

Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía¹

Julio M. ROMÁN PUNZÓN

Universidad de Granada
romanp@ugr.es

1. Introducción

La situación del Imperio romano tras el reinado de Constantino² revelaba un influyente cristianismo en contraposición a un desacreditado culto pagano, el cual conoció sólo un breve intervalo de reivindicación bajo el mandato del emperador Juliano el Apóstata. A lo largo del siglo IV, los emperadores fueron reforzando el Cristianismo, básicamente, mediante la transición hacia un Estado confesional cristiano. Sería Teodosio el Grande, a finales del siglo IV, quién transcribiría en términos legales, de una forma radical e intolerante, la batalla entre paganismo y cristianismo. Éste, convierte al Cristianismo en religión oficial del Imperio, prohibiéndose el ejercicio de cualquier otra y proscribiéndose a todos los dioses anteriores al cristianismo. A su vez, ordena la destrucción de los antiguos templos romanos, a la fecha considerados templos paganos, con la idea de borrar de la memoria colectiva a los dioses y los cultos que durante siglos habían dictado el destino de los romanos. No obstante, no será hasta el reinado de Justiniano (527-565), cuando podamos hablar de una verdadera desaparición del paganismo y un triunfo definitivo del Cristianismo.

Los conflictos entre paganismo y cristianismo siempre han sido una de las problemáticas que más ha atraído la atención de los estudiosos del Bajo Imperio romano. Sin embargo, la mayoría de trabajos se han centrado en los aspectos político-ideológicos³, dejando de lado otros que también resultan extraordinariamente interesantes, como es el económico, o el que nos ocupa: la constatación arqueológica de la convivencia entre paganos y cristianos, la cual se puede evidenciar no sólo

¹ Este trabajo se enmarca en las investigaciones desarrolladas al amparo del proyecto de investigación "Libertad e intolerancia religiosa. La experiencia cristiana de la Hispania tardoantigua" (BHA2003-08652), dirigido por el Dr. José Fernández Ubiña, y financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

² El año 313, mediante el Edicto de Tolerancia de Milán, Constantino el Grande estableció la libertad de religión en el Imperio romano, favoreciendo al cristianismo mediante el ejercicio público de los cultos y de la fe católica

³ C. Buenacasa, "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)". *Polis* 9 (1998), pp. 25-50.

a partir de la transformación de edificios públicos y/o culturales, sino también del análisis de determinadas necrópolis de amplia ocupación temporal.

En el caso de la conversión de los templos paganos en iglesias cristianas, si bien no puede dudarse de la importante victoria ideológica que ello suponía sobre los paganos de la comunidad en la que tenía lugar esta transformación, no se puede olvidar que, al mismo tiempo, la Iglesia cristiana local recibiría los lotes de tierra que habían servido al mantenimiento del santuario al cual sustituye, con lo que, de esta manera, veía aumentar su patrimonio⁴. Tierras que se unirían a las obtenidas, no sólo mediante donaciones testamentarias, sino también mediante su compra al Estado, el cual tuvo que poner en venta muchas de las tierras confiscadas a los templos paganos tras su disolución, para así acrecentar sus debilitadas arcas⁵.

Son conocidas una gran cantidad de disposiciones legales en contra del paganismo y a favor de la clausura y/o destrucción de los templos paganos. A este respecto, es importante, como ya han señalado algunos investigadores, determinar cuál fue la esfera concreta de aplicación territorial de los códigos. Si bien el espíritu que motivó su redacción fue el de proporcionar una serie de leyes universalmente válidas en todos los rincones del Imperio (ambos *codices*, el *Codex Iustinianus* y el *Codex Theodosianus* responden al intento del Imperio por constituir una unidad político-religioso-legislativa, a pesar de su división geográfica), hay ocasiones en que existe la legítima sospecha de que alguna de las *constitutiones* no fue concebida, en un principio, como una *lex generalis*⁶ o, de serlo, no fueron eficazmente aplicadas⁷. Entre ellas, se pueden destacar las contenidas en el *Codex Theodosianus*, concretamente la XV, 1, 34, del año 396 d.C., mediante la cual la autoridad imperial conmina a las ciudades a construir o reconstruir las murallas (*muros vel novos debere facere vel firmitus veteres renovare*), y la XV, 1, 36, del año siguiente, en la que se autorizaba para ello el uso de materiales procedentes de la demolición de los templos (*ex demolitione templorum*), o la XVI, 10, 25, del 435 d.C., que ordena la destrucción de los templos paganos que deben ser purificados mediante el signo de la cruz⁸.

Si bien se poseen multitud de referencias escritas acerca de destrucciones y transformaciones de edificios religiosos paganos para adaptarlos al culto cristiano, éstas se constriñen básicamente a la parte oriental del Imperio⁹, siendo algo menores las con-

⁴ *Idem.*, *op. cit.*, p. 25.

⁵ B. Enjuto, "Las disposiciones judiciales de Constantino y Juliano a propósito de las tierras de los templos paganos", *Gerión* 18 (2000), pp. 407-423.

⁶ C. Buenacasa, *op. cit.*, p. 26.

⁷ C. Pietri, "La politique de Constante II: un premier "césaropapisme" ou l'imitatio constantini?", *L'Eglise et l'Empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres-Genève, 1989, pp. 113-178.

⁸ J. A. Remolá Vallvedú, "Centcelles y las villae de Tarraco durante la antigüedad tardía", *Centcelles, el monumento tardorromano, iconografía y arquitectura (Monografías de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma 25)*, ed. J. Arce, Roma, 2002, pp. 97-112.

⁹ Una buena recopilación, *cfr.* R. P. C. Hanson, "The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries". *Journal of Semitic Studies* 23, 2 (1978), pp. 257-267. *Cfr.* también C. Buenacasa, *op. cit.*

cernientes a la *pars occidentis* y, prácticamente nulas, las correspondientes a la Península Ibérica. De este hecho se deriva la importancia que para este tema tiene la constatación de restos arqueológicos que nos permitan conocer cómo evolucionó la convivencia religiosa entre los antiguos cultos romanos y la Iglesia cristiana.

No vamos a entrar aquí a analizar las diferentes disposiciones contra los templos paganos que ya desde los reinados de Constante y Constancio II fueron promulgadas, investigación ésta que ya ha sido llevada a cabo por numerosos especialistas¹⁰. Pero si nos interesa destacar las evidentes referencias escritas que sobre la destrucción de templos paganos nos remiten las fuentes referidas¹¹. Éstas, aluden en su gran mayoría a localizaciones de la *pars orientalis* del Imperio¹². En cuanto a la zona occidental, y si exceptuamos las regiones africanas, donde algunos estudios parecen indicar una fuerte regresión del número de inscripciones referentes a las construcciones y a las restauraciones de templos o de ceremonias públicas paganas en tiempos de Constantino I y sus hijos¹³, lo cual indicaría, cuando menos, la disminución de las prácticas y los edificios paganos, lo cierto es que, como ya indicamos anteriormente, las referencias escasean, aún más para la Península Ibérica, donde el auxilio de la Arqueología se hace indispensable para constatar la hipotética destrucción que hubo de producirse, al igual que sucedió en otros muchos lugares de la zona oriental de las posesiones imperiales. Pero este es un fenómeno que no se producirá hasta que el Cristianismo no se constituya en un grupo social de importancia. Los restos arqueológicos parecen apuntar a principios del siglo IV y, sobre todo, a partir de la segunda mitad del mismo, para evidenciar amplias zonas de la sociedad hispanorromana cristianizada, tanto en las ciudades, donde existirán las primeras comunidades organizadas, como en el campo¹⁴.

2. Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa¹⁵

a. *Aprovechamiento de estructuras civiles urbanas*. Son incontables los casos documentados por la arqueología en los cuales sobre edificios que anteriormente habían tenido una función civil en las ciudades (pública, doméstica, industrial, etc.), se

¹⁰ De las últimas compilaciones de dichos trabajos, *cf.* C. Buenacasa, “La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)”, *Pyrenae* 28 (1997), pp. 229-240, e *idem.*, *op. cit.*

¹¹ R. Klein, “Distruzioni di templi nella tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale”, *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 10 (1995), pp. 127-152.

¹² C. Buenacasa, *art. cit.*, *op. cit.*, (1997), pp. 235-236.

¹³ C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, vol. I, Paris, 1979.

¹⁴ P. de Palol, “La cristianización de la aristocracia romana hispánica”, *Pyrenae* 13-14 (1977-1978), pp. 28-300.

¹⁵ En este trabajo, nos hemos ceñido a la recopilación y análisis de aquellos edificios que presentan una clara manifestación de haber estado dedicados al culto cristiano, así como de las necrópolis que demuestran la existencia de inhumaciones de carácter cristiano. Asimismo, no pretendemos ser exhaustivos con la búsqueda de yacimientos tardoantiguos de la Península Ibérica, sino que hemos realizado una amplia selección de éstos, con el objeto de permitimos cimentar sólidamente nuestras propuestas interpretativas.

instala ahora un centro de culto cristiano (o una necrópolis). Este fenómeno está normalmente relacionado con la transformación que sufren las ciudades peninsulares a partir del s. III d.C., y que tan bien estudiada ha sido ya por parte de muchos investigadores¹⁶. No obstante, se trata en la inmensa mayoría de los casos de instalaciones religiosas sobre espacios que habían sido previamente abandonados y se encontraban en desuso. Como ya hemos indicado, sería inabarcable la lista en la que se recopilaran estas situaciones, por lo que destacaremos a modo de ejemplo los casos de edificios de culto cristiano que se instalan sobre un antiguo local industrial de la ciudad de Troia, en Setúbal¹⁷, sobre la antigua *domus* de *Tanginus*, en Conimbriga¹⁸ (Fig. 2), sobre estructuras públicas y privadas de la vetusta Neápolis, en Ampurias¹⁹ o la construcción de la conocida como Basílica-Sinagoga de *Ilici*²⁰ (Elche) (Fig. 2), cuya primitiva construcción, un aula rectangular con suelo de mosaico, se realizó sobre antiguos pavimentos de *opus caementicium* y restos de diferentes fases de época romana²¹. Asimismo, es interesante destacar la construcción de una basílica cristiana, a mediados del s. VI, sobre el Anfiteatro de Tarragona, justo en el lugar del martirio de San Fructuoso y sus diáconos, edificio de espectáculos que estaba ya en desuso desde la primera mitad del siglo V d.C., pero del que aún se mantenía el recuerdo de haber sido el lugar donde aconteció tan luctuoso suceso²².

Sin embargo, también existen ejemplos de edificios públicos romanos que son tempranamente adaptados para el culto cristiano. En este caso nos remitimos a los ejemplos identificados en la ciudad romana de *Valentia* (Valencia) (Fig. 3), en la cual un edificio civil como la Curia fue reformado para el culto cristiano. O el ejemplo, de mayor simbolismo para la ciudad, de un antiguo edificio administrativo romano que, al haber sido el lugar donde tuvo lugar el martirio del santo local, San Vicente, habría sido prontamente, aún dentro del s. IV, adscrito al culto y convertido en una

¹⁶ Cfr. J. Arce, “La crisis del siglo III d.C. en Hispania y las invasiones bárbaras”. *Hispania Antiqua* 8 (1978), pp. 257-269, e *idem.*, “El siglo III d.C.: los preludios de la transformación de Hispania”, *En el año de Trajano. Hispania. El legado de Roma*, eds. M. Almagro Gorbea y J. M.^a Álvarez Martínez, Zaragoza, 1999, pp. 397-405, A. Cepas, *Crisis y continuidad en la Hispania del s. III d.C.*, Madrid, 1997, y J. Fernández Ubiña, *La crisis del siglo III en la Bética*, Granada, 1981.

