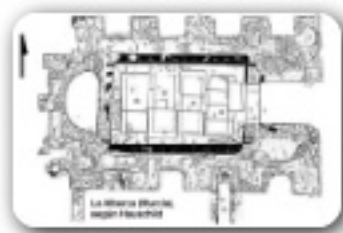


Extrait du ARTE, ARQUEOLOGÍA e HISTORIA

<https://artearqueohistoria.com/spip/article212.html>

Culto Martirial y Autorrepresentación en el mundo funerario a través de algunos ejemplos hispanos



ARQUEOLOGÍA
Date de mise en ligne : Jeudi 7 de julio de 2011
Recibidos - Año 2011 -

ARTE, ARQUEOLOGÍA e HISTORIA

Culto martirial y autorrepresentación en el mundo funerario a través de algunos ejemplos hispanos.

Fernando López Cuevas

1 Introducción.

En el tema que vamos a ver creo que es imprescindible, antes de comenzar analizando plantas de edificios o tipologías arquitectónicas, conocer un poco más a las personas que se encontraban detrás del fenómeno del culto martirial. Y es que algo sorprende la primera vez que leemos textos como los de Lactancio, en relación con los mártires:

«Cierta persona, dando muestras de gran valentía, aunque de poca prudencia, arrancó este Edicto y lo rompió, al tiempo que decía entre burlas que se trataba de victorias sobre godos y sármatas. Al punto fue detenido y no sólo torturado, sino cocido lentamente, como mandan los cáñones, lo que soportó con admirable paciencia, y por último fue quemado» (Lactancio, De mortibus persecutorum 13, 2-3)

Podríamos haber empezado viendo cómo las propias fuentes tardantiguas definen el término. San Isidoro escribe a que *«En lengua griega se dice «mártires» y en latín «testigos»... Y se los llama testigos porque sufrieron padecimientos por dar testimonio de Cristo y lucharon hasta la muerte por defender la verdad.» (Etymologiarium VII, 1, 2)*, mientras que para San Agustín de Hipona lo que definía al mártir era la muerte y la confesión (CASTILLO 1999, 238-239). Pero si comparamos estas definiciones con el texto de Lactancio con que empezábamos, vemos que ambas sólo nos dan una pequeña parte del concepto; porque es innegable que en aquel hay mucho más, algo realmente chocante a nuestros ojos. Vemos personas que actúan con un fanatismo que nos cuesta comprender y que, sobre todo, despiertan una admiración desmedida entre sus coetáneos por el simple hecho de morir con valentía defendiendo su fe. Es esta visión desde los protagonistas, que se encontraban en unos años de profundos cambios, la que hace apasionante estudiar el fenómeno del culto martirial.

Dos son en esencia las razones principales que explican la admiración por los mártires entre sus contemporáneos. En primer lugar la visión del «mártir» radicalmente distinta a la del cristianismo posterior por una sencilla premisa: durante la tardantigüedad la vuelta definitiva de Cristo, la *Parousia*, se percibe como algo inminente. Este regreso se ve de un modo tan inmediato que da una perspectiva totalmente distinta del tiempo. Sólo existe un juicio para las almas que se realizarán en este momento, y hasta ese día (para ellos muy próximo), las almas de los difuntos se limitan a esperar. Ásnicamente escapan de esta norma un conjunto de personajes, los mártires, aquellos que han cumplido con el «bautismo perfecto» dando la vida por su fe. Son, por tanto, personas que logran entrar en contacto con la divinidad y que pueden ayudar a los fieles. Hacen de intermediarios pero no, como será corriente en épocas posteriores, ayudando a las almas de los difuntos, sino sólo aplicado a lo terrenal. Así tendremos los ejemplos de bien documentados de San Martín de Tours (DE LA CRUZ 2000, 160-161), adonde se dirigen posesos, lisiados y paralíticos según las fuentes, los episodios en los que la ciudad de Mérida busca la protección de Santa Eulalia ante el riesgo de saqueo, o incluso casos de sepulcros a los que muertos prematuros son llevados a resucitar (DE LA CRUZ 2000, 161)

El otro motivo de su importancia es más simple. En la parte occidental del imperio el número de mártires es bastante escaso. Nada que ver con Oriente. Aquí apenas contamos con unos pocos casos en las grandes ciudades y algunos sueltos diseminados por el resto de la geografía. Es por lo tanto un orgullo para una comunidad el contar con un mártir entre los suyos. Prudencio en sus poemas destaca de Zaragoza que sólo es superada por Roma o Cartago en número de mártires. En sus himnos aparecen como los personajes que defenderán a su comunidad en el juicio final.

2 Tipología de reliquias.

En un primer momento serán objeto de veneración los restos corporales del mártir y su sepulcro. Parte de la explicación se encuentra en que una vez permitido el cristianismo en 313, las comunidades se hallaban faltas de referentes físicos en las ciudades, papel que toman estas tumbas. Esto pronto se extiende del cuerpo del mártir a sus objetos personales, como el manto de Santa Eulalia de Mérida, elementos como agua o arena traídos de

Tierra Santa e incluso a lo que se denominan *reliquias de contacto*: *bandae* (simples bandas de tela) o botellas con *leos*. Su importancia radica en haber estado en contacto con restos martiriales o incluso con otras reliquias de contacto que les habrán conferido sus propiedades milagrosas.

3 La instrumentalización de las reliquias martiriales. *Inuentio* y *translatio*.

Ante la importancia creciente de estos cultos, la presencia de la elite encabezada por el obispo será constante. No sólo será aumentando el patrimonio de reliquias. Esta instrumentalización del culto martirial tendrá su expresión máxima en la *inuentio* y en la *translatio*.

