

# LOS ORÍGENES DE LA CRISTIANIZACIÓN URBANA EN *HISPANIA*

*Pedro Mateos Cruz\**

Hablar de la introducción del cristianismo en las ciudades hispanas supone realizar una reflexión sobre las características más importantes que definen el urbanismo romano de los siglos IV y V en nuestro país. En este recorrido, indefectiblemente debemos partir del estudio de la ciudad en esa época, además de hacernos eco del papel que desarrollaron los primeros mártires y de las características de la primitiva topografía cristiana de nuestras ciudades; pero sobre todo debemos centrarnos en primer lugar en definir el modo en que la dualidad cristianismo-paganismo, patente en la sociedad tardorromana, se reflejó en el urbanismo de ese período y en las características del proceso de cristianización que se llevó a cabo en esas centurias.

Lo que voy a exponer aquí no es más que una aproximación general a partir de los datos arqueológicos conocidos; sin embargo, en el estado actual del conocimiento y ante la fragilidad y parcialidad de estos datos, en muchos casos sujetos a revisión o fruto de interpretaciones subjetivas, no podemos extrapolar ni sugerir las características principales de este urbanismo; únicamente podemos señalar pautas de comportamiento, tendencias evolutivas y comportamientos que definen, a grandes rasgos, cómo se produjo la cristianización de estas urbes hasta configurar la topografía cristiana de las ciudades en *Hispania*.

«Me gustaría insistir», señala el profesor Sotomayor, «en el hecho de que los cristianos son ciudadanos romanos como todos los demás y no un grupo cultural distinto del formado por el resto de los conciudadanos; partiendo de esta base es como hay que valorar todos los elementos culturales ro-

manos que aparecen en el cristianismo; son elementos propios, nunca asimilados de otros.» (Sotomayor, 1990, p. 17). Y añade: «los cristianos siguen siendo romanos, pero cristianos; las nuevas actitudes van arraigando cada vez más profundamente entre los ciudadanos y constituye un verdadero fenómeno de aculturación, teniendo presente que toda cultura es mestiza y siempre en evolución» (p. 13).

Creo que estas palabras son un buen prelude para entender el fenómeno de la cristianización como algo interno dentro de la cultura romana. No es producto de la invasión de otros pueblos o de una transformación cultural; de hecho, la cristianización no pudo desarrollarse tan rápidamente como opinan algunos autores, sino que precisamente la dialéctica generada entre las nuevas relaciones sociales trae consigo un proceso lento y plagado de sincretismos religiosos y culturales (Novoa, 1990, pp. 19-25). Así se manifiesta también Lane, que considera que «la introducción del cristianismo, como cada fase de transición, fue un proceso lento, lleno de momentos imprevistos de inesperada relevancia. Mientras el cristianismo se difundía, los dioses paganos tenían ya mil años de antigüedad y merecían el respeto de jóvenes y ancianos, de emperadores y súbditos de Roma y sus provincias» (Lane, 1991, pp. 284 y ss.).

Nos encontramos, por tanto, ante un proceso acultural o, por seguir a Roest, incultural, ya que se trata de la inserción del mensaje cristiano en un área cultural dando origen a una nueva creación, que va a ir evolucionando de forma lenta y progresiva, plasmándose con el tiempo en el paisaje de las ciudades a medida que el cristianismo va asumiendo mayor protagonismo en la vida de los ciudadanos (Roest, 1979, pp. 36-53).

El primer testimonio seguro en torno a la presencia del cristianismo en la Península lo ofrece

---

\* Instituto de Arqueología de Mérida.

Ireneo entre los años 182 y 188. Entre el 200 y el 206, Tertuliano escribe su obra «contra los judíos». Ambos autores confirman una extensión silenciosa, pero eficaz y dinámica, del cristianismo durante los dos primeros siglos de su existencia en la Península Ibérica.

La época marcada por los emperadores Decio, Valeriano y, posteriormente, Diocleciano, constituye el momento de mayor abundancia de textos testimoniales del cristianismo en la Península Ibérica. Decio, entre el 249 y el 251, es el que organiza la primera persecución contra los cristianos; dentro de este contexto se inscriben las figuras de los obispos Basílides y Marcial, de las sedes de León-Astorga y Mérida, protagonistas de la famosa carta del obispo de Cartago, Cipriano, a los fieles de ambas ciudades, constituyendo el primer testimonio literario de la presencia de comunidades cristianas en *Hispania* (Domínguez, 1997, p. 26). Tras el estudio de esta carta realizado por Clarke (1971, p. 1141), surge el debate interpretativo sobre la influencia decisiva de la iglesia norteafricana en el cristianismo hispano, abanderada por Blázquez (1967, pp. 30-50) y denostada, más recientemente, por Sotomayor (1982, pp. 11-28) o Domínguez (1997), entre otros.

Tras la persecución de Valeriano entre el 253 y el 260, período en el que lo más destacado es la muerte del obispo de Tarragona, Fructuoso y de los diáconos Augurio y Eulogio, los cristianos gozan de un período de paz y tolerancia durante cuarenta años, si exceptuamos el año 275, último del reinado del emperador Aureliano.

Diocleciano, a partir de su ascenso al trono en el año 284, inicia una profunda tarea de reestructuración y consolidación de las bases políticas, administrativas, sociales y económicas del Imperio, que había estado a punto de desmoronarse durante los años de la anarquía militar. El nuevo sistema político de la tetrarquía, basado en un reparto de poder entre los cuatro emperadores, estaba acompañado de un rearme moral y religioso en base a la religión tradicional romana. Este objetivo encontró un obstáculo en la Iglesia cristiana, cuyos miembros estaban insertos en todas las esferas de la administración y el ejército. Este hecho indujo a Diocleciano a acabar con la Iglesia mediante una persecución, al parecer, bastante cruenta.

Tras la abdicación de Diocleciano cesó la persecución en Occidente y se celebró el Concilio de Elvira, el más antiguo de la cristiandad cuyas actas han llegado hasta nosotros. Con Constantino y tras el edicto de Milán del año 313, el cristianismo pasó a ser una religión más del Imperio, lo

que constituyó un nuevo ciclo, sobre todo para sus seguidores. Constantino inició una serie de medidas tendentes a favorecer económica y socialmente al clero y a cristianizar las manifestaciones externas de la vida del Imperio (Brown, 1971, pp. 62 y ss.).

Este emperador logró integrar la religión pagana y la cristiana como soporte de la ideología imperial; aparentemente la beneficiada fue la Iglesia cristiana, pero en realidad, lo fue el poder imperial. Al tiempo que favorecía al cristianismo, siguió utilizando símbolos paganos que resaltaban el poder del emperador y no promulgó disposiciones que afectaran al ejercicio de la religión tradicional.

Medio siglo después Teodosio culminó esta evolución convirtiendo el cristianismo en la religión oficial del Estado. Sin embargo, independientemente de las decisiones imperiales, el siglo iv conformó un momento de transición en el que la dualidad paganismo-cristianismo constituyó una constante en el devenir de todos esos años. Una ley del Código Teodosiano fechada en el año 399 y dirigida a Macrobio, vicario de la *Diocesis Hispaniarum*, prohibía los sacrificios a los dioses paganos; al mismo tiempo expresaba el deseo de los gobernantes —en este caso Arcadio y Honorio— de que los ornamentos de los edificios públicos, templos o monumentos paganos, fueran conservados. Este hecho, como señala Geffcken, no era más que el reflejo indirecto de que durante toda esa centuria, el paganismo fue un hecho normal y habitual en la Península (Geffcken, 1978). El texto difiere de otro más severo del año 435 en el que expresamente se urgía a la destrucción de todos los templos paganos, aunque no sabemos si se aplicó universalmente. Aún en época de Teodosio, un senador reconstruyó un templo dedicado a Hércules en Ostia en el año 393, como indica Paschoud en su obra sobre el patriotismo romano, en la que analiza la reacción propaganda de los miembros más notables de la aristocracia senatorial romana en ese momento (Paschoud, 1971, p. 334). El propio Honorio únicamente señaló la prohibición de realizar sacrificios en los templos, aunque éstos se mantuvieran en pie.

En este contexto resulta especialmente sugerente la opinión de Robin Lane, según el cual la conversión de Constantino hizo que los intereses cristianos se convirtieran en intereses públicos, visibles en los grandes sínodos, en los edificios y los privilegios de la nueva era (Lane, 1991, p. 725). Pero, señala: «al fin y al cabo, un sermón no es más que un sermón, y a pesar de las cosas

que dijera el emperador desde Antioquía, las cosas no cambiarían fácilmente» (p. 722). Además, Constantino, como emperador, desarrollaba aún las funciones de *pontifex maximus* pagano, y dejó que los cultos públicos continuasen. Había iniciado la protección de una minoría cristiana, pero debía moverse con cautela, ya que debía aceptar un ejército y una clase dirigente en su gran mayoría pagana. Constantino no podía asumir la suma autoridad cristiana, aboliendo el culto pagano. Eusebio afirmaba que prohibió todos los sacrificios; sin embargo, de ser cierta esta afirmación, nunca se llevaría a cabo, ya que la mayor parte de los gobernadores que debían aplicarla, era todavía pagana. El posterior desarrollo cristiano fue debido menos a una prohibición legal que a sutiles privilegios jurídicos, como el ejemplo propuesto por Peter Brown, en el que algunos *pillos* fingían en ese momento ser clérigos cristianos para pedir exenciones tributarias para sus mansiones (Brown, 1961, pp. 8-9).

