

HUELLAS Y PRESENCIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN LA ALPUJARRA

Lorenzo Cara Barrionuevo
Arqueólogo

Durante años el fenómeno religioso en sus múltiples manifestaciones, y en especial el cristianismo, ha sido objeto de un tratamiento histórico contradictorio. Campo habitual de la apologética, ha caído en manos de cierta crítica que ha invalidado la mayor parte de las fuentes de conocimiento de la primera hasta deslegitimar cualquier acercamiento a la religión que no partiera de la «ideología de la sospecha».

Mientras desde el «tiempo teológico» se reivindicaba el camino de trascendencia, desde las «ideologías de progreso» se le acusaba de favorecer la desigualdad y el control social (*opio del pueblo* en Marx o *neurosis obsesiva infantil de la colectividad* en Freud), y se fraguaba su rechazo por las teorías elitistas que formaron «la nueva derecha» (*moral de los esclavos* de Nietzsche, *revancha de los pobres* en Rougier, *decadencia sentimental* en Evora, *destructor del mundo clásico occidental* en Renan). En un orden más concreto, la primera postura se manifestó en dos actitudes historiográficas: la hagiografía santoral subrayaba el heroísmo individual, la entrega y el sacrificio del martirio o la pureza de la joven Iglesia, en tanto que desde una visión más populista se incidía en un comunitarismo presidido por la fraternidad y la igualdad de una improbable «edad del oro». Para la segunda postura -incapaz, por ejemplo, de reconocer el valor de la tradición-, el cristianismo fue una religión oficial que eclosionó tan tardía como oscuramente a la sombra de las «razones de Estado».

Ya fuera con una actitud creyente como desde otra abiertamente escéptica, la moderna investigación sobre el cristianismo primitivo ha intentado comprender el fenómeno religioso -el del cristianismo y el de otras religiones- desde el análisis de la sociedad tardo-antigua y ha mantenido diversas estrategias de estudio. Entre ellas figuran como más prometedoras la perspectiva regional o el examen de las relaciones existentes entre el ascenso de la nueva religión y fenómenos tales como el declive de la ciudad, la consolidación del patronazgo y el colonato o la reactivación del comercio con el Norte de África en el periodo de la Antigüedad pos-clásica.

1. ANALIZANDO EL FENÓMENO RELIGIOSO

La religión monoteísta, que forma parte fundamental de nuestra cultura, se pretende sagrada (es decir, venerable y trascendente, pero también ritual e inamovible) cuando es sabido que se ha construido a lo largo de la historia como un conjunto de opciones interpretables¹. Su importancia trasciende con mucho a su actual influencia pues permitía codificar las ideas y experiencias, creaba hábitos de representación, formalizaba y contribuía a expresar los razonamientos. Representaba, también, un contenido moral específico que establecía un sistema de justificaciones. Era un vehículo para la creación consciente y constante de estructura

¹ Según san Agustín (354-430) se contabilizaban en su tiempo hasta ochenta y ocho herejías y desviaciones.

de la realidad (es decir, de «ideología») y por ello de utopías probables pues parte de su estabilidad se basó en la regeneración constante de significados.

Como religión totalitaria y excluyente constituyó una ideología que justificaba el orden natural de las cosas y aseguraba la reproducción legítima de las estructuras sociales. Al estar en manos de un poder ordenado y convencional, más o menos jerarquizado y complejo, de clérigos que «administran lo invisible» e interpretaban lo posible podía establecer la intermediación necesaria entre la sociedad y el destino inevitable de cada hombre y sus grandes e irreductibles interrogantes («*Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios*», afirmaba Horkheimer). Fue, por ello, el único referente posible para pensar toda realidad, la múltiple y esquiva realidad histórica y contingente o «la realidad definitiva de la vida»².

Pero identificada con el postulado de una ética universalista, con el fomento de una única forma de vida para toda la humanidad, expresó, asimismo, la utopía social y sirvió de cauce para manifestar las contradicciones sociales. No fue tanto una falsa conciencia sino el contexto donde afloraron y fueron reconocibles muchos de los conflictos que recorrieron la sociedad tardo-antigua.

Nuestra reflexión se centra en el estudio del primitivo cristianismo de la Comarca en los primeros cinco siglos de existencia oficial (siglos III a VII, inclusive) a partir, fundamentalmente, de los restos arqueológicos que nos han llegado de la época. El objetivo es conocer -tan solo sea en una mínima parte- la sociedad que lo hizo posible, sus conflictos y soluciones. Ciertamente, el empeño es difícil: la información disponible no es cualitativa homogénea ni cuantitativamente abundante, pero el

estudio de la cultura material puede precisarnos algunas ideas al respecto.

2. ORIGEN DEL CRISTIANISMO EN ALMERÍA

A pesar que san Ireneo hace una alusión genérica a las Iglesias establecidas en Hispania a finales del siglo II, no existen evidencias concluyentes que prueben la presencia del cristianismo antes del siglo III.

Los testimonios son frágiles: poco después, Tertuliano habla de la extensión del cristianismo hasta «*los límites de las Hispanias*» (Sotomayor, 1979: 39-41). Tras algunas persecuciones³, y a partir del edicto de tolerancia de Galieno (año 260), el cristianismo pudo consolidarse sin problemas (261 al 303: «pequeña paz de la Iglesia»⁴) hasta Diocleciano⁵. Es conocido que la actitud hostil del Imperio cesó definitivamente en el año 313, por mandato de Constantino y Licinio, que dispusieron la libertad de culto para los cristianos en el llamado Edicto de Milán⁶. A partir de la fecha, las evidencias religiosas en la Comarca si no abundantes son muy significativas.

Se ha debatido largamente sobre el origen geográfico de las comunidades cristianas peninsulares y aún se está lejos de argumentaciones concluyentes. Las posturas contrapuestas han sido encabezadas por Blázquez (1967 y 1977) y Sotomayor (1979: 11-13 y 120-24). El primero -apoyado en informaciones arqueológicas y la opinión de Schlunk y Palol- afirma que llegó a la Península siguiendo «las grandes vías comerciales y los mismos caminos que el avance de la romanización» fundamentalmente desde África (1977: 483 y 486-87 y 490). El segundo afirma la

² Las religiones clásicas apenas creían en las recompensas o castigos de ultratumba pues las nociones sobre la vida futura eran imprecisas y contradictorias. Los cultos místicos -con los que a veces se asociaban- sólo buscaban la excitación de sensaciones: F. CUMONT (1987): *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid, págs. 44-48 y J. BAYET (1984): *La religión romana*. Madrid, págs. 209-11. En este sentido, Garnsey y Saller afirman que: «*Mientras que los dioses del Estado romano no le exigían nada al individuo, al que no prometían ninguna recompensa..., las religiones llamadas «místicas» exigían la conversión y la purificación ritual, a la vez que ofrecían revelación, redención y, para los pocos, la perspectiva de una experiencia religiosa más profunda*»: GARNSEY, P. y SALLER, R. (1991): *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*. Barcelona, pág. 202.

³ Las críticas de los cristianos frente a algunos aspectos del mundo pagano fueron compartidas por ciertos intelectuales, pero a diferencia de estos se manifestaron abierta y públicamente. Ello les granjeó una creciente impopularidad entre los sectores implicados. La persecución fue el resultado lógico de esta oposición. No obstante, la crisis del siglo III favoreció la implantación del cristianismo de manera decisiva: F. GASCO (1985): «*Christianos ad Leonem*». Impacto y tipificación de los cristianos durante los siglos II y III». In *Memoriam Agustín Díaz Toledo*. Granada-Almería; pp. 165-180.

⁴ Sobre este periodo: N. SANTOS YANGUAS (1995): «*Galieno y la Paz de la Iglesia*». *Historia Antiqua* XIX; pp. 281-97.

⁵ En febrero del 303, bajo el gobierno simultáneo de Diocleciano y Galerio, se desarrolló la principal de las persecuciones oficiales, llamada usualmente de Diocleciano.

⁶ Hubo con anterioridad intentos de establecer una religión monoteísta oficial. El último intento fue el de Diocleciano promocionando el *Sol Invictus*, cuya festividad (25 de diciembre) fue integrada por los cristianos como fundamental.

imposibilidad de atribuir un origen único a la Iglesia hispana aun reconociendo la mayor influencia de la zona de Cartago (actual Túnez) a partir de la segunda mitad del siglo IV (por ejemplo, en la forma de basílicas y baptisterios), pues las semejanzas litúrgicas no implican dependencia directa sino magisterio. Palol, entre otros, apoya esta semejanza, al corroborar influencias arquitectónicas tardías africanas y palestinas (1970: 214).

Los argumentos son diversos pero, atendiendo al origen que presentan los restos materiales que marcan la presencia de la todavía nueva religión, cabe pensar en un progresivo aumento de las influencias norteafricanas de manos de la reactivación del comercio con las provincias del África Proconsular (actual Túnez) y el África Bizacena (actual Libia) según testimonian, por ej., los materiales arqueológicos del depósito costero del puerto romano de Guardias Viejas⁷.

Según una opinión ampliamente compartida (por ej., García, 1995: 322), se extendió entre los comerciantes orientales y las comunidades griegas y judías, de las que tenemos testimonio en Adra para el siglo III⁸. «*Los propagadores de la nueva religión en la Bética debemos buscarlos entre aquellos que solían viajar más asiduamente, como comerciantes, sus empleados y agentes -libertos y esclavos- y otros viajeros circunstanciales*» (Padilla, 1989: 18). Nuevamente, Adra destaca por la abundancia de la nómina de personas procedentes del Mediterráneo oriental⁹. Aún en el siglo IV, un 30% de los creyentes portan nombre de origen griego, hecho paralelo a la importancia que adquieren en todos los sectores dirigentes de la sociedad hispana (García, 1995: 322).

La manifestación pública conocida más antigua fue el Concilio de Elvira¹⁰, celebrado a inicios del siglo IV (entre el 300 y el 303) en la antigua ciudad situada en la vega de Granada. Esta primera asamblea del cristianismo hispano supuso un gran esfuerzo en la formación dogmática y doctrinal de las comunidades. Se debatieron, entre otros temas, el culto a las imágenes y el celibato de los clérigos. Uno de los problemas que más preocuparon a los asistentes fue las relaciones con los judíos, de los que les separaba el impulso proselitista de conversión.

A partir de sus actas, la nueva religión se nos presenta de fuerte implantación urbana, localizada en el mediodía peninsular (zona de la que asistieron diecinueve obispos -entre ellos Euticianus y Felix, de Baza y Guadix respectivamente- y veinticuatro presbíteros) y apoyada en grupos sociales medios. Como nada se nos dice de las ciudades de la Comarca, debemos pensar que estarían representadas por el obispo Flavianus, metropolitano de *Iliberris* (Elvira).

La prosopografía (ciencia que trata de la catalogación y estudio de los nombres propios) puede resultar de utilidad para establecer la estructura social y algunas vinculaciones del primer cristianismo almeriense.