La *inuentio* consiste en el descubrimiento de las reliquias perdidas de un mártir por medio de una revelación divina. El ejemplo paradigmático es la gran cantidad de restos descubiertos por San Ambrosio de Milán, como los famosos Protasio y Gervasio. Más cercano es el caso del mártir cordobés Zoilo, cuyos restos fueron fruto de la *inuentio* del obispo Agapito, quienes se hallaban los restos junto al río Guadalquivir, encontrándolos en el mismo lugar. Evidentemente detrás de estos descubrimientos siempre se pueden encontrar intereses políticos o personales.

La *translatio* nos interesa mucho más para entender los centros de culto martiriales. Consiste en el desplazamiento de los restos del mártir a un nuevo sepulcro. Éste es un fenómeno un poco más complejo de analizar. Conocemos bastantes casos por la literatura de traslados de reliquias con fines políticos. Por ejemplo, en la Galicia sueva, tras el cisma priscilianista y al abrazar el catolicismo sus reyes, el pontífice de Roma envió a reliquias de apóstoles y mártires romanos con una clara intencionalidad política. (GARCÍA MORENO 2006, 51-52). Otra cosa es saber qué se trasladaba. Evidentemente, en este caso no se trataba del cuerpo del mártir. El desplazamiento de los restos corporales no debía ser algo común.

Desde tiempos inmemoriales, en la mentalidad romana estaba fijada la idea de la inviolabilidad de la tumba, lugar sagrado *per se*. La escasa legislación emitida al respecto del culto martirial apunta a esto. Máximo decreta en 386 que se honre a los mártires donde se encontrase su sepultura, autorizando a erigir un monumento en su honor.

Un caso muy interesante es el de Constantina, esposa del emperador bizantino Mauricio, que a finales del S. VI solicita al papa Gregorio la cabeza de Pablo o parte de su cuerpo a fin de colocarla en la iglesia del palacio imperial. La respuesta de Gregorio es clara. *«œla propria emperatrix conoce que entre los romanos no es costumbre, cuando hacen donación de reliquias de santos, atreverse a tocar cualquier cosa de su cuerpo [¡œ!] Para los romanos y en todo el Occidente es intolerable y sacrilego que alguien desee tocar los cuerpos de los santos»* (CASTELLANOS 2003, 141-142) Comenta además que esto que pide la emperatriz forma parte de la *œGraecorum consuetudine*, es decir, de las costumbres del imperio oriental.

Otro ejemplo de esta idea es la petición de Justiniano a Roma de reliquias de Pedro, Pablo y Lorenzo. El consejo que su círculo da al papa Hormisdas es el de enviarle reliquias, pero con materiales no corpóreos. Un ejemplo hispano lo tenemos en la pasión de San Fructuoso que, una vez muerto, se presenta ante sus seguidores pidiendo que respetaran su tumba: *«œAsí- pues, después de su martirio apareció a los hermanos y les aconsejó que devolvieran sin dilación lo que de sus cenizas cada uno había cogido por veneración a él»* (Passio Fruct. 7).

La mayor parte de autores coinciden en que las traslaciones de *corpora sanctorum* desde sus enterramientos extramuros al interior de la ciudad sólo podrán ser muy posteriores a la llegada de los visigodos. Estas últimas apreciaciones en torno a la *translatio* van a ser importantes cuando comentemos algunos de los conjuntos.

4 Los edificios martiriales.

Las fuentes clásicas no clarifican excesivamente el panorama terminológico, ya que por lo general utilizan diversos términos, indistintamente, para referirse al mismo edificio, existiendo multitud de formas de denominarlos. Para simplificar un poco, aquí usaremos tres categorías, *martyrium*, *memoria* y *basilica* martirial.

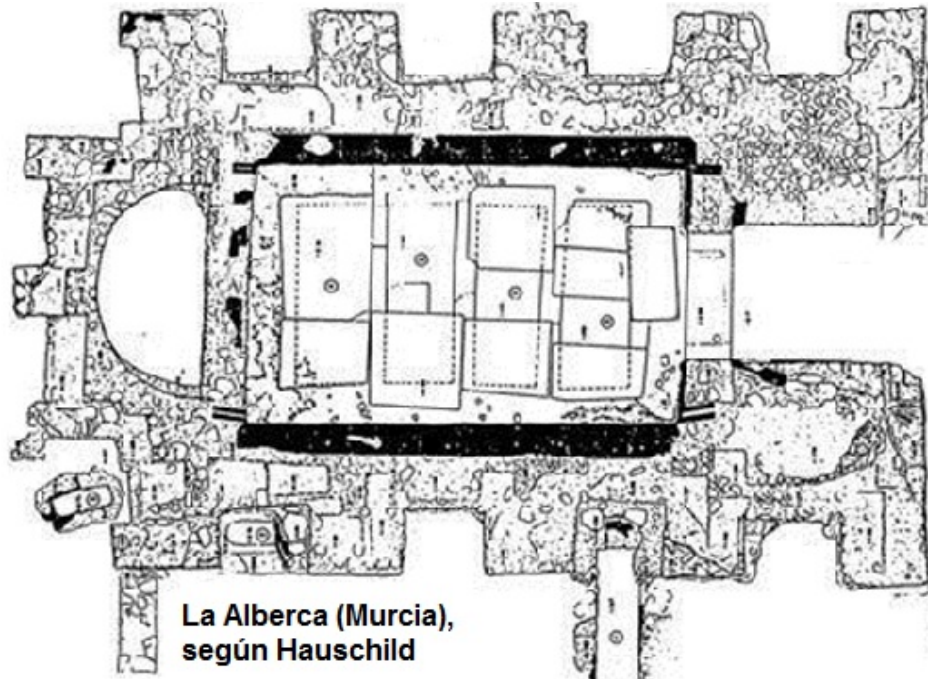
Denominaremos *martyria* a aquellos sepulcros de mártires monumentalizados en los que se centralizaba su culto, o aquellos recintos que terminan acogiendo sus restos corporales tras un traslado. Entre las *memoriae* consideraremos a aquellos recintos construidos en un lugar clave en la vida del mártir, como por ejemplo su pasión, aunque no contengan sus restos. Las *basilicas* martiriales, finalmente, serán aquellas que guarden restos de mártires en su interior y están dedicadas a su persona, lo que a efectos prácticos incluirá a la mayoría de templos cristianos del momento.