Otro ejemplo de esta política fue la decisión de no prohibir los juegos de gladiadores, pero en un edicto del año 325 se retiraba el patrocinio imperial, haciendo que, poco a poco, se extinguieran estos juegos por todo el imperio (Ville, 1960, p. 312). Según Jones, G. Ville y otros autores, las *venationes* sustituyeron por completo los certámenes gladiatorios, pero no antes de la primera mitad del siglo v (Jones, 1964, pp. 732-757). De ahí que Lane señale que los cultos paganos tardaron en morir. Eran la religión dominante en la época de la conversión de Constantino y aún debió pasar otro siglo antes de que la balanza se decidiera en el otro sentido (Lane, 1991, p. 726).

Desde los trabajos de Harnack (1906) siempre se ha visto el Concilio de Elvira como la prueba inequívoca de la perduración del paganismo en la Península, al menos en la primera mitad del siglo iv. Desde el canon 1, que prohibía a los bautizados seguir asistiendo a sacrificios en templos paganos, todo el contenido de las actas advierten del confucionismo y *mestizaje* de los cristianos en ese momento. Se seguían teniendo estatuas de dioses en las casas, cristianos bautizados que a la vez ejercían de *flamines* (canon 4), se casaban cristianos con paganas, incluso se alertaba contra el adulterio con una pagana (canon 78).

El texto de Tertuliano, bien interpretado por Cameron, no deja lugar a dudas sobre la afición de los romanos por el circo en ese momento, cuyo ambiente «soez, profano y supersticioso» es rechazado por el autor clásico (Cameron, 1976, p. 216). Como último ejemplo citaremos que en Elvira tam-

bién se dictaminó que no era compatible la profesión de actor o auriga con la fe cristiana, aunque el epígrafe que vieron Caballero y Ulbert (1976, pp. 178-182) en la basílica de Casa Herrera del auriga Sabinianus es algo posterior.

Como se puede observar, estamos ante un período de transición caracterizado por la existencia de una dualidad paganismo-cristianismo que se observa en toda la sociedad y que provoca pautas de comportamiento que demuestran el confucionismo en el que se inscriben los primeros pasos del cristianismo como religión mayoritaria en el Imperio. Esta dualidad es también palpable, lógicamente, en la fisonomía de las ciudades a lo largo de todo el siglo iv, hasta que se produce la cristianización definitiva del paisaje urbano durante el siglo v.

Sin embargo, el primer debate sobre la ciudad de época tardorromana se suscita en términos de influencia: ¿Es la ciudad del siglo iv un centro administrativo capaz de asumir un protagonismo que vertebrase los elementos sociales, económicos, políticos o culturales que definen este período?

La misma historiografía que planteaba el fin de la antigüedad en el siglo iii o ponía sus límites en hitos relacionados con el cristianismo, como puede ser la fecha del edicto de Milán en el 313, formulaba una serie de teorías que relacionaba de forma explícita las consecuencias en nuestro país de las invasiones germánicas del siglo iii, el abandono de las ciudades, el auge del cristianismo hispano, con clara influencia norteafricana y la ruralización de la sociedad tardorromana.

Los argumentos derivan de la idea de que el impacto de la crisis del siglo iii fue desastroso y destructor y de que las invasiones francas y alemanas, estas últimas inexistentes por otra parte, tuvieron un efecto catastrófico sobre los ámbitos y medios urbanos de la Península Ibérica. Así, derivando de una constatación cierta, en principio, como es, por ejemplo, la creciente presencia de *villae* en el siglo iv, se ha llegado a hablar del abandono de las ciudades por las residencias en el campo, con la consiguiente desurbanización y ruina de las primeras (Arce, 1994, pp. 177 y ss.).

Por otro lado, la idea de la decadencia de las ciudades obedece a una antigua formulación del historiador soviético Rostovzeff, condicionada por un modelo, un esquema y una ideología contemporánea al propio autor, que ha sido seguida por otros muchos investigadores hasta mediados de los años ochenta (Gracco, 1989, p. 201), momento en el que, una vez minimizado el *efecto invasiones*, autores como Wickham (1983, pp. 151 y ss.),

Arce (1988, p. 86) Goffart (1988) y tantos otros cuestionan con rotundidad estas afirmaciones. Los avances arqueológicos en el estudio de las ciudades van confirmando poco a poco una realidad distinta a la planteada con anterioridad, demostrando que las señales de evidente destrucción de los escasos datos arqueológicos constatados con anterioridad debían ser revisadas. El auge de la arqueología urbana realizada sobre ciudades importantes de época romana como Córdoba, Tarragona, Valencia, Mérida, etc. ha contribuido a paliar en los últimos años la secular ausencia de datos arqueológicos, aunque no deberíamos ubicarnos ahora en el otro lado del péndulo magnificando el esplendor de la ciudad tardoantigua.

Probablemente nos encontremos ahora en un período de reflexión que matiza ambas teorías. Es cierto que la vida municipal estaba aún vigente en época tardía, que la existencia de *villae* no excluía la importancia de la ciudad (Fuentes, 1998, pp. 477 y ss.), ya que ambas se relacionaban y que algunas ciudades, debido a un nuevo estatus jurídico, como en el caso de Mérida (Mateos, 2000, pp. 491-520) o Cartagena (Ramallo, 2000, pp. 579-612) o a condiciones económicas y sociales favorables como son los casos de *Complutum* (Rascón, 1998, pp. 89 y ss.) o *Caesaraugusta* (Fuentes, 1998), se sintieron reforzadas en ese período. Algunas fueron menos afortunadas, como *Calagurris* o *Bilbilis*. Otras simplemente pervivieron gracias a una continuidad en sus funciones. Pero es cierto que también hay ciudades que desaparecieron en ese momento. Núcleos urbanos como *Lucentum*, Cádiz y otros centros portuarios, tras algunos cambios en el tráfico comercial, terminaron abandonándose, al igual que sucedió posteriormente en *Saguntum* y ciudades del interior como Itálica, por ejemplo (Gutiérrez, 1993, pp. 13 y ss.).

Y es que hay una realidad que cada vez se hace más palpable a la luz de los nuevos datos arqueológicos. En ocasiones hablamos de ruralización, abandono o desaparición de ciudades, cuando el aumento de documentación arqueológica en algunas de estas ciudades demuestra que en realidad se trata de un nuevo tipo de ocupación que prioriza el uso de los puntos económicamente neurálgicos de cada lugar; un urbanismo más desarbolado, desvertebrado si se quiere, que no se puede vincular con el abandono del núcleo urbano. Es el caso de ciudades como Ampurias, donde sus habitantes ocuparon estratégicamente tres puntos de la ciudad: el puerto, el barrio de la *neápolis* y el conjunto episcopal (Nolla, 2000, pp. 243 y ss.). Otro ejemplo interesante es *Tarraco*: la antigua capital

tarraconense sufrió a lo largo del siglo IV una clara desestructuración urbana con la partición, de nuevo, de la ciudad en dos (la zona del *Concilium provinciae*, posteriormente utilizada como zona residencial y el sector más cercano al río) así como el abandono del viario reticular (Macías, 2000, p. 260). Esta partición responde, de nuevo, a la nuclearización de la ciudad en las dos zonas de poder tardoantiguo: el administrativo, personalizado en la figura del gobernador provincial, y el religioso, vinculado a partir de los siglos IV y V con la necrópolis y basílica paleocristiana de San Fructuoso (Del Amo, 1979).

Compartimos la opinión con Sonia Gutiérrez de que, aun cuando la visión involutiva del hecho urbano tardoantiguo es aceptable en términos generales, no es menos cierto que el proceso de desurbanización resultante muestra ritmos diferentes entre las regiones e incluso entre las ciudades. Los síntomas de desestructuración topográfica, en general, no fueron significativos hasta épocas mucho más tardías, manteniéndose la vigencia de la vida municipal y sus funciones religiosas, políticas y económicas como verdaderos centros administrativos aún en época visigoda (Gutiérrez, 1993, pp. 13 y ss.).

Está claro que se produjo un cambio generalizado en los sistemas económicos y en este marco debemos incluir la proliferación de *villae*. Sin embargo, este proceso no fue consecuencia de la decadencia económica y cultural de sus propietarios, sino fruto de estas transformaciones que afectaron al Imperio romano y que provocaron el traslado de las élites al campo, élites que dejaron de invertir sus beneficios en las estructuras urbanas, procediendo al embellecimiento de sus *villae* con mosaicos y pinturas murales, de los que tenemos muestras en toda la Península. El poeta Ausonio define la *villa* como una *urbs in rure*. También emplea una frase bastante descriptiva sobre el uso de estas residencias: «me traslado y disfruto alternativamente en el campo y en la ciudad» (Ausonio, III, 1, p. 29; tomado de Arce, 1994, p. 183). Por otro lado, la probada importación de cerámicas africanas y ánforas en *Hispania* a lo largo de este período desmienten también esta desvinculación con los centros urbanos de distribución de los materiales (Chavarría, 1999, pp. 57-67), al menos en lo referente a la Tarraconense rural o a la Bética (Bernal, 1997).