Según las actas conciliares, Emeritus era el nombre latino¹¹ del presbítero de *Baria* (Villaricos, Cuevas de Almanzora) que asistió al Concilio de Elvira. El *cognomen* (sobrenombre o apodo) lanuarius (Jenaro, de aquí nuestro mes de enero), presbítero de *Urci* (El Chuche, Benahadux) asistente a las mismas sesiones, y Cantonius, citado

⁷ Un primer acercamiento al estudio de este importante yacimiento arqueológico en L. CARA B. y J. M^a RODRÍGUEZ LÓPEZ (1995): «Estructura económica y comercio marítimo en el extremo oriental de la Bética: cerámica *sigillata* y recipientes anfóricos del puerto romano de Guardias Viejas (El Ejido, Almería)». *XXI Congr. Nac. Arq.*, 1991. Vol. I; pp. 85-98.

⁸ Inscripción funeraria de Annia Salomonula («Ania, la pequeña de Salomón»), CIL 1982 = IRAL 5: R. LÁZARO PÉREZ (1980): *Inscripciones romanas de Almería*. Almería, pág. 43. El cristianismo fue considerado, en general, como una secta o derivación del judaísmo: M. SIMÓN Y A. BENOIT (1972): *El judaísmo y el cristianismo antiguo*. Barcelona, passim. Sobre las relaciones cristianos y judíos en el obispado iliberritano ver Fr. J. LOMAS (1994): «Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la homilética de Gregorio de Elvira». En: C. GONZÁLEZ ROMÁN, ed. *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*. Granada; pp. 319-44.

⁹ Politice y Crysidae de origen incierto aunque probablemente griego (CIL, II: 1993), Pyralis, Clymene y Byblis son nombres griegos (CIL, II: 1996), lápidas recogidas en Lázaro, *op. cit.*, págs. 54 y 57.

¹⁰ La mejor edición del texto la podemos encontrar en la obra de G. MARTÍNEZ y F. RODRÍGUEZ (1984): *La Colección Canónica Hispana*, IV. *Concilios galos. Concilios Hispanos: primera parte*. «Concilium Elliberitense (s. IV)». Madrid; pp. 233-268, en especial pág. 240-41. Los autores se decantan por asignar la sede episcopal a la enigmática *Cursu* (pág. 240). Un análisis interpretativo constituyó la tesis doctoral de A. DÍAZ TOLEDO (1979): *El Concilio de Elv(b)ira. Historia, ciencia e ideología*. Universidad de Granada. Una reciente visión es la de M. SOTOMAYOR (1989): «Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión». *Rev. del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* 3, 2^a época; pp. 35-67.

¹¹ Francisco Javier García da este nombre por griego, *op. cit.* 1995, pág. 330.

como obispo de *Cursu* o *Urci* según las interpretaciones, son nombres latino e indígena respectivamente. Los obispos de Elvira llevan nombres plenamente romanos¹² en esta época.

3. RELACIONES CON OTRAS RELIGIONES

El culto cristiano parece que no cuajó de forma general en la sociedad bajoimperial pues el paganismo se mantuvo vivo durante gran parte de la centuria entre las clases opulentas. El mosaico

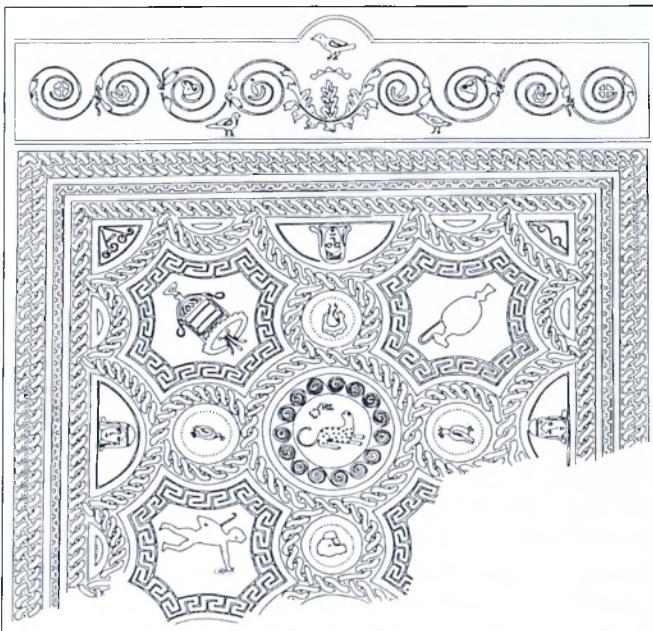


Fig. 1. El mosaico de Ciavieja (uno de los núcleos de la antigua ciudad de Murgi, El Ejido) se dispuso en el comedor de una vivienda de cierto lujo. Es del tipo de medallón central y muestra elementos relacionados con Baco, dios del vino, la primavera, la poesía y del amor. Entre los símbolos o atributos aparece la pantera -que ayudó al dios en sus aventuras y muestra el carácter violento e impulsivo de la naturaleza-, la jarra de vino -como representación de la embriaguez de las ceremonias- o las bacantes -servidoras del dios, al que acompañaron en sus aventuras-, una por cada estación del año.

con representación dionisiaca¹³ de El Ejido (fig. 1) o la inclusión de una estatuilla de barro de Venus (fig. 2) en una tumba del cementerio del Daimun,

ambos de la segunda mitad del siglo III, parecen confirmarlo. Es más, durante la centuria siguiente, las familias aristocráticas -imbuidas de «cultura» romana como forma de diferenciación social- tendieron hacia un cierto eclecticismo.

El cristianismo fue asumido como religión en una sociedad culturalmente formada en el paganismo y que necesitaba interpretar o adaptar el nuevo ideario a partir de los valores formales reconocibles y aceptados, valores a los que hubo que dotar de nuevo significado. Entre otras transposiciones que se producen en la época, los genios y amorcillos se trasforman en ángeles. Las dos esculturas del Buen Pastor, halladas en Gádor a finales del siglo pasado, debieron presidir un cenáculo o altar funerario (Palol, 1970: 92). Como representación, su imagen procedía de Orfeo y no está clara su misión litúrgica o de culto, más que la meramente simbólica.

Incluso en la cerámica tardía, junto a piezas que muestran profusión de elementos cristianos (crismones -anagramas de la palabra griega *kristos*-, palomas, corderos, orantes y, sobre todo, cruces como en Villaricos) o la imagen concreta -si bien irreconocible- de algún pastor o santo de la iglesia, aparecen otras con la escenificación del mito de Dionisio o los Dioscuros (hijos de Zeus, unidos fraternalmente, que personalizaron las buenas acciones), junto a Psiquis, Amor u Orfeo. Sin embargo, mientras esta imaginería pagana se reduce drásticamente al exclusivo ámbito doméstico hasta desaparecer totalmente en el último cuarto del siglo IV, el cristianismo se consolida en las capas dirigentes de ciudades secundarias y difunde públicamente sus motivos formales.

Es de notar que la cruz no aparece hasta después de Constantino, cuando pierde el significado de ignominia (era el patíbulo elegido para los criminales de la más baja clase), hasta convertirse en símbolo de redención. De aquí, la importancia doctrinal del sarcófago paleocristiano de Alcaudique (Berja), esculpido en Roma entre el año 315 y el 330 [ver apéndice] pues presenta un interesante programa iconográfico en el que se evade cualquier referencia a la pasión y abundan las alusiones a san Pedro como manifestación del triunfo de la Iglesia.

¹² De la segunda mitad del siglo IV se conoce el nombre de otro obispo iliberritano, llamado Gregorius, según recoge Hieron. *De vir. ill.*, 105; *cit.* en García, 1995, pág. 259. Sobre este personaje: J. FERNÁNDEZ UBIÑA (1994): «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira». En: C. GONZÁLEZ ROMÁN, ed. *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*. Granada; pp. 145-80.

¹³ A. SUÁREZ, M. CARRILERO, A. BRAVO y J.L. GARCÍA, «Excavaciones arqueológicas en Ciavieja. El Ejido (Almería)». *Cuadernos Ejidenses* 2. S.f [1986]. El Ejido [folleto, sin paginar].

Las religiones salvíficas, que prometían la gloria y bienaventuranza eternas, también fueron repudiadas por el pensamiento cristiano. Incluso con las que existía cierta cercanía ritual -como la ingestión de pan y agua, bautismos o celebraciones de muerte y resurrección divinas, en el caso de Atis, que recuerdan a las de Semana Santa y Resurrección desarrolladas en el siglo IV por los cristianos- hubo persecución.

Teodosio prohibió los espectáculos de circo realizados en domingo; siete años más tarde se cerraban las escuelas imperiales de gladiadores y en el 404 Honorio impedía su exhibición (Miró, 1997: 181). La persecución del paganismo siguió un proceso paralelo¹⁴. Convertido en «superstición», las medidas se sucedieron rápidamente: en el 392 se prohibieron todas las ceremonias paganas 392; cuatro años después se abolieron todos los privilegios de los sacerdotes paganos y un año más tarde se ordenó que el material procedente de la demolición de los templos sirviera para edificar obras públicas; en el 399 se dispuso que los templos rurales fueran derribados «sin disturbios ni tumulto»¹⁵ y en el año 401 se decidió que los localizados en las ciudades o cerca de las murallas quedaran en manos de las autoridades municipales (Buenacasa, 1997: 34 y 37, por ej.). A inicios del siglo V el triunfo del cristianismo en las ciudades era general¹⁶ y se puede afirmar que los emperadores Honorio y Arcadio establecieron una completa alianza entre el estado y la Iglesia que sus antecesores habían ido anudando durante apenas un siglo.

4. ESTRUCTURA SOCIAL DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Conocer la implantación del cristianismo en las diferentes clases sociales rurales es fundamental para discernir las distintas expectativas que despertó la nueva religión, propósito severamente limitado por el distinto grado o posibilidad de mani-

festación pública a las que unas y otras tenían acceso. Un aspecto está muy claro y es la comparativamente fuerte y temprana cristianización de los terratenientes en la zona de la Baja Alpujarra (*Vergi-Berja y Murgi-El Ejido*), un rasgo definitorio y característico del cristianismo provincial.

La capacidad de encubrimiento de la realidad por las religiones místicas y ritualidad, favoreció la implantación del cristianismo precisamente entre las clases opulentas, cansadas y deseosas de escapar de una realidad problemática. Recordemos que el mosaico ejidense de Dionisio debió estar asociado a ritos secretos de iniciación realizados en el propio domicilio del propietario. Pero esta difusión de imágenes paganas se reduce drásticamente al exclusivo ámbito doméstico hasta desaparecer totalmente en el último cuarto del siglo IV, cuando el cristianismo se afianzó en las capas dirigentes de ciudades secundarias.

Como poderoso instrumento de homogeneización ideológica, doctrinalmente cada vez más consolidado, el cristianismo permitió unificar am-



Fig. 2. Aunque la mayoría de las tumbas estaban saqueadas de antiguo, a los pies de los difuntos se colocaban candiles para iluminar su vida futura. En una de ellas se encontró una estatua de barro cocido de la diosa Venus tapándose los pechos con sus manos. Solo le faltaba la cara, quitada de modo intencional, quizás para inutilizar en parte su significado pagano.