Una vez definidos someramente estos conceptos en torno a la figura del mártir y conocido algo sobre el culto que van a generar, estamos ya en condiciones de entrar a analizar algunos de los casos documentados en nuestro país. Veremos ejemplos tanto del mundo rural como urbano, por más que la disolución de los límites entre ambas categorías nos obligue a hablar más de los círculos episcopales y el resto del territorio. No obstante,

nuestro repertorio dejará; fuera casos claros muy interesantes y bien estudiados como Tarragona y Valencia, que no trataremos en este texto.

5 Algunos casos hispanos.

5.1 El mundo rural.



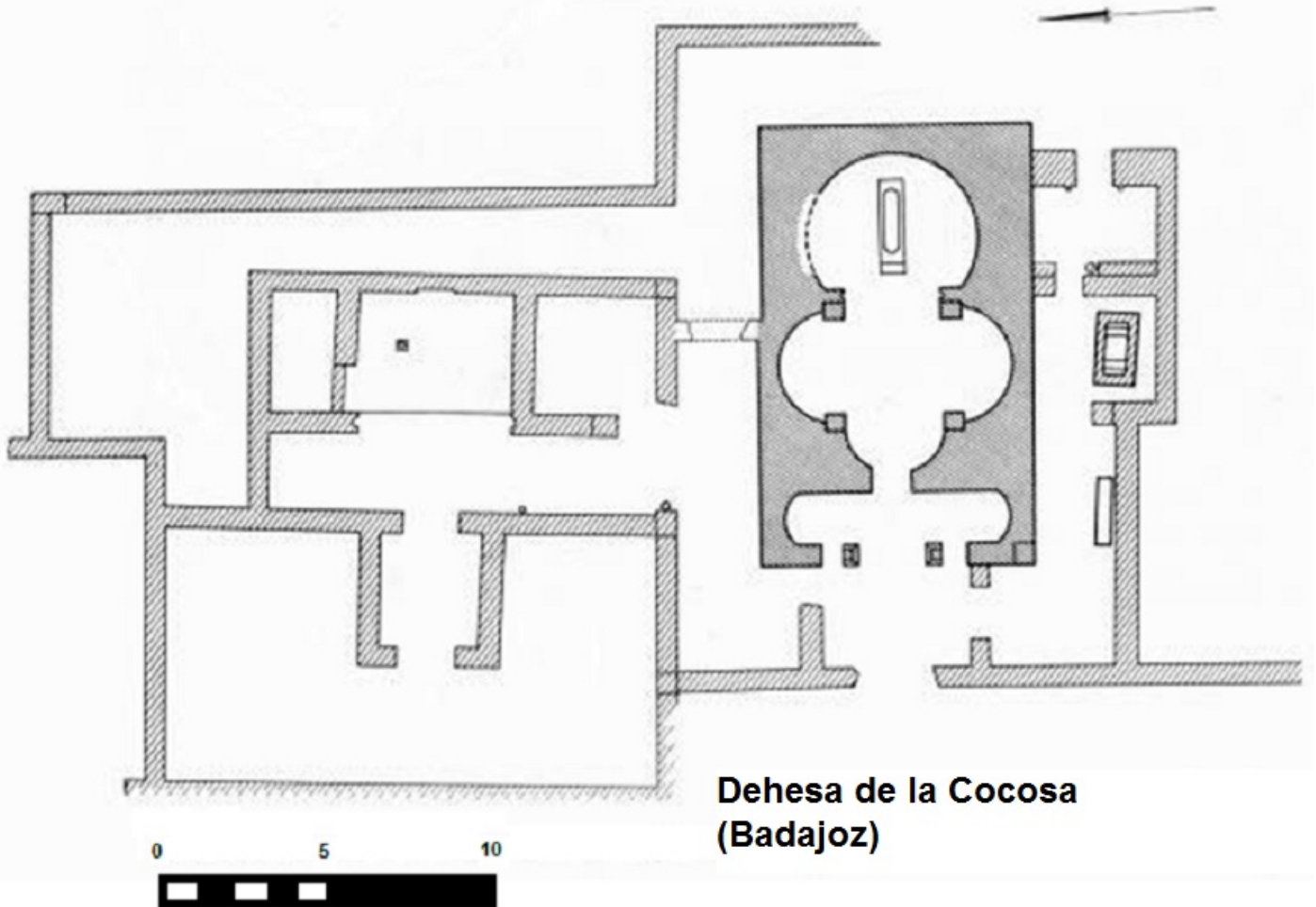
La Alberca

El *martyrium* de la Alberca, Murcia, es uno de los casos más citados como ejemplo de sepulcro martirial en nuestro país. Se sitúa junto a una *villa*, y fue excavado a mediados S. XX y estudiado en los años 70 por Hauschild. La construcción, de 12^m x 35 por 7^m x 6 m, está estructurada en dos plantas. Casi no conocemos la superior. En la inferior se sitúan tres espacios. El primero es un vestíbulo al que se accede descendiendo unas escaleras. Tras éste encontramos cuatro tumbas bien construidas con sillares y posiblemente saqueadas de antiguo (MOLINA 2004, 6). Ambos espacios estarán ornamentados con mosaicos, y así se recoge en las primeras noticias del yacimiento. En la actualidad apenas son visibles algunas teselas junto a la pared (MOLINA 2004, 6). Tras esto se encuentra el espacio del ábside separado por un muro. Se ha hablado tradicionalmente de una *fenestrella confessionis*, abertura que dejaría ver los restos martiriales (PALOL 1967, 110), aunque lo más probable es que el muro no la tuviera. Desde los primeros estudios más serios de mediados de los 50, se especula con la posibilidad de ubicar en el ábside los supuestos restos martiriales.

