

EL CRISTIANISMO EN LA MÉRIDA ROMANA Y VISIGODA

EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS Y FUENTES ESCRITAS

ISAAC SASTRE DE DIEGO*

El título que me ha sido propuesto, ‘aspectos de la religiosidad en Mérida’ dentro de la sesión dedicada a la Antigüedad Tardía, apunta a un tema abierto y complejo por cuanto se presta a diferentes enfoques que requieren la atención de diversas especialidades, entre las que necesariamente debe encontrarse la historia de las religiones y, sobre todo, la de liturgistas del primitivo cristianismo. Nuestra investigación en estos años ha sido fundamentalmente arqueológica y tipológica (Sastre de Diego, 2009; 2010), y aunque con incursiones obligadas en los campos antes citados, no han sido lo suficientemente profundas ante las óptimas posibilidades que para este ámbito ofrece la cultura material conservada en Mérida.

Es esta la primera consideración que debemos hacer. La excepcionalidad, en número y valor, de las manifestaciones materiales emeritenses puede ser mejor aprovechada

para conocer el proceso de cristianización de la sociedad hispanorromana y su evolución a lo largo de la Antigüedad Tardía, múltiples aspectos de la religión triunfante y sus repercusiones sociales pueden ser aquí contemplados; más aún, su larga diacronía le permite ser un excelente laboratorio también para analizar las relaciones establecidas entre las comunidades cristianas locales y el nuevo poder musulmán tras la conquista de 714, cuestión que por desgracia trasciende al marco de esta sesión.

LOS PRIMEROS TESTIMONIOS. SIGLOS III-IV

Si bien es cierto que carecemos por el momento de restos arqueológicos pertenecientes a las épocas apostólicas y subapostólicas, algo por otra parte común al resto de la Península y del Mediterráneo, con escasas y polémicas excepciones, ya tenemos algunos datos del cristianismo emeritense para mediados del siglo III. La conocida epístola 67 del obispo Cipriano de Cartago (c. 254) es una valiosa fuente de información sobre la vida de las primeras comunidades cristianas

* Investigador posdoctoral de la FECYT-Ministerio de Ciencia e Innovación; University of Oxford, isaac.sastre-dediego@history.ox.ac.uk. Agradezco a L. Caballero la lectura y anotaciones hechas al texto.

del Occidente romano. La contestación que Cipriano hace en nombre de un grupo de obispos africanos¹ a la petición de consejo formulada por las congregaciones de *Legio* (León) y *Asturica* (Astorga), representadas por el presbítero Félix, y a la de *Emerita* (Mérida), representada por el diácono Aelio –*Aelio diacono et plebi emeritate*–, confirma la existencia de grupos cristianos bien estructurados en algunas ciudades hispanas. Grupos ya liderados por la figura de un obispo, es decir con una cabeza rectora, con una organización eclesiástica (obispos, presbíteros, diáconos aunque aquí pertenecientes a iglesias diferentes), pero a la vez con la suficiente autonomía y fuerza asamblearia, colectiva, como para vigilar y condenar su comportamiento si este se desvía de los buenos usos (Sastre de Diego, 2010). Este es precisamente otro de los datos más interesantes del texto: la constatación de la existencia ya a mediados del siglo III de códigos de conducta para los cristianos hispanos, decretos establecidos en base a la tradición de la Biblia² y de la experiencia de cristianos ejemplares precedentes, mártires y

obispos, normas que serán recogidas en los primeros concilios y que, en estas décadas, enfatizan la distancia marcada con el modo de vida pagano, alejándose de sus costumbres y prohibiendo la participación en sus celebraciones. Y es precisamente esta falta, una de las más graves para el sector cristiano más puro y menos tolerante, la que cometieron los obispos Basíldes y Marcial durante la época de las persecuciones promulgadas por Decio. Tradicionalmente, se ha deducido de su posición en el texto que era Marcial el obispo de Mérida, considerando que se mantiene el orden en el que se citan las dos comunidades en la carta, primero la de León y Astorga, a continuación la de Mérida. No todos los historiadores están de acuerdo con esta opinión, como recientemente muestra Ubiña (2007: 438).

Al margen de su adscripción episcopal, los dos obispos son acusados de libeláticos. En este tiempo, realizar las prácticas paganas oficiales, rendir culto al emperador para obtener el *libelo*, libraba de una acusación pública y su consiguiente proceso, pero resultaba imperdonable para muchos miembros que cuestionaban la validez del acusado para seguir ejerciendo como guía de la comunidad en el oficio episcopal y apelaban a una autoridad moral para justificar la elección de un nuevo obispo. Cipriano les da la razón con argumentos basados en la tradición del *exemplum* bíblico y de los buenos cristianos³.

1 Son 37 los obispos reunidos que trataron la cuestión planteada por las comunidades hispanas, todos ellos estuvieron presentes en el concilio de 256, como ya notó Clarke, 1989, vol. IV, p. 142. En opinión de Bayard (1961: 227) esta reunión en la que tratan la cuestión hispana es el concilio de otoño de 254.

2 Es un dato a valorar el que Cipriano comienza su argumentación con un pasaje de Moisés correspondiente al *Éxodo*. Se inicia así con la autoridad más antigua, la propia *Dei legi*, mediante la mención a este libro del Antiguo Testamento, muy oportuno además en un momento donde estaban tan recientes las persecuciones de Decio.

3 Ubiña (2007: 441-442) define dos grupos de cristianos en las ciudades de la controversia: uno más rigorista, y a la postre perdedor, es el que solicita ayuda a Cipriano consciente de su pensamiento purista; el otro, que acabaría imponiéndose en la

Por otra parte, esta epístola ha sido uno de los documentos más utilizados por una corriente científica española que defendió⁴, y todavía defiende⁵, el origen y la influencia norteafricana en la configuración del cristianismo hispano, que dependería de aquel. Sin embargo, de sus palabras no se puede desprender más vínculo que el que supone una consulta a uno de los padres de la Iglesia más prestigiosos del momento. De hecho, en la misma disputa, uno de los acusados, Basíliques, se dirige por su parte al Papa de Roma Esteban buscando resolver el conflicto a su favor. Cada facción acude a la autoridad religiosa que saben, por sus disposiciones anteriores, mejor se va a plegar a sus intereses. Estas peticiones de consejos en el proceder y búsqueda de apoyos ante las decisiones ya tomadas eran hechos frecuentes entre las primitivas comunidades cristianas. En Hispania hubo consultas semejantes, relativas a distintas cuestiones litúrgicas o de funcionamiento de las comunidades religiosas. Aunque más tardías, son ejemplo de ello la que

hizo Himerio al Papa Siricio y la respuesta de este en el año 385, en la que se vislumbra un interés por acercar la Iglesia hispana a la romana; el viaje, c. 408, de Hilario y de Elpidio a Roma para entrevistarse con el Papa Inocencio I previa invitación de este preocupado por la forma de vida cristiana en el noroeste peninsular; o la carta que, hacia el año 538, el obispo Profuturo de Braga envió al papa de Roma, Vigilio, solicitándole instrucciones sobre cómo reconsagrar iglesias que habían sido destruidas durante los conflictos suevos⁶. Estos tres testimonios muestran un cristianismo hispano dependiente moralmente de Roma, al menos seguro en el siglo V y probable con anterioridad como se desprende del proceso contra Prisciliano. Sin embargo, ello no significa que la Iglesia hispana hubiese adoptado plenamente la liturgia romana, ni siquiera que en este tiempo hubiera una única liturgia hispana. Es esa una de las principales inquietudes de los Papas de Roma. En opinión de Vilella (2002: 146), la contestación del pontífice Siricio a la carta de Himerio, preocupado por la desunión en las iglesias hispanas “vuelve a evidenciar la división existente entre el episcopado hispano, agudizada a causa de la querella priscilianista”, tema sobre el que volveremos más adelante. Por otra parte, según Vilella, el propio Hidacio de Mérida estaría entre los

Iglesia occidental, practicaría un cristianismo más integrado en la cultura y la sociedad romano-pagana. Es lo que llama la profunda “romanización del cristiano”.

4 M. Díaz y Díaz, “En torno a los orígenes del cristianismo hispano”, *Las raíces de España*, Madrid 1967, pp. 423-443. En contra M. Sotomayor, “Reflexión histórico-arqueológica sobre el supuesto origen africano del cristianismo hispano”, *II Reunió d’Arqueologia Paleocristiana Hispànica*, Barcelona 1982, pp. 11-29.