En el siglo IV las ciudades capitales eran auténticos centros administrativos. *Corduba*, *Tarraco*, *Emerita Augusta*, *Cartago Nova*, *Bracara Augusta*, *Tingis* o *Pollentia*, como también *Hispalis*,

*Complutum*, *Barcino* o *Caesar Augusta* poseían una continuidad en sus funciones que, tras la introducción del cristianismo en su paisaje urbano y el arraigo de sus obispados, mantendrían una influencia que determinaría su papel posterior. De hecho, una ciudad importante lo continúa siendo porque, a pesar de la introducción de nuevos elementos culturales, perviven en ella sus funciones anteriores de carácter económico, administrativo o político. El cristianismo, que en principio es un fenómeno predominantemente urbano, se introdujo, como señala Fevrier, en las ciudades importantes, con relaciones comerciales y culturales que provocaron cambios de ideas y costumbres en la sociedad (Fevrier, 1974, pp. 41 y ss.).

Las características más significativas que definen el urbanismo de estas ciudades durante los últimos años del siglo III y a lo largo de todo el siglo IV son, por un lado, la continuidad en su trama urbana y, por otro, su intensa actividad edilicia. En algunos casos esta actividad venía motivada, como en el caso de Mérida, por el nuevo estatus jurídico que, tras la reforma administrativa de Diocleciano, la convirtió en la capital de la *Diocesis Hispaniarum* y, por tanto, en la sede del *Vicarius Hispaniarum* (Etienne, 1982, pp. 201-207). Este período de prosperidad es similar al de otras ciudades como *Carthago Spartaria*, que, tras su transformación en capital de la nueva provincia cartaginense a finales del siglo III, evidenció este proceso, que tuvo su punto más álgido en la segunda mitad del siglo IV (Ramallo, 1989).

Un dato interesante que confirma la continuidad de funciones de estas ciudades es la construcción, en pleno siglo IV, de edificios públicos, como en el caso de la basílica forense de Baelo, así como la creación de nuevos edificios administrativos como los de *Complutum* (Rascón, 1996, p. 132) o Valencia (Ribera, 2000, p. 22). También en Córdoba, mientras en el siglo IV se abandonaban algunos edificios de culto (Jiménez-Ruiz, 1994, p. 136), se realizaban pedestales con inscripciones honoríficas dedicadas a emperadores del siglo IV, cuyas estatuas se colocarían en el foro colonial, lo que garantiza el mantenimiento de las funciones públicas al menos en la primera mitad de la centuria.

Como podemos observar, asistimos a una serie de transformaciones en la ciudad que en ningún modo pueden relacionarse con una desestructuración urbana o una decadencia, sino con un proceso de adaptación a una nueva realidad urbana que, en algunos casos, condicionó en buena medida el discurrir de la ciudad en época tardoantigua.

En este contexto, la presencia de manifestaciones urbanísticas de carácter cristiano durante el siglo IV podría considerarse minoritaria, vinculándose con las primeras estructuras martiriales.

El mártir es el testigo, el que da testimonio de la fe de Dios. Los lugares que se relacionan con los episodios de su vida o su pasión adquieren una santidad que los convierte en escenarios irremplazables, según Testini (1972, pp. 537-561). Como señala Reekmans, el culto a los mártires dentro de una sociedad eminentemente urbana, sometida a la ley romana y que prohibía el enterramiento en el interior de las ciudades, supuso un cambio en el concepto urbano de la antigüedad tardía (Reekmans, 1989, pp. 861 y ss.). Mientras que en época clásica el centro político y religioso se situaba en el foro, la ciudad cristiana polarizó en esos momentos su religiosidad en las zonas suburbanas, aunque creo que no debemos subestimar el papel político y religioso del obispo y la catedral. El mártir constituye un personaje tardorromano. Brown lo denomina el *patronus* de la comunidad urbana, el mediador entre los hombres y Dios, figura no existente en la religión romana, aunque podría ser comparable con la figura de las divinidades protectoras de las ciudades en la antigüedad clásica (Brown, 1983).

Este hecho hace definir a Reynaud «el paso de la conmemoración familiar de difuntos a un culto público como uno de los cambios más importantes de la historia de las mentalidades entre el III y el V siglo» (Reynaud *et al.*, 1989, pp. 1475 y ss.).

Si el enterramiento de un mártir provocaba el nacimiento de una necrópolis o la cristianización de las ya existentes, el edificio que lo acogía se convertía en el centro de atracción religiosa, no ya sólo de la zona cementerial, sino de toda la población cristiana en las ciudades occidentales durante el siglo IV. Debemos tener en cuenta que los *martyria* eran los únicos edificios religiosos existentes tras la *paz de la Iglesia* y como tales, eran los canalizadores del culto religioso en las ciudades. Es a comienzos del siglo V, con la generalización del fenómeno de *traslación de reliquias*, cuando se creó una dinámica de construcción de basílicas martiriales en las necrópolis que transformó el concepto del culto martirial, otorgándole un carácter litúrgico.

En Occidente, los *martyria* conocidos responden a su forma más primitiva. Tanto en la Galia como en Italia, conocemos ejemplos fechados siempre durante el siglo IV, frecuentemente en su segunda mitad, que adoptan tipos de monumentos funerarios familiares, es decir, mausoleos con salas

cuadradas o rectangulares, que a veces rematan en ábside y que en el siglo v, en ocasiones, se transformaron o formaron parte de las basílicas.

En España, los edificios considerados como martiriales poseen características arquitectónicas muy distintas entre ellos. En general, se trata de mausoleos cuya planta arquitectónica se asocia con otros edificios de carácter martirial y se agrupan en función de si su planta es rectangular, central o lobulada. Algunos, como los de La Alberca o La Cocosa, ni siquiera se sitúan en las ciudades, sino que se vinculan con edificios rurales supuestamente cristianizados.

El mausoleo de La Alberca, estudiado por Palol (1967), Hauschild (1970, pp. 513-521) y Schlunk (1947, pp. 345-379), ha sido considerado como *martyrium* a partir de su paralelismo con el de Marusinac, conocido a través de la obra de Dyggve (1940, pp. 391 y ss.), en Salona y con el mausoleo de Pécs, estudiado por Burger (1987, pp. 175-179) y Hajnóczy (1987, pp. 229-235) en Hungría. El único dato que favorecería la hipotética utilización martirial del mausoleo de La Alberca es el de la existencia de una probable *fenestrella confesionis*, que provocaría lo que Brown denomina el enterramiento *a due piani*, característico de este tipo de edificios (Brown, 1983).

Otro de los edificios hispanos identificado como *martyrium* es la capilla funeraria de la villa de La Cocosa, excavada por Serra Ràfols (1952), edificio de planta central que posee una capilla tetralobulada y un baptisterio rectangular a su derecha, fechado en la primera mitad del siglo v.

Siempre se ha conjeturado la existencia de un *martyrium* en el subsuelo de la iglesia de Sant Felu, en Gerona, aunque aún está por confirmar. Del mismo modo, la basílica de Marialba, estudiada también por Palol (1967), Hauschild y Schlunk (1978), pudo en un primer momento ejercer funciones de *martyrium*, tras su construcción en los últimos años del siglo iv, antes de su conversión en basílica durante el siglo v.

En *Elo*, junto a *Illici*, la aparición de un edificio con ábside fechado, según Poveda (2000, pp. 93 y ss.), entre el siglo iv y el siglo vi hace suponer a estos autores su vinculación con el culto martirial.

Con los datos que poseemos no es posible extraer conclusiones válidas sobre las líneas generales que definen los edificios martiriales en España. A excepción de Marialba, que en su interior posee trece tumbas situadas en el ábside que pueden asociarse con la historia de los trece mártires de León, según el estudio de Viñayo (1970, pp. 551-568),

ninguno de los edificios anteriores posee un apoyo documental basado en las fuentes antiguas, ni una evidencia arqueológica que vincule estos mausoleos con el culto a un mártir. En todos ellos, su carácter cultural viene definido por paralelos arquitectónicos con otros edificios martiriales; sin embargo, el proceso debe ser inverso, es decir, es la evidencia martirial la que debe llevar a buscar los paralelos arquitectónicos adecuados.

El caso de Tarragona parece excepcional, ya que se ha confirmado que en la necrópolis paleocristiana fueron enterrados los mártires Fructuoso, Eulogio y Augurio, a juzgar por la inscripción que ha aparecido en su interior, estudiada por Del Amo (1979); sin embargo, no se ha podido conocer el edificio que los albergaba, al no existir ningún tipo de indicio en los mausoleos que poblaban la necrópolis, en su mayoría, posteriores a la construcción de la basílica en el siglo v. Del mismo modo, en *Complutum* se atestigua la existencia de un *martyrium* dedicado a los santos Justo y Pastor, del que dan fe tanto Prudencio como Paulino de Nola, pero del que no existen datos arqueológicos (Rascón-Sánchez, 2000, p. 240). Más probable, sin embargo, es el carácter martirial del interesante edificio funerario documentado en la zona de Sant Martí en Ampurias (Nolla, 2000, p. 248).