Es cierto que la orientación se aleja de la que no se trata de una basílica al uso, al no mirar la cabecera al Este. También la estructura tiene similitudes muy grandes con los *martyria* de Pecs y Marusinac, ambos en la parte oriental del imperio, y sobre los que no se duda de su uso martirial.

La *tumulatio ad sanctos*, enterramientos alrededor de los restos martiriales buscando la influencia que emanan estos personajes, siempre se ha considerado un indicador que señalaba este tipo de cultos. En este caso encontramos algunas tumbas alrededor del edificio. Es cierto que actúa como polo de atracción y en su entorno se instalan diversas tumbas, aparentemente jerarquizadas según su proximidad.

Pese a ello poco permite sostener el tradicionalmente atribuido uso martirial. Sotomayor, quizás el mejor conocedor del cristianismo antiguo en nuestro país, sostiene que la interpretación como *martyrium* es una suposición con débil fundamento (SOTOMAYOR 2003, 91). Al margen de la falta de simbología cristiana en el conjunto, tampoco cuadra una estructura del edificio que relegar a los restos totalmente a un segundo plano. Ni serán visibles, ni estarán bajo el altar. Parece mucho más plausible que fueran simplemente los restos familiares de los *domini* de la villa (tal vez vinculados con su cristianización) los que se convierten en foco de atracción de otros enterramientos. Posiblemente, en este entorno cristianizado se trate más de prestigio moral que meramente social.



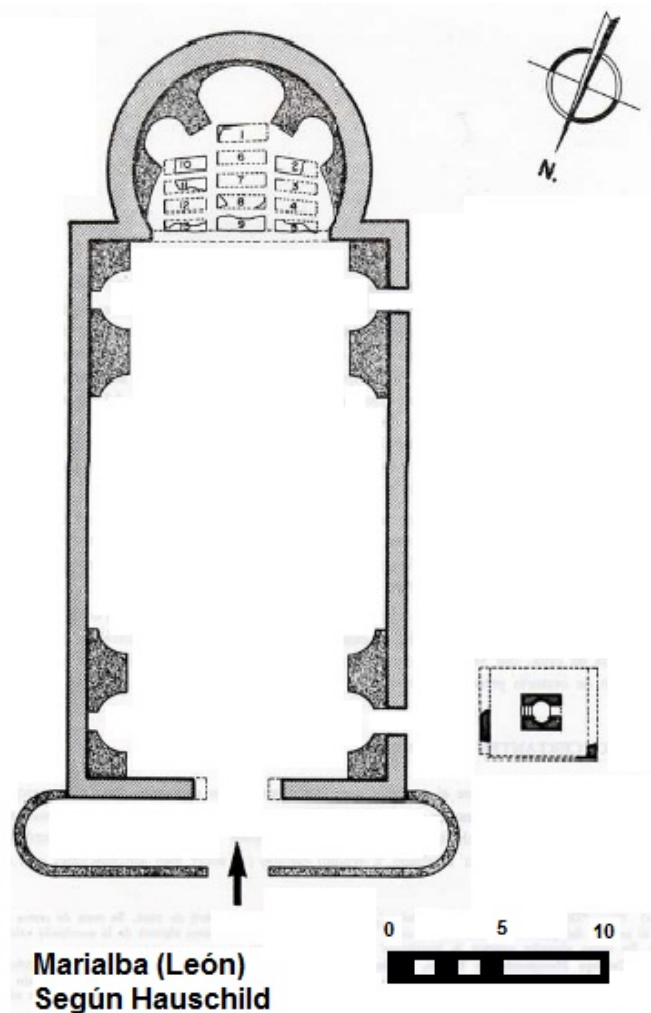
En la *villa* de la Dehesa de la Cocosa, provincia de Badajoz, vemos otro caso muy interesante de vinculación de elites terratenientes con la expansión del cristianismo rural. Al margen de otras estructuras muy interesantes, la que más nos atrae es el mausoleo polilobulado.

El interés aquí radica en un sorprendente juego de símbolos. En este sector secundario de la *villa* se construye el enterramiento de prestigio en la segunda mitad del IV (PALOL 1967, 140), con planta de tres lóbulos. Se trata de un mausoleo de cierta monumentalidad pero con bastantes paralelos tanto cristianos como paganos. Lo llamativo es cómo se asocia con un pequeño baptisterio que se le añade al sur en una habitación anexa. De ahí las dudas que ha generado y la explicación de por qué en buena parte de la bibliografía aparece citado como el «posible *martyrium*» de La Cocosa. Visto lo que llevamos comentado hasta ahora parece que saltan a la vista las razones que apuntan a lo contrario. No sólo porque no aparezca epigrafía en relación al conjunto; tampoco parece coherente entender que (visto el papel que desde el principio tienen estos mártires en las nacientes comunidades cristianas) hubiera sido factible un culto de estas características por parte de un personaje privado. Además, de haber sido un culto martirial, hubiera generado al menos enterramiento *ad sanctos* de los propietarios de la villa.

Descartada ya la posibilidad de sepulcro martirial, mucho más plausible parece imaginar que en este caso se está haciendo un uso diferente del mismo lenguaje arquitectónico. Se presenta al *dominus* o a algún antepasado de los propietarios a la manera de mártir de forma sutil, asociando la tumba con el baptisterio. Una asociación mártir-bautismo atestiguada en todo el imperio y con su correlato en las fuentes literarias, que siempre vinculan el bautismo con el martirio, porque supone el «bautismo perfecto». Se conocen muchos casos de asociación de tumba con un baptisterio anterior, por ejemplo en el conjunto episcopal de Barcino (BELTRÁN 2008, 250), y hay alusiones legales como en el concilio de Auxerre (605) en las que se recuerda su prohibición. De todos modos añadir el baptisterio a la tumba tiene unas implicaciones diferentes.