5 J. M. Blázquez, “La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispano”. *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, tomo III. Estudios históricos, Madrid, 1986, pp. 93-102; el texto reproducido en J.M. Blázquez, *Religiones en la España antigua*, Madrid 1991, pp. 361-372.

6 J. Vilella, “Les voyages et les correspondances à caractère religieux entre l’ Hispanie et l’extérieur selon la prosopographie chrétienne (300-589)”, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 20.2, 1995, pp. 1255-1261; J. Vilella, “La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V”, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 46, 1994, pp. 457-481.

ordenantes del obispo Félix de Tréveris, en cuya comunión estaban los obispos galos que Siricio instó a abandonar para comulgar con Roma y Milán. En la misma línea está la respuesta de Siricio a Himerio recomendándole adoptar para Hispania los usos litúrgicos romanos.

Hay más datos de interés en el documento de Cipriano, como es la mención en él del ‘altar’ y el papel que este desempeña. Al recoger los pasajes del *Éxodo* (sobre todo *Ex.* 30, 20.21) Cipriano usa la palabra altar –*quales oporteat deservire altari et sacrificia divina celebrare (...)* *Et cum accedunt ministrare ad altare Sancti, non adducent in se delictum, ne moriantur-* (*Cyp. Ep.* 67, 1. 2). En esta época anterior a la *pax* constantiniana, no hay una forma homogénea de referirse al altar cristiano, siendo habitual encontrar otros términos, como el de *mensa*, que podría implicar un carácter más celebrativo, más cercano al concepto del banquete y la reunión que al propio de sacrificio de la muerte y resurrección. Ambos de todas formas estarían unidos por el sentido de la conmemoración. Así aparece, por ejemplo, en uno de los edificios cristianos más antiguos, la *domus ecclesiae* o sala de oración cristiana de Megiddo (Israel) (Tepper, di Segni, 2006). Este lugar, en uso durante la segunda mitad del siglo III tenía un suelo de mosaico con un espacio central reservado para la *mensa*, tal y como narra la inscripción musiva que señala la ubicación de la instalación litúrgica, su función y la persona que lo dona, que “ofrece esta *men-*

sa para conmemorar a Dios Jesucristo”⁷. El uso coetáneo en Cipriano del término altar, y en Megiddo de *mensa* para referirse ambos al mismo elemento donde se conmemora a Cristo, puede implicar una tradición occidental (romana, norteafricana e hispana) distinta de la sirio-palestina, de la misma manera que ha puesto de relieve M. C. Cassis (2007: ii-iii) al distinguir diferentes orígenes del altar cristiano para la Iglesia latina, la griega y la siria. La tradición romano-latina tendría una relación más estrecha con las costumbres paganas y los cultos funerarios, lo que motivaría la temprana inclusión de reliquias en sus altares. Por el contrario, la tradición siria es más reacia a la inclusión de las reliquias, y su consiguiente culto, en el mismo dispositivo litúrgico que el altar. La agrupación de Cassis ayuda a explicar la masiva conversión de aras paganas en aras de altares cristianos que se produce en el Mediterráneo occidental, y que parece no suceder con la misma intensidad en Oriente⁸. Da sentido además a la transformación del *focus* pagano en *loculus* cristiano. Sin embargo, hay que cuestionarse si la asimilación de modelos iconográficos orientales en algunas manifestaciones materiales de las iglesias occidentales implica o no una comunión en el empleo de lenguajes litúrgicos comunes. Por ejemplo, si la elección de la misma composición iconográfica

7 Según traducción propia de la inscripción griega traducida al inglés por los excavadores (Tepper, di Segni, 2006: 36): “The god-loving Akeptous has offered the table to God Jesus Christ as a memorial”

8 Para el caso hispano, véase Sastre de Diego, 2009.



Fig. 1.- Crismón pintado de la ‘Sala Decumano’ de Mérida, siglos III-IV. Imagen: Consorcio de Mérida.

en los mosaicos de los santuarios de las basílicas de Menorca, de Cerdeña y de Israel es algo más, o no, que una difusión de técnicas y formas artísticas.

La conexión altar-simposio se pone aún más de manifiesto por el contexto que provoca la cita de Cipriano, ya que su mención está dentro de la respuesta cristiana que da el padre de la Iglesia frente al acto impropio cometido por Marcial, que es fundamentalmente el de compartir mesa con paganos en un banquete, además de formar parte de su *collegio* y de enterrar a sus hijos en sus sepulcros y a la manera pagana. Se establece una oposición, no sabemos hasta qué punto premeditada, entre el banquete pagano y el servicio cristiano, con un común trasfondo funerario pero entendido de manera muy diferente.

A la carta de Cipriano, publicada ya por Flórez en el siglo XVIII dentro de su *España Sagrada*, se ha unido un reciente descubri-

miento arqueológico como otra prueba, no exenta de dudas en su significación funcional, de la existencia de comunidades cristianas organizadas hacia finales del siglo III e inicios del siglo IV. La aparición en 2009 de un crismón pintado (Fig. 1) en una estancia subterránea perteneciente a una casa situada en la entrada de la ciudad por la puerta principal de la vía del Decumano, podría sugerir la presencia allí de una *domus ecclesia*⁹. Se trata de un crismón con alfa y omega inscrito en una corona de mirto. En nuestra opinión, sin la constancia de más elementos que argumenten el carácter litúrgico del lugar, no puede asegurarse esta sugerente propuesta, pues le faltan otros datos que confirmen tal interpretación, como sí poseen la de Dura

9 Intervención arqueológica dirigida por J. Heras. Agradezco la información a su responsable y al Consorcio de Mérida en la figura de su director, M. Alba, y su coordinador del departamento de investigación, B. Franco.

Europos o la ya mencionada sala de oración de Megiddo. Pertenece este crismón al grupo de primeras evidencias arqueológicas que se pueden definir como cristianas, pero de las que no puede discernirse si eran manufacturas destinadas a un uso religioso, sea litúrgico o de devoción personal, o sencillamente objetos y manifestaciones que explicitan la condición cristiana de su propietario o destinatario. Esto último es a lo que parece obedecer la presencia de crismones en algunas estancias dentro de viviendas privadas tardorromanas, tanto en el ámbito urbano como en el rural; así aparecen en el *oecus* de las partes residencias de las villas de Fraga, en la Tarraconense, y de Quintas das Longas, en Lusitania¹⁰. Estos espacios no tuvieron uso cultural; en Fraga la iglesia, aunque dentro del antiguo complejo residencial, se localiza en un emplazamiento del peristilo distinto al lugar donde se encuentra el crismón, y además su construcción es posterior¹¹; por su parte, la existencia de un ambiente destinado al culto no es conocida en Quintas das Longas. En otras palabras, en esta época un crismón no implica necesariamente un carácter litúrgico para el espacio que lo alberga. Con este sentido, en el marco de las primeras expresiones de cristianismo para la ciudad de Mérida, M. Alba (2004) ha sugerido la presencia de signos cristianos grabados a partir del siglo IV en los antiguos espacios públicos, como por ejemplo en los

edificios de espectáculos, teatro y anfiteatro; marcas interpretadas como “pequeñas acciones simbólicas y espontáneas”. Esto parece probable en los círculos incisos, que tienen inscritos cruces y lo que podrían ser algunos de los primeros crismones conocidos.

Otro problema del crismón pintado en la ‘sala del Decumano’ es el de su datación¹², pues la iconografía del crismón, que eclosionó tras la paz constantiniana, se mantiene en uso con los mismos elementos en los siguientes siglos. Ciertamente es que la combinación de la ‘Rho’ junto al alfa y el omega con la orla de mirto está especialmente presente en las primeras composiciones del siglo III, y sobre todo durante todo el siglo IV, sin ser por ello exclusiva de esta centuria. Sería necesaria la elaboración de una tipología con todas las formas conocidas en Hispania, cuya cantidad empieza a ser notable, para tratar de establecer posibles evoluciones iconográficas y cronológicas a partir de los datos arqueológicos que tengamos seguros.