¹⁴ Entre los trabajos que se pueden consultar es interesante el de R. SANZ SERRANO (1985): «La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica». In *Memoriam Agustín Díaz Toledo*. Granada-Almería; pp. 399-435. El acoso se centró en aquellos comportamientos particularmente escandalosos para los cristianos.

¹⁵ La situación debía de ser muy distinta de un lugar a otro. Una orden del mismo año transmitida al vicario (delegado que sustituye al gobernador) de las diócesis (provincias) de Hispania, recogida en el *Codex* (16, 10, 5), prohibía el sacrificio a los dioses paganos pero ordenaba que fueran conservados los ornamentos de sus templos.

¹⁶ No así en el campo, donde Vicente, un presbítero de un lugar desconocido de la Bética, fue expuesto a los pies de un ídolo en cierto santuario rural (Buenacasa, 1998: 47, nota 114). Sobre las relaciones entre la religión ascendente y el paganismo se puede consultar el artículo de M. SOTOMAYOR (1981): «Cristianismo primitivo y paganismo romano en Hispania». *Memorias de Historia Antigua* 5; pp. 173-185.

plios territorios, en los que el paganismo se había visto incapaz de erradicar cultos anteriores. Este potencial unificador se mostró con claridad, primero, al compartir poseedores y siervos la misma religión -y solventar con ello las contradicciones insalvables de la religión oficial que amparaba un Estado cada vez más inconcreto- y, seguidamente, en la defensa del legado clásico -convenientemente seleccionado- que realizan los últimos intelectuales romanos, todos cristianos, frente a las invasiones «bárbaras».

La cristianización fue un fenómeno primeramente urbano, que irradió de las ciudades al campo empezando por las zonas del entorno (Sotomayor, 1982: pássim). Paganos (de *pagus*, campo) y herejes a menudo eran denominados *rusticus* o *agrestis*, es decir palurdos y groseros lugareños. *Sint haec barbaricis gentilia numina pagis* («Queden esos dioses paganos para las bárbaras aldeas»), decía Prudencio (Miró, 1997: 192).

Precisamente, la gran mayoría de las evidencias de cristianización en la Comarca se localizan en un entorno rural pero no rústico pues aparecen asociados a las clases pudientes de una estructura agraria latifundista¹⁷. Sólo avanzado el siglo VI, podemos detectar cementerios rurales plenamente cristianizados en los valles medios de los ríos que sirven de penetración a la zona más montañosa (Pago, Órgiva, o Huéchar, entre Sta Fe y Alhama; ver apéndice).

El Daimun, el mausoleo que un rico latifundista murgitano (El Ejido) mandó levantar en su lati-

fundio, es buen ejemplo de como se entrecruza el progresivo afianzamiento de relaciones de dependencia señorial con la propagación de la nueva religión a través de la institución del patronazgo (García y Cara, 1990). Una vez descartado que pueda tratarse de un *martirium* (enterramiento de un mártir cristiano, posibilidad que habíamos sugerido en un principio), muestra la estrecha relación entre el régimen de dependencia de la tierra y el señor, propietario de la misma, en la consolidación de nuevos cultos (fig. 3).

El edificio actuaba como capilla albergando en su interior tres enterramientos bajo arcosolios (fig. 4), la principal de las cuales serviría probablemente de mesa en la consagración de la misa [ver apéndice]. Al exterior, numerosas tumbas que fran-



Fig. 4. Arcosolio lateral de poniente, en el interior del mausoleo.

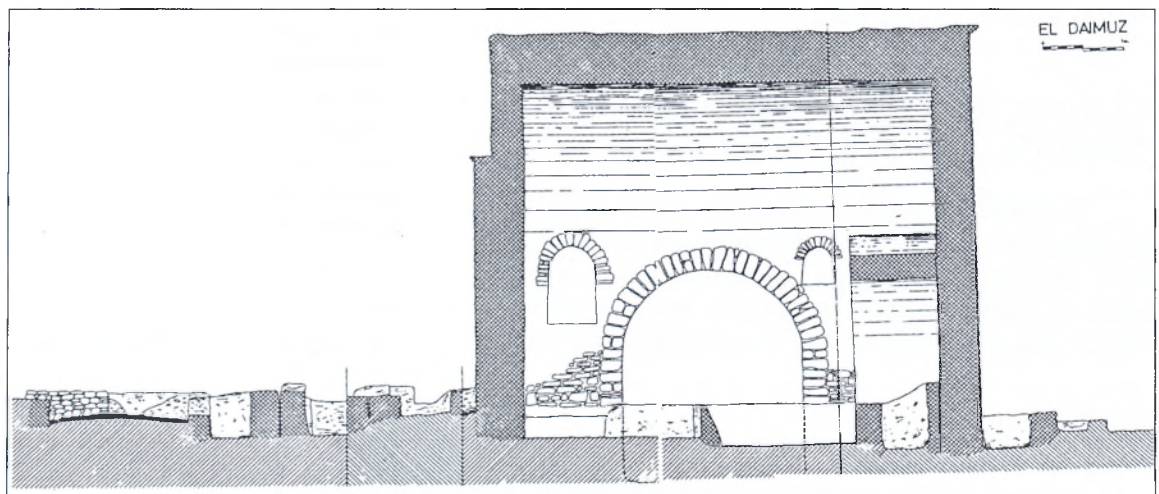


Fig. 3. Alzado interior lateral de El Daimun.

¹⁷ El canon 40 del Concilio de Elvira-Iliberris sugiere que en los inicios del s. IV el cristianismo había penetrado en el grupo de grandes *possessores* béticos. «De aquí a que bastantes de ellos acabaran situados en sedes episcopales -presumiblemente apoyándose para ello en el fuerte prestigio social disfrutado y las influencias de él derivadas». El Estado puso todas las trabas posibles para evitar su huida hacia cargos religiosos, como el impedir a los curiales el acceso al sacerdocio y episcopado (*Cod. Theo.*, XVI, 2, 3 del 320), prohibiendo a la Iglesia recibir en su seno a plebeyos ricos (*Cod. Theo.*, XV, 2, 17 del 364) o permitiendo a los curiales la entrada en la Iglesia si dejaban un sustituto idóneo en la curia (*Cod. Theo.*, XII, 1, 99 del 383) (Padilla, 1989: 97 y 98).

queaban a ambos lados el camino de acceso deben interpretarse inscritas más que dentro del culto a los santos en la institución del patronazgo (fig. 5). Este tipo de relación contractual entre el señor y los campesinos adscritos al cultivo de sus tierras, se va estrechando de tal manera que el primero les libera de sus obligaciones, tanto fiscales como militares, con el Estado a través de su desvinculación con la ciudad.



Fig. 5. Tumbas adosadas a un lado de El Daimun.

5. EL OBISPO, RECTOR DE LA COMUNIDAD

La vitalidad de esta sociedad rural no implica en nada, y contrariamente a lo que muchas veces se había creído, la decadencia de la ciudad. Sim-

plemente, las clases poderosas, que la habían sostenido con su dinero, huyeron a sus villas. Pero la ciudad continuó representando un ideal político y cultural que no acabó con la pérdida de su utilidad para el Estado.

Tras la profunda crisis urbana iniciada a mediados del siglo III, las elites sociales reactivan a partir del siglo V la vida de algunas ciudades principales como el nuevo horizonte local donde ejercitar su dominio económico y ansias de autonomía política¹⁸. Una vez liberados de las cargas económicas que implicaba su dirección política, algunas ciudades se transformaron en pequeños centros económicos, políticos o religiosos comarcales o sub-regionales. La cruz de bronce de Adra parece ilustrar este proceso.

Precisamente, el triunfo de la nueva fe como religión oficial e institución social a principios del siglo V, quedó justificado en gran parte al ser asumida como una forma de poder por las clases dirigentes, en una coyuntura histórica presidida por la progresiva desintegración del Estado. En este sentido, las clases más vinculadas a la Administración (ya fuera por su interés en promocionarse en el servicio imperial o por estar dentro del comercio oficial o del abastecimiento de los destacamentos militares) «*paulatinamente se habrían visto forzadas a la conversión*» (Buenacasa, 1997: 136).

Representante tanto de valores cívicos como religiosos (la «romanidad» y la «cristianidad»), la autoridad de la iglesia, en general, y de los obispos, en particular, no hizo más que aumentar¹⁹ conforme desaparecía el Estado -primero como aparato administrador y articulador del territorio, más tarde como agente protector y, finalmente, como elemento de legitimación de las acciones sociales- ante fenómenos de desarticulación como el abandono por las clases pudientes de sus obligaciones sociales o la inseguridad producida por las invasiones o el descontento social. Pero el factor clave en la consolidación de la posición preeminente de la iglesia vendrá dado por la constitución de un fuerte patrimonio²⁰ y por la extracción de la jerarquía eclesiástica de la aristocracia tardorromana.

¹⁸ Sobre este proceso, falsamente contradictorio, se puede consultar multitud de bibliografía, por ej.: J. FERNÁNDEZ UBIÑA y F. LÓPEZ-SERRANO (1985): «Transformaciones urbanas y cambio social en la Hispania Bajoimperial». In *Memoriam Agustín Díaz Toledo*. Granada-Almería; pp. 97-120

¹⁹ Es reconocido su papel de defensa política y militar de la ciudad antigua. Por ej., P. MAYMÓ I CAPDEVILA (1997): «El lideratge episcopal en la defensa de les ciutats de l'Occident llatí (ss. IV-V)». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 38 (1996-1997); pp. 1221-1229.

²⁰ Son numerosos los trabajos sobre la adquisición de bienes por la iglesia, entre ellos C. BUENACASA PÉREZ (1997): «La constitución del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)». *Pyrenae* 28; pp. 229-240

Durante el siglo V, la entrada de las aristocracias y grandes propietarios en la jerarquía eclesiástica era la única salida digna y salvaguardadora de su propia identidad cultural, de su predominio económico y de su posición rectora en una coyuntura presidida por la inestabilidad y la agresión de las invasiones bárbaras. Esta aristocracia católica encontró en la religión y la soberanía urbana la plataforma institucional en la que apoyar su independencia política.

«El auge del fenómeno religioso cristiano dentro de la sociedad del Imperio tardío -dice Maymó- determinaría su asimilación por parte de las estructuras estatales». De este modo, muchas causas civiles a menudo fueron resueltas por el obispo para evitar dilaciones y los cuantiosos gastos de los tribunales civiles (1997a: 166).

La ciudad, sede de los poderes, presentaba un estatuto jurídico privilegiado al dominar el mundo rural. Una amalgama de granjas, aldeas, villas señoriales e, incluso, pequeñas ciudades secundarias alternaban en su amplia circunscripción. Las jurisdicciones episcopales se extendieron por toda la región, convirtiendo sus sedes urbanas en núcleos desde los que dirigir un amplio territorio que superaba, con mucho, los límites de los antiguos municipios romanos.

La importancia alcanzada por algunas ciudades en la administración del territorio, con la supremacía económica y política que reportaba, condujo a la absorción de comunidades menores, correspondencia religiosa de las relaciones sociales de dependencia que había inaugurado el colonato bajoimperial²¹ y su evolución -a través del patronazgo- hacia formas protofeudales de subordinación campesina.