¹⁷ J. Maciel, *Antigüedad tardia e paleocristianismo em Portugal*. Lisboa, 1996.

¹⁸ J. Maciel y T. C. Coelho, “A basílica e o baptistério paleocristãos de Conimbriga”, *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Maó, 12-17 setembre 1988)*, Barcelona, 1994, pp. 75-92.

¹⁹ J. M. Nolla i Brufau, “El obispado emporitano”, *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, coord. A. Ribera, Valencia, 2000, pp. 243-249.

²⁰ Hoy día parece demostrado que se trata efectivamente de una basílica. Para consultar las diversas argumentaciones a favor o en contra de una u otra hipótesis, remitimos a la compilación bibliográfica realizada en A. M. Poveda Navarro, “El obispado de *Ilici*”, *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, coord. A. Ribera, Valencia, 2000, pp. 85-92.

²¹ Interesante es constatar que, en este mismo lugar, existió un templo ibérico en época prerromana (cfr. R. Ramos Fernández, “Un templo romano de época augustea en La Alcudia de Elche”, *XXII Congreso Nacional de Arqueología* (Vigo), Zaragoza, 1995, pp. 349-353.).

²² X. Barral I Altet, “La cristianización de las ciudades romanas de Hispania”. *Jornadas sobre Santa Eulalia de Mérida (Extremadura Arqueológica III)*, Mérida, 1992, pp. 51-55.

especie de oratorio o capilla²³. Este podría no ser el único caso de readaptación de una Curia romana, si se confirma la sospecha de los investigadores de Zaragoza acerca de la transformación de la posible Curia²⁴ del foro caesaraugustano en iglesia romana, basada en el hallazgo en su interior de un epígrafe, con un contenido que podría ser cristiano, que expresamente hacía referencia al lugar donde estuvo colocado: *in aula*²⁵. No obstante, pensamos que en este caso, las evidencias son muy escasas y a la vez poco sólidas, tanto que torna la hipótesis en algo remota.

Otro edificio administrativo romano, en este caso una basílica, sería el que sufriría la transformación en basílica cristiana en la ciudad romana de *Hispalis* (Sevilla). En este caso, sus investigadores señalan que bajo la Iglesia de San Salvador se encuentran los restos de la construcción que albergaba las funciones jurídicas, administrativas y políticas del municipio, en la cual se han documentado una serie de remodelaciones datadas a partir del siglo IV d.C. que deben corresponder a las intervenciones necesarias para adecuar el edificio al culto cristiano, y convertirla en la Santa Jerusalén o Iglesia Catedral de la ciudad²⁶. No obstante, y como sus mismos investigadores destacan, son pocas las evidencias arqueológicas que existen para confirmar esta suposición, por lo que conviene dejarla en suspenso hasta la publicación de nuevos datos.

Muy interesante es el caso de la fundación del grupo episcopal de la ciudad de *Barcino* (Barcelona) (Fig. 3), una de las muestras más claras de la cristianización de los miembros de la oligarquía ciudadana. Sus investigadores han señalado que los orígenes de la configuración del grupo episcopal se han de buscar en una gran *domus* urbana, de la que se conserva el *perystilum*, de bastas dimensiones. La residencia debió pertenecer a una importante familia de la ciudad de *Barcino*, cuyo propietario, que tanto pudo ser un cargo civil como un destacado miembro de la comunidad cristiana, habría cedido parte de sus propiedades a la incipiente iglesia, en torno al siglo IV d.C., propiciando así la configuración del primitivo núcleo cristiano en el ángulo norte de la ciudad²⁷. Incluso, es probable que las habitaciones sobre las que se edificó la primera basílica ya hubieran servido para el culto cristiano (si bien, esta afirmación de los autores no encuentra ningún respaldo arqueológico, tratándose simplemente de una suposición).

²³ A. Ribera i Lacomba y M. Rosselló Mesquida, "El primer grupo episcopal de Valencia", *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, coord. A. Ribera, Valencia, 2000, pp. 165-185.

²⁴ Según otros autores, una posible aula de reunión de corporaciones (cfr. C. Aguarod Otal y A. Mostalac Carrillo, *Historia de Zaragoza. Vol. 4: La Arqueología de Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 1998).

²⁵ C. Aguarod y A. Mostalac, *op. cit.*, p. 54.

²⁶ M. C. Tarradellas Corominas, "Topografía urbana de Sevilla durante la Antigüedad Tardía", *V Reunión d'Arqueología Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 abril, 1998)*, Barcelona, 2000, pp. 279-290.

²⁷ C. Bonnet y J. Beltrán De Heredia, "Cristianismo y espacio urbano en la antigüedad tardía. El ejemplo de Barcino", *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, coord. A. Ribera, Valencia, 2000, pp. 219-225. También Cfr. C. Bonnet y J. Beltrán de Heredia, "Origen y evolución del conjunto episcopal de Barcino: de los primeros tiempos cristianos a la época visigótica", *De Barcino a Barcinona (siglos I-VII). Los restos arqueológicos de la plaza del Rey de Barcelona*, dir. J. Beltrán de Heredia, Barcelona, 2001, pp. 74-95.

Asimismo, durante la Antigüedad Tardía se constata un curioso fenómeno, ciertamente reiterativo, y es la edificación de iglesias aprovechando anteriores construcciones correspondientes a establecimientos termales²⁸. La razón de esto parece encontrarse en el carácter que tendrían estos edificios, considerados como el último reducto del paganismo, que obligaría a las autoridades eclesiásticas a exorcizar dichos espacios mediante el aprovechamiento de sus estructuras para construir iglesias²⁹. Este hecho obliga a considerar que dichas instalaciones termales debieron estar en uso hasta esta época. Un buen ejemplo de esto es el establecimiento termal ubicado sobre el inutilizado foro de la ciudad romana de *Myrtilis* (Mértola, Portugal). A finales del s. III, se construye sobre los restos de lo que anteriormente había sido el foro de la ciudad romana un edificio balnear con cierto carácter lujoso, como advierten sus vistosos revestimientos. Pero un siglo después, este edificio será convertido en un espacio cultural cristiano, con la adaptación para baptisterio de una pequeña piscina octogonal del recinto termal. Dicho baptisterio será el anexo litúrgico de un espacio basilical que se erigirá sobre las estructuras de las antiguas termas, y que estará en uso hasta el s. VI d.C.³⁰. Desgraciadamente, la demostración de esta reutilización no es fácil, y es, en cierto modo, deudora de la lamentablemente poco desarrollada arqueología tardoantigua en la Península Ibérica. Los modelos más representativos a este respecto tienen un origen oficialmente reconocido sólo a partir de la Edad Media, origen que, en muchos casos, se puede remontar hasta la Antigüedad Tardía³¹. Ejemplos como las iglesias románicas de San Pedro (Gijón), Sant Miquel (Barcelona), San Juan de Maliaño (Camargo) o, incluso, la Catedral de Santander, cimentan sus obras sobre los restos de antiguas termas romanas, por lo que serán necesarias excavaciones arqueológicas en su interior o la revisión de las intervenciones realizadas en ellas para confirmar estas sugerentes hipótesis.

Al respecto de los establecimientos termales, nos parece muy interesante destacar algunos estudios realizados por Chavarría, sobre las transformaciones de las termas en las *villae* de la Antigüedad tardía en la zona del Nordeste de la Tarraconense. En los casos estudiados, estas termas son siempre readaptadas, tras su inutilización, para llevar a cabo en ellas actividades productivas³². Como se observa, esto difiere en gran medida de lo que se señala para las termas de carácter público, que son reutilizadas como espacio litúrgico cristiano. Quizá, esto venga a reafirmar la hipótesis que explica esta transmutación funcional mediante la

²⁸ J. A. Jiménez Sánchez y J. Sales, "Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos", *Antigüedad y Cristianismo* 21 (2004), pp. 185-201.

²⁹ *Idem.*, *op. cit.*, p. 192.

³⁰ C. Torres, "A cidade paleocristã de Mirtilis", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 1992)*, Barcelona, 1995, pp. 263-266.

³¹ J. A. Jiménez Sánchez y J. Sales, *op. cit.*, p. 186.

³² A. Chavarría Arnau, "Las transformaciones termales en las villae de la Antigüedad tardía hispánica: la villa de Els Atmetllers en Tossa de Mar (Girona)", *Actas del I Congreso Peninsular sobre Termalismo Antiguo*, ed. M. J. Perex, Madrid, 1997, pp. 511-518.

consideración de dichos espacios como el último reducto del paganismo, como lugar de reunión y amparo de todos aquellos que seguían profesando los cultos paganos; carácter éste que, aunque también lo tuvieran las termas privadas de los establecimientos campestres, su efecto no sería tan perjudicial para la jerarquía eclesiástica, ya que únicamente podrían ser refugio del culto de sus moradores y no afectarían a un amplio sector de la población, que es el que acudiría con frecuencia a las termas públicas, en muchos casos, además, ubicadas en ambientes urbanos.

b. *Arquitectura doméstica rural*. Es ciertamente habitual que sobre una antigua villa romana, normalmente ya abandonada, se instale, a partir del s. V d. C., o una necrópolis o un edificio de culto cristiano (que puede tener, asimismo, asociada una necrópolis, anterior o posterior a la construcción del centro cultural). Igualmente, aunque en un número mucho más bajo, se han hallado ejemplos de *villae* romanas que en la última fase de su existencia, en torno al s. IV d.C., parecen adquirir cierto significado religioso mediante la construcción de un oratorio privado o una iglesia cristiana entre sus estructuras. Las explicaciones aducidas para este fenómeno han sido relacionadas, por un lado, con el cambio de propiedad de las posesiones, que pasarán a engrosar el patrimonio eclesiástico y en donde se procederá a la edificación de parroquias rurales, o, por otro, a la materialización de la fe cristiana de sus *poseedores*, que decidirán incluir en su *fundus* un edificio privado de carácter religioso (*oratorium*, mausoleo, etc.), que posteriormente será asumido por la Iglesia para, mediante la adición de una piscina bautismal o baptisterio, constituir las necesarias parroquias rurales³³. Sintomáticamente, en estos casos, la basílica sucede a las villas de preclara distinción arquitectónica, a aquellas de características señoriales, ya que las edificaciones domésticas tardoimperiales contenían aulas de planteamientos arquitectónicos muy próximos a los de la basílica cristiana³⁴. A este respecto, dichas estancias eran la materialización de las indicaciones de Vitrubio:

(...) para los nobles y para los que en el ejercicio de sus cargos y magistraturas deben dar audiencia a los ciudadanos, se han de construir vestíbulos regios (...) y basílicas instaladas de manera que puedan rivalizar por su magnificencia con la de los edificios públicos, porque con frecuencia en esas casas se celebran asambleas o reuniones particulares o juicios arbitrarios (...) ³⁵.