Para Mérida contamos con otros ejemplos de crismones representados en distintos tipos de manufacturas que confirman el éxito alcanzado por este motivo en los siglos IV-V, sea en objetos de empleo común de los que no podemos averiguar otros usos sin conocer su contexto primario, como son las lucernas; o en funerarios, como las primeras inscripciones conocidas, que también pertenecen a este momento: una funeraria, del año 380, y

10 Noticia transmitida oralmente por los excavadores. Desconocemos su publicación.

11 Esto es seguro para su altar. Su análisis en I. Sastre de Diego, 2009.

12 A la espera de la publicación de la memoria de esta intervención arqueológica, a cargo de J. Heras, solo podemos aportar criterios estilísticos e iconográficos en nuestro análisis, por tanto provisional.

Una primera publicación en J. Heras, "Los cristianos de Mérida y la domus de la Puerta de la Villa", Foro nº 59, Mérida, 2010, p. 6.



Fig. 2.- Plato votivo de *Mantius*, Mérida, finales del siglo IV. Imagen: Consorcio de Mérida.

otra del año 388 con un crismón, relacionado por algunos autores con la construcción de la catedral (Ramírez Sádaba, Mateos, 2000).

Junto a lucernas e inscripciones funerarias, otros objetos emeritenses con representación de crismones, donde sí es posible plantear un sentido cultural, son los platos o bandejas de mármol, como el conservado en el Museo-almacén visigodo de Santa Clara (Cruz Villalón, 1985), y el hallado en los años noventa en una excavación de la barriada de Santa Catalina (Fig. 2), que forma parte del suburbio nororiental de la ciudad (Montalvo, 1998), el sector que más desarrollo tuvo durante la tardoantigüedad gracias a la localización en él de la *memoria* del martirio de Eulalia. En concreto el hallazgo de este plato votivo de mármol se sitúa próximo a donde se instalará un siglo y medio más tarde el edificio identificado como *xenodochium* (Mateos, 1995), amortizado en un derrumbe del siglo V, siendo la pieza fechada por J. Arce (2001) a finales del siglo

IV. Tiene 0,24 m de diámetro y representa, de manera incisa y junto a un sencillo monograma, al oferente, *Mantius*, que nos dice que lo ofrece como vencedor en cumplimiento de un voto¹³; por ello Arce lo interpretó como un *oscillum*, mientras que para su descubridora, A. Montalvo (1998: 155), es un plato votivo de ofrendas empleado en algún tipo de ritual de ofertorio de la época. Los *instrumenta liturgica* nos acercan a las primeras celebraciones y actitudes cristianas de Mérida en un momento en el que todavía no existía la gran edificación religiosa monumental.

Se ha hablado con criterio del siglo IV como un siglo todavía ‘pagano - clásico’ desde un punto de vista urbanístico. Pero eso no impide que Mérida ofrezca algunos datos tempranos de los primeros espacios religiosos y el mobiliario litúrgico utilizado antes de la erección de las grandes iglesias. Junto

¹³ MAN/ TIVS (lado izq.) VIC/ TOR/ VOTVM/ OBTV/ LIT (lado der.)



Fig. 3.- Mausoleo identificado como la *memoria* de la mártir Eulalia, siglo IV. Imagen: Mateos, 1999.

a los objetos apenas comentados, la evidencia arquitectónica cristiana más importante de la Mérida tardorromana es el *martyrium* o *memoria* dedicado a santa Eulalia, localizado en una posición destacada en el seno de una necrópolis, rápidamente cristianizada, que se extiende a partir del siglo IV por el suburbio nororiental de la ciudad. Es esta una zona antiguamente ocupada por *domus* señoriales e instalaciones agropecuarias que aprovechaban el paso del río Albarregas antes de desembocar en el Guadiana. Se tenía noticia literaria del edificio ya a finales del siglo IV gracias al himno compuesto por Prudencio (c. 400), que sitúa su martirio a comienzos del siglo IV como consecuencia de las persecuciones decretadas por Diocleciano¹⁴. La existencia del lugar recibió apo-

14 J. Vilella (2002: 118) considera su narración una de las excepciones históricas positivas del *Peristephanon* de Prudencio, al relacionar su martirio con Maximiano.

yo arqueológico tras las excavaciones realizadas en el subsuelo de la iglesia románica que dirigieron L. Caballero y P. Mateos hace justo veinte años (Mateos, 1999). Se encontró un pequeño edificio de planta basilical que sigue el esquema de algunos mausoleos tardorromanos, con aula rectangular de nave única rematada en cabecera absidiada. Tras quedar destruido, sus restos fueron respetados y englobados en el santuario de la iglesia levantada en el siglo V y reformada en el VI (Fig. 3). No se documentaron evidencias de mobiliario litúrgico de este primer espacio sacro. Los textos, en especial el libro *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (*Las Vitas*), nos describen el templo de la sexta centuria con la zona del santuario martirial organizada en dos partes o doble dispositivo, con el cuerpo de la mártir en el inferior y un altar en el superior¹⁵, tipología topográ-

15 *Vitas*, V, v, 10.

fica habitual en las iglesias martiriales de este periodo. Una organización que puede ser heredera de ese primer edificio: “*Aquí, donde el brillo de relucientes mármoles, traídos de fuera y del propio país, llena de esplendor el templo santo, el suelo venerable guarda en su seno reliquias y sagradas cenizas*” (*Peristephanon*, III). Aunque no lo dice, el mausoleo primitivo que cantó Prudencio ya debió tener altar si lo comparamos con los otros lugares martiriales que describe el poeta hispano. Estos primeros altares fijos de la cuarta centuria debieron carecer de *loculus* para reliquias, pues su conexión directa con el cuerpo santo les convertía automáticamente en dispositivos sagrados. Así también se propone para el polémico edificio de Santiago de Compostela que habría sido descubierto en tiempos de Alfonso II. En el caso compostelano, que el mausoleo hallado corresponda a esta tipología de dos pisos es una cosa, y otra muy distinta que el altar señalado por las fuentes sea de la misma época y no colocado allí tras la invención del cuerpo, ya en el siglo IX. De todas formas, aunque sea altomedieval, como nosotros defendemos, la ausencia de *loculus* en esta ara, llamada después de San Payo, y su uso en las sucesivas basílicas asturianas hasta la construcción románica, demuestra como en una fecha tan alejada de los primeros *martyria* tardorromanos todavía se mantenía la concepción martirial-funeraria de doble dispositivo arquitectónico en dos pisos: cuerpo del mártir en el inferior, y altar sin reliquias en el superior, dispositivo que será sustituido en las iglesias sin origen martirial por uno solo mucho más sencillo y económico, altar

con reliquias integradas dentro de él, en una síntesis arquitectónica empleada mayoritariamente a partir de los siglos V-VI.

Por otro lado, la primera construcción de Santa Eulalia es anterior al uso normativo de reliquias en los altares, que será cuando el altar ya protagonice el rito de la consagración y se conforme con *loculus*, esto es, con un espacio propio integrado para albergar las reliquias. En la Península Ibérica, esta sistematización no es segura hasta la segunda mitad del siglo VI, momento de desarrollo del ara con *loculus* rectangular y escalón abierto en su cara superior (Sastre de Diego, 2009); la forma y el emplazamiento de estos *loculi* quedan ahora perfectamente tipificados tanto en las aras elaboradas con la iconografía de la cruz patada (producidas en los talleres de Mérida, Beja y probablemente Toledo), como en las aras y cipos romano-paganos reutilizados (Fig. 4a). Es probable por tanto que las experiencias precedentes de altares con reliquias difieran de la fuerte estandarización que observamos con el desarrollo de las aras prismáticas, y presenten formas más ‘libres’ que aquellas documentadas a partir del último tercio de la sexta centuria. A ese grupo previo correspondería el ara de la primera iglesia de El Gatillo (Cáceres), de inicios del siglo VI, hallada *in situ* por L. Caballero, y que reutiliza un bloque de granito cuyo *loculus* es un pequeño agujero circular en su cara superior, apenas unos milímetros más grande que el agujero conservado en la cara inferior (Fig. 4b). También podría encuadrarse en esta etapa previa a la estandarización del *loculus* la lipsanoteca-basamento de ara expuesta en el Museo-almacén visigo-



Fig. 4.- a: Ara decorada con cruces patadas de Mérida, siglos VI-VII. Imagen: I. Sastre de Diego;
b: *loculus* del ara de El Gatillo, Cáceres, inicios del siglo VI. Imagen: I. Sastre de Diego.

do de la ciudad (Fig. 5), perteneciente a una tipología diferente, donde el ara no tenía el *loculus* practicado en su plano superior, sino que disfrutaba de una mayor relevancia. Esta pieza, que reaprovecha un basamento de un ara romana consagrada a Augusto, cumple una doble función. Por un lado, es receptácu-