En este sentido, el Concilio de Elvira había supuesto la definición incipiente de territorios diocesanos en aquellas zonas donde el cristianismo se encontraba muy arraigado. La falta de asistencia de representantes de las comunidades de Berja y Adra o la participación del presbítero de *Baria*, quedaría justificada en este proceso. Evidentemente la subordinación a la primacía de las sedes accitana y granadina de las primeras tendría mucho que ver con la división provincial y el origen inmediato de los conversores, pero también con la madurez organizativa de la Iglesia regional.

6. LA CRISTIANIZACIÓN DE LAS MONTAÑAS

Teodosio abrió dos nuevas vías para que las comunidades cristianas ampliaran sus patrimonios con la anexión de los de las basílicas de los herejes y la de los edificios paganos a partir de varias disposiciones a finales del siglo IV y de la actitud de permisividad ante los expolios (prohibición bajo multa en el 391 de frecuentar los templos paganos: *Cod. Theod.* 16, 10, 10; destrucción de templos cristianos por Estilicón a finales del siglo IV, etc.; Buenacasa, 1997: 132-35).

El proceso de cristianización de la topografía urbana es muy mal conocido. A juzgar por los resultados de las excavaciones, los barrios principales de *Abdera* y *Murgi* se hallaban en proceso de rápido abandono a finales del siglo V pero nada se observa de la habitual reocupación de las ruinas como cementerios cristianos, prueba evidente del abandono de la ciudad o, al menos, de la pérdida de su carácter urbano. Parece probable que las tumbas que aparecieron hace años en el interior de Villavieja (orientadas de Oeste a Este, construidas con tejas de piedra y sin ajuar²²) pudieran corresponder a este periodo más que a cualquier otro medieval, pero nada es seguro. De hecho sabemos que la antigua ciudad estuvo poblada hasta el siglo VII (Cara, 1997: 145 y 149).

La iglesia fue la institución constructora por excelencia del periodo tardío. Su actividad se centró en las ciudades con la edificación de las iglesias mayores. Al poco se sumará a ellas la construcción de basílicas extraurbanas y capillas particulares -que constituyeron instituciones educativas y de catecumenado- en las villas señoriales de las que, hoy por hoy, no encontramos testimonios fidedignos (sea objetos litúrgicos o edificios) en las provincias de Granada o Almería pues la «basílica» de Onáyar (El Ejido) no deja de ser mera hipótesis como veremos después [ver apéndice].

La fundación de nuevos centros de culto, sin embargo, jugó un importante papel en el ascenso social y aumento del prestigio de una serie de familias que encontraban así un medio idóneo para extender su influencia social al concitar sobre los nuevos edificios donaciones piadosas de los fieles y un control sobre reliquias y centros de especial fervor que atraían donativos y mercedes. Algunos

²¹ Una buena introducción al colonato bajoimperial se puede encontrar en el trabajo de Gonzalo Bravo con el mismo título publicado en Madrid en 1991.

²² El enterrar al cadáver sin ningún tipo de utensilio es uno de los rasgos de plena cristianización. En *De cura gerenda pro mortuis*, san Agustín rehusa cualquier utilidad a los ritos funerarios pues la tumba sólo guarda «la impronta de las almas».

señores convertidos construyeron iglesias en sus propiedades, dotando un «beneficio» para el sacerdote, a menudo algún servidor allegado al magnate.

A pesar de ello, cualquier templo rural quedaba dentro de la jurisdicción de un obispo urbano que procedía a consagrarlo, autorizaba el culto, nombraba al párroco y detraía una porción de renta (tercia) en concepto de mantenimiento de la Iglesia.

Más interés pudo alcanzar la fundación de monasterios pues su autonomía organizativa era superior. Como refugio de perseguidos o empobrecidos campesinos, en los que lograr evadir las pesadas exigencias señoriales, suponían un importante poder económico al controlar mano de obra disciplinada, el bien económico principal de la época. Como propiedad inmune permitían salvaguardar en su integridad el patrimonio en una sociedad expuesta a frecuentes requisitorias de un poder arbitrario.

Nombres como *Canisa* o *Deire* («iglesia» y «monasterio», en árabe) o *Capileira* («pequeña capilla» en bajo latín) son relativamente numerosos en La Alpujarra (Cara, 1997a: 59-60). Los hagiopónimos (nombres de lugar con referencia a santos) también. Pero nos es todavía muy difícil poder datar su establecimiento²³. No obstante, su distribución por la Alta Alpujarra, en una zona donde fue escasa la presencia romana -y por lo tanto, que carecía de la estructura económica y social de la que fue deudora el mundo tardorromano- hace pensar que su cristianización fuera tan tardía -al menos- como su colonización (siglos VI al VIII). Los cementerios (que analizaremos en el apéndice) parecen confirmar esta hipótesis.

7. CONFLICTIVAS RELACIONES CON EL ESTADO VISIGODO

A principios del siglo VI, los obispos habían ampliado su papel social y constituían una notable

fuerza mediadora para toda clase de conflictos²⁴. La monarquía visigoda (todavía arriana) vio en ellos a unos eficaces interlocutores y representantes de las ciudades hispanorromanas y de sus grupos dirigentes, cuya colaboración resultaba a todas luces imprescindible (García Moreno, 1989). Esta relación no estuvo exenta de conflictos hasta encontrar en los concilios un cauce de participación adecuado. Fue precisamente en la pugna surgida entre la elite hispanorromana, a la que pertenecían los dirigentes católicos, y la visigoda en la Bética de donde surgiría la intervención de las tropas bizantinas (año 552), dominio en el que se mantendrán durante setenta años una parte significativa del sur y sudeste peninsular.

Sin embargo, con la conversión de Recadero (año 589), los obispos perdieron cierta autonomía pues estas asambleas se transformaron en un rudimentario parlamento de notables. Además, se ponía bajo control episcopal todo lo relacionado con la ejecución de la política fiscal, en evitación -eso sí- de abusos, mientras que los monarcas se permitían intervenir en su nombramiento como mecanismo de promoción de lealtades.

El apoyo de la aristocracia Bética fue decisivo para el triunfo de los visigodos sobre los bizantinos (conquista de Málaga en el 614) y la consolidación de su poder en la región. Precisamente, san Leandro y san Isidoro de Sevilla fueron «*quienes establecieron los fundamentos religiosos y políticos en el proceso de creación del reino visigodo hispano y católico*» (Salvador, 1994: 496). No es de extrañar que en este contexto de pugna militar los símbolos cristianos vieran reforzado su papel político y social: es entonces cuando aparecen las cruces en anillos y cerámica o como objetos que es necesario exhibir por sus connotaciones de poder [ver apéndice].

En estas fechas, las guerras entre visigodos y bizantinos se centraban en Baza (conquistada en el 570) y Guadix. Sin embargo, la campaña general tuvo que retrasarse a inicios del siglo VII (toma de Málaga en el 613-14). Poco después (entre el 621 y el 625) se les expulsaba del Sudeste.

²³ Leovigildo (rey entre el 569 y el 586) fundó monasterios para apoyar a los católicos arrianos y fortalecer su posición fronteriza con los bizantinos: «*Il édifiée de belles églises et de riches sanctuaires. C'est ainsi qu'il bâtit l'église connue sous le nom d'al-M.r.d.qa, située entre le chef-lieu d'Elvira et Guadix: le nom de ce roi est inscrit sur la porte de cette église*». AL-HIMYARĪ: *Kitâb ar-Rawd al-Mi'târ fî Habar al-Aktâr*. Traducción de E. Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique au moyen-âge d'après le...*, Leiden 1938, pág. 161. ¿Pudo tratarse de la población granadina de Aldeire, en la vertiente septentrional de sierra Nevada.

²⁴ El poder judicial del obispo fue reconocido con el Edicto de Milán a partir del año 313. Al estar muy extendido el soborno a los jueces civiles su prestigio fue en aumento. «*La legislación visigoda conferirá al obispo la facultad de tribunal de apelación, no por debilidad del poder real, sino por la superioridad espiritual atribuida a los obispos*». Como rector de la comunidad, su deber social se consistía en la *defensio*, *auxilium* y *subsídium* de los pobres: L. FERNÁNDEZ ORTIZ DE GUINEA (1996): «Funciones sociales del cuerpo episcopal en el reino visigodo hispano: administración de justicia y protección de la comunidad cristiana». *Historia Antiqua XX*; pp. 451-63, págs. 452, 454, 457 y 460.

Al concilio provincial convocado por el primero en Sevilla el 4-XI-590 asistió el obispo de *Abdera* pero no así a la segunda asamblea celebrada en la misma ciudad en el 619. Según Tapia se trataría de una creación temporal para que pudiera representar a la Comarca, de lo que se deduce que en parte habría sido conquistada por los visigodos. En cuanto al problema de los dos titulares, Esteban y Pedro (el primero con nombre de origen griego y el segundo romano), uno sería el titular y el otro el auxiliar (1989²⁵: 82). Podría ser, también, que no se reconociera la autoridad del primero sobre toda la comunidad cristiana de la zona.

Por su parte, el nombre de los obispos iliberritanos era plenamente visigodo (Trectemundo, Dacila, Adica, Balduigio, Egila, Recemundo y Gapio; Simonet, 1983: 162 y n. 2), lo que supone que gran parte del estamento dirigente de la capital granadina tendría el mismo origen²⁵, hecho justificado al ser una de las principales ciudades fronterizas con las posesiones bizantinas²⁶.

La asistencia de un obispo abderitano a un cónclave hispano tras la unificación teórica del cristianismo ibérico (conversión del rey Recadero en el 589) parece sugerir la importancia de una comunidad con evidentes diferencias con la que le había servido de matriz y el interés por observar el nuevo proceso de incorporación de los visigodos a la ortodoxia. La ausencia de tal representación casi treinta años después muestra que la unificación -tanto política como eclesiástica- en el Estado visigodo ya se había producido²⁷.

Cabe pensar que la ausencia de representación del obispado urcitano en algunos de los concilios del siglo V y primer tercio del siglo VI se deba a la lejanía e incomunicación de la diócesis o bien a la oposición o rechazo de la propia convocatoria o del programa doctrinal adjunto. Hay indicios, no obstante, sobre la asistencia de un tal Marcelo al de Valencia en el 546. Se debe de justificar la falta de participación en todas las reuniones que coinciden con el periodo de dominación bizantina en la impermeabilidad de los territo-

rios imperiales (del año 552 al 622 aprox.). Las comunicaciones se restablecieron de forma regular a partir del V Concilio de Toledo, celebrado el año 636, después de la conquista visigoda del Sudeste.