En esta exigencia de audiencia, en la teatralidad y lujo de la residencia aristocrática bajoimperial, con sus cada vez más necesarios ritos ceremoniales, y en el pre-

³³ R. Arribas Domínguez, “Los modelos arquitectónicos de culto cristiano en el ámbito rural lusitano: el ejemplo de la villa de El Saucedo (Talavera la Nueva, Toledo)”, *V Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 abril, 1998)*, Barcelona, 2000, pp. 103-111.

³⁴ M. C. Fernández Castro, “Villa romana del Saucedo. Villa romana y basílica cristiana”, *Simposio “La religión romana en Hispania” (17 al 19 de diciembre de 1979)*, Madrid, 1981, pp. 383-389.

³⁵ Vitrubio, VI, 5, 3.

cedente arquitectónico imperial (las aulas de recepción de los palacios imperiales) se enmarcan los salones absidados de recepción y ceremonias en la arquitectura doméstica del Imperio³⁶. La existencia de dichas aulas ceremoniales, en donde probablemente aquellos que profesaban la fe cristiana realizaron sus primeras reuniones religiosas, es un hecho que se constata en las fuentes escritas, ya que no son pocos los cánones de concilios hispanos donde se hace referencia a la existencia de estos lugares de culto en *villae*, en donde se realizan diversas celebraciones religiosas (cánon XLI del Concilio de Elvira, del 300-306 d.C., cánones 5 y 9 del I Concilio de Toledo, de los años 397-400 d.C., etc...) ³⁷, y que la Iglesia sancionó, para poder obtener el control de los ritos que allí se realizaban³⁸.

En cuanto al primero de los casos, la instalación de una iglesia cristiana sobre los restos arruinados de una antigua *villa* romana, señalaremos algunos casos bien estudiados:

Villa de Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona). Esta instalación rural, cuya fundación remonta al s. I d.C., muestra unas estructuras arquitectónicas que se asocian al culto mitraico dedicado a *Kauteso*, según evidencian los testimonios epigráficos hallados, por lo cual no se sabe si se trataba de una villa romana o si tenía una función exclusiva como santuario rural³⁹. Posteriormente, y cuando los edificios altoimperiales ya no están en uso, como demuestra el estrato de aterraplenamiento de todas las estructuras precedentes, se levantaron nuevas construcciones, entre finales del s. V y muy principios del VI, las cuales, gracias al hallazgo de un fragmento de ara de altar paleocristiana (desgraciadamente descontextualizada), han sido interpretadas como estructuras vinculadas a un edificio de culto cristiano⁴⁰. De confirmarse esta hipótesis, sería doblemente interesante, pues se trataría, como más adelante se tendrá ocasión de ver, de un nuevo ejemplo de mantenimiento del carácter sagrado de un lugar especial, que se perpetuaría en el tiempo, pero permutando el simbolismo religioso, ahora, cristiano (incluso, posteriormente, con la edificación de la desaparecida iglesia medieval de Sant Joan). Además, según otros autores, dicha continuación se remontaría más atrás en el tiempo, ya que consideran que Can Modolell sería un centro religioso consecuencia de la romanización de un culto ibérico de fuerte tradición local. Podría tratarse de la nueva localización de un antiguo santuario ibérico, perteneciente a los pobladores de las montañas del Maresme, la lla-

³⁶ Cfr. M. C. Fernández Castro, *Villas romanas en España*, Madrid, 1982, y J. F. Clariana y M. Prevosti, "Un exemple de ruralització a l'Antiguitat Tardana: la vil·la de Torre Llauder", *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Maó, 12-17 setembre 1988)*, Barcelona, 1994, pp. 117-126.

³⁷ J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona, 1963.

³⁸ G. Ripoll y J. Arce, "Transformación y final de las *villae* en occidente (siglos IV-VIII): problemas y perspectivas", *Arqueología y Territorio Medieval* 8 (2001), pp. 21-54.

³⁹ J. F. Clariana y R. Járrega, "Aportación al conocimiento de unas estructuras arquitectónicas tardorromanas del yacimiento arqueológico de Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona)", *Archivo Español de Arqueología* 63 (1990), pp. 330-344.

⁴⁰ *Idem.*, *op. cit.*, p. 340.

mada Cueva de las Encantadas (Montcabrer, Cabrera de Mar), que, una vez romanizada el área, con el consiguiente traslado de las poblaciones indígenas a zonas geográficas más bajas, dejará de utilizarse, siendo sustituido por un nuevo centro en el valle, el de Can Modolell⁴¹.

Villa de Montinho das Larajeiras (Alcoutim). Sus excavadores proponen la existencia de una iglesia cruciforme de planta rectangular, levantada sobre una villa romana, que se conformaría como una parroquia rural, como demuestra la existencia de un baptisterio formado por una pequeña piscina rectangular⁴². No obstante, en este caso, parece que la instalación religiosa se realizó cuando la villa precedente ya no estaba en uso.

Villa de Alconétar (Garrovillas, Cáceres). Sobre los restos abandonados de una antigua villa altoimperial, se alza, en torno a fines del s. V-inicios del s. VI, una basílica de ábsides contrapuestos, con unas cámaras bautismales con una piscina rectangular, que en una segunda fase, desarrolladas entre el primer y el tercer cuarto del siglo VI y el s. VII, reformará el baptisterio, añadiéndosele una segunda piscina y, a ambas piscinas mayores, sendas piletas más pequeñas⁴³. No obstante, Godoy indica que estas dataciones carecen de fundamentos arqueológicos⁴⁴. En referencia al segundo de los casos, en los que se documenta la construcción de un aula basilical cristiana de considerable envergadura durante la última fase de ocupación continuada de la residencia rural, podemos destacar los siguientes ejemplos:

Villa de Fortunatus (Fraga, Huesca). Se trata de una villa fundada en el siglo III d.C., en la que se realizarían algunos añadidos durante el siglo IV d.C. Sobre dichas estructuras romanas, se instalarán, a principios del siglo V y sin que medie destrucción previa, un edificio de carácter cristiano de planta rectangular con tres naves y cabecera tripartita, que se ha interpretado como un *oratorium* privado⁴⁵. Y posteriormente, a mediados del siglo V d.C., será añadido a dicho edificio un ábside exento, cuadrangular por el exterior y semicircular por el interior, en cuyo centro se instaló el pie de la mesa de altar provisto de *loculus* para la deposición de reliquias. En esta misma fase, se edificará un baptisterio con *ciborium*, momento desde el cual se constituiría en parroquia rural (Fig. 4). A partir del siglo VI, las estructuras de la villa están parcialmente abandonadas y se verán invadidas, al igual que la iglesia, por una serie de inhumaciones⁴⁶. Una de las cuestiones más interesantes de esta villa es el

⁴¹ I. Bassols, *La presència del món romà a l'entorn de la riera d'Argentona*. Recurso Electrónico. <http://www.viaavgvsta.anonai.com/CModolell1.html> [Consultado el 31-01-2007].

⁴² J. Maciel y L. Correia, "The roman villa at Montinho das Laranjeiras: 1996 Archaeological Campaign", *Journal of Iberian Archaeology* 1 (1999), pp. 269-274, y R. Arribas, *op. cit.*, p. 106.

⁴³ L. Caballero Zoreda y F. Arribas Chapado, "Alconétar en la Vía de la Plata, Garrovillas", *Excavaciones Arqueológicas en España* 70, Madrid, 1970.

⁴⁴ C. Godoy, *Arqueología y liturgia. Iglesias Hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995.

⁴⁵ Godoy, por su parte, opina que en la primera fase del edificio no estaría dedicado a la liturgia cristiana, debido a su pequeño tamaño, por lo que propone, apoyándose en la existencia de una cripta, su clasificación como *martyrium*, en el que pudo, excepcionalmente, haberse realizado la eucaristía (C. Godoy, *op. cit.*, p. 234).

⁴⁶ G. Ripoll y J. Arce, *op. cit.*, p. 29.

carácter cristiano de su *possesor*, como parece el hecho de que anteriormente a la construcción del *oratorium* privado (que ya de por sí, indica la fe cristiana que hubo de profesar la familia que habitaba esta residencia rural), ya existiese sobre una de las estancias principales de la residencia, concretamente en el triclinio, un mosaico que muestra como motivo central un gran crismón junto con el nombre del *dominus*.

Villa de El Saucedo (Talavera La Nueva, Toledo). Esta villa, fundada en la segunda mitad del s. I d.C., sufrirá una fuerte remodelación entre finales del s. III e inicios del IV para edificar una típica villa de corte palaciego con una zona fabril. Hacia finales del s. V-comienzos del VI, una gran estancia de planta compleja, conocida como el Gran Salón, será profundamente remodelada para convertirla en una basílica cristiana (Fig. 4). Este hecho se produciría como consecuencia del cambio de la religión del propietario de la villa⁴⁷. Desgraciadamente, las publicaciones existentes sobre las excavaciones desarrolladas sobre El Saucedo son poco explícitas a la hora de señalar si la reforma se hizo sobre la base de una construcción prácticamente desmontada, que podía estar más o menos arruinada, o fue derruida intencionadamente para proceder a la gran reforma programada⁴⁸. No obstante, y teniendo en cuenta que señalan que las reformas y modificaciones del Gran Salón absidado son resultado de la adquisición de la fe cristiana por parte de sus dueños, intuimos que hubieron de realizarse sobre las estructuras perfectamente en uso de dicha estancia. Posteriormente, en torno a mediados del s. VI, la reorientación cultural que hemos indicado tiene como punto culminante la instalación de una piscina bautismal, lo cual le confiere a la basílica el nuevo carácter de parroquia rural y cierta proyección local y comarcal⁴⁹. También es interesante resaltar que la edificación de la basílica se pudo realizar con la intención de cristianizar un lugar ya sagrado en época prerromana y romana, donde debió desarrollarse un culto a las ninfas⁵⁰. A nuestro juicio, para que ello fuese así, debería existir una continuidad de dicho culto hasta el momento de la edificación de la basílica, lo cual no queda claro a la vista de lo publicado por sus investigadores.

Villa de La Dehesa de la Cocosa (Badajoz). Se trata de una residencia rural a la que tradicionalmente se le habían señalado varios edificios culturales, pero que la Dra. Godoy ha matizado posteriormente. Así, sólo el edificio de planta central puede ser caracterizado como cristiano, ya que las otras construcciones identificadas como tal (los edificios de planta basilical y de ábsides contrapuestos) no evidencian otros elementos que los puedan calificar como iglesias. Por tanto, el edificio de plan-

⁴⁷ R. Castelo Ruano, A. López Pérez, A. Torrecilla Aznar e I. Panizo Arias, "La villa romana de El Saucedo y su conversión en basílica de culto cristiano. Algunas notas sobre el Mosaico de iconografía pagana ubicado en su cabecera", *V Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Cartagena, 16-19 abril, 1998)*, Barcelona, 2000, pp. 87-101.

⁴⁸ *Idem*, *op.cit.*, p. 93.