De carácter martirial podemos definir también el edificio con ábside aparecido en la Almoína de Valencia; si se confirma la teoría de Ribera (2000, p. 21), la construcción que amortizaba el edificio administrativo del foro podría ser la cárcel donde sufrió martirio san Vicente y, por tanto, convertido no sólo en capilla sino en edificio martirial.

En Mérida, el origen de la necrópolis, a comienzos del siglo iv, se debería a la construcción en su interior de un edificio de carácter martirial que acogería el enterramiento o las reliquias de Eulalia, ejecutada en Mérida en los primeros años de este siglo (Mateos, 1999). La existencia de un edificio martirial en honor de la mártir ha sido documentada, a través de las fuentes escritas de la época, por Prudencio, Idacio, Gregorio de Tours y el libro de las *Vitae* (Maya, 1992).

El edificio que relacionamos con el culto a la mártir es el mausoleo situado en la cabecera de la iglesia actual. Su pertenencia al primer momento de uso de la necrópolis y la realización del santuario de la basílica posterior encima de sus restos, condicionando totalmente su planta arquitectónica, lo identifican como el posible depositario del cuerpo o las reliquias de la santa emeritense (Mateos, 1999, pp. 120 y ss.).

Sin embargo, desconocemos si el edificio puede considerarse un *martyrium* —si realmente albergaba el cuerpo— o una simple *memoria* —si en su interior únicamente se conservaron sus reliquias. Sea uno u otro su carácter, su importancia estriba en su más que probable carácter martirial y, como tal, un centro religioso en uso durante todo el siglo IV, que canalizaría la religiosidad de la época en un momento en el que no conocemos edificios litúrgicos en España.

Estos edificios martiriales dieron origen a las áreas funerarias urbanas de carácter cristiano o supusieron la cristianización de las ya existentes. Ambos fenómenos —la creación de nuevas áreas y la cristianización de las paganas— eran comunes en nuestras ciudades durante la cuarta centuria y fueron las únicas manifestaciones urbanísticas de carácter cristiano en dicha centuria junto con la construcción, en las ciudades episcopales, de las primeras catedrales.

En Valencia, por ejemplo, la necrópolis de la Boattella tuvo una continuidad de uso desde el siglo I al VI (Ribera, 2000, p. 25). En Tarragona se documenta un área cementerial en el siglo IV alrededor de la tumba de San Fructuoso, pero no se construyó la basílica hasta el siglo siguiente, según Del Amo (1979). Sabemos que en Zaragoza existía una zona cementerial en los alrededores, estudiada por García Rodríguez (1966). En esta centuria, Valencia (Ribera, 2000, pp. 459-480) únicamente tenía una necrópolis alrededor de la tumba del mártir San Vicente, mientras que en *Complutum* se conoce un área funeraria cristiana ya en el siglo IV (Rascón y Sánchez, 2000, p. 240). En Ampurias, en la zona de la antigua *neápolis*, había una necrópolis de la que se han documentado más de 500 tumbas a partir del siglo IV (Nolla, 2000, p. 247).

En este sentido, resulta interesante observar cómo los restos arqueológicos de carácter cristiano más antiguos documentados en nuestro país se vinculan con manifestaciones funerarias: me refiero a los sarcófagos cristianos fechados durante la cuarta centuria (Beltrán, 1999; Clavería, 2001; Mateos, 2002, pp. 437-448) —en su inmensa mayoría exportados de la metrópolis— y a los epígrafes funerarios documentados en las primeras áreas funerarias cristianas. En Mérida, según el último estudio que hemos desarrollado, de las doscientas inscripciones cristianas documentadas en la actualidad, en su inmensa mayoría funerarias, sólo la mitad aporta una cronología precisa. De ellas, tan sólo diez se fechan en la cuarta centuria, mientras que el resto pertenece a los siglos V, VI y VII (Ramírez y Mateos, 2000).

En lo que se refiere a la existencia de iglesias catedrales en nuestras ciudades a lo largo del siglo IV, si bien parecen existir ya en este momento, según los datos textuales, no poseemos ni un solo indicio arqueológico de su construcción en este siglo en las ciudades hispanas.

Tenemos datos sobre la existencia de la catedral de Barcelona, reocupando el espacio de una *domus* altoimperial, aunque aún no ha sido documentada arqueológicamente (Bonnet y Beltrán, 1999, pp. 179-183). Lo mismo sucede en Mérida, donde los datos aportados por las *Vitae* nos hablan de su presencia muy temprana (Maya, 1992, IV, IX, p. 7). Algunos datos vinculan su ubicación con la situación de la actual concatedral, aunque son necesarias intervenciones arqueológicas que confirmen estos datos. Del mismo modo conocemos su existencia en *Caesaraugusta* (Paz, 1997, pp. 171 y ss.) y *Complutum*, probablemente ubicada en la necrópolis, sobre el *martyrium* de los santos Justo y Pastor y, por tanto, con un carácter suburbano (Rascón y Sánchez, p. 241).

Las ciudades de la Galia ofrecen en este siglo el mismo perfil. En Aix-en-Provence, por ejemplo, se construyó la catedral en el año 375, sin que se haya podido documentar más edificios en esa época. Arlés posee una catedral desde 314. La primera basílica fue construida en los suburbios en el año 400. En Marsella, en el siglo IV, sólo se ha documentado la catedral situada fuera de la ciudad (Duval, 1996), mientras que en Ginebra, en el 350 ya existía una iglesia con baptisterio (Bonnet y Reynaud, 2000, pp. 241 y ss.).

En Italia la situación es semejante, a excepción del caso de Roma. Constantino construyó la catedral dentro de la ciudad en un terreno de su propiedad, San Giovanni Laterano y seis basílicas más, fuera de los muros (Krautheimer, 1987). También en Milán, la catedral se fundó hacia el 350. Bajo el obispado de San Ambrosio se construyeron algunas basílicas en el exterior de la ciudad en los últimos años del siglo IV, para intentar asimilar la ciudad a Roma y Constantinopla, según la teoría de Krautheimer.

A la vista de los datos con los que contamos sobre el paisaje urbano de las ciudades más importantes de *Hispania* que presentan una continuidad urbana durante el siglo IV, se pueden extraer algunas conclusiones generales, con las lógicas reservas derivadas de la poca información arqueológica que poseemos y la particularidad del urbanismo de cada una de estas ciudades. No parece haber dudas sobre su continuidad como centro administrativo dentro del territorio. Hay transformaciones

en sus espacios urbanos, adaptaciones acordes con el proceso general de ruptura con el pasado y relacionadas con su nueva condición jurídica. La idea de ciudad, su sentido cívico, que diría Arce (1994, p. 177), no ha desaparecido. Por otro lado, no hubo abandono de la ciudad por el campo, sino alternativamente usufructo de ambos.

En lo que se refiere a la influencia del cristianismo en la transformación de la fisonomía de las ciudades, debemos señalar que, en esos momentos, resultó bastante escasa. A juzgar por los datos con los que contamos, durante toda la cuarta centuria la mayoría de las ciudades únicamente contaba con una zona de necrópolis cristiana generada a partir del enterramiento de un mártir local, mientras que en algunos núcleos episcopales se empezaría a construir, en los últimos años, la catedral en un lugar generalmente intramuros. La denominada cristianización de la topografía urbana se realizó sobre todo a partir de la siguiente centuria.

Como en la mayoría de las ciudades occidentales, el siglo v se caracterizó por la introducción en el urbanismo de elementos arquitectónicos de carácter cristiano que, si bien no transformaron sustancialmente el tejido urbano, es probable que perfilaran una nueva imagen para la ciudad. No se delimitaron nuevas áreas ni hubo necesidad de estructurar una nueva trama. Las ciudades se vieron salpicadas de edificios religiosos que no alteraron demasiado su fisonomía.

Bien es cierto que las ciudades perdieron parte de su influencia. Puede pensarse que tras la desaparición del poder imperial de Occidente, la ciudad ya no era la pieza clave dentro del organigrama administrativo romano. Al frente de ellas se colocó una serie de individuos, la clase privilegiada, la aristocracia de origen romano, laica o eclesiástica, principalmente en el período en el que no existía en la práctica un poder estatal superior, es decir, el siglo v y buena parte del siglo vi, hasta la creación del reino de Toledo (Olmo, 1998, p. 111). Los obispados adquirieron una gran relevancia durante esa época de autonomía política; los obispos, representantes de la aristocracia ciudadana, fueron de alguna manera los supremos mandatarios, no sólo religiosos, junto con la aristocracia fundiaria y los oficiales con responsabilidades fiscales y judiciales, una vez que los curiales perdieron sus funciones de gobierno en las ciudades. Es el momento de la presencia del *Comes civitatis* como máximo magistrado de la ciudad, que ejerció el poder junto con sus subordinados el *vicarius*, *ludex loci* y el *defensor civitatis* (*ibid.*, p. 110).