Fig. 5.- Lipsanoteca-basamento de ara de Mérida, anterior a la segunda mitad del siglo VI. Imagen: I. Sastre de Diego.

lo para una gran caja de reliquias, de tamaño y forma similar a algunos osarios funerarios judío-cristianos, labrados en piedra como los conocidos de Talpiot, que recientemente saltaron a la fama y que tienen su continuación cristiana en los relicarios sirios, como el de la iglesia norte de Bachmichli (Peña *et ali.*, 1987); aunque son más cercanos en el espacio y, quizás también, en el tiempo el conservado en el Museo Pérgamo de Berlín y la capsela de San Quirico y Santa Julieta de Rávena. Por otro lado sirvió de asiento donde fijar el ara del altar, algo que le diferencia de los ejemplares antes mencionados. El triple escalón, la irregularidad de las paredes laterales y el desgaste sufrido por su cara superior apoyan su ubicación encastrada en el pavimento. Que las reliquias se encuentren bajo el altar y no en su parte superior favorecen una cronología antigua, anterior a la segunda mitad del siglo VI¹⁶, como tam-

16 Sin embargo, resulta muy difícil ajustar la cronología por debajo de la mitad del siglo VI. La falta de datos de contexto sobre su hallazgo impide proponer una cronología precisa.

bién beneficia, con algunos matices, a la teoría para el altar mediterráneo de N. Duval (2005) sobre la evolución topográfica de las reliquias, que irían paulatinamente ascendiendo en posición e importancia litúrgica dentro del altar.

Hemos tratado las principales manifestaciones materiales del cristianismo emeritense anteriores a la época visigoda. Respecto a las fuentes escritas, junto al testimonio de Prudencio, fundamental para conocer el martirio de Eulalia (c. 303-305) y su temprano culto unido a la evidencia arqueológica que identifica el *tumulus* o *memoria* primigenia, las fuentes canónicas también muestran un cristianismo emeritense con una organización consolidada durante toda la cuarta centuria, con representación episcopal y un papel destacado en muchos de los concilios celebrados en este tiempo. El Concilio de Elvira, de inicios del siglo IV (c. 305 según las dataciones tradicionales, y constantiniano para otros), reunió a obispos béticos en su mayoría y contó con la presencia del obispo de Mérida Liberio, uno de los únicos seis representantes no béticos. Liberio también asistirá al Concilio de Arlés convocado por el emperador Constantino y celebrado en 314. Otro obispo emeritense, Florencio, estuvo en el Concilio de Sárdica del año 347 y fue, tras el Concilio de París de 361, uno de los impulsores de la normalización de los obispados y la vuelta al credo de Nicea tras el conflicto arriano (Vilella, 2002: 128). En el Concilio de Zaragoza de 380 firma Hida-

cio como prelado de Mérida, reunido junto con once obispos más para tratar la cuestión de Prisciliano, siendo además uno de los líderes de la facción antriscilianista. El peso que en Lusitania tuvo el priscilianismo se evidencia con el intento fallido de sus representantes de deponer a Hidacio en Mérida a su vuelta de Zaragoza¹⁷; acontecimiento tras el cual ordenan a Prisciliano obispo de Ávila, diócesis también lusitana aunque en el extremo nororiental de la provincia, lejos por tanto de la capital. La pugna religiosa, y política, entre Prisciliano e Hidacio de Mérida se mantiene con suerte dispar: mientras Hidacio consigue de Ambrosio de Milán y del emperador Graciano la condena del priscilianismo como secta con el consiguiente abandono de sus sedes por parte de los obispos priscilianistas, Prisciliano tratará sin éxito de cambiar las tornas, con un infructuoso viaje a Italia, donde no consigue ser recibido ni por el Papa, ni por Ambrosio, ni por el emperador. Todavía quedará un episodio más en este conflicto que había colocado a Mérida y la provincia lusitana en el centro de una disputa que traspasaba fronteras. Tras un intento fallido de trasladar la causa al vicario de Hispania, con capital también en Mérida, un último concilio se celebró en Burdeos con la probable presencia de Hidacio (aunque no hay confirmación de ello). En él se condena a los priscilianistas; la apelación de Prisciliano al emperador en Tréveris solo alargó la agonía de su muerte (c. 384-385). Sin embargo, las consecuencias por las posiciones

¹⁷ Prisc. *Tract.* 2, p. 39-40. Recogido en J. Vilella, 2002, pp. 143.

radicales de los obispos antipriscilianistas no se hicieron esperar una vez muerto el emperador Máximo, su principal protector. La exagerada beligerancia de algunos en el proceso contra Prisciliano será entonces juzgada en el seno de la Iglesia, Hidacio fue apartado del obispado y posiblemente también excomulgado (c. 388)¹⁸. Se cierra el siglo con la presencia de Patruino en el primer concilio celebrado en Toledo (a. 400), como recoge una carta posterior del papa Inocencio I (*Ep.* 3, 8) en la que confirma las decisiones adoptadas en Toledo. Patruino presidió este sínodo convocado para atajar el desarrollo del priscilianismo en la Galaecia. Sea por la jerarquía de edad del prelado emeritense, por la capitalidad hispana de Mérida o por el origen lusitano del conflicto priscilianista, lo cierto es que nuevamente la Iglesia de Mérida se erige en principal defensora de la Iglesia hispana frente a lo considerado herético. Son interesantes las siguientes palabras de Vilella (2002: 155) sobre la peculiaridad de Mérida: “(...) En la *Lusitania*, contrariamente a lo que sucedía en otras provincias hispanas, la primacía ya no estaba vinculada a la antigüedad sino a la sede de Mérida (...) En el encumbramiento de Mérida habría sido determinante la presencia, en esta capital de dilatada trayectoria cristiana, del *vicarius Hispaniarum*. A finales del siglo IV, ya hacía tiempo que el obispo emeritense tenía

un destacado predominio (...)”. No sabemos si por una reunión casual de causas (tradicción y definición temprana de la comunidad desde sus apelaciones a Cipriano; desarrollo del culto eulaliense; cuestión priscilianista) o como consecuencia de su estatus jurídico y político (capital de Hispania), el episcopado emeritense, pese a tantos desencuentros entre las iglesias hispanas, adquiere en esta centuria una jerarquía y un prestigio que mantendrá durante la época visigoda, al menos seguro durante todo el siglo VI, siendo una Iglesia poderosa rival directa de la toledana, y por ello en algunos momentos cabeza de la Hispania católica frente a la parte arriana¹⁹.

EL CRISTIANISMO EN MÉRIDA DURANTE LOS SIGLOS V-VI

Como en otras ciudades del Mediterráneo occidental, en Mérida el inicio de la edilicia monumental y de una topografía cristiana se sitúa en el siglo V, y, sobre todo, en el siglo VI. En la quinta centuria se data la construcción de la primera iglesia de Santa Eulalia, a la par que continúan levantándose mausoleos privilegiados en su entorno (Mateos, Sastre de Diego, 2009). Paralelo al desarrollo de la arquitectura se produce el aumento de la epigrafía cristiana. Gracias a ella podemos

18 Al respecto la nota de J. Vilella (2002: 145): “Según Sulpicio Severo (*Chron.* 2, 51, 6), Hidacio acaba abdicando ‘espontáneamente’ de su episcopado, aunque después intenta recuperar su sede. Próspero (*Ep. Chron.* a. 389) e Isidoro (*De uir. Ill.* 2) indican que fue privado de la comunión eclesiástica”.