⁴⁹ R. Arribas, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁰ Incluso, A. M. Canto, ha llegado a proponer la posible existencia, en un primer momento, de un oratorio privado de carácter pagano, dedicado a *Iscallis*, divinidad sanadora asimilable a Diana y Proserpina (Castelo *et alii*, *op. cit.*, p. 93).

ta rectangular al exterior y cuadrilobulado al interior es interpretado como un *oratorium* privado de la villa⁵¹, que pudo ser convertido posteriormente, tras el añadido de una instalación bautismal, en iglesia rural⁵².

Villa de Torre Águila (Barbaño, Badajoz). Aunque su origen se remonta a la primera mitad del s. I d.C., será en el s. IV cuando se levante una villa de nueva planta sobre las ruinas anteriores, configurándose como una auténtica villa aúlica de monumentalidad compleja. Ya en el s. VI se levantará un complejo cultural cristiano sobre algunas de las estructuras en uso de la villa, la cual irá acompañada de una necrópolis en sus inmediaciones (que, asimismo, amortizará diversas estancias de la residencia rural)⁵³.

Villa III de Sao Cucufate (Vidigueira, Beja). Iniciada su construcción a mediados del siglo I d.C., sufrirá una serie de reformas en el segundo tercio del siglo II d.C. A finales del siglo III o inicios del IV será parcialmente abandonada (concretamente, la *pars urbana*), sufriendo todo el conjunto una fuerte remodelación de época postconstantiniana y, posteriormente, a mediados del siglo V, cuando el *tablinum* sea transformado en iglesia cristiana⁵⁴ (Fig. 4).

Villa del Monte de Cegonha (Vidigueira, Beja). Se trata de una villa romana que sufrirá, en el s. IV d.C., una serie de reformas entre las cuales se incluye la edificación de una basílica cristiana de tres naves, con cabecera tripartita recta y provista de un baptisterio, que reaprovecha parte de sus estructuras anteriores. Dotada de baptisterio y necrópolis, para sus excavadores existirían dos momentos constructivos: la construcción de un pequeño oratorio privado, fechado en el siglo IV que, posteriormente, durante el s. V, pasaría a desempeñar una función funeraria, y al que, en el siglo VI d.C., se le añadirían todos los atributos propios de una basílica, además de un baptisterio⁵⁵, convirtiéndose a partir de entonces el conjunto en una parroquia rural⁵⁶.

Villa de Torre de Palma (Monforte, Portoalegre). Sobre una gran *villa* altoimperial, se superpuso un complejo eclesiástico, con una iglesia de planta basilical con ábsides contrapuestos. El inicio de su construcción se fecha en el último tercio del s. IV d.C., sobre las estructuras aún en uso de la villa, siendo en ese momento, probablemente, un *martyrium*. No obstante, las grandes reformas llevadas a cabo en el conjunto religioso durante el siglo VI d.C., en la que destaca la instalación de una fuente bautismal de planta cruciforme, ha llevado a algunos investigadores a interpretarlo como un impor-

⁵¹ Otros autores lo interpretan como un *martyrium*, originariamente, el mausoleo sepulcral del propietario de la villa. Cfr. G. Ripoll e I. Velázquez, “Origen y desarrollo de las parrochiae en la Hispania de la Antigüedad Tardía”, *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)* (Ecole Française de Rome-19 marzo 1998) ed. P. Pergola, Rome, 1999, pp. 101-165 (p. 139).

⁵² C. Godoy, *op. cit.*, p. 277, y R. Arribas, *op. cit.*, p. 106.

⁵³ J. López Quiroga y F. G. Rodríguez Martín, “El final de las villae en Hispania I. La transformación de las *pars urbana* de las villae durante la Antigüedad Tardía”, *Portugalia* 21-22 (2000-2001), pp. 137-190.

⁵⁴ G. Ripoll y J. Arce, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁵ R. A. Alfénim, y M. C. Lopes, “A basílica paleocristã/visigótica do Monte da Cegonha (Vidigueira)”, *IV Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispánica (Lisboa, 1992)*, Barcelona, 1995, pp. 389-399.

⁵⁶ J. M.^a Gurt Esparraguera, “Topografía cristiana de la Lusitania. Testimonios arqueológicos”, *Los últimos romanos en Lusitania (Cuadernos Emeritenses 10)*, Mérida, 1995, pp. 75-95.

tante foco de peregrinación, basado en el culto martirial⁵⁷. Durante las excavaciones aquí realizadas, se halló un ara dedicada a Marte, lo cual nos podría estar indicando que en este lugar hubo de existir algún edificio o prácticas religiosas dedicadas a la deidad romana de la guerra. De ser así, tendríamos aquí, por tanto, también un ejemplo de mantenimiento de la función sagrada de un lugar, ahora con distinto simbolismo.

Como ya indicamos anteriormente, los casos señalados son lugares donde existirían ciertas ventajas para su conversión en iglesia cristiana, como la de ser herederas de una tradición religiosa y de contar con una edificación fácilmente adaptable a un aula cristiana⁵⁸. En la mayoría de los casos mostrados, las villas romanas que estarían en funcionamiento durante el s. IV d.C. no muestran claras demostraciones de adscripción cristiana. Los ejemplos de las villas de *Fortunatus* (el mosaico homónimo), el llamado Crismón de la villa de Prado (Granja José Antonio, Valladolid) o la páttera de la villa de La Dehesa de La Cocosa (Badajoz), son, por escasos, poco representativos, y parecen demostrar que la religión cristiana tenía en esas fechas aún poca repercusión y estaba restringida a una población acomodada y culta⁵⁹. Será posteriormente, y cuando la villa ya haya dejado de existir, el momento en que se reconvierta el lugar elegido para la instalación de un edificio religioso cristiano. En muchos casos, se tratará únicamente de reaprovechar estructuras que facilitarían la construcción de la nueva edificación religiosa. En otras, el recuerdo del carácter sagrado del lugar (por haber tenido alguna edificación religiosa pagana) facilitaría la instalación, asumiendo ahora una simbología distinta, cristiana. Y en no pocos casos, se trataría de la ampliación de estancias de la villa, probablemente de tipo basilical, donde ya existía la costumbre de la congregación de una comunidad (que no tenía por qué ser cristiana, pero que también pudo serla). Basílicas privadas o salas absidadas espaciales que se acomodarían con facilidad a la nueva liturgia cristiana⁶⁰.

c. Instalación sobre edificios culturales. Según algunos investigadores, una verdadera política de reutilización de templos paganos no comenzará hasta mediados del siglo V d.C.⁶¹ Efectivamente, es a partir de esta época cuando se datan los ejem-

⁵⁷ S. J. Maloney, "The early christian basilican complex of Torre de Palma (Monforte, Alto Alentejo, Portugal)", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica (Lisboa, 1992)*, Barcelona, 1995, pp. 449-458, y C. Godoy, *op. cit.*, 303.

⁵⁸ M. J. Fernández Castro, *art. cit.*, Madrid, 1981, p. 385.

⁵⁹ A este respecto, es interesante señalar la larga pervivencia del paganismo en *Hispania*, suficientemente estudiada: *cfr.* S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washon, 1938, J. Arce, "Conflictos entre Paganismo y Cristianismo en Hispania durante el s. IV", *Príncipe de Viana* (1971), pp. 245-255, M. Sotomayor, "Cristianismo primitivo y paganismo romano en *Hispania*", *Memorias de Historia Antigua* 5 (1981), pp. 173-185, y J. A. Jiménez Sánchez, "La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII", *Hispania Sacra* 57 (2005), pp. 47-78.

⁶⁰ M. J. Fernández Castro, *art. cit.*, Madrid, 1981, p. 388.

⁶¹ G. Fernández, "Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía", *Archivo Español de Arqueología* 54 (1981), pp. 141-156.

plos de reutilización que aquí destacamos, los cuales, se asientan en lugares donde existía un culto o tradición pagana anterior, por lo que se puede observar una continuidad funcional en la que sólo cambian los rituales y el significado del culto⁶².

Templo I (Elche). En el llamado Templo I de la ciudad romana de *Ilici*, que se ha interpretado como posible templo dedicado a la diosa Juno, se constataron una serie de reformas arquitectónicas asociadas a la cristianización de la ciudad y, por tanto, para su transformación en iglesia cristiana⁶³.

Santuarios de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo) y Santa Marina de Aguas Santas (Orense). En ambos casos, se trata de la romanización de antiguos monumentos funerarios prerromanos, que pasaron a albergar el culto a la diosa Cibeles, y que, finalmente, serían cristianizados y convertidos en santuarios cristianos⁶⁴. Son dos interesantes evidencias del fenómeno, frecuentemente constatado, de la perpetuación del carácter sacro de determinados lugares a lo largo del tiempo, en este caso, mediante la cristianización de espacios de culto paganos que, previamente, habían transformado ambientes sagrados indígenas.

Villa de Sao Cucufate (Vidigueira, Beja). De nuevo se recoge el caso de la villa portuguesa de Sao Cucufate, en la cual, durante la serie de reformas que sufre en el siglo IV d.C., se construye un templo dedicado a alguna divinidad pagana, similar al de Milreu, pero algo más modesto (Fig. 5). Este, hubo de ser posteriormente usado como edificio de culto cristiano, pues en el siglo V d.C. comienzan a instalarse tumbas de tipología cristiana⁶⁵ en el deambulatorio de dicho templo⁶⁶. Sin embargo, la construcción se interpreta como un oratorio privado, sin que llegue nunca a convertirse en parroquia⁶⁷.

Villa de Milreu (Estoi). Junto a la villa romana, existe un edificio, que se ha interpretado como un santuario pagano de culto al agua. Se trata de una sala rectangular, con cabecera absidada, que contiene en su interior una *cella* cuadrada, asimismo, con un ábside semicircular, circundada por un muro perimetral de la misma forma (Fig. 5). Este santuario, datado a finales del s. III o inicio del s. IV d.C., sufre una serie de reformas a finales del s. IV o ya en el s. V, que la convierten en un edificio de culto cristiano (probablemente, un oratorio privado), como demuestra la instalación de dos sepulturas cristianas. Ya en el s. VI, y respetando las mencionadas sepulturas, sobre las cuales se construye, se dotó a la iglesia de una piscina bautismal, de forma rectangular, y con claros paralelos en otras iglesias paleocristianas de los siglos VI y VII d.C.⁶⁸, lo que se debe interpretar como un indicio claro de que el primitivo lugar de culto cristiano ha pasado a ser una parroquia rural⁶⁹.

⁶² R. Arribas, *op. cit.*, p. 104.

⁶³ A. M. Poveda, *op. cit.*, p. 91.

⁶⁴ J. Cabrera, *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Granada, 1983.

⁶⁵ Si bien existen serias dudas sobre la datación exacta de dichas inhumaciones, puesto que habían sido violadas en el momento de su excavación. Cfr. G. Ripoll y J. Arce, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁶ J. Alarçao, R. Etienne y F. Mayet, "Os monumentos cristãos da villa de S. Cucufate", *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 1992)*, Barcelona, 1995, pp. 383-387.

⁶⁷ J. M.^a Gurt, *op. cit.*, p. 81.

⁶⁸ T. Hauschild, "A villa romana de Milreu, Estoi (Algarbe)", *Arqueologia* 9 (1984), pp. 94-109.