Urbanísticamente, tenemos constancia de que la trama ciudadana heredada de época altoimperial, en general, continuaba en uso, vertebrándose la vida de la ciudad a partir de los mismos ejes viarios. Las murallas continuaban en pie. De hecho, en Mérida, por ejemplo, según el epígrafe situado en el puente romano y fechado en el año 483, se restauraron, entre otros edificios, dichas murallas. Esta reforma parece relacionada con el refuerzo de sillares de granito que se observa en numerosos puntos de la ciudad y cuya funcionalidad y cronología ha sido ya ampliamente discutida en diversos trabajos (Mateos, 2000, p. 505).

Este fenómeno de construcción y reforma de las murallas de las ciudades en este período no es excepcional. Barcelona también reconstruyó sus murallas en el siglo v, según la cronología aportada por el estudio de los materiales que realiza Járrega (1991, p. 330). En el siglo iv se construyeron las murallas torreadas de *Bracara Augusta*, aumentando el perímetro de la ciudad, y de *Lucus Augusti*. También sabemos de la construcción o reforma de murallas en Zaragoza, Conímbriga o Gerona (Nolla, 1993, p. 140). Se fecha la construcción de la muralla de Uxama a finales del siglo iv o inicios del v, planteándose una fecha similar para la de Tiermes. Ya en el siglo vi son conocidos los ejemplos de amurallamientos de ciudades como Begastri o Illici, estudiados por Sonia Gutiérrez (1993, pp. 13 y ss.).

¿Qué sucedería con los grandes edificios públicos romanos? Parece probable que la falta de uso, en algunos casos, y su destrucción intencionada, en otros, provocaría su desaparición. En otros casos pudieron ser reutilizados para usos bien distintos. En cuanto al teatro, anfiteatro y circo, a tenor de los datos con los que contamos de las ciudades romanas con una continuidad de ocupación en este período, parece probable un abandono paulatino a lo largo de esta centuria. No sabemos con exactitud la fecha de amortización del circo en Tarragona (Macias, 2000, p. 261). El caso del obispo Eusebio, recriminado por Sisebuto por su gusto por los juegos de circo en pleno siglo vii, puede ser anecdótico y no tiene que referirse necesariamente al circo de Tarragona. Se cree que en Valencia (Ribera, 2000, p. 24) el circo se mantuvo en uso, al menos, hasta el siglo v, ante la ausencia de fenómenos sedimentarios. En Mérida, el dato aportado por la inscripción del auriga *Sabinianus*, fechada hasta ahora en el siglo vi, evidenciaba su uso hasta esa fecha (Caballero y Ulbert, 1976, pp. 178-180); la nueva cronología aportada en el último estudio que hemos reali-



zado y que fecha el epígrafe en la segunda mitad del siglo iv pone en duda, de nuevo, la continuidad de su uso en época tan avanzada (Ramírez y Mateos, 2000, p. 99). El circo de Toledo, en el siglo ix, se ha convertido en una necrópolis musulmana, aunque Sánchez Palencia (1996, p. 25-28) desconoce el momento de su destrucción, mientras que el circo de Córdoba parece abandonarse a lo largo del siglo iv, reutilizándose su espacio, según indica Jiménez (1996, p. 50), como uso doméstico.

En cuanto a los anfiteatros, un contorniato fechado en el 435 parece ser el último testimonio de su supervivencia, ya que la publicación del Código Teodosiano del año 438 recoge leyes que indican la más que probable desaparición de los juegos gladiatorios (Teja, 1995, p. 69). De acuerdo con esta hipótesis, el anfiteatro de Tarragona se abandonó a comienzos del siglo v (Dupré, 1995, p. 84), construyéndose posteriormente a finales del siglo vi una basílica sobre su arena estudiada y publicada por el TED'A. En *Segobriga*, ya a finales del siglo iv o inicios del siglo v, Sánchez-Lafuente (1995, p. 183) nos indica que el anfiteatro fue ocupado por una vivienda. Nada sabemos del abandono de estos edificios en Mérida, Valencia o Córdoba, por ejemplo.

Los datos que poseemos sobre el abandono de los teatros son igual de escuetos. Sin embargo, parece que su uso no debió exceder los primeros años del siglo v, debido al implacable juicio que despertaban los espectáculos teatrales cargados, según san Agustín, de «lujuria e indecencias» (Teja, 1995, p. 73). El teatro de Cartagena estaba ya amortizado cuando a mediados del siglo v se ubicó en la *ima cavea* un gran complejo comercial, aunque desconocemos el momento exacto de su abandono (Ramallo y Ruiz, 1998, p. 39). De igual modo, gracias a los trabajos de Márquez (1999, p. 65), sabemos que en Córdoba, el edificio se mantenía en pie aún en el siglo iv, sin poder precisar su abandono. Problemas similares plantean los edificios de otras ciudades con una misma dinámica de continuidad. En algunos casos la destrucción se produjo a lo largo del siglo iv, como en *Baelo Claudia* (Ponsich y Sancha, 1980) o *Regina*, (Álvarez, 1982, pp. 267-286). En el teatro de Tarragona, los estudios de Aquilué (1991, pp. 48-52) sostienen el cese de su actividad desde principios del siglo iii, aunque nos parece una fecha temprana para el fin de esta actividad en una ciudad como *Tarraco*, por lo que, quizá, no habría que ignorar la existencia de otro recinto. Del mismo modo, el teatro de Zaragoza (Fuentes, 1995, p. 485) dejó de ser uti-

lizado durante la tercera centuria y fue ocupado posteriormente por viviendas. Mientras, el de *Segobriga* fue abandonado, según Almagro, a finales de este siglo (Almagro *et al.*, 1982, pp. 25-39).

Como puede observarse, independientemente del grado de influencia que sobre el abandono de estos edificios ejerció la introducción del cristianismo en las ciudades, que debió de ser dispar al comienzo y definitiva a medida que avanzaba el siglo v, la mayoría de ellos debía de estar ya en desuso a comienzos de esta centuria.

En cuanto a los edificios forenses, su diversidad tipológica y funcional sugiere un final diferente en cada caso. En Mérida, el denominado templo de *Diana* debió de ser reutilizado para alguna función distinta a la que se creó, ya que se mantuvo en pie a lo largo de los siglos (Álvarez y Nogales, 2003). En su interior pudo alzarse un edificio entre las columnas, del que se conservan restos de sus muros, creando una nueva fachada, más retranqueada (Ramírez y Mateos, 2000, p. 279). En cuanto al foro provincial, su abandono debió de realizarse a lo largo de esta centuria cuando tanto los pórticos como los aledaños del templo se reocuparon con viviendas domésticas (Mateos, 2001, p. 198).

Poseemos datos sobre el abandono de otros edificios como el del recinto dedicado a Diana, en el foro provincial de Córdoba, abandonado ya en el siglo iv y reocupado como vivienda (Márquez, 1999, p. 69) o el del templo del foro colonial de *Caesaraugusta*, amortizado, según Mostalac (1994, p. 301), a lo largo del siglo iv, así como toda la zona occidental del foro, que a finales del siglo v ya se encontraba totalmente desmantelada, según Hernández y Núñez (1999, p. 99). En Valencia, los edificios del foro perdieron su función original a partir del siglo v (Ribera, 2000, pp. 20 y ss.). En Tarragona, a tenor de los resultados de la excavación del vertedero en la plaza del foro provincial por parte del TED'A (1989), sabemos que la zona ya estaba abandonada en la primera mitad del siglo v, concretamente en los años 440-450. En *Barcino*, por el contrario, el foro, según los datos con que cuentan Gurt y Godoy (2000, p. 434), continuaría intacto durante todo el siglo v, elemento extraño y excepcional en la fisonomía de las ciudades hispanas conocidas hasta ahora.

A la vista de los datos con los que contamos, parece probable que, en general, los edificios que conformaban las zonas forenses de las ciudades hispanas debían de estar ya en desuso, en ese momento. Algunos, amortizados y destruidos; otros, reutilizados para una nueva función.

Como podemos apreciar, el contexto urbano en el que se enmarcaron los edificios cristianos a lo largo de esta quinta centuria varía sustancialmente con respecto a la anterior; resulta tan necesario como cuestionable relacionar el abandono de los edificios públicos romanos —tanto los de espectáculos como los forenses constituyan la esencia de la religión oficial imperial— con la introducción definitiva de la arquitectura cristiana en las ciudades. Se trata de la eterna reflexión, aún en mi opinión sin respuesta definitiva, sobre la no reutilización, la no cristianización o cristianización tardía de estos edificios paganos. No existen evidencias arqueológicas de esta reutilización a lo largo de los siglos IV y V y podemos fechar la construcción de la basílica del anfiteatro de Tarragona o la posible del templo de Diana en Mérida sólo a partir del último tercio del siglo VI, si se confirma como primeros edificios cristianizados documentados hasta ahora. Como aportación a ese debate diré que son múltiples los elementos de carácter urbanístico, especulativo, religioso o cultural que motivarían esta circunstancia.