19 Aunque Vilella (2002: 158) considera que esta preeminencia de Mérida, a la que denomina “doble capitalidad eclesiástica” se derrumba con el deterioro de la administración imperial en Hispania y la fragmentación peninsular motiva por la presencia germánica, acontecimientos sucedidos en el siglo V, no otorga a Toledo la asunción de la antigua condición emeritense hasta entrado el siglo VII.

conocer la existencia de algunos edificios religiosos (monasterios levantados dentro del conjunto cultural eulaliense) y de distintos tipos de estatus religiosos. Uno de los documentos epigráficos más interesantes del siglo V es la inscripción con crismón dedicada a Octavia devota: “(alfa, chrismon, omega) *Octavia devota vixit annos XVIII menses X recepta in pace die X kalendas Maias era CCCCLXXX*” (Ramírez-Mateos, 2000: 91-92, nº 46). Navascués (1947) propuso que ‘devota’ significaba ‘consagrada a Cristo’, es decir, una monja de mediados del siglo V, lo que no implica que formara parte de una comunidad cenobítica con una regla definida. Pudo tratarse de una religiosa, en el sentido definido por Sánchez Salor (1976), que renuncia a una vida común laica por la práctica ascética²⁰. Para este autor las vírgenes devotas son el correspondiente o paralelo femenino a los religiosos o penitentes entre los hombres. Esta elección era habitual entre jóvenes vírgenes o mujeres ya viudas, muchas veces pertenecientes a las familias más respetables e influyentes dentro de la sociedad de sus ciudades, que deciden guardar castidad hasta su muerte, como ya recoge e intenta normalizar en algunos aspectos el temprano Concilio de Elvira. Este asunto quedará de nuevo tratado en el III Concilio

20 Y en un sentido también similar al señalado recientemente por J. López Vilar al analizar la inscripción funeraria de la beata egipcia Tecla, “*virgo xpi*” cuando dice: “La virginitat era un estat d’entrega total que equivalia a un casament amb Crist. Les verges feien un pacte amb la comunitat i/o el bisbe (...) Eren dones molt respectades, però si pecaven, l’Església imposava càstigs molt durs que trobem reflectits en el primer concili d’Elvira...” (2006, 146).

de Toledo. La importancia social y vigor religioso de esta institución lo ejemplifica para la ciudad de Mérida la “muy piadosa viuda Eusebia”, tal como se la nombra en las *Vitas*, que protagoniza el episodio del abad Nanco, quien no quería ser visto por ninguna mujer mientras salía de su celda para orar en la noche ante el altar de Santa Eulalia. Su alta posición e influencia queda reflejada en este pasaje, cuando un clérigo eulaliense accede ante los ruegos de Eusebia para quebrar la prohibición y conseguir ver al famoso abad (Sastre de Diego *et ali*, 2007).

Superado el convulso siglo V, Mérida vive durante el siglo VI una etapa muy dinámica de actividad edilicia promovida fundamentalmente desde su episcopado. Sabemos de las reformas acometidas en la basílica de Santa Eulalia hacia el año 570, documentadas en la secuencia estratigráfica de la excavación (Mateos, 1999), y que fueron incluso recogidas en las *Vitas*²¹. En ellas, además de la transformación de la cabecera del antiguo templo con la reestructuración de sus absidiolos laterales y la adicción de sendas torres sobre ellos, se realizó una renovación de parte de su mobiliario litúrgico. Así lo atestiguan algunos de los elementos arquitectónicos hallados en excavación (capiteles, canceles, barroteras, un posible tablero de altar) (Fig. 6). Aunque encontrados casi todos en contexto secundario (hay todavía *in situ* parte del friso de la línea de imposta), están bien datados en la segunda mitad del siglo VI por su técnica y composición, de

21 *Vitas*, IV, vi, 8.



Fig. 6.- Barrotera de cancel de la basílica de Santa Eulalia de Mérida, segunda mitad del siglo VI. Imagen: I. Sastre de Diego.

clara filiación mediterráneo-bizantina. Pese a su fragmentariedad, son materiales interesantes porque demuestran la intención que hubo en esa reforma de crear (o tal vez respetar y monumentalizar) una organización litúrgica interna con compartimentaciones, esto es, con una marcada delimitación entre el, o los, espacios sagrados y el espacio laico, el *quadratum populi*, algo característico de las iglesias hispanas tardoantiguas, más si cabe si se trata de una iglesia martirial como es Santa Eulalia. Por lo mismo, debió disponerse algún tipo de circuito cultural para permitir a los fieles el acceso a las reliquias de la mártir, pero cuyo recorrido por desgracia



Fig. 7.- Cruz patada para encastrar procedente de la basílica de Santa Eulalia de Mérida, segunda mitad del siglo VI. Imagen: I. Sastre de Diego.

desconocemos. No sabemos hasta qué punto puede ser importante el hecho de que entre los materiales aparecidos de este momento haya una cruz patada pensada para encastrar o colocar sobre algún soporte (Fig. 7). Una cruz de piedra exenta, y también patada, fue hallada formando parte de la *mensa* o altar del contra-coro o espacio occidental de la iglesia de Es Cap des Port (Menorca, c. 500)²², cuyo sentido martirial está atestigüado por la presencia de una cripta en forma de cruz griega bajo el santuario (Palol, 1982).

También en esta centuria asistimos a la consolidación de una fórmula arquitectónica de gran interés para el estudio de la liturgia y la arquitectura cristiana tardoantigua: la construcción de una instalación bautismal autónoma pero a la vez integrada en la concep-

22 Aunque con varias reformas a lo largo de los siglos VI-VII. Véase también P. Palol, "L'arqueologia cristiana hispànica després del 1982", en *III Reunió d'arqueologia cristiana hispànica*, (Maó 1988), Barcelona, 1994, pp. 1-40.



Fig. 8.- Baptisterio de Casa Herrera, Mérida, finales del siglo VI. Imagen: I. Sastre de Diego.

ción global de la basílica. Estos baptisterios debieron funcionar como espacios sagrados independientes, con su propia advocación y, muy probablemente, también con su propio altar, lo que obliga a cuestionarnos por una posible duplicidad de altares eucarísticos, algo en teoría prohibido. Que estas fórmulas litúrgico-arquitectónicas funcionaban en Mérida y en su diócesis lo sabemos por la mención en el libro de las *Vitas* al baptisterio catedralicio, dedicado a san Juan Bautista, que viene nombrado como una pequeña basílica que compartía el tejado con la episcopal²³. Este carácter arquitectónico doble hizo que J. R. Mérida creyera en 1917 haber descubierto la basílica episcopal en lo que hoy conocemos como casa-basílica, a las espaldas del teatro romano junto al peristilo, y que no es sino la estancia principal de una *domus*

reformada en el Bajo Imperio. También observamos esta fórmula doble en la excavación de la basílica de Casa Herrera, que en su segunda fase datada a finales del siglo VI fue reformada con la anexión en su ángulo nororiental del baptisterio (Fig. 8), exento en planta del resto de la iglesia, pero conectado con esta por un vano abierto en su acceso occidental. Se crean así complejos religiosos que dotan de entidad arquitectónica propia a algunos de los sacramentos y celebraciones más importantes de la liturgia. Es necesario aquí referirse al texto hagiográfico de san Mançio, que en los últimos años ha llamado la atención de varios autores portugueses por situarse la *passio* de este mártir lusitano en alguna villa rural de los alrededores de Évora. El documento cita la construcción de una segunda basílica junto al baptisterio de la primera que estaría destinada al servicio de los catecúmenos. Aunque el texto está re-

23 *Vitas*, IV, IX, 4-5.



Fig. 9.- Tablero panonio de La Cocosa, Badajoz, c. siglo VI. Imagen: I. Sastre de Diego.

cogido en el *Legionario de Madrid*, datado en el siglo X, se considera anterior, de finales del siglo VII o ya del VIII (Maciel, 1995: 136-137). Esta fuente, además de hablarnos del baptisterio como instalación autónoma, es de gran valor en la investigación de las llamadas basílicas-dobles, al apoyar *a priori* una de las opciones funcionales, la de basílica catecúmenica, que se han barajado para estas construcciones de duplicación del espacio cultural. No obstante, debe tomarse con cierta cautela un documento hagiográfico como este en el que se utilizan tópicos literarios usados con frecuencia en el género²⁴. La arqueología evidencia otros conjuntos cultuales donde hay una separación, o semi-independencia arquitectónica, entre el templo y el baptisterio, como en Torre de Palma, también en Portugal, para la que también ha sido planteado un carácter martirial que explica el desarrollo de la zona occidental de su basílica; y en la Cocosa, de gran interés topográfico por cuanto las instalaciones bautismales se disponen junto al mausoleo llamado *martyrium*, aunque aquí no tenemos la