⁶⁹ J. M.^a Gurt, *op. cit.*, p. 82.

Parroquia de Santa María (Mataró). En la antigua ciudad romana de *Iluro*, la ubicación de una extensa necrópolis alrededor de la actual parroquia, refuerza la existencia de una iglesia tardoantigua en el emplazamiento de ésta, que, asimismo, se encuentra, presumiblemente, superpuesta al templo romano de Augusto. Esta última afirmación se fundamenta en la posición de la parroquia actual respecto a la ciudad romana, en la cota más alta del perímetro urbano (la acrópolis?), y en los hallazgos arqueológicos en la zona, en concreto, un serie de inscripciones latinas de dedicación de varias *arae* a ciertas divinidades⁷⁰.

Iglesia de Sta. Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). Aunque en este caso no está del todo claro que la iglesia visigoda sustituyese exactamente al santuario romano precedente, ya que pasaron más de 500 años entre el auge del santuario (siglos I-II d.C.) y la construcción de la iglesia visigoda (mediados o segunda mitad del s. VII d.C.)⁷¹, sus investigadores creen probable la existencia de un santuario dedicado a la deidad indígena *Ataecina*⁷² en el lugar de Sta. Lucía o en sus cercanías.

Existen varios ejemplos, si no de reutilización de espacios culturales paganos por los cristianos, sí de mantenimiento del carácter sagrado de ciertos lugares. Así, se ha podido constatar en enclaves como Carmona, Écija o Idanha-a-Velha⁷³, que bajo sus iglesias cristianas existieron templos paganos⁷⁴, si bien no se especifica en las publicaciones de éstas si dichos templos estaban ya en desuso o fueron destruidos para la instalación sobre ellos de los edificios religiosos cristianos. Si se constata, no obstante, en la ciudad de Mértola, en donde sobre las ruinas de un probable templo dedicado al culto Imperial, fue erguida, a lo largo del siglo VI, una iglesia cristiana dedicada al culto palatino, en sustitución de la basílica instalada sobre el foro, a la que anteriormente hicimos referencia⁷⁵. Quizás, otro de los ejemplos más importantes, sería el caso del emplazamiento de la sede catedralicia o *Sancta Iherusalem* de Tarragona en el extremo norte del antiguo recinto de culto imperial, que para estas fechas, el siglo VI, estaría ya en desuso⁷⁶. Igualmente, entre estos, deberíamos recoger los casos de otras iglesias visigodas de las cuales no se tiene la certeza arqueológica absoluta que permita asegurar la cristianización o al menos la superposición del templo cristiano sobre el santuario pagano, si bien parece verosímil. Se trata de la des-

⁷⁰ AA.VV., *Carta dels vestigis arqueològics del terme municipal de Mataró*, Mataró, 1977.

⁷¹ L. Caballero, A. Almagro, A. Madroño y A. Granda, "La iglesia de época visigoda de "Santa Lucía del Trampal". Alcuéscar (Cáceres)", *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología de Extremadura (1986-1990). (Extremadura Arqueológica II)*, Mérida-Cáceres, 1991, pp. 497-524.

⁷² También es posible que junto a la diosa se diera culto a otros dioses, a Júpiter y a los lares viales. Cfr. L. Caballero *et alii*, *op. cit.*, p. 510.

⁷³ L. A. García Moreno, "La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *Archivo Español de Arqueología* 50-51 (1978), pp. 311-321.

⁷⁴ Barral añade a éstas, con dudas, las catedrales de Tarragona y de Vich. Cfr. X. Barral, *op. cit.*

⁷⁵ C. Torres, *op. cit.*, p. 264.

⁷⁶ J. M. Macías Solé, "Tarraco en la Antigüedad Tardía: un proceso simultáneo de transformación urbana e ideológica", *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, coord. A. Ribera, Valencia, 2000, pp. 259-271.

aparecida iglesia de Sao Miguel de Mota (Alandroal, Portugal), donde pudo existir un templo o *thesauros* con *aedicula* dedicada al dios Endovélico, o la iglesia de San Juan de Postoloboso (Ávila), donde pudo haber un templo pagano dedicado a Véllico⁷⁷.

La única referencia escrita de destrucción de un posible edificio pagano, ya de finales del siglo VI d.C., la encontramos en los escritos autobiográficos de Valerio del Bierzo, el cual indica cómo los fieles destruyeron los ídolos que algunos individuos todavía adoraban en un monte retirado⁷⁸. Asimismo, contamos con otra referencia escrita de la destrucción de un edificio religioso no cristiano, en este caso, judío, en la Península Ibérica, **la Sinagoga de Mahón**⁷⁹. Sin constatación arqueológica por ahora, viene descrita en la conocida como Carta-Encíclica del obispo Severo⁸⁰, y en ella se relata cómo los cristianos, en un contexto de enfrentamiento teológico entre las comunidades judías y cristianas a inicios del s. V d.C., deciden destruir mediante el fuego la sinagoga de Mahón, sobre la cual, además, construirán una basílica cristiana⁸¹. Se trata de un hecho sin precedentes en Occidente, sobre todo teniendo en cuenta la bien documentada buena convivencia entre los judíos y los cristianos en Menorca⁸².

En cuanto a la arqueología, quizás el ejemplo más destacado de la destrucción de un templo romano, si bien en este caso no se construyó ninguna iglesia sobre sus ruinas (lo cual sería un ejemplo, aún más destacado, de intolerancia religiosa) es el templo cordobés de Claudio Marcelo, el cual parece que fue intencionadamente arrasado por parte del poder cristiano⁸³. Desgraciadamente, las publicaciones consultadas en referencia a este templo no inciden en esa circunstancia, por lo que se desconocen los pormenores de dicha destrucción.

d. *Necrópolis*. Dejando a un lado la existencia, evidenciada por los textos literarios, de necrópolis exclusivamente cristianas (como se refiere en la Carta 67 de Cipriano, del año 254 d.C., dirigida a Félix y a los fieles de León, Astorga y Mérida), la continuidad en el uso de necrópolis romanas durante tiempos paleocristianos es un hecho documentado con frecuencia en la Península Ibérica⁸⁴. Así, y señalando sólo los

⁷⁷ L. Caballero Zoreda y J. C. Sánchez Santos, "Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano", *Antigüedad y Cristianismo* 7 (1990), pp. 431-485, y L. Caballero *et alii*, *op. cit.*, p. 510.

⁷⁸ J. A. Jiménez, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁹ J. Amengual I Batle, "Vestigis d'edificia a les cartes de Consenci i Sever. III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Maó, 12-17 setembre 1988)", Barcelona, 1994, pp. 489-497, e *Idem*, "La singularitat de la convivència dels jueus i cristians a Magona, durant la Romanitat Tardana", *Homenatge a Guillem Rosselló Bordoy*, volum. I (2002), pp. 121-143.

⁸⁰ G. Seguí Vidal, "La Carta-Encíclica del obispo Severo, estudio crítico de su autenticidad e integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII", Palma de Mallorca, 1937.

⁸¹ J. Amengual, *art. cit.* (1994), p. 489.

⁸² *Idem.*, *art. cit.* (2002), p. 121.

⁸³ P. Marfil Ruiz, "Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III", *Visigodos y omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media (Mérida, Abril de 1999) (Anejos del Archivo Español de Arqueología XXIII)*, eds. L. Caballero y P. Mateos, Madrid, 2000, pp. 117-141.

⁸⁴ También ha sido bien documentada en África del Norte. *Cfr.* J. Amengual, *art. cit.* (1994), p. 142.

ejemplos más destacados, se sabe que en época tardoantigua se siguieron realizando enterramientos en la gran necrópolis romana de Carmona, en parte ya en ruinas, en Itálica (Santiponce, Sevilla), concretamente, en la ubicada junto a la vía romana de *Hispalis*, en las cuatro necrópolis paleocristianas de Barcelona⁸⁵, en la necrópolis de San Bernardo, en Sevilla⁸⁶, en la necrópolis de la Boatella, en Valencia⁸⁷, en la de San Félix de Gerona⁸⁸, en la de Sta. Eulalia de Mérida⁸⁹ o los cementerios de San Fructuoso y Más Rimbau, en Tarragona⁹⁰. No obstante, la diferenciación entre inhumaciones paganas y cristianas no es un tema fácil, toda vez que los arqueólogos no hemos sido capaces de deslindar los comportamientos de la cultura material y de medir de un modo eficaz cuáles pertenece a la cultura material aún pagana y cuáles a la cristiana. Y es que no es un tema fácil; se trata de analizar elementos que se modifican únicamente en su nivel simbólico, pero no formal, que permanecen isomórficos y que ofrecen un auténtico sincretismo con las antiguas religiones⁹¹.

Para nuestro trabajo, incidiremos en dos necrópolis, que por su extensión e importancia, pueden ejemplificar este fenómeno. Por un lado, **la necrópolis de Sta. Eulalia**, en torno a la actual iglesia homónima, que nace sobre una antigua zona de hábitat, extramuros de la ciudad, probablemente como necrópolis pagana. En ésta, la sucesión de estructuras parece clara: necrópolis pagana, instalación de mausoleos cristianos en ella, entre ellos el *martyrium* de Santa Eulalia (Fig. 6), el cual funcionó como gran foco de atracción para los enterramientos cristianos⁹², y posteriormente, alzamiento de una basílica de época visigoda⁹³. También este es un caso doblemente interesante, pues la necrópolis que luego dio lugar al *martyrium* y la basílica posteriores, se instala sobre los restos de una antigua *domus*, a la que se superpusieron cuatro más antes de que el lugar fuese abandonado como zona de habitación y ocupado por la mencionada necrópolis pagana⁹⁴. Serviría, así, para ejemplificar el fenómeno de la instalación de necrópolis sobre antiguas zonas de hábitat

⁸⁵ L. A. García Moreno, *op. cit.*, pp. 318-319.

⁸⁶ M. C. Tarradellas, *op. cit.*, p. 285.

⁸⁷ A. Ribera i Lacomba, "Valentia siglos IV y V: el final de una ciudad romana", *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, coord. A. Ribera, Valencia, 2000, pp. 19-32.

⁸⁸ X. Barral, *op. cit.*, p. 54.

⁸⁹ P. Mateos Cruz y M. Alba Calzado, "De Emerita Augusta a Marida", *Visigodos y omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media (Mérida, Abril de 1999)*, eds. L. Caballero y P. Mateos, Madrid, 2000, pp. 143-168.

⁹⁰ M. D. del Amo, *Estudio crítico de la Necrópolis paleocristiana de Tarragona*, Tarragona, 1979, y J. M. Macías, *op. cit.*, p. 268.

⁹¹ E. Cerrillo De Cáceres, "Los últimos romanos en Lusitania. Entre la tradición y el cambio", *Los últimos romanos en Lusitania (Cuadernos Emeritenses 10)*, Mérida, 1995, pp. 13-43.

⁹² Se trata del, frecuentemente constatado, fenómeno de la *Tumulatio ad sanctos*. Cfr. Y. Duval, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation 'ad sanctos' dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris, 1988.

⁹³ P. Mateos y M. Alba, *op. cit.* También Cfr. P. Mateos, "El urbanismo cristiano de Mérida", *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, coord. A. Ribera, Valencia, 2000, pp. 227-234.