Si los datos arqueológicos confirman una cronología temprana —segunda mitad del siglo IV, al menos— para la construcción de las catedrales en las ciudades episcopales, creo, sin duda, demostrado el uso de los principales edificios públicos hispanos durante esa centuria y, por tanto, su ubicación en función de la especulación del suelo, las posibilidades de donación de suelo privado —como en el caso de Barcelona (Bonnet y Beltrán, 2000, p. 467)— y las características urbanísticas puntuales de cada ciudad. En cuanto al resto de las primeras manifestaciones cristianas de la ciudad, se desarrollarían en zonas suburbanas, áreas funerarias y antiguas *domus*, ahora amortizadas hasta la construcción de las primeras basílicas cristianas, también de uso funerario y situadas en zonas suburbanas. Es a partir de la construcción de las iglesias intramuros y los conjuntos episcopales, como ahora veremos, cuando empiezan a plantearse el uso de estos edificios públicos romanos, ya abandonados y, en ocasiones, cargados de simbolismo para los cristianos de esa ciudad, como en el caso de la basílica tarraconense del anfiteatro (TED'A, 1990) o de la denominada cárcel de San Vicente (Ribera, 2000, pp. 165 y ss.).

Es difícil definir la situación de los conjuntos episcopales en las ciudades cristianas. En Aix-en-Provence la catedral se sitúa, dada la fecha tardía de su construcción, en el centro de la ciudad, en el *castellum*. En Tours, la *domus episcopi* está defendida por las murallas del anfiteatro. En Arlés ya existe la catedral en el 314, donde se realiza el

concilio, y está situada junto con el baptisterio en zona suburbana. En la segunda mitad del siglo V se reconstruye en el centro de la ciudad, entre el foro y el teatro. En Marsella la catedral se sitúa en la periferia, no lejos de la puerta gálica (Duval, 1996). Sabemos que en Ginebra se construyó la catedral en un ángulo de la ciudad a comienzos del siglo IV, junto con el baptisterio (Bonnet y Reynaud, 2000, pp. 241 y ss.).

En las ciudades de Italia, las catedrales se sitúan normalmente en el interior de sus murallas. La de Roma, por el motivo ya citado de su construcción por parte de Constantino en los terrenos del Laterano, se localiza junto a las murallas. En Milán y en Florencia, la catedral se erigió en el centro de la ciudad junto con el baptisterio, según los datos aportados por Krautheimer (1987, pp. 107 y ss.). Mención destacada merece el estudio de Gisela Cantino (1995, p. 235) sobre la relación espacial entre la ubicación de las catedrales y las zonas forenses de época romana.

En *Hispania* tampoco existe una norma fija para el emplazamiento del grupo catedralicio. La construcción del conjunto episcopal —catedral, palacio episcopal y baptisterio— dentro de la ciudad, plantearía problemas de orden especulativo, por lo que es lógico que a la hora de su colocación no existiera una regla fija. La presencia del complejo episcopal en el límite de la ciudad es frecuente. Sin embargo, en las ciudades donde la cristianización es tardía suele localizarse en el centro. El palacio del obispo siempre está al lado de la catedral, es decir, del lugar donde se encuentra la cátedra del obispo.

En las proximidades del foro se sitúa el de Valencia (Ribera, 2000, pp. 165 y ss.), el de Barcelona (Bonnet y Beltrán, 2000, p. 468) y probablemente el de Mérida (Mateos, 2000, p. 507). En Toledo, el conjunto palatino también podría encontrarse cerca de las murallas (Velázquez y Ripoll, 2000, p. 555, fig. 6). Gracias a las actas de los concilios béticos I y II sabemos de la existencia de la catedral *Santa Ierusalem en Hispalis*, donde se realizaron los concilios, aunque desconocemos su situación. En Córdoba las crónicas musulmanas mencionan la compra de la antigua catedral de San Vicente, situada cerca de las murallas, con objeto de ser transformada en mezquita principal (Hidalgo *et al.*, 1999, pp. 56 y ss.). Fuera de la ciudad podrían situarse las de *Complutum* (Rascón y Sánchez, 2000, p. 241) y Ampurias —esta última con baptisterio si se confirma la identificación de la basílica de Santa Margarida con la catedral— (Nolla, 2000, p. 248).

En Mérida, cerca del foro y junto a la catedral y «[...] cubierto por el mismo techo [...]» según nos narran las *Vitae*, se encontraba el baptisterio, dedicado a san Juan Bautista (Maya, 1992, iv, ix, p. 15).

El hecho de que haya una misma ubicación para la catedral y el baptisterio se repite continuamente en el urbanismo paleocristiano y no faltan ejemplos en las ciudades hispanas como en el caso de Barcelona (Bonnet y Beltrán, 2000, p. 481); también debemos relacionar estos edificios bautismales con las basílicas intramuros —como en el caso del Tolmo (Abad *et al.*, 2000, pp. 193 y ss.)— o con las martiriales suburbanas, como en el caso de Tarragona (Del Amo, 1979), Segóbriga (Almagro, 1990), o de la basílica de Sant Peretó en Mallorca (Godoy, 2000, p. 251).

En Mérida, también muy cerca de la catedral y del baptisterio, se encontraba, ocupando el mismo espacio, el palacio episcopal. Las *Vitae* narran la agresión sufrida por Fidel, obispo emeritense en el palacio y señala que sus gritos se oían en la catedral (Maya, 1992, v, x, pp. 25-30).

En España únicamente conocemos la situación del posible palacio episcopal de Tarragona (Aquilué, 1993), que debió de realizarse, según la identificación de Aquilué, a finales de siglo v o comienzos del siglo vi y el de Barcelona (Bonnet y Beltrán, 2000, p. 481), ya constituido, al parecer, en pleno siglo v.

En el interior de las ciudades, se construían iglesias en las zonas más populosas, donde la razón pastoral era más evidente, en función de la conversión de los habitantes de la ciudad y donde la topografía del terreno y la especulación del suelo lo permitía.

Conocemos la existencia, por ejemplo, en Mérida de, al menos, dos iglesias referidas en las *Vitae Patrum Emeritensium*, la de San Andrés y la de Santiago (Maya, 1992, v, x, pp. 30-35). Junto a esta última aparecieron enterramientos esporádicos documentados recientemente. Aunque la presencia de necrópolis en el interior de las ciudades no era muy habitual, parece demostrada la existencia en un momento más avanzado de pequeños espacios funerarios ligados a iglesias intramuros y cerrados a la ciudad mediante muros, como parece probable que ocurriera, por ejemplo, en la Almoína de Valencia en relación con la catedral (Ribera y Soriano, 1987, p. 161), en Córdoba (Carrillo *et al.*, 1999, p. 59) o en Tarragona, por ejemplo (Macías, 2000, p. 267). En este grupo de basílicas intramuros deberíamos incluir también otras como la excavada en el Tolmo de Minateda (Abad *et al.*, 2000, pp. 193-221).

En la zona extramuros se construyeron basílicas funerarias cuyo origen puede buscarse en el enterramiento de un mártir local o en el traslado de reliquias de santos de otras ciudades. En las ciudades hispanas existió, en esta centuria, una dinámica de construcción de iglesias en los arrabales, casi siempre a partir de un edificio martirial. Tal es el caso de Mérida, la de Santa Eulalia (Mateos, 1999), o Segóbriga (Almagro, 1990); parece que en *Hispalis*, se construyó una basílica dedicada a San Vicente a comienzos del siglo v, documentada probablemente junto con el supuesto baptisterio estudiado por Bendala (1980, pp. 337-379), aunque una revisión de las excavaciones desarrolladas por Cristina Tarradellas (2000, p. 286) sugiere un uso doméstico de esta estructura que formaría parte de una *domus*; en *Illici*, la denominada sinagoga bien podría tratarse, según Márquez y Poveda (2000, pp. 186 y ss.), de una basílica cristiana desde que en sus inicios se agregara el ábside a un mausoleo. En Ampurias, la de Santa Magdalena (Nolla, 2000, p. 248). En Tarragona, por ejemplo, la de San Fructuoso (Del Amo, 1979).

También debieron de existir, aunque desconocemos las evidencias arqueológicas, las de Córdoba, Zaragoza, Valencia o Toledo. Muchas de estas basílicas vieron poblarse sus alrededores con edificios de diferente carácter —monasterios, hospitales, escuelas o almacenes—, conformando posteriormente verdaderos conjuntos arquitectónicos de carácter suburbano que dieron continuidad a esa bipolarización que ya veníamos observando desde el siglo iv, con la relación *martyrium*-catedral; en esta ocasión, frente al poder político-religioso del conjunto episcopal, el religioso-popular del conjunto funerario, monástico o martirial.

En cuanto a las ciudades de la Galia, N. Gauthier y J. Picard (1986-1998) han realizado recientemente un completo estudio topográfico de la situación y cronología de los edificios cristianos por provincias eclesiásticas, en el que señalan su ubicación en ciudades como Chalón, Dijon, Burdeos, donde se encuentra una basílica suburbana en honor a santa Eulalia, París, Tours, Arlés, Marsella, Lyon, etc. En todas ellas es destacable el mismo fenómeno de construcción de basílicas martiriales, funerarias y extramuros durante la quinta centuria.

En Italia, ciudades como Turín, Asti, Novara, Aosta, Aquileia, Padua, Verona, Florencia, Trieste, Milán, Vercelli, etc., han sido estudiadas por Cantino Wataghin (1995, pp. 235 y ss.). Todas ellas poseían en ese siglo la catedral en el interior de las murallas y algunas basílicas cementeriales sub-

urbanas en relación con una vía de comunicación importante.