Desde esta fecha, el obispo Marcelo, primero, su diácono Daniel después, los obispos Palmacio y, por último, Avito (significativamente, ninguno con nombre visigodo, lo que muestra la escasa influencia de esta población en la actual provincia de Almería) asistirán a casi todos los cónclaves hasta el año 693, cuando se celebre el XVI Concilio de Toledo (Guillén y González, 1985). Como en la mayoría de los obispados, los nombres de los titulares solían repetirse para una misma sede, pero a diferencia del resto aquí son en su totalidad hispanorromanos, indicio de una escasa presencia visigoda que también documenta la arqueología pues sólo algunos restos de las necrópolis de Sierra Alhambilla (Tabernas y Rioja) pueden ser adscritos a esta población.

En este largo periodo, mientras algunas sedes desaparecen al poco (como la de *Baria*) otras se fundan con la reestructuración del territorio que acompaña la conquista visigoda del Sudeste. Únicamente cuatro de los diez obispados citados perviven en la región a lo largo de los tres siglos (Elche, Cartagena, *Urci* y, sobre todo, Elvira).

Carácter apócrifo y desigual credibilidad dan los historiadores a la llamada *Hitación* [hito, división] de *Wamba*, documento del año 676 aunque probablemente re-escrito a finales del siglo XI, que recoge los supuestos límites de los obispados (Blázquez, 1907). En realidad, es bien difícil utilizar este documento vista la profunda alteración de los topónimos y el carácter impreciso de los confines.

De *Urci* (ciudad probablemente localizada en el actual barrio de El Chuche, Benahadux), dice:

Urgi teneat de Gesta usque Cartaginem; de Gastri usque Mundam [o Midam]

²⁵ Por ejemplo, el noble Gudiliuva mando consagrar tres iglesias en la ciudad entre el 577 y el 610; la mayor parte de los nombres que aparecen en la lapidaria granadina de la época son visigodos: M. PASTOR MUÑOZ y A. MENDOZA EGUARRAS (1987): *Inscripciones latinas de la provincia de Granada*. Granada, pássim. José Orlandis estudio la plena «visigotización» de la iglesia hispana en «El elemento germánico en la iglesia española del siglo VII». *Anuario de Estudios Medievales* 3; pp. 27-64.

²⁶ Sobre el proceso de implantación del Estado visigodo y la conquista a los bizantinos de la región se puede consultar L.A. GARCÍA MORENO (1985): «Vándalos, visigodos y bizantinos en Granada (409-711)». *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*. Granada-Almería; pp.121-147.

²⁷ Para Beltrán (1977: 11, nota 2): «No es cierto que [Adra] fuera obispado en la época goda o antes, pues las citas en este sentido se fundaron en un nombre mal escrito». El exceso interpretativo es patente en Simonet, quien afirma que en época islámica o antes, la sede de Berja se había reunido a la de Adra o a la de *Urci* (Simonet, 1983: 162, n. 1). Sobre la problemática de las sedes episcopales en el Sudeste del siglo IV al VII se debe consultar el trabajo de Guillén y González, *op. cit.* en bibliografía.

«Urci tiene de Gesta hasta Cartagena y de Begastri -cerca de Cehegín, Murcia- hasta Munda»

De los obispados limítrofes, dice de Guadix:

Acci teneat de Secura usque Montaneam; de Arcatel [o Archatel] usque Carachuel [o Caracoim]

y de Baza:

Basti teneat de Montania usque Gestam [o Egestam]; de Rauca usque Fusitam [o Rusitam].

Los límites del obispado granadino de Elvira son igualmente vagos:

Eliberris teneat de Malexcam usque Sotellam; de Almica usque Sedille [o Sedila]

«Elvira va de Malexcan [¿Malerba, Balerma?] a Sotellan [¿Santillán, entre Ohanes y Abla?] y de Almica a Sedile».

Es decir, al obispado granadino pertenecía el extremo oriental de la Bética (Campo de Dalías y Baja Alpujarra); el accitano probablemente se extendiera por el Alto Nacimiento, mientras que el urcitano llegaba hasta Cartagena y cubría una parte de la actual provincia de Murcia.

8. LOS SIETE ENVIADOS, LEYENDA Y TRADICIÓN

La mayoría de los investigadores modernos son incrédulos frente a los Siete Enviados (Sotomayor, 1979: 156-159). Por el contrario, la iglesia local siempre defendió su existencia. Tapia recopiló cumplidamente los argumentos en favor o en contra de unos u otros autores (1982: 348-80); J. López (1983; 1999: 55-76) y M. Sánchez (1988) han aportado otros datos de interés. Resumiremos las conclusiones más significativas añadiendo algún nuevo indicio.

Tapia (1982) pretendió ver en la escena del juicio de S. Pedro y S. Pablo ante Nerón, representada en el sarcófago virgitano, un indicio que lo vinculara a la muy posterior tradición de los Varo-

nes Apostólicos, pero su inclusión parece obedecer a la necesidad de adoctrinar sobre un hecho que se considera esencial en la iglesia romana (en cuya ciudad se realizó) para asegurar su preeminencia más que a una preocupación en fijar las obligaciones de culto.

Sin embargo, hace referencia a hechos que cabe situar con posterioridad al siglo VI. Así, el predominio de nombres griegos parece vincularse al dominio bizantino y puede justificar la ausencia de cualquier referencia en el calendario de Carmona, el único que se considera auténticamente visigodo (Vives, 1964, *cit.* López, 1999: 63). Tapia (por ej., 1989) explica el silencio de las fuentes en la tardía consolidación del culto a predicadores, obispos y confesores, al centrar todo su interés en las reliquias de los mártires, pues a pesar de la tardía leyenda los varones no llegaron a serlo.

La tradición, que no leyenda, fue elaborada con posterioridad al siglo VII pues ninguno de los documentos aportados sugiere su vigencia en época precedente. Incluso, es posible que se inscriba en la polémica suscitada antes del XII Concilio de Toledo (celebrado en 681), que prohibió crear nuevos obispados de los que no se dispusiera de algún testimonio anterior, y en la necesidad de promover nuevas sedes equiparándolas a otras en prelación y prestigio (en especial, el obispado accitano).

En este sentido, tres argumentos confirmarían el carácter tardío de su elaboración: (1) no se conservan la mayoría de las reliquias por lo que no cabe hablar de la continuidad de su culto, que no de su veneración pues el culto a los santos y a su reliquias juega un papel fundamental en la mentalidad de la antigüedad tardía²⁸, y (2) no se citan ciudades romanas importantes, completamente abandonadas ya en el siglo VII (como *Murgi*-El Ejido) o casi desaparecidas tras la reconquista visigoda (como *Abdera*-Adra y *Baria*-Villaricos). A estos argumentos negativos se une otro positivo pues (3) sólo es constatable en las cabezas de los obispados que se reparten la zona (como recoge el *Calendario de Recemundo*²⁹) y que durante época visigoda absorbieron a las demás comunidades.

²⁸ El número de reliquias de un santuario aumentaba su prestigio y atraía mayores donativos. Es significativo que en el ara fundacional de una iglesia cercana a Loja (s. V?) aparecen reliquias de once santos: Pastor y Mendoza, *op. cit.* nota 20, núm. 155, págs. 302-04.

²⁹ *Le Calendrier de Cordoue de l'année 961*, texte arabe et ancienne traduction latine publié par R. Dozy, Leyde, 1873. Nueva edición acompañada de una traducción al francés por Ch. Pellat, Leyden, 1961. Versión latina de F. J. Simonet (1871): «Santoral hispano-mozárabe escrito en 961 por Rabi Ben Zaid, obispo de Illiberis». Madrid, reproducido en el *Boletín de la Real Academia de Córdoba* nº 7, 1924 (R. Gálvez, «Un documento inestimable para la historia de Córdoba») y en la revista *España Sagrada* vol. LVI, Madrid 1957. Los siete días que van del 27 de abril al 3 de mayo estaban dedicados a los varones apostólicos («*Et christiani nominant hanc diem usque ad septem, septem missos, Torquatium et socios ejus, et dicunt ipsos septem nuncios*») cuya festividad se celebraba en el monasterio de Gerisset y en el lugar de Kerubine, ambos desconocidos (1924, págs. 250 y 258, comentario y texto).

La estrategia de revitalización y aumento de prestigio de comunidades ya muy decaídas coincide con la confección de una hagiografía (historia de las vidas de los santos) común a toda la iglesia y la consecución del conocimiento doctrinal y del ejemplo moral mediante pasionarios, novenas y calendarios. Pero solo el *Martiriología de Lyon* (segunda mitad del siglo VIII) recoge con sencillez un relato que no encontramos en el *Oracional* del siglo VII (Vives, 1964, *cit.* López, 1999: 57-58). A partir de esta fecha, se incluirá en otras fuentes (*Martiriología de San Jerónimo*, siglo IX) y pasará a desempeñar un papel aglutinador en la iglesia mozárabe regional (*Misa y Oficio de los Varones Apostólicos*, finales del siglo VIII). Con posterioridad será aliñado con fantasías y supercherías hasta formar la leyenda (segunda mitad del siglo X).

Muchos siglos después, en el siglo XVI, deseosa de enaltecer el culto y prestigiar el cristianismo frente a un Islam todavía presente, la invención piadosa fabulará continuas tradiciones. Esta piedad, a veces no tan popular e ingenua como se pretende, fue capaz de transformar en testimonio cristiano de las «huellas» de Santiago conservadas en Adra (Ermita de S. Sebastián) o del patrono en Pechina (Ermita de S. Indalecio), lo que en realidad eran improntas de pies destinados a recibir las suelas de mármol o metal (*vestigia*) que respondían a un ritual pagano de descalce o marcaban el emplazamiento del orante en el eje central del templo, de cara a la capilla principal, u ofrendas protectoras o conmemorativas de ciertas divinidades orientales³⁰.

9. CONCLUSIONES

Sólo a partir de su legalización oficial encontramos evidencias incuestionables sobre el cristianismo. Sin que podamos precisar cuando surge, este fenómeno aparece suficientemente arraigado en el primer tercio del siglo IV como para dudar de una importante presencia anterior.

Podemos definir tres características de la implantación y desarrollo de la nueva religión en la Comarca.

En primer lugar, nos encontramos ante su temprana consolidación entre muchos terratenientes -si bien ligado a manifestaciones funerarias- pero no tanto entre los campesinos autónomos, cuyos cementerios están datados -por ahora- en los siglos VI al VIII, periodo de cristianización plena.

En segundo término, las piezas arqueológicas, aunque descontextualizadas y resultado de hallazgos ocasionales, son excepcionales por las relaciones que comportan. Interesante es la multiplicación de la simbología netamente cristiana en el siglo VI y parte del VII, época de pugna entre visigodos y bizantinos en la región.

Finalmente, y al hilo de lo dicho, estas manifestaciones religiosas se desarrollan vinculadas a las relaciones comerciales, militares y políticas, cuya evolución es perceptible en el registro arqueológico.

Según demuestra el estudio del depósito de vasijas de Guardias Viejas, la reactivación en los siglos III y IV del comercio de aceite con la capital del Imperio y la probable producción local de ánforas destinadas a su transporte (horno de Cabriles, El Ejido), parecen justificar tanto la capacidad adquisitiva como la posibilidad material de traslado del sarcófago paleocristiano de Berja. Del estudio del ingente material recogido en el fondeadero se desprende la progresiva penetración en la Comarca de producciones tunecinas y tripolitanas, áreas con las que se establecieron importantes relaciones comerciales hasta la conquista y caída de los bizantinos en *Hispania* (del 558 al 619 aprox.) y del Norte de África (hacia el 696 aprox.) a través de los puertos de Guardias Viejas (*Murgi*-El Ejido), *Abdera*-Adra y Ribera de la Algaida (*Turania*, Roquetas), respectivamente.