En un sentido parecido encontramos varios casos en la Lusitania. En Milreu, por ejemplo, la cristianización de los *domini* se plasma transformando el monumental templo pagano de la *villa* en una basílica cristiana en época

teodosiana (GRAEN 2007). Completan el conjunto un baptisterio y un mausoleo (MARTÍNNEZ 2006, 122), posiblemente perteneciente a los dueños del complejo. En este caso no se trata de un baptisterio adosado a una tumba, pero es cierto que incumple los cánones que prohíben baptisterios al margen de la sede episcopal, y el mausoleo recuerda a la entrada del templo claramente quien actúa como mediador con la otra esfera.



**Marialba (León)
Según Hauschild**

Junto a estos casos que en realidad no responden a sepulcros martiriales, tenemos un caso que sí parece serlo: el de Marialba, a unos 7 kilómetros de León. La edificación cuenta con planta de unos 23 por 14 m con ábside de herradura. En fases posteriores se añaden un atrio y un baptisterio. En el ábside se construyen al mismo tiempo que el resto del edificio, formando parte del diseño original, trece tumbas (Hauschild 1970, 243). Se realizan tras delimitar la estructura de aquel y se rematan con *signinum* de buena calidad, especialmente en las paredes. El conjunto se alinea hacia el Sur en lugar de hacia el Este. Esto, junto con la planificación original de las tumbas, ha hecho considerar a todos los que han estudiado la estructura, sin ninguna duda como martirial. Cristina Godoy ha señalado la posibilidad de que el *sanctuarium* del templo se ubicara sobre las tumbas (en MARTÍNNEZ 2006, 122). Es, por lo tanto, bastante probable la identificación del monumento con el sepulcro de trece mártires. A favor de esto aboga también la fuerte continuidad de su uso funerario durante la Edad Media, además de las alusiones del monje San Valerio del Bierzo, que en el S. VII citaba en las inmediaciones de León un monasterio «consagrado a mártires», aunque sin especificar de cuáles se trataba (MARTÍNNEZ 2006, 120).

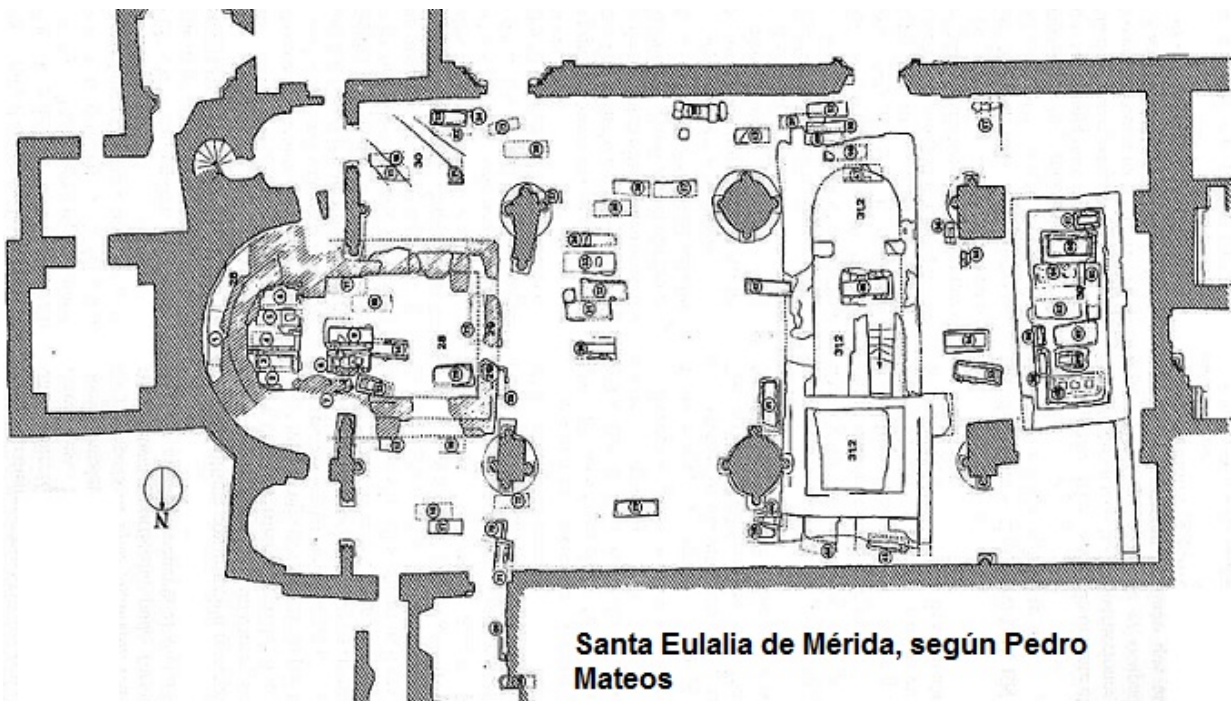
Este edificio irá paulatinamente recubriendo su interior de sepulturas, desde el mismo momento de su construcción. La mayor densidad se constata evidentemente cerca del ábside con las 13 tumbas. Cuando se añade un pórtico con ábsides al edificio, este espacio de tránsito parece convertirse en nuevo foco de atracción. Por último, en los siglos VI a VII se construye un pequeño baptisterio al oeste del edificio en un pequeño recinto que se le adosa. Con esto el conjunto pasa a tener carácter de parroquia, una evolución desde lo puramente martirial (si lo consideramos así), a una concepción de templo más clásico.

Sotomayor dice que no podemos saber quiénes son los mártires aquí venerados, pero que es curioso recordar dos leyendas de la zona. La de los 12 hijos de San Marcelo es para Sotomayor una antología de diversos mártires, *«documentada por primera vez en el siglo XIII y que no merece ningún crédito»*. También recuerda otra leyenda que *«corre por León, la del prior Ramiro y doce monjes anónimos. En conclusión, «todo parece indicar que es el monumento de Marialba el que explica las leyendas tardías y no viceversa»* (SOTOMAYOR 2003, 97), lo cual no impide que se trate de un *martyrium* real cuya adscripción se ha perdido en el tiempo.