⁹⁴ C. Godoy, *op. cit.*, p. 278.

de la ciudad, tan habitual en los siglos III-IV d.C., en el contexto de las profundas transformaciones que sufren las ciudades romanas en dicha época.

Por otro lado, la gran **necrópolis paleocristiana de Tarragona** es el mejor ejemplo de continuidad temporal entre época romana y tardoantigua. Sobre los restos de una antigua villa romana, que sería destruida hacia el 260 d.C., se crearía una necrópolis romana, en torno a mediados-finales del s. III d.C., como constatan el hallazgo de incineraciones, sarcófagos y epígrafes funerarios que nos remiten a dicho siglo (Fig. 6). La necrópolis sería utilizada, en su origen, indistintamente por paganos y cristianos, teniendo las primeras evidencias de estos últimos, en torno a mediados del s. IV. No obstante, el mejor momento de la necrópolis se situaría entre los ss. IV y V, en el último de los cuales se edificaría tanto la basílica como el baptisterio existentes. Las últimas sepulturas exhumadas en la necrópolis, nos indican que éste estaría en uso hasta finales del s. VI o inicios del VII d.C.⁹⁵

La transformación parcial o total de una villa en necrópolis, es también uno de los fenómenos atestiguados habitualmente en este tipo de hábitat, a lo largo de los siglos VI y VII⁹⁶. No obstante, los motivos que fundamentan este fenómeno están relacionados con la facilidad para obtener materiales de construcción para las sepulturas. Otro aspecto que conviene recordar es que, en el marco del mundo rural, se debe contar con la posibilidad de que las necrópolis cristianas hubiesen tenido un pequeño templo funerario realizado con materiales efímeros, como la madera, por lo que su constatación material es muy dificultosa, cuando no imposible. De hecho, sería lo más lógico teniendo en cuenta que a medida que avanzamos dentro del mundo cristiano tardoantiguo, la presencia de un cementerio llega a ser indisoluble a la presencia de una iglesia⁹⁷.

e. La destrucción de mosaicos mitológicos: ¿evidencias de intolerancia religiosa?

Si pocas son las evidencias materiales de intolerancia religiosa en la Península Ibérica, la gran mayoría de estas deberían encuadrarse en el fenómeno de la posible destrucción de mosaicos mitológicos por parte de los cristianos⁹⁸. Apoyándose en las fuentes escritas y arqueológicas, que muestran abundantes testimonios de destrucción de estatuas paganas, algunos investigadores las hacen extensibles a las representaciones en pavimentos, ofreciendo algunos ejemplos de lo que parecen ser daños intencionados en las escenas mitológicas plasmadas en mosaicos (Mosaicos de Baco y el Triunfo de Baco, de Itálica, el de Dionisos, en Córdoba, el de Cupidos I, en Alcalá de Henares, etc...). Estas estarían efectuadas por los cristianos, inmersos en una dinámica iconoclasta provocada por las obras de Tertuliano, que tanta influencia tuvieron

⁹⁵ M. D. del Amo, *op. cit.*, pp. 282-285.

⁹⁶ G. Ripoll y J. Arce, *op. cit.*, p. 33.

⁹⁷ J. M. Jiménez, *op. cit.*, p. 327.

⁹⁸ G. López Monteagudo y J. M.^a Blázquez Martínez, "Destrucción de los mosaicos mitológicos por los cristianos", *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano (Madrid, 13-15 de octubre de 1988) (Antigüedad y Cristianismo 7)*, Murcia, 1995, pp. 353-365.

sobre la Iglesia hispana y africana, y que no se concretaría únicamente en las imágenes paganas, sino que llegaría a afectar a las representaciones cristianas⁹⁹.

3. Conclusiones

Antes de obtener cualquier consideración debemos tener presente que las intervenciones arqueológicas llevadas a cabo en este tipo de yacimientos han sido, en su gran mayoría, parciales, limitándose generalmente al estudio y análisis de los edificios culturales, sin llegar a intervenir en otras zonas del yacimiento que podrían haber ofrecido datos para la correcta interpretación funcional de las estructuras arquitectónicas previas. Por ello, en muchos casos, no quedan claras cuestiones tan importantes como la posible contemporaneidad del uso de la basílica y el resto de las estancias de la villa, fundamental a la hora de determinar la continuidad en el uso de la misma, las creencias de sus *poseedores*, etc....

Los escritos de Sidonio Apolinar, Paulino de Nola, Sulpicio Severo, San Martín de Braga, etc., hablan de la plena vigencia del paganismo a mediados del s. IV d.C., de que la ideología cristiana y la mentalidad pagana armonizaron sin convulsiones y sin enfrentamientos destacables¹⁰⁰. Este panorama concuerda perfectamente con lo documentado desde el punto de vista arqueológico. Basten los ejemplos de la expansión de los taurobolios particulares en la tarraconense en la segunda mitad del s. IV d.C.¹⁰¹ o la revitalización de los cultos paganos que se constata en regiones cercanas, como las africanas, en época de Juliano y los primeros años del gobierno de los Valentinianos¹⁰², que indicaría que el paganismo no había desaparecido sino que, simplemente, se había recluso en el interior de los domicilios privados.

Son suficientes las evidencias arqueológicas de época tardoantigua como para concluir que no existen prácticamente muestras violentas de intolerancia religiosa entre las diferentes confesiones que convivieron en la *Hispania* tardía. Quizás tengamos que destacar a este respecto las medidas que promulgaron Honorio y Arcadio en el 399, dirigida a los vicarios de *Hispania* y las Cinco Provincias (*C. Th.*, XVI, 10, 15), que prescribía la salvaguarda de la ornamentación de los edificios públicos, y al procónsul de África (*C. Th.*, XVI, 10, 18), ordenando que no se destruyan los templos una vez desprovistos de toda representación ilícita. Dichas medidas estarían encaminadas, la primera, más que a proteger dichos edificios, a prevenir posibles tumultos en unas regiones, como las mencionadas, en donde aún deberían ser muy

⁹⁹ Al respecto, el canon XXXVI del Concilio de Elvira, de principios del s. IV, prohibía el uso de imágenes cristianas. Cfr. M. Sotomayor Muro y T. Berdugo Villena, "El concilio de Elvira en la Hispania", *El concilio de Elvira y su tiempo*, eds. M. Sotomayor y J. Fernández, Granada, 2005, pp. 13-52.

¹⁰⁰ M. J. Fernández Castro, Madrid, 1981, p. 386.

¹⁰¹ F. Marco Simón, "¿Taurobolios vascónicos?. La vitalidad pagana en la Tarraconense durante la segunda mitad del s. IV", *Gerión* 15 (1997), pp. 297-319.

¹⁰² C. Buenacasa, art. cit., *op. cit.*, (1997), p. 236.

numerosos los seguidores de la religión pagana¹⁰³, y la segunda, a la posible reutilización del edificio religioso para el culto cristiano. Esta tendencia “conservacionista” será fortalecida a lo largo de los siglos, como demuestran las recomendaciones contenidas en la Carta 76 de Gregorio Magno, dirigida a San Agustín en el año 601, para su obra de evangelización de los anglos, y en las cuales le indica expresamente disposiciones tales como que no se destruyan los lugares sagrados, sino que sean destruidos sólo los ídolos que en ellos haya, convirtiendo el edificio religioso en iglesia cristiana, o que no se prohíban algunas costumbres nacionales, como la de hacer sacrificios de bueyes a los demonios, sino que las conviertan en celebraciones cristianas (en esta caso, transformándolas en comidas fraternales para conmemorar las fiestas de La Dedicación y de los Mártires).

No obstante, y a pesar de que carezcamos de referencias concretas en las fuentes de la época, es de suponer que debieron tener lugar algunas demoliciones de templos paganos, pues, en caso contrario, no existen motivos para que se prohíban dichas destrucciones mediante las antedichas leyes. Por otro lado, también se puede constatar cómo, a finales del s. IV, Vicente, presbítero de una ciudad de la *Baetica* cuyo nombre no se menciona, es conducido por los enviados de los obispos béticos Lucioso e Higinio a un templo pagano y es puesto a los pies de un ídolo. El contexto parece indicar que se trata de un santuario rural que no se hallaba en uso¹⁰⁴. En todo caso, y para el tema hispano, parece que las pocas evidencias de destrucción de templos paganos deben estar más en consonancia con una supuesta actuación espontánea, en las que el emperador no tendría ningún papel. Estas son perfectamente explicables como resultado de hábiles manipulaciones del excitable fervor religioso de la *plebs* cristiana por parte de personajes privados y del clero; y, en absoluto, se ha de buscar una conexión con un programa estatal de más amplio alcance¹⁰⁵. Al igual que ocurrió en Italia¹⁰⁶, los templos paganos en *Hispania* fueron más respetados que en Oriente o ciertas zonas de Occidente, como la *Galia* (donde la acción destructora de Martín de Tours y sus seguidores fue muy importante¹⁰⁷), tendiéndose a su transformación en iglesias cristianas. A fines del s. IV, momento en que el Cristianismo comenzaría a tener importancia en *Hispania*, los precedentes destructores no tendrían aquí tanto predicamento ni seguidores, optándose más por el respeto de los edificios antiguos y su reutilización como edificios públicos o religiosos. A este respecto, es importante señalar los ejemplos de los templos de Mérida o Évora, que se respetaron y se han mantenido en pie hasta nuestros días.

En lo concerniente a las *villae*, donde se pueden observar transformaciones de sus estructuras ya para los siglos III y IV, éstas se han interpretado por parte de al-

¹⁰³ S. McKenna, *op. cit.*, p. 32.

¹⁰⁴ C. Buenacasa, art. cit., *op. cit.*, (1998), nota 114.

¹⁰⁵ *Idem.*, p. 28.

¹⁰⁶ G. Fernández, *op. cit.*, p. 145.

¹⁰⁷ Ambrosio (*EP*, XL 16 y XLI, 1) y Paulino (*Vit. Ambros.* 22).

gunos autores como debidas a una crisis agrícola de carácter general que debe ser puesta en relación directa con las modificaciones en la producción y elaboración de determinados productos y por tanto con la disgregación de los grandes circuitos comerciales a la vez que la activación de redes locales con centros múltiples de producción y comercialización¹⁰⁸. Posteriormente, en un proceso creciente de cristianización de los grandes propietarios y la cada vez mayor fuerza de la Iglesia, los *possesores* irían donando sus tierras a ésta, en un nuevo modelo de evergetismo, que afectaría rápidamente al sistema de hábitat y al engrandecimiento gradual del patrimonio eclesiástico, que se beneficiaba, asimismo, de las donaciones reales. Muchas de estas posesiones, por tanto, pasarían a convertirse en iglesias o monasterios. Esta transferencia de bienes también se vio favorecida por la preexistencia en muchas *villae* de oratorios privados¹⁰⁹, contruidos previamente por los últimos propietarios de la villa, que debieron profesar la fe cristiana, y que servirían para atender las necesidades espirituales de su familia e, incluso, de sus campesinos o esclavos¹¹⁰. Serán las salas absidadas de las residencias rurales, las de mayor carga ideológica dentro de las diversas construcciones de las mismas, las que, normalmente, y gracias a su forma especial, facilitarían su posterior uso cristiano como espacios ceremoniales¹¹¹. El paso de un espacio de culto privado a su transformación en parroquia rural¹¹², presidida por un clérigo y regulada y gestionada por el obispo, se produce debido a las prohibiciones y directrices emanadas de los concilios celebrados en la primera mitad del s. VI, mediante las cuales la jerarquía eclesiástica pretendía controlar toda una serie de santuarios cristianos que escapaban al control administrativo de las diferentes sedes episcopales¹¹³.