24 Encontramos algunos paralelismos literarios con la descripción que Prudencio hizo de la *memoria* de Sta. Eulalia, en la vecina Mérida

certeza de la localización de la iglesia, sugerida en la disposición en planta de la denominada “Excavación menor” a la espera de una deseada intervención en área de todo el conjunto. Serra i Rafols (1952) halló en esa zona el fragmento de un tablero de altar panonio (Sastre de Diego, 2005) (Fig. 9), tipología de altar preparada para el desarrollo del culto martirial al poder disponer de una *fenestella confessionis* en su frente. Todos estos datos, y la conexión entre la presencia de elementos martiriales y espacios bautismales hace replantearnos el significado del conjunto de Casa Herrera (Fig. 10a), que hasta ahora venimos considerando como una simple iglesia parroquial, cuando quizás trascienda su valor de centro cultural de un asentamiento rural. Debemos encontrar una explicación satisfactoria a las múltiples dependencias y espacios que, además del baptisterio exento, conforman la basílica, no solo su contraábside, para el que nosotros proponemos un uso martirial ubicando en él el altar sigmático del que se conserva el tablero, sino el de todas las estancias en batería que flanquean los dos accesos laterales, norte y sur, al aula de la iglesia. Por otro lado, la adición en las iglesias rurales de una instalación bautismal no obliga a acometer una obra constructiva de la magnitud de Casa Herrera, se puede hacer con una obra menor. Basta con adaptar o acondicionar un espacio previo del edificio ya construido, como sucede en la iglesia de San Pedro de Mérida (Fig. 10b), que aprovecha una zona del aula delimitándola con cancelas y tabiques. Se nos abre ante nosotros una vía de investigación, en algunos aspectos ya tratada, pero en la que deberemos

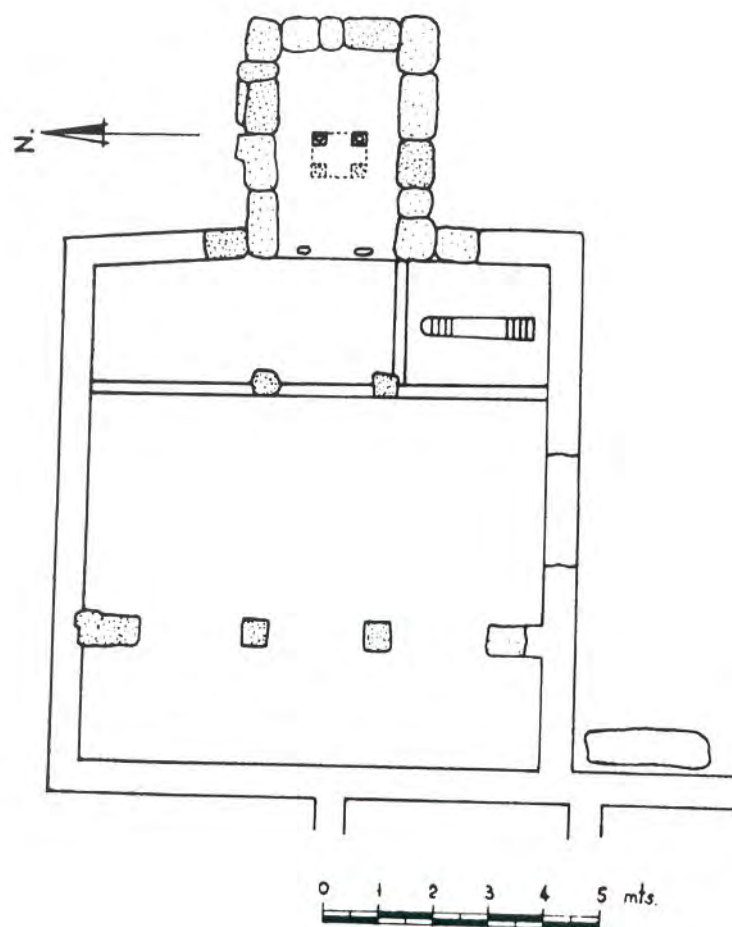
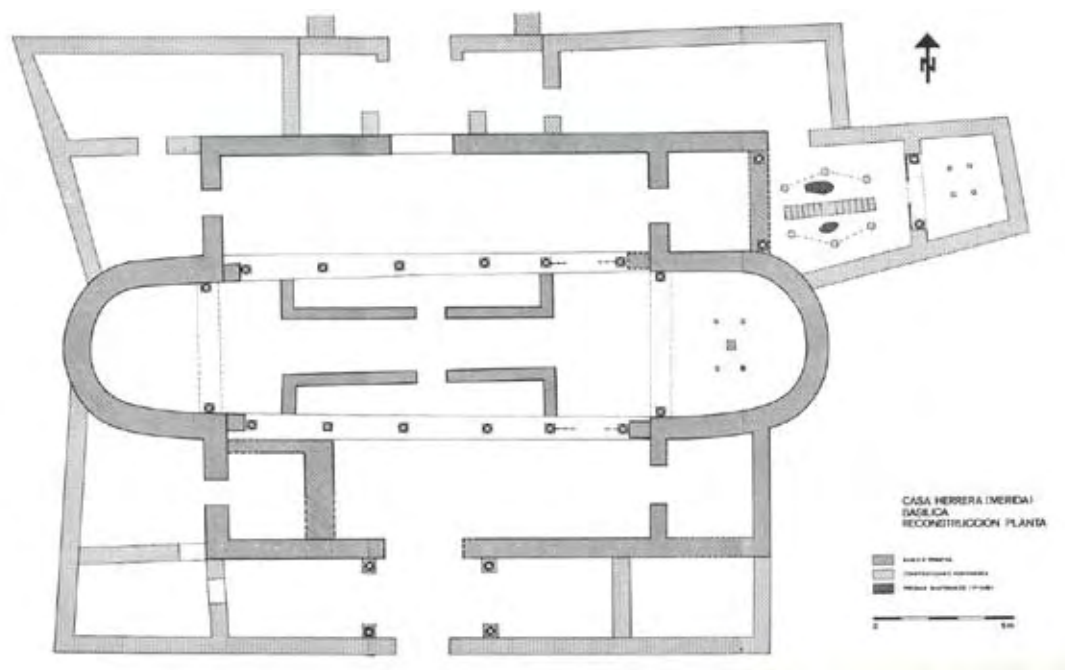


Fig. 10.- a: Planta de la basílica de Casa Herrera, según Caballero y Ulbert;
b: planta de la iglesia de San Pedro de Mérida, según Marcos Pous.

seguir profundizando, y donde la presencia en iglesias rurales de cultos martiriales junto con la incorporación de instalaciones bautismales podría estar relacionada con el papel aglutinador que, impulsado desde los centros episcopales, las reliquias empiezan a jugar una vez normalizado su uso por la Iglesia. La reliquia como medio de control a la vez que generador de riqueza, y la utilidad del sacramento bautismal en la ordenación de las comunidades son dos conceptos que pueden funcionar como medios para conseguir una organización eficaz de la diócesis dada la importancia litúrgica que poseen ambos elementos. En aquellos lugares que más pudieron interesar al obispado, ese control podría verse reforzado con la gestión directa de un grupo clerical allí instalado.

Vemos como la intensidad constructiva de la ciudad tiene su reflejo en el resto de la diócesis. Ya lo manifestaban algunos pasajes de las *Vitas*, como el que nos enumera las iglesias y monasterios promovidos por Masona en los alrededores de Mérida²⁵, o los párrafos dedicados al monasterio de Cauliana. Los hallazgos arqueológicos también ofrecen una valiosa información de este momento. El más notorio sin duda es el apenas mencionado de Casa Herrera, cuya construcción y abastecimiento de los elementos arquitectónicos que necesitó dependió directamente de los talleres de la capital. Pero debió haber muchas más fundaciones y construcciones religiosas, algunas de ellas más humildes, que, si bien se aprovecharon del mármol dis-

ponible en el territorio, no siempre pudieron hacer lo mismo con los talleres de la ciudad, imitando con peor técnica sus producciones, tal y como reflejan las piezas halladas en el yacimiento del Km 359 de la Ctra/ Mérida a Badajoz, que pertenecerían a alguna iglesia rural del lugar. Aquí, la presencia de dos placas-nicho, o mejor dicho placas aveneradas, para un mismo templo demuestra que estos elementos pudieron tener una posición espacial distinta a la tradicionalmente propuesta, en el culmen del eje litúrgico principal y junto al altar. Es esta otra cuestión, la de la producción de elementos arquitectónicos y su contextualización espacio-funcional en el que podemos avanzar más gracias a los hallazgos de los últimos años.