³⁰ Huellas de pies se encuentran en numerosos lugares, por ej. A. GARCIA Y BELLIDO (1985): «*Andalucía monumental. Itálica*». Sevilla, págs. 37-38, figs. 16 y 18 o P. RODRÍGUEZ OLIVA (1987): «Representaciones de pies en el arte antiguo de los territorios malacitanos». *Baetica* 10; pp. 196-209.

ABREVIATURAS

Cod. Theo. Codex Theodosianus (recopilación legislativa de Teodosio)

dC después de Cristo

H Hayes (tipología cerámica publicada en 1972)

TS Terra Sigillata (cerámica fina, típica romana)

BIBLIOGRAFÍA

- BLÁZQUEZ [Y DELGADO], A. (1907): «La Hitación de Wamba». *Boletín de Archivos, Bibliotecas y Museos* XVI; pp. 67-107.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a (1967): «Posible origen africano del cristianismo español». *Archivo Español de Arqueología* 40; pp. 30-50.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a (1977): «Orígenes africanos del cristianismo español». *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid; pp. 467-494.
- BUENACASA PÉREZ, C. (1997a): «La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio (379-395)». *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58, I; pp. 121-139.
- BUENACASA PÉREZ, C. (1997b): «La propiedad eclesiástica según el *Codex Theodosianus*: Estudio preliminar». *Congr. Intern. «La Hispania de Teodosio»* I. Salamanca; pp. 3138.
- CARA BARRIONUEVO, L. (1996): «Algunas notas sobre el primer cristianismo almeriense (siglos III a XII)». *Fuente 2*. Almería; pp. 47-62.
- CARA B., L. (1997): *Historia de Berja, I. De la Prehistoria a la Edad Media*. Granada.
- GARCÍA DE CASTRO, Fr. J. (1995): *Sociedad y poblamiento en la Hispania del siglo IV d.C.* Valladolid.
- GARCÍA LÓPEZ, J. L. y CARA BARRIONUEVO, L. (1990): «Excavación arqueológica efectuada en el mausoleo tardorromano de El Daimuz (El Ejido, Almería)». *Anuario Arqueológico de Andalucía/1987*, III; pp. 29-36.
- GARCÍA MORENO, L. A. (1989): *Historia de España visigoda*. Madrid.
- GUILLÉN PÉREZ, G. y GONZÁLEZ BLANCO, A. (1985): «Perspectivas de la geografía eclesiástica antigua del SE peninsular». *Antigüedad y Cristianismo* II. Murcia; pp. 107-117.
- LÓPEZ MARTÍN, J. (1983): «Los siete Varones Apostólicos y sus sedes». *Bol. Instituto de Estudios Almerienses* 3; pp. 111-120.
- LÓPEZ MARTÍN, J. (1999): *La Iglesia en Almería y sus obispos*, I. Almería.
- MAYMÓ I CAPDEVILA, P. (1997a): «El obispo como autoridad ciudadana y las irrupciones germánicas en el occidente latino durante el siglo V». *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58, II; pp. 551-558.
- MAYMÓ I CAPDEVILA, P. (1997b): «La *episcopalis audientia* durante la dinastía teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del obispo en la sociedad tardorromana». *Congr. Intern. «La Hispania de Teodosio»* I. Salamanca; pp. 165-170.
- MIRÓ VINAIXA, M. (1997): «Paganos y herejes en la obra de Aurelio Prudencio. Estado de la cuestión». *Congr. Intern. «La Hispania de Teodosio»*, I. Salamanca; pp. 179-192.
- PADILLA MONGE, Aurelio (1989): *La provincia romana de la Bética*. Écija.
- PALOL, P. de (1970): *Arte paleocristiano en España*. Barcelona.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M. (1988): *Tierra urcitana. Romanización. Cristianización*. Almería.
- SIMONET, Fr. J. (1983): *Historia de los mozárabes de España*. IV tomos. Madrid (edic. original 1897-1903).
- SOTOMAYOR MURO, M. (1973): *Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada.
- SOTOMAYOR MURO, M. (1979): *Historia de la Iglesia en España*, I. *La Iglesia en la España romana y visigoda*. Madrid; pp. 7-400.

- SOTOMAYOR MURO, M. (1973): «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda». *XVIII Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*. Spoleto; pp. 639-683.
- TAPIA GARRIDO, J. A. (1968): *Los obispos de Almería (66-1966)*. Almería.
- TAPIA GARRIDO, J. A. (1982): *Historia general de Almería y su provincia, t.II. Colonizaciones*. Almería.
- VALLEJO GIRVÉS, M. (1993): *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): Un capítulo de la historia mediterránea*. Madrid.
- VIVES, J., MARIN, T. y MARTÍNEZ, G. (1963): *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid.

APÉNDICE

EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN LA ALPUJARRA

Todos los restos conocidos hasta ahora se localizan en la zona costera oriental, precisamente la más romanizada, en lo que se llamó Baja Alpujarra.

EL DAIMUN, EL EJIDO (FINALES DEL SIGLO III AL SIGLO V)

El Daimun fue la tumba de un rico terrateniente, su familia y los colonos o siervos que trabajaban sus tierras. Se trata de un edificio en forma de templete, de base cuadrada y poco más de seis metros de lado (6,4 por 6,2 m), cubierta a dos aguas (casi 4,5 m de altura) y construcción de mampostería. La planta es de cruz griega, en la que los brazos corresponden a las tumbas situadas a los lados, bajo un arcosolio o arco ciego. A ambos lados de las laterales, hay sendas hornacinas, de distintas dimensiones y profundidad, para colocar candiles o luminarias y recordar a los difuntos. El interior estaba iluminado por una lucerna (apertura circular) abierta en el muro trasero (fig. 6). Esta práctica debió de estar muy extendida entre los cristianos de la época pues el canon 34 del Concilio de Elvira la prohíbe (*Ne cerei in*

coemeteriis incendantur. «No encendáis cirios en los cementerios»).

Doce tumbas se disponen de Oeste a Este y once de Norte a Sur. Siguiendo siempre el ritual de la inhumación (fig. 7), el cadáver se situaba en posición decúbito supino a juzgar por los pocos restos hallados. Franqueando la entrada -y a ambos lados de un estrecho camino- se fueron disponiendo las tumbas de las personas más allegadas. Después se repartieron por los costados, siendo las últimas las más pobres. La tipología de los enterramientos es muy variada. Los más importantes tienen forma de mesa pues se encuentra alzadas sobre el suelo de 0,6 a 0,7 m y tapados con de losas y tejas cubiertas de mortero. Sobre ellas se realizaban banquetes fúnebres en los entierros

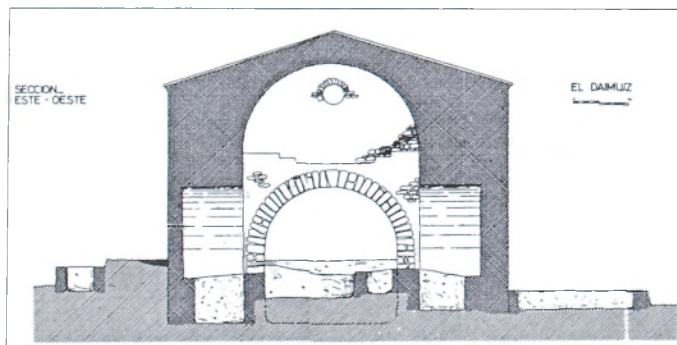


Fig. 6. Alzado frontal interior. Obsérvese el óculo de iluminación y la repisa que se forma.



Fig. 7. Tumba de inhumación adosada. Todavía se puede apreciar la zanja y la cabecera de un pequeño enterramiento infantil a la izquierda.

y conmemoraciones, costumbre pagana que pasó a los primeros cristianos. Conforme pasa el tiempo, las inhumaciones se empobrecen hasta constituir los últimos simples fosas excavadas en la tierra.

Las primeras personas que se enterraron en este cementerio particular estaban en proceso de cristianización, aunque todavía hacían acompañar al difunto con algunos objetos (en sendas tumbas se encontró parte de una lucerna y en otra la estatuilla que aparece en la fig. 2). Hay que tener en cuenta que en occidente el cristianismo se convirtió en fenómeno culturalmente romano, siguiendo anteriores pautas; ello se comprueba, por ej, en el culto a los difuntos y mártires que durante mucho tiempo no se diferenció en nada de la tradición pagana, reproduciendo los mismos modelos de enterramiento (Hatimort, 1946). Por ello podemos encontrar en Francia y, sobre todo, Italia mausoleos paganos similares (ver paralelos en bibliografía).

Tumbas semejantes aparecen en el mausoleo de La Alberca y cementerio de san Antón, este en Cartagena (Ramallo y Ros, 1993: 224 y 269) ambos de los siglos IV y V, aunque los paralelos son numerosos (por ej., necrópolis de san Fructuo-

so, Tarragona, donde también encontramos una cripta con idéntica planta y disposición; Serra-Vilaró, 1948: 87-92 y pássim).

En los alrededores de la construcción moderna se aprecian restos de un suelo de mortero y la base de algunos muros, en especial en dirección O-NO y al E-SE (alrededor de 150 m), prueba de la extensión de la necrópolis y de su inclusión dentro de una organización del territorio más amplia.

Los escasos objetos vinculados a los enterramientos pertenecen a la segunda mitad del siglo III. En un movimiento de tierra realizado entre unos 50 a 100 m al Sur se hallaron diversos trozos de cerámica fina y parte de la mandíbula inferior de un cadáver. En total, se inventariaron cinco fragmentos de TS Sudgálica y ocho fragmentos de TS Clara D (formas H 58, H 70 o 72, H 76 y H 93 variante), que documentan dos momentos cronológicos: siglo I dC y siglos IV-V con alguna prolongación hacia la centuria siguiente. La primera fecha corresponde a la primera ocupación de la zona y a su probable acondicionamiento, mientras que la segunda -más larga e intensa-, supone una ocupación importante, compatible con el uso propuesto de cementerio de una villa sub-urbana.