5.2 El mundo urbano.

Hablar del mundo urbano requiere una primera aclaración. En este periodo el concepto de ciudad es muy diferente al concepto clásico. Ahora, más que la población, densidad o monumentalidad, lo que realmente define a la ciudad es que se trata del núcleo desde el que se emanan el poder y las relaciones comerciales sobre el territorio. En estas nuevas ciudades, el obispo va a asumir muchas de las funciones de la vieja aristocracia y administración municipal. Veremos cómo este creciente poder del núcleo episcopal se hace especialmente evidente en los casos que comentaremos.

Si Marialba era el ejemplo paradigmático de lo que nos podríamos encontrar en un pequeño santuario rural, Mérida lo es de un gran centro de culto urbano. El complejo sale a la luz al excavar la actual basílica de Santa Eulalia en las afueras de la ciudad. Se encuentra en una antigua zona residencial periurbana transformada en área de enterramiento. La lectura de los restos es compleja por la increíble superposición de enterramientos. Especialmente interesantes son los diversos mausoleos. El más sorprendente es el denominado 25, datado a principios del S. IV. Su estructura en sí no tiene nada llamativo ya que se trata de una simple planta absidada de 13 por 7 m. Lo que destaca es la densidad de enterramientos superpuestos a su alrededor y sobre todo lo que ocurre al desmantelarse el mausoleo.



Este edificio será arrasado en un momento indeterminado de principios del S. V. En un lapso de tiempo muy breve se construye la basílica en este lugar. Ésta engloba todas las estructuras anteriores, pero tiene especial cuidado en no afectar con sus cimientos a este mausoleo que queda perfectamente integrado (aunque no visible) en el *ábside*, aun cuando deban desviar algunos muros o hacer una nave central desproporcionadamente ancha. Ni tan siquiera afectan a la mayor parte de tumbas. Esta basílica será un importante centro de culto. Asociada a esta nueva fase está la posterior construcción no lejos de allí de un hospital, el *Xenodoquium*, para dar asistencia a los peregrinos que visitan a Santa Eulalia. La adscripción de la tumba como el sepulcro de la mártir está casi consensuada, pese a alguna interesante aportación situándolo en otro de los mausoleos (GODOY 2004, 486-487). De todos modos, pocos son los casos que se pueden interpretar con tanta claridad como Mérida. Lo común es encontrarnos con una realidad complicada de interpretar. Una muestra de esto es la basílica de la Neapolis de Ampurias. Ésta se encuentra en el antiguo núcleo griego de la ciudad de Ampurias. La zona llevaba largo tiempo despoblada, actuando como cementerio que progresivamente cubría de tumbas casi la totalidad de la Neapolis. En

torno al 400 se edifica la basílica en el vestíbulo de unas termas abandonadas desde siglos atrás. El motivo de la reutilización parece ser meramente funcional, al ser un edificio relativamente bien conservado y fácil de readaptar.



Fase inicial de la basilica de la Neapolis de Ampurias, Según Nolla

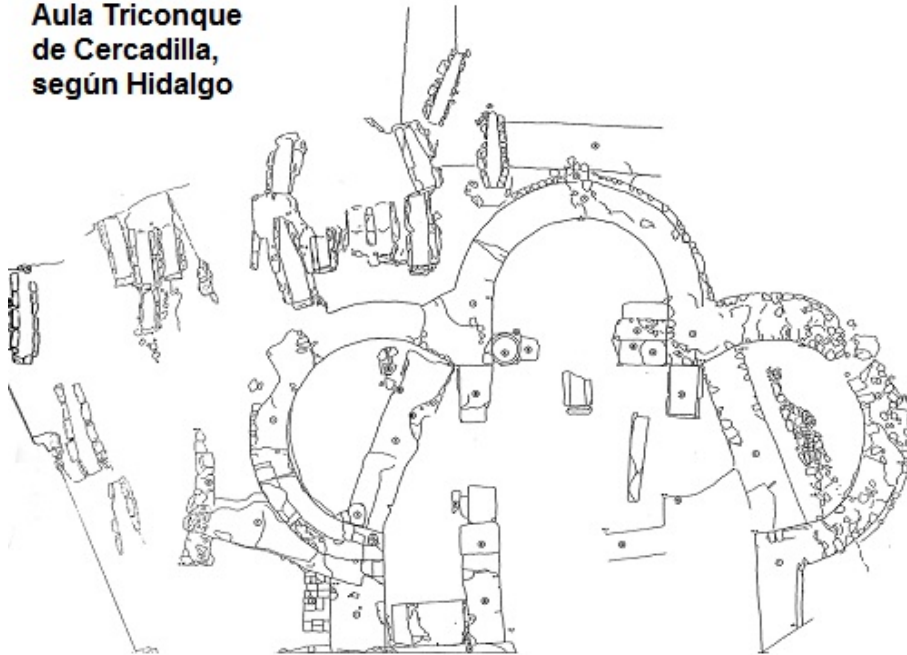
Esta edificación pasa a actuar como núcleo central de la enorme área de enterramientos. Además de este papel, hay un factor que ha hecho que tradicionalmente la bibliografía lo relacione con el culto martirial. Justo en el centro del *sanctuarium*, bajo el altar, se construye al mismo tiempo que el edificio una tumba aislada.