La tesis doctoral de M^a Cruz Villalón (1985), con más de cuatrocientas piezas escultóricas estudiadas, supuso un gran impulso en el estudio de la escultura visigoda a escala peninsular, con conclusiones todavía vigentes; veinte años después, la tesina de Natalia Díaz, incrementó en doscientos nuevos restos el ya de por sí extenso repertorio. A buen seguro, la intensa actividad arqueológica gestionada por el Consorcio en la última década ha hecho acercar el número al millar. Pero no es en la cantidad en lo único que avanzamos, ni lo más importante. Con el incremento de la cultura material también se ha aumentado la calidad arqueológica de la misma, el conocimiento de los contextos, y por lo tanto, mejores posibilidades para establecer cronologías más fiables y estudios funcionales y topográficos como los que reclamaban, hace cincuenta años, pioneros de la arqueología cristiana en Mérida como J. Serra i Rafols

25 *Vitas*, V, iii, 2-3.



Fig. 11.- Elementos arquitectónicos procedentes de la excavación de 'Terrón Blanco', Mérida, siglo VIII. Imagen: I. Sastre de Diego.

y A. Marcos Pous. La realización de una secuencia tipológica de la cerámica emeritense mejor ajustada para estos siglos, elaborada principalmente por M. Alba y también por S. Feijoo, es una herramienta que debemos utilizar. Afinaremos así las cronologías de los elementos arquitectónicos, por lo menos la de su último uso y amortización. Por ejemplo, gracias a la cultura material cerámica podemos situar el empleo y final de los elementos arquitectónicos aparecidos en el yacimiento de Terrón Blanco (Fig. 11), excavado por J. Chamizo al norte de Mérida, junto a la vía de la Plata, en un arco temporal comprendido entre finales del siglo VII y el siglo VIII. La técnica de labra y la presencia de motivos del mismo taller que uno de los cancelos de Santa Lucía del Trampal y otro hallado en Santa Eulalia de Mérida, indica una cronología tardía, del siglo VIII. Aunque desconocemos el contexto primario de este

pequeño conjunto escultórico, y pese a que el yacimiento tiene una larga secuencia ocupacional desde época tardorromana, sabemos que las piezas aparecieron reutilizadas en estancias con función industrial de época emiral datadas en el siglo IX (Chamizo, 2004). En otra zona del yacimiento se exhumaron enterramientos cristianos, cuyos depósitos funerarios coinciden con la cronología tardía, de la octava centuria, que proponemos para la escultura.

La excavación de Terrón Blanco nos introduce en otra vía de investigación. Y es que de la mano del avance en el conocimiento del contexto productivo y funcional va el del conocimiento urbanístico-topográfico, de especial interés en Mérida por contar con una fuente escrita de gran valor como es el libro de *las Vitas*. J. M. Álvarez Sáenz de Buruaga en 1976, en uno de los mejores artículos que se han escrito sobre el cristia-

nismo emeritense con tan pocos datos disponibles en su tiempo, enumeraba todos los lugares de los alrededores de la ciudad con restos conservados, numerosos hallazgos en su mayoría sueltos sin información de su contexto originario. Un obstáculo que no le impidió obtener valiosa información para el conocimiento de la topografía cristiana de la Mérida tardoantigua, como en la identificación de la iglesia de Santa María de Quintisina²⁶ o Quintiliana en la ermita de Nuestra Señora de Ureña, donde fotografió todavía en 1958 algunos elementos marmóreos sueltos, o la de Santa Lucrecia²⁷. Aunque ya he tratado el asunto de la localización de Santa Lucrecia (Sastre de Diego, 2010), creo interesante traerlo a este discurso como ejemplo de las posibilidades de investigación que todavía pueden desarrollarse en la ciudad de Mérida. Ya el cronista moderno Moreno de Vargas creyó ver los restos de Santa Lucrecia en una ermita dedicada a Nuestra Señora de Loreto situada, como señalan las *Vitas*, al lado del puente que, según el historiador local, guardaba restos visigodos, en concreto en su cabecera de tipo triple, tanto en el ábside principal como en los laterales, la misma tipología de cabecera empleada en Santa Eulalia, aunque los ábsides laterales son más bien absidiolos. Álvarez Sáenz de Buruaga (1976: 148) vio en 1947, en el mismo lugar, sepulturas con tapas de mármol al construirse un chalet propiedad de la familia Valverde Grimaldi, obras en las que señalaba también el hallazgo de “un mármol decorado

visigodo”. Además, procedentes de distintas obras efectuadas en los alrededores durante el tercer cuarto del siglo XX, “al lado de la carretera del Matadero Regional” y en la “explanación de los terrenos para el polígono Nueva Ciudad”, aparecieron nuevas sepulturas e ingresaron en el museo elementos, tanto de carácter funerario, “losas de mármol y ladrillos de sepulturas”, como sobre todo arquitectónico: un fragmento de cimacio, dos restos de canceles y dos pilastras, que se definen como visigodos, además de una basa de granito, un tambor de columna, un fragmento de fuste y sillares. La tradición oral sitúa el chalet construido en el solar que ocupa actualmente la Escuela de Administración Pública, un espacio donde M. Alba excavó en 2009 apareciendo, de nuevo, enterramientos tardorromanos. Sería necesario comprobar la posición exacta del chalet citado por Álvarez Sáenz de Buruaga. Por otra parte, las iglesias de San Fausto y Santa Lucrecia se relacionan topográficamente por el episodio del globo de fuego narrado en las *Vitas*, una visión nocturna contemplada por un ciudadano que se encontraba fuera de la ciudad. Este personaje ve como sale el globo de lo alto de San Fausto, por lo que al menos la cubierta de la iglesia debía de verse desde el puente de entrada a la ciudad. Esta situación topográfica que se narra es coherente con la realidad geográfica de Mérida, por cuanto la orografía desde el puente romano hacia el Sur tiene sentido ascendente, siendo por tanto factible su visión desde la vega del río, la zona más baja. Otro indicio probable del emplazamiento de San Fausto es su relación directa con algún camino o calzada,

26 *Vitas*, I, 25.

27 *Vitas*, IV, vii, 6.

preferentemente el mismo que salía de la puerta sur de la ciudad a través del puente romano, y que pasaría junto a Santa Lucrecia. Esta es la vía romana que comunicaba Mérida con Córdoba y Sevilla, que seguía ese trazado y que continuaba vigente en época visigoda y aún después. La vinculación de ambas iglesias con un camino queda refrendada en el mismo pasaje de las *Vitas*, pues la visión del globo precede a la procesión de un cortejo de santos, encabezado por el obispo Fidel, que saldría también de San Fausto en dirección al puente y, por ende, a la ciudad. En un lugar cercano, que cumple estos dos requisitos comentados, aparecieron en unas zanjas abiertas en 1954, “dos piezas visigodas decoradas de mármol” (Álvarez Sáenz, 1976: 148).

CONCLUSIONES

El cristianismo en *Emerita* era ya una realidad asentada a mediados del siglo III, bien organizado si bien no exento de los conflictos religiosos y normativos propios de su tiempo, agudizados tras la persecución de Decio. Otra persecución, la de Diocleciano a inicios del siglo IV, con la ciudad flamantemente nombrada capital de la *Diocesis Hispaniarum*, marcará el punto de partida del florecimiento del cristianismo emeritense, cuyo poder no hará sino crecer a lo largo de toda la centuria. Aunque no se puede decir que sea una ciudad y una sociedad plenamente cristiana, su episcopado adquiere paulatinamente un gran protagonismo en los asuntos de la Iglesia hispana hasta el punto de

plantearse una primacía de Mérida sobre las demás sedes y provincias; del mismo modo el culto a su mártir local, Eulalia, crece y se expande como una de las santas más veneradas tanto en Hispania como fuera de sus fronteras. Ambas realidades, ascenso episcopal y desarrollo del culto martirial, parecen dos caras de una misma moneda. En este periodo se supone que ya había una iglesia catedralicia además del *tumulus* venerado de la mártir. Las crisis del siglo V no impiden que Mérida construya ahora, pasado lo peor, la primera gran basílica martirial, y que llegue al siglo VI manteniendo un prestigio y un poder que le permite ser la diócesis más rica de Hispania²⁸, codiciada por la propia monarquía visigoda de Toledo²⁹. Para Mérida es un siglo de renovación, manifestado material y monumentalmente por las obras emprendidas en el conjunto episcopal y en la basílica eulaliense, que ahora es un gran complejo religioso con numerosos edificios dependientes. La documentación escrita y las evidencias arqueológicas confirman la vitalidad y fortaleza que ha alcanzado el cristianismo emeritense tres siglos después del primer testimonio de su existencia.