BIBLIOGRAFÍA

- CARA B., L. (1985): «Historia de El Ejido». Semanario *Poniente* 5 a 13. El Ejido.
- CARA B., L. (1986a): «El Daymun. Posible *martyrium* paleocristiano de El Ejido (Almería)». *Revista de Arqueología* 59; pp. 48-55.
- CARA B., L. (1986b): «El mausoleo tardo-romano de El Daymun (El Ejido)». En: *Arqueología de la Baja Alpujarra*, Almería; pp. 63-78.
- CARA B., L. y RODRÍGUEZ L., J. M^a (1987): «El mausoleo romano de El Daimún (El Ejido, Almería)». *XVIII Congr. Nac. Arq.* Zaragoza; pp. 895-902.
- GARCÍA LÓPEZ, J.L. y CARA B., L. (1990): «Excavación arqueológica efectuada en el mausoleo tardorromano de El Daymuz (El Ejido-Almería)». *Anuario Arq. de Andalucía/1987*; t. III; pp. 29-36.
- HATIMORT, A.G. (1946): «La fidelité des premières chétiens aux usages romaines en matière de sépulture». *Mélanges de la Société Toulousaine d'Études Classiques* 1; pp. 178-87.
- RAMALLO ASENSIO, S.F. y ROS SALA, M^a M. (1993): *Itinerarios arqueológicos de la región de Murcia*. Lérida.
- SERRA-VILARÓ, J. (1948): *La necrópolis de San Fructuoso*. Tarragona.

SARCÓFAGO PALEOCRISTIANO, LA JARELA, ALCAUDIQUE. BERJA (PRIMERA MITAD DEL SIGLO IV)

Fue hallado entre el 23 y 24 de marzo de 1925 en La Jarela (Alcaudique, Berja), en la finca de Gracián Villegas Valdivia, con ocasión de una excavación en el porche de su cortijo, apenas 30 cm bajo tierra.

Es de mármol blanco y mide 2'06 metros de longitud por 53 cm de altura y 56 de anchura. Contenía los restos humanos -muy desechos- de un adolescente pero se trataba de un enterramiento secundario pues las tres losas de perfil irregular de la zona que lo cubrían (dos de tosca y una de laja, con hoyitos hemisféricos) no formaban la tapa original.

Presenta un interesante programa religioso con el consiguiente desarrollo iconográfico a partir de cinco escenas del Nuevo Testamento, dispuestas sucesivamente sin separación clara. De izquierda a derecha, se muestra la curación de Lázaro, cobijado en un templo, y después la entrada de Jesús en Jerusalén sobre una borriquilla junto a la higuera en la que está subido Zaqueo. Le sigue un orante, representación del nuevo fiel, franqueado por sendos personajes. A continuación figura la negación de Pedro, rodeado de tres apóstoles. Por último, Pedro y Pablo son conducidos ante el emperador, escena apócrifa que hay que relacionar con una tradición primitiva poco conocida (fig. 8), que Palol califica de «representación única en la iconografía cristiana» (1970: 138). Las imágenes mostraban restos de pigmentación en dorado y rojo oscuro o morado. Unos expertos lo fechan entre 315 a 335 (por ej., Sotomayor) y otros alrededor entre el 330 y el 340 (por ej., Palol), pero por lo común están de acuerdo que se esculpió en un taller radicado en Roma.

Esta importante manifestación del primer cristianismo en la Comarca revela el triunfo funerario de la religión entre la clase más pudiente (recuérdese el significado promisorio de la resurrección de Lázaro). De hecho, sabemos que muchos esperaban a recibir el bautismo en el lecho de muerte, mostrando de este modo su oportunismo. No parece este el caso, pues el sepulcro debió ser encargado con mucha antelación. Refuerza esta hipótesis, el valor eclesiástico, de enseñanza y transmisión del mensaje religioso, que muestran sus representaciones, ajenas a cualquier rememoración personal del difunto.

Juan Antonio Martínez de Castro creía que no era este el lugar original de su colocación y antes había servido de abrevadero, cuestión desmentida por otros al interpretar los indicios de manera diferente. Mérida pensaba que se cobijaría bajo el arcosolio (arco que alberga un sepulcro abierto en la pared) de una capilla o cripta funerario (mausoleo), donde serviría de mesa en la consagración de la misa. Sin embargo, hay que descartar que proceda del Daimun ejidense, donde las tumbas están en tierra y no habría sitio al interior para exponerlo.

Sobre su ubicación hay que precisar dos aspectos. En primer lugar, se trata de un enterramiento anterior a finales del siglo IX, fecha en la que está constatada una fuerte islamización de la zona y siempre previo a finales del siglo XI, cuando el celo islamista, sin duda, hubiera mutilado los relieves al considerarlos impíos. En segundo lugar, debió producirse antes del establecimiento de los yemeníes Banû Hassân en Benejí a finales del siglo VIII (para lo cual habilitaron a partir de la fuente de Alcaudique el sistema de regadío en el que está incluida la zona), cuando aún estaba en vigor la organización del espacio productivo

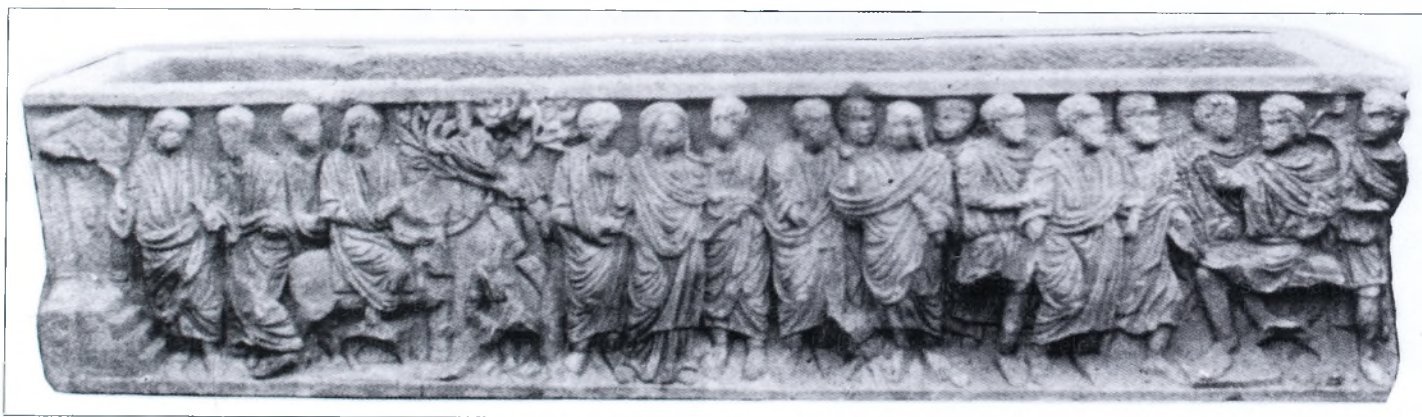


Fig. 8. El sarcófago de Berja, cuando apareció en 1925.

tardorromana que reservaría estos espacios -pertenecientes a un latifundio- como no cultivables.

El contraste entre la riqueza de la pieza y la simplicidad del enterramiento es más aparente que real. En zonas de cultivo tradicional, un conjunto cimiterial tardorromano proporcionaría pocos datos sin efectuar trabajos de desmonte que descubrieran las tumbas (por ej., la necrópolis del Cortijo Pintado, Berja, se descubrió al caer un balate; la de los Hoyos de Almohara, Dalías, al socavar el

terreno para construir una balsa y la del Bancal del Moro, en Huéchar, al hacer la carretera comarcal). No debe sorprendernos, por tanto, que estemos sólo en apariencia ante un hallazgo aislado y descontextualizado de una probable necrópolis. Es más, hace pocos meses (julio de 2000) aparecieron varias tumbas cubiertas con bóvedas de ladrillo entre Santa Muña y La Jarela, muy cerca -por tanto- del lugar donde se produjo el hallazgo.

BIBLIOGRAFÍA:

- DE MATA CARRIAZO, J. (1925): «El sarcófago cristiano de Berja». *Arch. Esp. Arte y Arq.* 1; pp. 197-218.
- DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO NACIONAL [M^a del C. Pérez Díez, Ricardo Olmos Enciso y Ángela García Blanco] (1995): «Sarcófago paleocristiano de Berja (Almería)». Material didáctico para el alumno, multicopiado. Madrid.
- M.C. [MARTÍNEZ DE CASTRO], J. de (1925a): «Para el sarcófago de Berja». *Arch. Esp. Arte y Arq.* IV; pp. 161-62.
- MARTÍNEZ DE CASTRO, J. A. (1925b): *Sarcófago romano cristiano en Berja. Noticia comunicada a las Reales Academias de la Historia y de Bellas Artes de S. Fernando*. Almería.
- MÉLIDA, J. R. (1925): «Informe acerca de la conveniencia de que sea adquirido por el Estado un sarcófago romanocristiano de mármol hallado en Berja (Almería)». *Bol. Real Acad. Bellas Artes de S. Fernando* 19; pp. 121-23.
- PALOL, P. de (1967): *Arqueología cristiana de la España romana*. Madrid-Valladolid. [págs. 289 y 302]
- SOTOMAYOR, M. (1968): «Pedro y Pablo en el sarcófago de Berja». *Rivista di Archaeologia Cristiana* 93. Roma, pp. 251-260.
- SOTOMAYOR, M. (1973): *Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada [págs. 104-105].
- SOTOMAYOR, M. (1975): *Sarcófagos romano-cristianos de España. Estudio iconográfico*. Granada.

LOMA DE ONÁYAR, EL EJIDO (SIGLOS III AL VI)

En 1965, José Ángel Tapia daba a conocer una escueta información verbal (pág. 38) obtenida de Ramón Algarra, maestro y arqueólogo aficionado de Dalías. Según afirma, hacia 1960 Algarra «encontró en la cañada de Onáyar la planta de una basílica», hallazgo que comunicó al Museo provincial y que en 1977 no llegó a ver Tapia en su recorrido por el lugar (1982: 399). Aunque el historiador da a entender que confiaba en su existencia, siete años después olvidaba cualquier mención al respecto al analizar la historia de la comarca (1989, en especial cap. XI, págs. 71-77). Por lo demás, la zona donde probablemente se situó (vertiente occidental de la Loma de Onáyar) quedó desmontada y la mayor parte de los restos destruidos entre 1982 y 1984, privándonos con ello de cualquier constatación fehaciente.

En la fotografía aérea vertical del Vuelo Americano de 1957 no se detecta esta construcción, aunque es probable que los restos quedaran ocultos tras algunos artos. Según informaciones verbales, existía una galería larga y poco alta, en la que cabía un hombre arrastrándose, cubierta de tejas romanas, a la que llegaban otras perpendiculares, lo que se acomoda a las evidencias de la fotografía aérea en la que se distinguen evidencias de muros longitudinales orientados de Norte a Sur. De haber existido, el característico semicírculo parece propio de una arquitectura absidiada con destino a fines representativos domésticos mediante habitaciones de paredes curvas, pavimentadas con mosaicos de temas geométricos, que se fechan a lo largo del siglo IV y son propias de las villas edificadas por los terratenientes.