Que no se conozca la existencia de ningún mártir en la zona (PALOL 1967, 32), no es un obstáculo insalvable, pero si no es así no tendrá mucho sentido la ubicación del edificio. El lugar en que se instala la basílica carece absolutamente de connotaciones ideológicas, al contrario que el caso que veremos de Córdoba, y no parece que se pueda sostener que nos encontramos ante un traslado de restos corporales de un mártir a una nueva ubicación. Mucho más lógico es interpretar el sepulcro de otro modo. Está constatado en los textos conciliares (por ejemplo el IV Concilio de Toledo, de 655), la existencia de obispos que llegan a construir y dedicar iglesias expresamente para su sepultura, algo que en este concilio intenta controlarse (MACIAS 1995, 292). Dicha hipótesis parece mucho más plausible que considerarlo un *martyrium*; aunque esto nos llevaría a un juego de símbolos nada sutil que aproxima la figura del obispo casi a la divinización, al equiparlo con un mártir. El prestigio del personaje sería el que actuaría como polo de atracción de otros enterramientos.

No es la única ocasión en que la jerarquía religiosa de la ciudad utiliza estos símbolos asociados a la imagen de los mártires. En la recientemente excavada Santa Margarida, ubicada a poca distancia de la ciudad (TREMOLÉDA 2007b, 26-27), vemos de nuevo íntimamente relacionados tumba de prestigio y bautisterio. En el acceso al baptisterio desde la iglesia (TREMOLÉDA 2007b, 27) se encuentra la tumba de un obispo, cuyo mosaico sepulcral haría las veces de umbral al encontrarse justo en la puerta. Una asociación no muy diferente a la que vimos en la Dehesa de la Cocosa entre tumba y baptisterio.

En Córdoba también es posible que estemos ante un caso parecido de fundación ligada a la elite episcopal que genera un polo de atracción de enterramientos, si tratamos de hacer una nueva lectura de un yacimiento bien conocido.

**Aula Triconque
de Cercadilla,
según Hidalgo**



Desde el descubrimiento de Cercadilla la identificación del aula triconque del complejo bajoimperial (reconvertido en basílica tras la pérdida de función del conjunto) como santuario de San Acisclo (HIDALGO 1992, 280-282) ha sido ampliamente asumida. La iglesia se apropió a as- en pocos años del lugar en que el mártir fue condenado. La hipótesis sostenida por Hidalgo es la de que parte del conjunto se transforma en un espacio de culto ya a principios del S. IV, vinculado con la personalidad de San Acisclo. La idea está bien fundamentada en un exhaustivo análisis de las fuentes literarias, aunque lo excavado no ha podido aportar datos estratigráficos fiables anteriores a mediados del S. VI, con la lápida del obispo Lampadio.

La duda surge si analizamos a la luz de lo visto hasta ahora la posibilidad de un *martyrium* en Cercadilla. Es evidente que la sepultura inicial de San Acisclo se encontraría en alguna de las tradicionales áreas cementeriales de la ciudad. Tal vez en aquel complejo que a duras penas pudo documentar De los Santos Gener. Este excavó a mediados del S. XX en la zona occidental de la ciudad (en el lugar conocido como Cortijo de Chinales) un complejo de gran tamaño (SANCHEZ 2007, 191; HIDALGO 2001, 248). En el momento de su descubrimiento se identifica con la basílica del mártir.

Conviene que recordemos la aversión del romano cristiano por profanar la tumba del mártir, aun cuando se hiciera ocasionalmente para su traslado. No creo que pueda entenderse que se abandone el sepulcro donde tras su martirio se enterra San Acisclo (sea en Cortijo de Chinales, sea en otro lugar), especialmente teniendo en cuenta que con la legalización del cristianismo pocos años antes, esta tumba habría actuado como primer referente arquitectónico para la comunidad cristiana.

Queda esta incógnita por resolver. Tal vez se trate de un traslado de los restos del mártir en un momento posterior (quizás a consecuencia de la toma de la ciudad a mediados del S. VI) o una nueva fundación realizada por algún personaje de la jerarquía religiosa, pero ambos aspectos son difíciles de encajar en la topografía que nos describen los calendarios mozárabes. Así pues, una panorámica parecida a la de Ampurias con una fundación ligada a un personaje prestigioso, podría ser una hipótesis de trabajo interesante aunque difícil de demostrar.

6 Conclusiones.

Visto este repertorio de casos queda extraer unas conclusiones generales de los mismos. Creo que hay una idea que resalta por encima de las demás, la de que esta nueva forma de mostrarse ante los vivos tras la muerte es radicalmente distinta a aquella que venía evolucionando desde época republicana.

Vemos cómo la muerte no ha dejado de ser la excusa perfecta para el juego de símbolos de la autorrepresentación, pero ésta se realiza de una forma muy diferente. Ya no se busca reforzar los valores propios y los logros en la vida, sea como persona individual o como miembro de un linaje. Ahora, la muerte iguala a todos más que nunca y lo que se busca es sobresalir dentro de esa masa de la comunidad: destacando los valores de piedad y representándose no a sí mismo, sino la posición ocupada dentro del conjunto de los creyentes. Para ello vemos que los muertos buscan aparecer ante los vivos próximos al mártir, no para lograr ningún beneficio propio (o al menos éste no será el principal objetivo), sino para mostrarse en el puesto que les corresponde en la jerarquía moral de la comunidad.

Esto lo veremos en los *martyria*, aunque al mismo tiempo también se verá repetido esto a pequeña escala con las sepulturas de personalidades relevantes de la comunidad como los obispos. Estos atraerán igualmente enterramientos a su proximidad repitiendo el fenómeno de otro modo. Julia Beltrán ha desarrollado esta idea en Barcelona, aunque refiriéndose más a la ubicación dentro de la ciudad que dentro de los conjuntos. Cuando dice que *«enterramientos que a priori podrían ser clasificados de modestos, faltos de signos externos que evidencien distinción y con una apariencia más bien pobre, en función de su emplazamiento son considerados como enterramientos privilegiados»* (BELTRÁN 2008, 232) está reflejando esta realidad de la que hablamos.