Otro fenómeno que evidencia la desaparición paulatina de la religión tradicional romana es el hallazgo de inscripciones paganas. Éstas, relativamente abundantes durante los siglos I d.C. a la primera mitad del s. III d.C., son muy escasas a partir de la segunda mitad de éste último. No obstante, la prudencia de las autoridades imperiales en ordenar las destrucciones de templos paganos en *Hispania* evidencia el hecho de que eran aún muchos los seguidores de la vieja religión en la Península¹¹⁴. Como se puede observar, todos los datos obtenidos nos indican que, en general, no será hasta el siglo V d.C. cuando comience la construcción de edificaciones religiosas cristianas, tanto dentro como fuera de las ciudades. Anteriormente a este hecho, y como se ha señalado para ciudades de tanta importancia como Mérida, la presen-

¹⁰⁸ G. Ripoll y J. Arce, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰⁹ *Idem.*, p. 42.

¹¹⁰ G. Ripoll e I. Velázquez, *op. cit.*, p. 109.

¹¹¹ R. Arribas, *op. cit.*, p. 109.

¹¹² Entre otras transformaciones, sería básica para este nuevo uso la edificación de un baptisterio, para llevar a cabo el bautismo, el ritual por el cual el nuevo creyente entra a formar parte de la comunidad cristiana. *Cfr.*, *Idem.*, p. 109.

¹¹³ C. Godoy, *op. cit.*, pp. 235-236.

¹¹⁴ S. Mckenna, *op. cit.*, p. 119.

cia de manifestaciones urbanísticas de carácter cristiano podría considerarse minoritaria, si no anecdótica, al menos en un primer momento¹¹⁵.

En cuanto a las necrópolis, se ha mostrado cómo son muchos los ejemplos de continuidad en los cementerios romanos peninsulares. Parece que paganos y cristianos no tuvieron ningún problema a la hora de enterrarse en los mismos lugares. Esto provocó que cuando se depositaron los restos de algún personaje destacado del cristianismo, como un mártir, en torno a su mausoleo, sacralizado en *martyrium*, este se constituyese en un polo unificador y atractivo de toda la comunidad y, tras ser oficializada la devoción, se irguiese en el lugar una basílica funeraria¹¹⁶. Estos son los casos, entre otros, de las necrópolis de San Fructuoso, en Tarragona, y de Sta. Eulalia, en Mérida. Las necrópolis son un tipo de yacimiento básico en este estudio, ya que en ellas se puede observar la contemporaneidad de sepulturas de tipología pagana con aquellas otras que, con la misma tipología, muestran elementos que podrían ser considerados cristianos, como las cubiertas de *signinum* con una cruz o crismón incisos¹¹⁷ o en relieve (Fig. 7). Incluso, abundando en esta indudable convivencia y compartimento de espacios, también existen evidencias materiales de enterramientos judíos entre cristianos. Así se ha señalado para la necrópolis de Mas Rimbau (Tarragona), datada en el s. V d.C., donde se documentó la sepultura de un judío con cubierta de una losa en la que se representa una *menorah* toscamente tallada¹¹⁸. La única excepción la constituyen los cementerios intramuros que empiezan a aparecer *ex novo* a partir del siglo V d.C., y que, por tanto, no interesan tanto a nuestro estudio, ya que al estar vinculados con iglesias cristianas es de suponer que se trata de inhumados que profesaban dicha religión. Sin embargo, este panorama no debe llevarnos a engaño. En la Antigüedad Tardía asistimos a una evidente muestra de intolerancia religiosa por parte de los cristianos respecto al resto de confesiones religiosas; ciertamente existe poca violencia, pero el hecho de considerar la verdad cristiana como única e incompatible respecto a las demás creencias, supone un evidente ejercicio de intransigencia, que será materializada en la, habitualmente transformación u ocasionalmente destrucción, de cualquier testimonio, material o intelectual, de creencia religiosa disidente. Y dicha intolerancia se manifestará a partir del s. V, cuando la iglesia cristiana asuma las competencias que anteriormente habían correspondido al Estado, obteniendo así, aparte del poder espiritual, también el cívico, económico y cultural¹¹⁹.

¹¹⁵ P. Mateos y M. Alba, *op. cit.*, p. 146.

¹¹⁶ C. Torres, *op. cit.*, p. 264.

¹¹⁷ Cfr. M. Calvo, "El cementerio del área episcopal de Valencia en la época visigoda", *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, coord. A. Ribera, Valencia, 2000, pp. 193-205.

¹¹⁸ D. Bea y A. Vilaseca, "Dues necrópolis del segle V d.n.e. a Tarragona: excavacions al carrer de Prat de la Riba i al Mas Rimbau", *Tarraco 99. Arqueologia d'una capital de provincia romana*, ed. J. Ruiz de Arbulo, 2000, pp. 155-164.

¹¹⁹ P. Ubrić, *La iglesia en la Hispania del siglo V*. Granada, 2004.

Finalmente, es interesante destacar, como señala Cerrillo, que el fenómeno expansivo del cristianismo en las zonas occidentales del Imperio se llevaría a cabo con relativa facilidad debido a que el tipo de difusión se realizó mediante el latín como vehículo de expresión lingüística, y en cierto modo el cristianismo será responsable de una actitud no necesariamente innovadora dentro de la sociedad hispanorromana, sino más bien actuará como elemento retardatario del cambio al mantener vivas en el seno de ciertos sectores sociales las mismas pautas de comportamiento anteriores¹²⁰. A ello pudo deberse, quizás, la diferencia entre Occidente y Oriente en cuanto a su talante ante el paganismo y sus edificios religiosos, siendo éste último más trasgresor y radical en sus planteamientos y cambios culturales y, por tanto, más violento en cuanto a sus actitudes anti-paganas.

Figuras

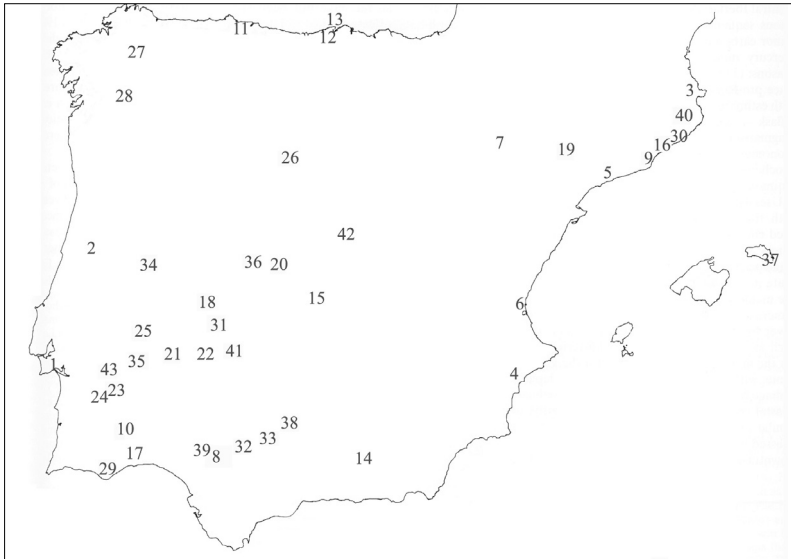


Fig. 1. Localización de lugares mencionados en el texto.

¹²⁰ E. Cerrillo, *op. cit.*, p. 26.

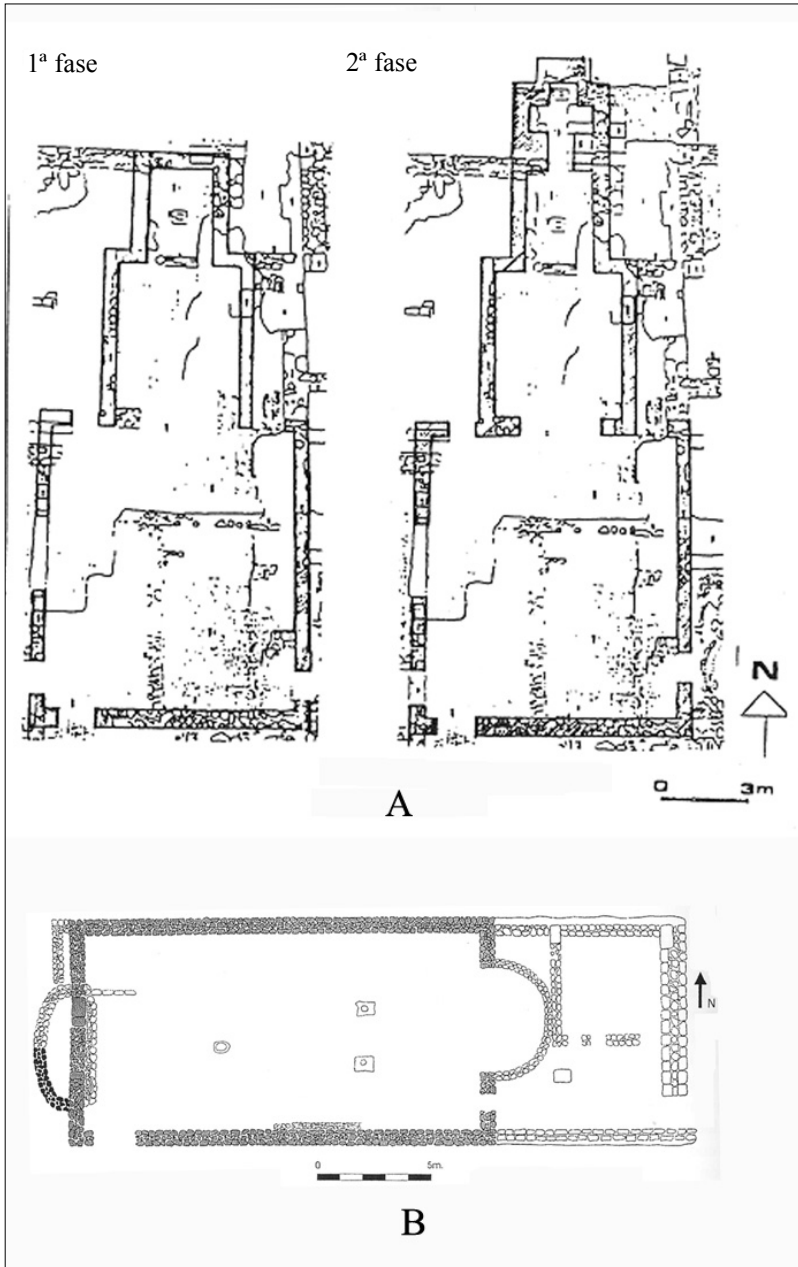


Fig. 2. A. *Domus* de *Tanginus* (Conimbriga) (tomado de Maciel y Coelho, 1994, fig. 2).
B. Basílica de *Ilici* (Elche) (tomado de Poveda, 2000, p. 86).