En líneas generales hemos podido observar que el fenómeno de la cristianización de las ciudades hispanas durante la antigüedad tardía fue un proceso lento y progresivo, donde las nuevas manifestaciones arquitectónicas fueron introduciéndose en el urbanismo de forma natural, a medida que esta religión iba calando en la sociedad del Imperio. Si tras un largo camino de cuatro siglos, con Teodosio, el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio, no fue hasta ese momento cuando en las ciudades se fueron plasmando las representaciones físicas de esta nueva realidad; ya en el siglo V, una vez abandonadas las costumbres y usos paganos, las manifestaciones arquitectónicas, sociales y culturales de esta religión se hicieron más palpables, configurándose lo que se ha llamado la *topografía cristiana de las ciudades*.

Sin embargo, estas transformaciones, aunque suponen numerosos cambios de carácter cultural, político y social, deben considerarse propiamente como una evolución diacrónica marcada por realidades anteriores y suponen una continuidad en los modos ocupacionales de sus habitantes durante todo ese período, en el que se van introduciendo nuevos elementos diferenciadores.

La introducción del cristianismo en la ciudad marcó un proceso diferenciador que transformó la vida de la ciudad y de sus habitantes, dentro de un proceso lento y gradual que no culminó con un cambio de religión, sino que atañó a muchos aspectos como las costumbres y la organización cultural, económica, social y política.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, L.; GUTIÉRREZ, S.; GAMO, B., 2000: La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete), *AespA*, 73, pp. 193-221.
- ALMAGRO BASH, M.; ALMAGRO GORBEA, M., 1982: El teatro romano de Segóbriga, *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, pp. 25-39.
- ALMAGRO BASH, M., 1990: *Guía de Segóbriga*, Madrid.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M., 1982: El teatro romano de Regina, *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, pp. 267-286.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; NOGALES, T., 2003: *Forum Coloniae Augustae Emeritae: el templo de Diana*, Asamblea de Extremadura.
- AQUILUÉ, X., 1991: *Tarraco: Guía arqueológica*, pp. 48-52, Tarragona.
- AQUILUÉ, X., 1993: *La Seu del Col·legi d'Arquitectes: Una intervenció arqueològica en el centre històric de Tarragona*, Tarragona.
- ARCE, J., 1988: *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*, Madrid.
- ARCE, J., 1994: La ciudad en la España tardorromana: ¿continuidad o discontinuidad?, *Ciudad y comunidad cívica en la Hispania del siglo III y IIII*, pp. 177-184.
- BELTRÁN, J., 1999: *Los sarcófagos romanos de la Bética con decoración de tema pagano*, Málaga.
- BENDALA, M., 1980: Un baptisterio paleocristiano en los Reales Alcázares de Sevilla, *N. A. H.*, 10, pp. 337-379.
- BERNAL, D., 1997: *Economía y comercio de la Bética Mediterránea y del «Círculo del Estrecho» en la antigüedad tardía (s. III-VII d. C.) a través del registro anfórico*, Universidad Autónoma de Madrid, microfichas.
- BLÁZQUEZ, J. M., 1967: Posible origen africano del cristianismo español, *Archivo Español de Arqueología*, 40, pp. 30-50.
- BONNET, C.; BELTRÁN, J., 1999: El conjunt episcopal de Barcelona, *Del Romà al Romanic: Catalunya Romànica*, pp. 179-183.
- BONNET, C.; REYNAUD, J. F., 2000: Genève et Lyon, capitales burgondes, *Sedes Regiae (400-800)*, pp. 241-266.
- BROWN, P., 1961: Aspects of the christianization of the Roman Aristocracy, *Journal of Roman Studies*, 51, pp. 1-11.
- BROWN, P., 1971: *The World of Late Antiquity (AD 150-750)*, Londres.
- BROWN, P., 1983: *Il culto dei Sancti*, Turín.
- BURGER, A., 1987: The Roman Villa and Mausoleum at Kövagos zölös (Sopiane), *A James Pannonius Múzeum Énkönyve*, 30-31, pp. 175-179, Sofía.
- CABALLERO, L.; ULBERT, T., 1976: *La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)*, E.A.E., p. 89.
- CAMERON, A., 1976: *Circus Factions*.
- CANTINO, G., 1995: Contributo allo studio della città tardoantica, *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, pp. 235-261.
- CARRILLO, J.; HIDALGO, R.; MURILLO, J.; VENTURA, A., 1999: Entre la antigüedad clásica y el Islam: La Córdoba de época bajoimperial y tardoantigua, *Córdoba en la Historia: la constitución de la Urbe*, pp. 56-74.
- CHAVARRÍA, A., 1999: Novedades bibliográficas sobre villae romanas en Hispania durante la antigüedad tardía, *Bulletin Association pour l'Antiquité Tardive*, 8, pp. 57-67.
- CLARKE, G., 1971: Prosopographical notes on the epistles of Ciprian I, *The Spanish Bishop of epistle*, 67, Latomus 30, p. 1141.
- CLAVERÍA, M., 2001: *Los sarcófagos romanos de Cataluña*, Corpus de Esculturas del Imperio Romano, vol. I.
- DEL AMO, M. D., 1979: *Estudio Crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*, vol. III (3º, 1991), Tarragona.
- DOMÍNGUEZ, U., 1997: *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, tomo I, s. III-IV.
- DUPRÉ, X., 1995: El anfiteatro de Tarraco, *Actas del Coloquio: El anfiteatro en la Hispania romana*, 1992, pp. 79-90, Mérida.
- DUVAL, N. (dir.), 1996: *Les premiers monuments chrétiens de la France*, París.
- DYGGVE, E., 1940: Die Altchristliche Kulbauten an der Westküste der Balkanhalbinsel, IV CIAC, Roma, 1938, pp. 391 y s., Ciudad del Vaticano.
- ÉTIENNE, R., 1982: Mérida, capitale du vicariat des Espagnes, *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, pp. 201-207.
- FEVRIER, P., 1974: Permanence e heritages de l'antiquité, *La città nell'alto Medioevo. Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, pp. 41-139, Spoleto.
- FUENTES, A., 1998: Aproximación a la ciudad hispana de los siglos IV y V, *La Hispania de Teodosio*, pp. 477-496.