Hace cien años José Ramón Mélida nos introducía en los albores de una arqueología cristiana emeritense con la intuición de quien se encontraba por primera vez en tal delicado asunto; resultaba fácil entonces errar en las interpretaciones. Desde entonces, la arqueología ha avanzado en la documentación

²⁸ *Vitas*, IV, v, 3.

²⁹ *Vitas*, V, iv, 4, v, 7 y vi, 13.

de iglesias y el análisis de la evolución de su organización espacial interna. Las excavaciones entre otros de J. Serra y Rafols, A. Marcos Pous, T. Ulbert, P. Mateos, M. Alba y de L. Caballero, este último también en otros yacimientos de la región como El Trampal, El Gatillo y Alconétar, muestran la riqueza tipológica y diacrónica de las edificaciones religiosas lusitanas y emeritenses en particu-

lar. En el centenario de sus trabajos arqueológicos, sería una lástima no aprovechar las condiciones actuales que ofrece Mérida. Sirva la celebración de este aniversario para congratularnos de lo logrado, pero sobre todo para tomar nueva conciencia de lo que nos queda por investigar, como responsables, en parte, de no perder las oportunidades que el yacimiento emeritense nos brinda.

FUENTES:

CIPRIANO DE CARTAGO:

The letters of St. Cyprian of Carthage. Translated and annotated by G. W. Clarke, vol. IV. En *Ancient Christian Writers* n° 47, Newman Press, New York, 1989.

Saint Cyprien. Correspondence. Tome II. Texte átabli et traduit par Le Chanoine Bayard. En *Collection des Universités de France* (deuxième édition), Paris, 1961.

El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición y cronología. R. Salcedo, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2007.

PRUDENCIO:

“Himnus in honores passionis eulaliae beatissimae martyris”, en *Obras Completas*, BAC 427, 1981, pp. 529-544.

VSPE: *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*

A. Camacho, *El libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del s.VII. Estudio, texto latino, versión española, anotaciones y apéndices documentales*, Mérida, 1988.

I. Velázquez, *Hagiografía y culto a los santos en Hispania Visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*, *Cuadernos Emeritenses* n° 32, Museo Nacional de Arte Romano, Mérida, 2005.

BIBLIOGRAFÍA:

ALBA, M., 1998: “Consideraciones arqueológicas en torno al siglo V en Mérida: repercusiones en las viviendas y en la muralla”, *Memoria 2. Mérida. Excavaciones Arqueológicas 1996*, pp. 361-386.

ALBA, M., 1999: “Sobre el ámbito doméstico de época Visigoda en Mérida”, *Memoria 3. Mérida. Excavaciones Arqueológicas 1997*, pp. 387-418.

ALBA, M., 2004: “Evolución y final de los espacios romanos emeritenses a la luz de los datos arqueológicos (pautas de transformación de la ciudad tardoantigua y altomedieval)”, en T. Nogales (ed.): *Augusta Emerita. Territorios, Espacios, Imágenes y Gentes en la Lusitania Romana. Monografías Emeritenses* 8, Mérida.

ÁLVAREZ SAENZ DE BURUAGA, J., 1976: Los primeros templos cristianos de Mérida, *Revista de Estudios Extremeños*, XXXII, Badajoz, pp.139-153.

ARCE, J., 2001: “*Ludi Circensi* en Hispania en la Antigüedad Tardía”, *Actas Congreso Internacional: El circo en Hispania Romana*, Mérida. MECD, Madrid, pp. 273-84.

CASSIS, M. C., 2007: *Mensa, thysiasterion and ¿??. The evolution of the permanent altar in the Early Christian Church*. Ph. D., University of Toronto.

CHAMIZO, J. J., 2004: “La Vía de la Plata, testigo mudo de la ocupación del territorio emeritense”, *Memoria. Excavaciones Arqueológicas Mérida*, 10, pp. 47-76.

- CRUZ VILLALÓN, M^a. C., 1985: *Mérida visigoda: la es-cultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz.
- DÍAZ BAGULHO, N., 2001: *Estudio de los últimos ha-llazgos de escultura decorativa y mobiliario litúrgico de Mérida visigoda*. Universidad de Extremadura. Trabajo de Investigación inédito.
- DUVAL, N., 2005: « L'autel paléochrétien : les progrès depuis le livre de Braun (1924) et les questions à résoudre », *The altar from the 4th to the 15th century, Hortus Artium Medievalium*, vol. 11, Zagreb, pp. 7-17.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J., 2007: “Los orígenes del cristia-nismo hispano. Algunas claves sociológicas”. *Hispa-nia Sacra* LIX, pp. 427-458.
- MACIEL, M. J., 1995: “A arte da Antiguidade Tardia (séculos III-VIII, ano de 711)”, en P. Pereira (dir.): *História da Arte portuguesa*, vol. 1. Temas e Debates, pp. 103-149.
- MATEOS, P., 1995: “Identificación del *Xenodo-chium* fundado por Masona en Mérida”, *IV Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, pp. 309-316.
- MATEOS, P., 1999: *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo. Anejos de AEspA XIX*, Madrid.
- MATEOS, P., SASTRE DE DIEGO, I., 2009: “Mérida and its funerary spaces during the Late Antiquity”, *Congreso Internacional Morir en el Mediterráneo tardoantiguo y altomedieval*, J. López Quiroga, A. Martínez, J. Morín (eds.): *Archaeological Studies on Late Anti-quity and Early Medieval Europe (400-1000 A.D.)*. BAR International Series 2008, vol. 3, pp. 185-202.
- MÉLIDA, J. R., 1917: “Excavaciones de Mérida. Me-moria de los trabajos practicados. Una Casa-Basílica Romano-Cristiana”, *JSEA*, n^o 4.
- MONTALVO, A., 1998: “Plato de mármol”, *Catálogo de la Exposición: Ana-Barraeca. Confluencia de Cultu-ras*, CC.MM., Mérida, pp. 154-155.
- NAVASCUÉS, J. M., 1947: “De epigrafía cristiana extreme-ña: novedades y rectificaciones”, *AEspA* 69, 265-309.
- PALOL, P., 1982: “Estat actual de la investigació de l'arqueologia paleo-cristiana hispànica”, *II Reunión d'APH* (Montserrat, 1978), Institut d'Arqueologia i Prehistòria, Universitat de Barcelona, pp. 3-11.
- PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., 1987: *Les Stylites Syriens*, Milán.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L., MATEO, P., 2000: *Catálogo de inscripciones cristianas de Mérida, Cuadernos Eme-ritenses n^o 16*, MNAR, Mérida.
- SÁNCHEZ SALOR, E., 1976: *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Universidad de Sala-manca.
- SASTRE DE DIEGO, I., 2005: “Los altares en Extrema-dura y su problemática (Siglos V al IX)”, en *Hortus Artium Medievalium. XI International Colloquium of the IRC for Late Antiquity and Middle Ages: The Altar from the IV to the XV centuries*, vol. 11, pp. 97-110.
- SASTRE DE DIEGO, I., 2009: *El altar en la arquitectura cristiana hispánica. Siglos V-X. Estudio Arqueoló-gico*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Ma-drid.
- SASTRE DE DIEGO, I., 2010: *Los primeros edificios cristianos de Extremadura. Sus elementos y espacios litúrgicos*. Caelum in Terra. Ataecina. Colección de Estudios Históricos de la Lusitania, Mérida.
- SASTRE DE DIEGO, I., CORDERO, T., MATEOS, P., 2007: “Territorio y monacato emeritense durante la Anti-güedad Tardía”. En J. López Quiroga, A. Martínez Tejera (eds.), *Monasterio et Territorio. Elites, edili-cia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. *Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe (400-1000 A.D.)*. BAR, vol. 2, Oxford, pp. 141-162.
- SERRA RÁFOLS, J., 1952: *La “villa” romana de la de-hesa de “La Cocosa”*, Diputación provincial de Ba-dajoz, Badajoz.
- TEPPER, Y., DI SEGNI, L., 2006: *A Christian Prayer Hall of the Third Century CE At Kefar 'Othnay (Le-gio). Excavations at the Megiddo Prison 2005*. Israel Antiquities Authority, Jerusalem.
- VILELLA, J., 2002: “Las iglesias y las cristiandades hispanas: panorama prosopográfico”. En R Teja (ed.): *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*. Edipuglia, pp. 117-160.