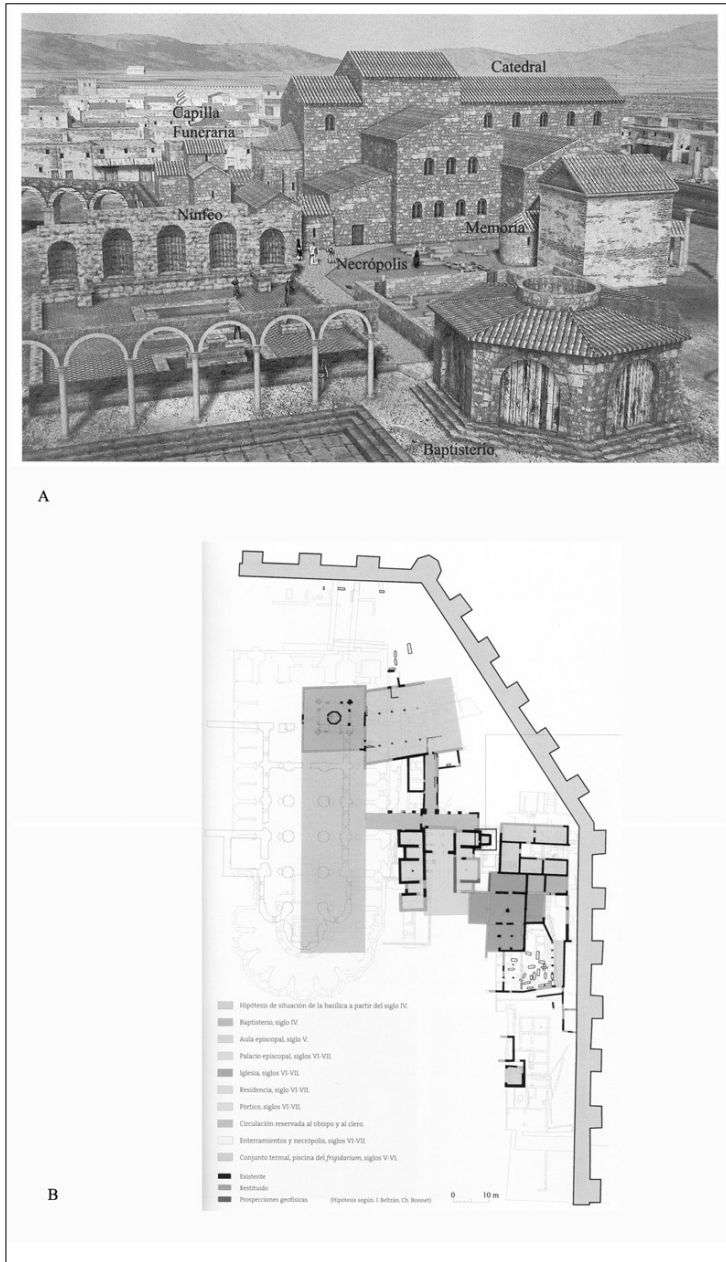


Fig. 3. A. Reconstrucción virtual de la zona episcopal de *Valentia* (Valencia) (tomado de Ribera y Rosselló, 2000, p. 172). B. Conjunto episcopal de *Barcino* (Barcelona), en los siglos VI y VII d.C. (tomado de Bonnet y Beltrán, 2001, fig. 9).



Fig. 4. A. Villa de *Fortunatus* (Fraga, Huesca). En negrita, iglesia cristiana (tomado de Ripoll y Arce, 2001, fig. 2). B. Villa de El Saucedo (Talavera la Nueva, Madrid) (tomado de Castelo *et alii*, 2000, p. 88). C. Villa III de Sao Cucufate, Conimbriga (tomado de Ripoll y Arce, 2001, p. 49).

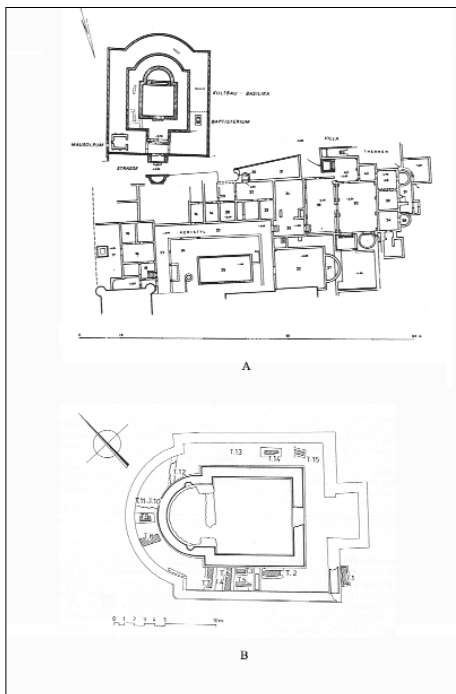


Fig. 5. A. Transformación de Templo de Milreu (Estoi) (tomado de Ripoll y Velázquez, 1999, fig. 9) B. Transformación de Templo de Sao Cucufate (Conimbriga) (tomado de Ripoll y Arce, 1999).

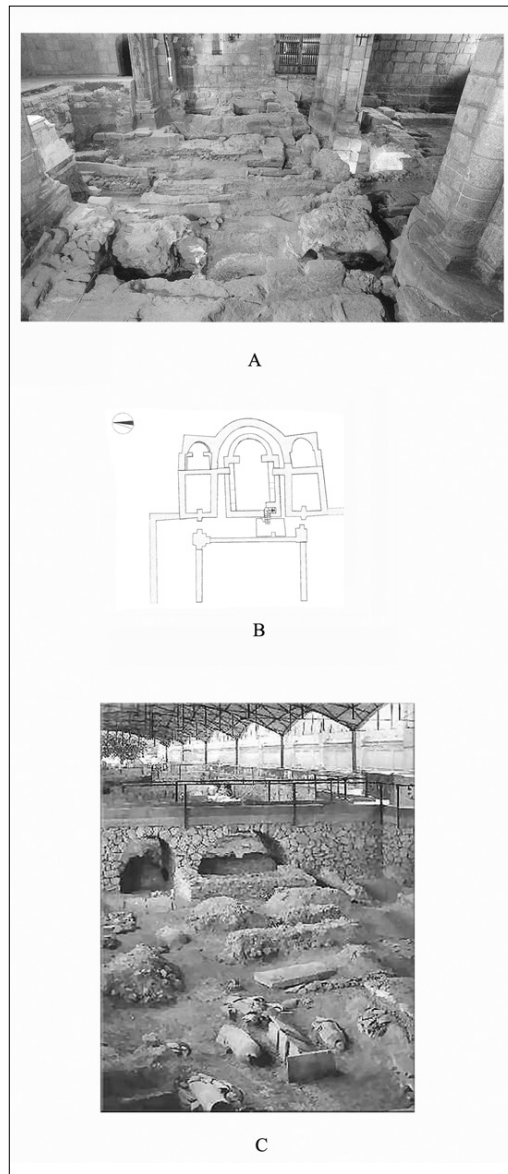


Fig. 6. A y B. Necrópolis y *Martyrium* de Sta. Eulalia de Mérida (tomado de Mateos, 2000, pp. 227 y 228). C. Necrópolis paleocristiana de Tarragona (tomado de recurso electrónico http://nauscopio.coolfreepages.com/tarragona/la_necropolis.htm [consulta 12-02-07]).

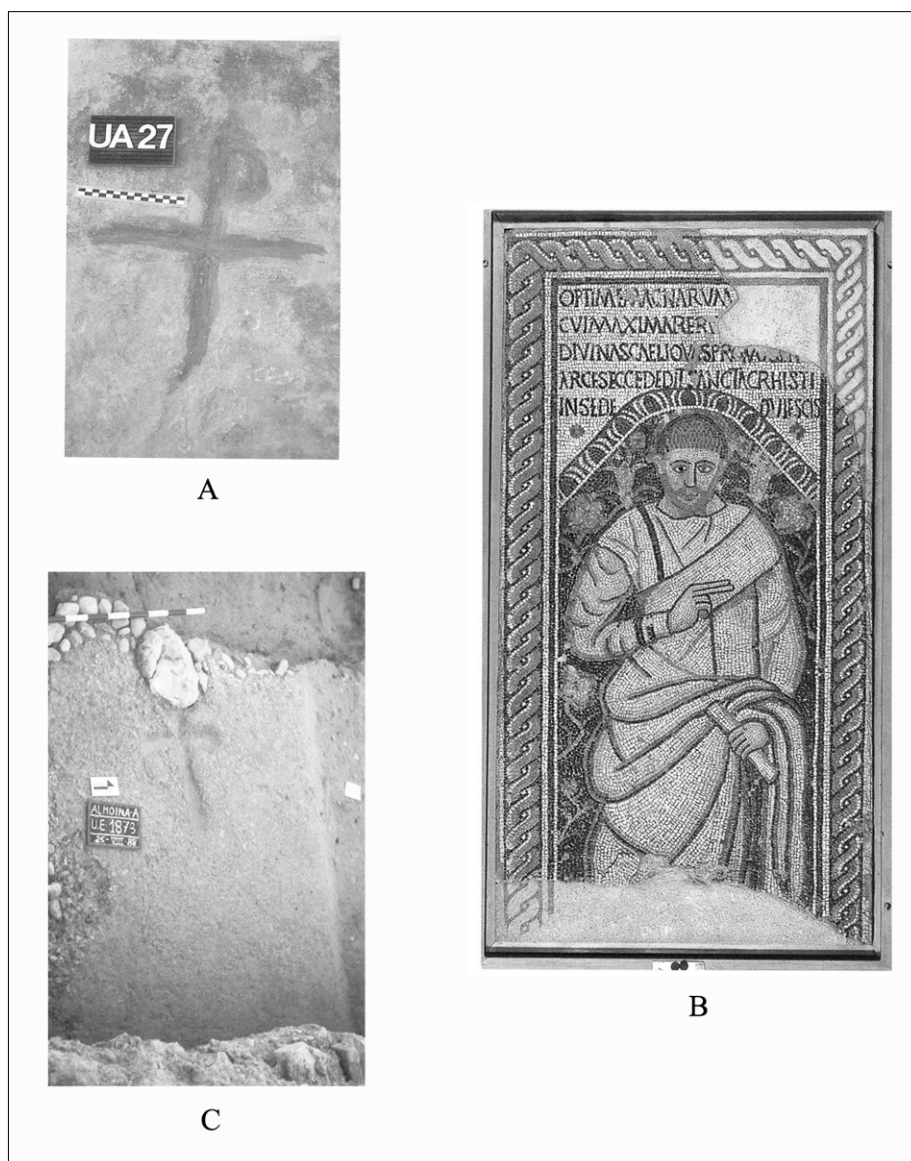


Fig. 7. A y C. Crismón y cruz, incisas, en superficie de sepulturas cristianas (Valencia) (tomado de Calvo, 2000, pp. 199 y 201). B. Lauda sepulcral de *Optimus* (Tarragona) (foto de Albert Saludes, tomado de Macías, 2000, p. 262).