Es verdad que fundaciones de iglesias como la de Ampurias incluirán seguro reliquias variadas, pero realmente quien busca enterrarse aquí busca más el prestigio del constructor del edificio que la proximidad a ninguna reliquia.

A una escala menor podemos ver indicios de algo similar en contextos funerarios de las antiguas *villae*. Aquí son de nuevo tumbas de prestigio, las de los dueños de la villa, las que articulan el espacio funerario aunque no se trate de figuras de la talla de los obispos.

De todas formas, esta autorrepresentación no depende sólo de la posición económica. En la escasa epigrafía funeraria relacionada con reliquias martiriales, vemos cómo el difunto justifica su posición *apud martyr* por sus méritos. En definitiva, vemos que el mundo funerario muestra a la perfección el profundo cambio que opera en la sociedad romana con la llegada de la tardoantigüedad.

7 Bibliografía.

- Arce, J y Ripoll, G. (2001) *«Transformación y final de las villae en occidente (siglos IV-VIII): problemas y perspectivas»* en *Arqueología y Territorio Medieval* 8, pp. 21-54
- Beltrán de Heredia Bercero, J. (2008) *«Inhumaciones privilegiadas intra muros durante la antigüedad tardía: el caso de Barcino»* en *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº19, pp. 231-260
- Castillo Maldonado, P. (1999) *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la antigüedad tardía*, Granada
- Cruz Díaz-Martínez, P. (de la) (2000) *«El peregrino en la ciudad: Expresionismo religioso en la Hispania tardoantigua»* en *Iberia: Revista de la Antigüedad*, nº3; pp. 151-166
- Duval, Y. (1982) *«Loca sanctorum Africae»: le culte des martyrs en Afrique du IVe. Au VIIe. Siècle*. Roma
- García Moreno, L. A. (2006) *«La Iglesia y el Cristianismo en la Galicia de época sueva»*, en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, nº23 *Espacio y tiempo en la percepción de la antigüedad tardía: homenaje al profesor Antonio González Blanco*, 39-56
- Godoy Fernández, C. (1992) *«Arqueología cristiana y liturgia»*, en Ripoll, G. *Arqueología hoy*, Madrid, pp. 153-161
-

- Godoy Fernández, C. (2004) «A los pies del templo: espacios litúrgicos en contraposición al altar: una revisión» en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, nº21, 473-492
- Graen, D. (2005) «Two Roman mausoleums at Quinta de Marim (Olhão): preliminary results of the excavations in 2002 and 2003» en *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 8, pp. 257-278
- Hauschild, Theodor. (1970) «La Iglesia Martirial de Marialba (León)» en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo CLXIII, Cuaderno II, pp. 243-259
- Hidalgo, Rafael, (2001a) «Las transformaciones provocadas por la implantación del Cristianismo», en *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, 248-249
- Hidalgo, Rafael, (2001b) «Las tumbas de los obispos de Córdoba: primeras evidencias», en *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, 252-254
- Nolla, J.M. (2007) «La basilica i el cementeri de la Neòpolis», en *El cristianisme a Empúries: dels orígens a l'Església actual* pp. 28-33
- Marfil Ruiz, P. (2000) «La Sede episcopal cordobesa en época bizantina: evidencia arqueológica». *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica: Cartagena*, pp. 157-176
- Martínez Tejera, A.M. (2006) «Arquitectura cristiana en Hispania durante la antigüedad tardía (Siglos IV-VIII)», en López Quiroga, J; Martínez Tejera, A.M y Morán de Pablos, J. (eds.) *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia «germánica» (ss. V-VII): Balance y perspectivas Oxford: BAR International Series 1534*, pp. 109-197.
- Mateos Cruz, P. (1999) *La basilica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo. Anejos de AespA XIX*, Madrid
- Mateos Cruz, P. (1997) «El urbanismo emeritense en época paleocristiana (ss. V-VI)», en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* nº14, 601-618
- Molina Gómez, J.A. (2004) *El martyrium de La Alberca, Cuadernos de Patrimonio Histórico-Artístico de Murcia*, nº2, Murcia
- Murillo Redondo, J.F; Moreno Almenara, M; Rodero Pérez, S. y Gutiérrez Deza, M.I. (2009) «El descubrimiento del anfiteatro de Córdoba», en *Anuario Arqueológico de Andalucía 2004.1*, pp. 664-681
- Palol, P. (de) (1967) *Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV-VI*. Madrid
- Román Punzón, J.M. (2007) «Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía», en *Ilustración. Revista de Ciencias de las Religiones*, XVIII, pp. 169-195
- Sánchez Ramos, I. (2000) «El mundo funerario de época tardoantigua: basílicas y martyria» en *Arte, Arqueología e Historia* 7, 71-74
- Sánchez Ramos, I. (2002) «La incidencia del cristianismo en el mundo funerario romano cordubense», en *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano: actas del Congreso Internacional, Córdoba*, v.2, pp. 325-342

- SÁnchez Ramos, I. (2007) «La cristianización de las necrópolis de Córdoba, Fuentes escritas y testimonios arqueológicos» en *Archivo Español de Arqueología*, 80, pp. 191-206
- Sotomayor, M. (2003) «Sobre la arqueología cristiana en Hispania, en Santos, obispos y reliquias», *Actas del III encuentro internacional Hispania en la Antigüedad Tardía*, pp. 85-100
- Tremoleda, J. (2007a) «Les esglésies emporitanes», en *El cristianisme a Empúries: dels orígens a l'èsglesia actual*, pp. 34-38
- Tremoleda, J. (2007b) «La seu episcopal emporitana», en *El cristianisme a Empúries: dels orígens a l'èsglesia actual*, pp. 24-27
- Vaquerizo, D. (coord.) (2001) *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, Córdoba

i Quisiera agradecer al profesor Dr. Desiderio Vaquerizo la dirección de este trabajo, la minuciosa corrección del borrador del texto y, ante todo, su desinteresado apoyo y atención.