- GARCÍA RODRÍGUEZ, C., 1966: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid.
- GAUTHIERS, N.; PICARD J. (ed.), 1986-1998: *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII siècle*, vol. x, París.
- GEFFCKEN, J., 1978: *The Last Days of Greco Paganism*, Londres.
- GODOY, C., 2000: El cristianismo en las Islas Baleares, *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, pp. 251-257.
- GOFFART, W., 1988: *The narrators of Barbarian History*, Princeton.
- GRACCO, L., 1989: La città imperiale, *Storia di Roma*, 4, pp. 201 y ss.
- GURT, J. M.; GODOY, C., 2000: *Barcino*, de sede imperial a *urbs regia* en época visigoda, *Sedes Regiae (400-800)*, pp. 425-466.
- GUTIÉRREZ, S., 1993: De la Civitas a la Madina: destrucción y formación de la ciudad en el Sureste de Al-Andalus, IV, CAME, tomo I, pp. 13 y ss.
- HAJNÓCZI, G., 1987: The conceptual and actual reconstruction of the Villa and the burial vault at Kővágószőlös, *A James Pannonius Múzeum enKönyve*, 30-31, pp. 229-235, Sofía.
- HARNACK, A., 1906: *Misione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Turín.
- HAUSCHILD, T., 1970: Die Märtyrer-Kirche von Marialba bei Leon, *Legio VII Gemina*, pp. 513-521, León.
- HAUSCHILD, T.; SCHLUNK, H., 1978: *Hispania Antiqua: Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz.
- HERNÁNDEZ J. A.; NÚÑEZ, J., 1999: Nuevos datos para el conocimiento del foro de Caesaraugusta, *Empúries*, 51, pp. 93-104.
- HIDALGO, R., 1996: *Espacio público y espacio privado en el conjunto palatino de Cercadilla (Córdoba): El aula central y las termas*, Colección Arqueología, Córdoba.
- JÁRREGA, R., 1991: Consideraciones sobre la muralla tardorromana de Barcelona. ¿Una fortificación del s. v?, *AespA*, 64, pp. 326 y ss.
- JIMÉNEZ, J. L., 1996: Notas sobre un fragmento escultórico procedente del recinto presidido por el templo romano de la calle Claudio Marcelo en Córdoba, *Actas de la II reunión sobre escultura romana en Hispania*, pp. 49-57, Tarragona.
- JIMÉNEZ, J. L.; RUIZ, D., s. a.: Resultados de la excavación arqueológica en el solar de la calle María Cristina en Córdoba, situado a espaldas del templo romano, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 5, pp. 119-153.
- JONNES, A., 1964: *Later Roman Empire*, Londres.
- KRAUTHEIMER, R., 1987: *Tre Capitali Cristiane: Topografía e política*, Turín.
- LANE, R., 1991: *Pagani e cristiani*, Bari.
- MACIAS, J. M., 2000: *Tarraco* en la antigüedad tardía: un proceso simultáneo de transformación urbana e ideológica, *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, pp. 259-271.
- MÁRQUEZ, C., 1999: Acerca de la función e inserción urbanística de las plazas en Colonia Patricia, *Empúries*, 51, pp. 63-76.
- MÁRQUEZ, J. C.; POVEDA, A., 2000: Espacio religioso y cultura material en *Illici* (s. IV-VII d. C.), *Actes de la V Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, pp. 185-198, Barcelona.
- MATEOS, P., 1999: *La Basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo*, Anejos de AespA, XIX.
- MATEOS, P., 2000: *Augusta Emerita*: de Capital de la Diócesis Hispaniarum a sede temporal de época visigoda, *Sedes Regiae*, (400-800), pp. 491-520.
- MATEOS, P., 2001: *Augusta Emerita*. La investigación arqueológica en una ciudad de época romana, *AespA*, 74, pp. 183-208.
- MATEOS, P., 2002: Sarcófagos decorados (o sus cubiertas) de época tardorromana en Mérida, *Memoria. Excavaciones Arqueológicas en Mérida: 2000*, 6, pp. 437-448.
- MATHEWS, J., 1975: *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford.
- MAYA, A., 1992: *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium, Corpus Christianorum*, CXVI.
- MOSTALAC, A., 1994: La red de cloacas de Caesaraugusta, *Actas del XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, pp. 301-302, Tarragona.
- NOLLA, J. M., 1993: Torre Gironella, Girona, Època romana, antiguitat tardana, *Anuari d'Intervencions Arqueològiques a Catalunya*, I, pp. 140 y ss.
- NOLLA, J. M., 2000: El obispado emporitano, *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, pp. 243-249.
- NOVOA, F., 1990: La aculturación como modelo de transición social: los mecanismos de la cristianización, *Antigüedad y Cristianismo*, VII, pp. 19-25.
- OLMO, L., 1998: Consideraciones sobre la ciudad en época visigoda, *Arqueología y Territorio medieval*, v, pp. 109-118, Jaén.
- PALOL, P. de, 1967: *Arqueología Cristiana de la España Romana*, Valladolid.
- PASCHOUD, F., 1971: *Zosime 2, 29 et la versión païenne de la conversion de Constantin*, Historia.
- PAZ, J. A., 1997: La antigüedad tardía, *Caesaraugusta*, 72-II, pp. 171-274.
- PONSICH, M.; SANCHA, D., 1980: *El teatro de Belo. Informe preliminar, excavaciones arqueológicas en Bolonia*, Cádiz.
- POVEDA, A., 2000: El obispado de Elo, *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, pp. 93-100.
- RAMALLO, S., 1989: *La ciudad romana de Carthago-Nova. La documentación arqueológica*, Murcia.
- RAMALLO, S., 2000: *Cartago Spartaria*, un núcleo bizantino en *Hispania, Sedes Regiae (400-800)*, pp. 579-612.
- RAMALLO, S.; RUIZ, E., 1998: *El teatro romano de Cartagena*, Murcia.
- RASCÓN, S., 1996: La ciudad hispanorromana de *Complutum*, *Reunión de Arqueología Madrileña*, pp. 132 y ss.
- RASCÓN, S., 1998: El gran complejo administrativo tardoantiguo complutense, *Complutum, Roma en el interior de la Península Ibérica*, pp. 89-94.
- RASCÓN, S.; SÁNCHEZ, A., 2000: *Complutum*. Tradición y cambio en la antigüedad tardía, *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, pp. 235-242.
- RAMÍREZ, J. L.; MATEOS, P., 2000: *Inscripciones cristianas de Mérida*, Cuadernos Emeritenses, 14, Mérida.
- REEKMANS, L., 1989: L'implantation monumentale chretienne dans le paysage urbain de Rome de 300 a 850, XI CIAC, pp. 861-915, Lión, 1986, Roma.
- REYNAUD, J. F.; COLARDELLE, R.; JANNET, M.; PERINETTI, R.; PRIVATI, B. 1989: Edifices funéraires et necropoles dans les Alpes et le vallée du Rhone, XI CIAC, pp. 1475-1514, Lión, 1986, Roma.
- RIBERA, A., 2000: Valentia, siglo IV y V: el final de una ciudad romana, *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, pp. 19-32.
- RIBERA, A.; ROSSELLÓ, M., 2000: El primer grupo episcopal, *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, pp. 165-185.

- RIBERA, A.; SORIANO, R., Enterramientos de la antigüedad tardía en Valencia, *Lucentum*, VI, pp.139-164.
- ROEST, A., 1979: Per una teologia pratica dell'inculturazione, *Inculturazioni, concetti, problemi, orientamenti*, pp. 36-53, Roma.
- SÁNCHEZ, F. J., et al., 1996: Circo romano, *Toledo. Arqueología en la Ciudad*, pp. 25-28.
- SÁNCHEZ-LAFUENTE, J., 1995: El caso segobricense, *Actas del Coloquio Internacional: El anfiteatro en la Hispania romana*, 1992, pp. 177-186, Mérida.
- SCHLUNK, H., 1947: El arte de la época paleocristiana en el sudeste español. La sinagoga de Elche y el *martyrium* de la Alberca, *III Congreso de Arqueología del sudeste Español*, pp. 345-379, Murcia.
- SERRA, J., 1952: *La villa romana de la Dehesa de la Cocosa*, Badajoz.
- SOTOMAYOR, M., 1982: Reflexión histórico-arqueológica sobre el supuesto origen africano del cristianismo hispano, *II Reunión d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica*, pp. 11-28.
- SOTOMAYOR, M., 1990: Romanos pero cristianos. A propósito de algunos cánones del Concilio de Elvira, *Antigüedad y Cristianismo*, VII, pp. 11-17, Murcia.
- TARRADELLAS, C., 2000: Topografía urbana de Sevilla durante la antigüedad tardía, *V Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, pp. 279-290, Barcelona.
- TED'A, 1989: *Un abocador del segle V dC en el Fòrum provincial de Tarraco*, Tarragona.
- TED'A, 1990: *L'amfiteatre romà de Tarragona: La basílica visigòtica i l'església romànica*, Mèmories d'excavació, 3, Tarragona.
- TEJA, R., 1995: Los juegos del anfiteatro y el cristianismo, *Actas del Coloquio: El anfiteatro en la Hispania romana*, 1992, pp. 69-78, Mérida.
- TESTINI, P., 1972: Il complesso paleocristiano di Cornus, VIII CIAC, pp. 537-561, Barcelona, 1969, Ciudad del Vaticano.
- VELÁZQUEZ, I.; RIPOLL, G., 2000: *Toletum*, la construcción de una *urbs regia*, *Sedes Regiae (400-800)*, pp. 521-578.
- VILLE, G., 1960: Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien, *MEFR*, LXXII, pp. 273-335.
- VIÑAYO, A., 1970: Las tumbas del ábside del templo paleocristiano de Marialba y el martirio leonés, *Legio VII gemina*, pp. 551-568, León.
- WICKHAM, C., 1983: *L'Italia nel primo medioevo*, Milán.

## COLLOQUI

J. M. GURT:

De les moltes coses de què podríem parlar, simplement en voldria destacar una, que crec que és la que més ens pot interessar. Has parlat de Mèrida, de les seves necròpolis i has citat també la de Tarragona. En les dues hi ha una coincidència en les cronologies proporcionades per l'epigrafia. En ambdues ciutats, les inscripcions funeràries més antigues es daten al final del segle IV, i val a dir que són molt escasses. Crec que aquesta és una dada arqueològica sobre la qual hauria de pivotar el discurs arqueològic de la introducció del cristianisme a les ciutats. Tinc aquesta sensació. Perquè la resta de dades arqueològiques, cronològicament són més insegures, tal com bé has reconegut tu mateix. M'agradaria insistir en això, independentment del creixement que tingueren posteriorment aquestes necròpolis, independentment de la seva evolució, que en el cas de Tarragona ara sabem que és molt particular. Però cal precisar això: tenim poques inscripcions funeràries datades, i en el seu conjunt, les anteriors al segle V són una mínima part.

P. MATEOS:

Es curioso, pero cuantos más datos conocemos, más dudas tenemos. Y cuantos más datos conocemos, nos vamos dando cuenta de que tenemos

que revisar los datos que ya teníamos anteriormente, es decir, que cada vez tenemos menos datos seguros. Antes partíamos de una base de elementos seguros, sobre todo de carácter cronológico, que poco a poco han ido perdiendo esa seguridad, afortunadamente, y empiezan a bailar. Pero ese baile es positivo. No obstante, sí hay un dato que va confirmándolo todo, y es que cada vez se debe hablar, en mi opinión, de una cristianización más tardía de las ciudades y sobre todo, que hay un hecho que va paralelo y es el desarrollo de la propia ciudad durante ese siglo IV.

J. M. GURT:

El desenvolupament del segle IV i el canvi.

P. MATEOS:

Me parece que es un elemento interesante: ¿qué pasa en el siglo IV? Porque es verdad que es difícil excavar una catedral, fundamentalmente porque la memoria histórica en muchos casos hace que se solapen ambos edificios, pero los pocos datos que tenemos siempre alejan aún más ese proceso de cristianización o esas manifestaciones urbanísticas y culturales en las ciudades hispanas. En otros países está pasando más o menos lo mismo; no deberíamos generalizar en ese sentido.