Los datos arqueológicos avalan y precisan lo dicho. En la prospección de 1986 aparecieron un fragmento de campaniense, cuatro de Sudgálica, dos de Hispánica, treinta y seis de Clara A, siete de Clara C y cuarenta y cinco de Clara D -a lo que hay que sumar al menos dos trozos impresos con círculos concéntricos y palmetas y otra con cuadrado y reticulado interno-, además de un trozo de sílex color marrón y un cristal verdoso amorfo. Al parecer, en una excavación de urgencia se hallaron restos de un horno de cristal que excavó Juan José Egea. Las monedas son -también- en su mayor parte del siglo IV. Según Ángel Aguilera -cuyos datos agradecemos- aparecen un *sextercio* de Maximo I (del 235 al 238), una moneda de cobre de Galieno (del 253 al 268), un *antoniniano* de Póstumo (del 259 al 268), una moneda de cobre de Claudio (del 268 al 270), un *antoniniano* de Probo (del 276 al 282), una moneda de cobre de

Fausta (del 307 al 326), un *foliis* de Constantino I (del 308 al 337), sendas monedas de cobre de Constancio II (del 337 al 361) y de Constante (del 337 al 350), un *foliis* de Magencio (del 350 al 353) y una moneda de cobre de Juliano II (del 360 al 363), además de otras ilegibles y de una pequeña moneda árabe tardía.

Pero el hallazgo más interesante es el de un anillo de bronce con inscripción, aparecido junto a un trozo de fíbula y otros anillos sencillos; presenta protuberancia aplanada (1,1 x 0,85 cm) o chatón grabado con cruz latina potenziada, incisa en círculo y letras casi ilegibles alrededor que parten de una cruz griega potenziada con los extremos de los brazos tangenciales, mide 2,3 cm de diám. exterior y 1,9 al interior y 0,15 de ancho (fig. 9); del segundo sólo se sabe que dispone de un engrosamiento a modo de cartela rectangular alargada y presenta un dibujo inciso en forma esquemática de hombre con un semicírculo en la cabeza, lo que parece un monograma del crismón.

La minúscula inscripción presenta importantes problemas de interpretación pues las letras apenas están insinuadas y en parte han llegado casi a desaparecer. Aumenta la dificultad el estar realizadas en caracteres griegos tardíos, mal ejecutados y algunos colocados a la inversa o tendidos como era habitual para la época en los que llevaban caracteres latinos. La propuesta de transcripción es siguiendo el sentido de las agujas del reloj: «+LEU ni[?] C RS QS», es decir «+LEU ni CR[ISTO]S Z[EO]S», que en traducción libre significa «León dice Cristo Dios». Los nombres divinos fueron utilizados tal cual en sus abreviaturas por los cristianos de occidente; (Iñiguez, 1977: 282) no así la primera parte de la frase, precisamente la que presenta mayores dificultades de lectura (fig. 10).

Estos anillos son especialmente numerosos en necrópolis «visigodas» (siglos VI al VIII). Por lo común muestran la sucesión «+vv+» («Cristo vive»), como invocación, y el nombre del propietario abreviado. Son numerosas las variantes formales y literarias (Reinhart, 1947), dándose la particularidad de que no hay dos ejemplares idénticos en el mismo lugar (por ej., Elvira; Gómez Moreno, 1888: 23, lám. XVII, núms. 250 a 261). La dispersión de estas piezas abarca la práctica totalidad de la Península (Albacete, Alicante, Baleares, Córdoba, Cuenca, Granada, Madrid, Salamanca, Tarragona...), aunque los de chatón parecen anteriores (siglos V-VI) y, en cualquier caso, son poco habituales en el interior de la Península.



Fig. 9. Anillo cristiano encontrado en Onáyar (El Ejido).



Fig. 10. Inscripción del anillo de El Ejido, aumentado su tamaño.

En suma, estaríamos ante las áreas suntuaria, industrial y, probablemente, cimiterial de una villa rústica, ocupada desde el siglo I aC hasta finales del siglo VI dC, remodelada a partir de mediados del siglo III, cuando alcanza un periodo de máxima prosperidad que cubre toda la centuria siguiente y muestra la vitalidad de la antigua ciudad de *Murgi* en época tardorromana. Si se confirma nuestra

hipótesis, tendríamos, además, una buena prueba de los contactos culturales del cristianismo de las costas meridionales de *Hispania* con el mundo griego-bizantino en un periodo impreciso todavía pero que puede centrarse en el siglo VI, justamente coincidiendo o poco anterior a la conquista del litoral por las tropas de Justiniano.

BIBLIOGRAFÍA:

- GÓMEZ MORENO, M. (1888): *Medina Elvira*. Granada. Edic. Facsímil: Granada, 1986.
- ÍÑIGUEZ, J. A. (1977): *Síntesis de arqueología cristiana*. Ávila.
- REINHART, U. M. (1947): «Los anillos hispano-visigodos». *Archivo Español de Arqueología* XX; pp. 167-178.
- TAPIA GARRIDO, J. A. (1965): *Historia de la Baja Alpujarra*. Almería. Segunda edición 1989.

CRUZ LATINA DE BRONCE. CERRO DE MONTECRISTO, ADRA (¿ SIGLO VI ?).

A juzgar por las últimas producciones de cerámicas finas, tras la crisis general del segundo cuarto del siglo III dC (Fernández-Miranda y Caballero, 1975: 263), la ocupación del Cerro se debilita progresivamente del 320 al 450, hasta quedar drásticamente reducida al mediar la centuria siguiente. Para la TS Clara D predomina formas de época intermedia -la H 61 (tanto en var. A y B) y le siguen la 91 y 59 (var. B)- pero están representadas también la H 58, 67, 62, 80, 69, 81, 98 y 99. Estas dos últimas formas, junto a una posible variante de H 5 de Late Roman C, son -hasta ahora- los restos de mayor cronología (siglo VI) del asentamiento.

Procedente del principal barrio de la antigua *Abdera*, y en concreto de la vertiente que acaba en la rambla de los Gallos, recogió en los años sesenta Jacobo Oliveros una cruz latina de bronce. La proximidad a la antigua necrópolis sugiere que formara parte de un enterramiento tardío sin que esto pueda asegurarse pues se halló en un desmonte del terreno. Mide 7,7 cm de longitud, 4,1 de ancho y 1 cm de grosor, aunque sus brazos son desiguales. Su fabricación es sumamente tosca y combina tres técnicas: fundición para obtener la ligera malla o reticulado que decora su anverso,

el golpeado para rematar los extremos cuya rebaba los engrosa y el limado para regularizar algunos ángulos (figs. 12 y 13).

En el extremo del brazo izquierdo parecen insinuarse impresas dos letras «CD» -¿Clarissimus Dominus?, ¿Christus Dominus?-, en mayúsculas, mientras unas aspás recorren la intersección de las extremidades, todo poco visible pues son evidente las huellas de abrasión natural de esta cara. Por su parte, en el envés se aprecian en el brazo mayor dos rehundimientos sucesivos producto del martilleado.

Que tengamos constancia, en ningún asentamiento de la Comarca aparece la típica cerámica impresa con motivos cristianos (principalmente cruces y crismones en TS Clara D), de la que se conocen algunos ejemplos en la provincia (El Chucho, Benahadux, o singularmente en la antigua *Baria*, actual Villaricos, Cuevas; por ej. Caballero, 1974: 196 y 198, fig. 2 núm. 13 y 15). Precisamente de este despoblado procede el ejemplo más parecido en proporción y decoración interna (somero reticulado, variante de un diseño más esquemático), perteneciente al tipo 311 de Hayes (1972: 277). Este autor duda en datarlo de finales del siglo V a la primera mitad del VI.

Varios autores han resaltado la «lenta entrada de la cruz entre el repertorio iconográfico cris-



Fig. 11. Reverso de la cruz hallada en el Cerro de Montecristo (Adra)



Fig. 12. Anverso de la cruz bronceífera de Adra

tiano» que acaba por imponerse en el siglo VI. Este símbolo quedó vinculado más a significados de Poder Divino y Justicia de las monarquías bizantina y visigoda o al papel de Juez y Rector de la comunidad cristiana por la jerarquía eclesiástica que con la Muerte y Pasión de Cristo (Lucena, 1999: 46).

Otra cruz de bronce es la descrita por Enrique Villalobos y Juan López (1949: 12) como procedente de Villavieja (Berja), donde se encontró en 1947, «*en cuyo anverso -nos dicen los autores- está la efigie de Nuestra Señora en actitud orante,*

en la parte inferior, la serpiente, y en los extremos de la cruz, óvalos en forma de celosía, característicos de la cruz frestada, y en el reverso, el Crucificado, y, bajo sus brazos, dos bustos que parecen ser los del Buen y el Mal Ladrón, y, artísticamente distribuidos, los atributos de la Pasión: tenazas, martillo y clavos, destacándose en su pie el gallo». Por supuesto, el recargamiento iconográfico nos remite a modelos muy posteriores, vigentes en el barroco (siglos XVII y XVIII). No deja de ser curioso que procedan de este despoblado varias cruces y medallas de bronce de parecido estilo; pero este es otro problema muy diferente al que nos atañe.

BIBLIOGRAFÍA:

- CABALLERO ZOREDA, L. (1974): «Cerámica sigillata clara de tipo D estampada de las provincias de Murcia y Almería». *Miscelánea Arqueológica* I. Barcelona; pp. 193-222.
- FERNÁNDEZ-MIRANDA, M. y CABALLERO ZOREDA, L. (1975): «Abdera. Excavaciones en el Cerro de Montecristo (Adra, Almería)». *Exc. Arq. España*, 85. Madrid.
- HAYES, J. W. (1972): *Late Roman Pottery*. London.
- LUCENA MARTÍN, A. M^a (1999): «La escasa representación de la Cruz latina en el primer arte cristiano». *Revista de Arqueología* 218; pp. 38-46.
- VILLALOBOS, E. y LÓPEZ, J. (1949): «Vicisitudes históricas de Berja». Berja [folleto].

NECRÓPOLIS TARDORROMANAS. ÓRGIVA, ALHAMA Y BERJA (SIGLOS V Y VII).

Los tres únicos cementerios alpujarreños conocidos posteriores al siglo V se hallaron bajo bancales de cultivo -lo que evidencia los profundos cambios que ha sufrido el paisaje agrario desde la Antigüedad tardía a la actualidad-, y de forma accidental. Siempre se trata de enterramiento decúbito supino, con las piernas extendidas y juntas, mientras que varían la posición de las extremidades superiores: unas veces extendidas a lo largo del cuerpo, sobre las piernas o cruzadas, otras, sobre el pecho o vientre.

El mejor conocido es el de Órgiva, excavado por Carmen Trillo en 1993. Las veintitrés tumbas estudiadas presentaban orientación de Este (donde se sitúa la cabeza del cadáver) a Oeste³¹, salvo dos que, quizá, debieron adaptarse a los muros perimetrales de la construcción (¿religiosa?) que las albergaba³². Aunque todas estaban excavadas en la roca, había seis tipos distintos, según emplearan el ladrillo o la piedra para suelo, costados o cubierta de la fosa, lo que evidencia una larga utilización del cementerio (fig. 13). El empleo de tejas de ladrillos formando un tejadillo a doble vertiente y la forma de suelo de mortero que presentan algunas tumbas recuerda a las halladas en El Daimun ejidense y en la necrópolis tarragonense de san Fructuoso. La datación de Carbono 14 entre el 650 y el 850 debe promediarse una centuria antes en ambos casos (es decir del 550 al 750), lo que es coherente con la aparición de fragmentos de cerámica romana tardía y con la fecha del 685 dada como más probable por la autora para centrar su cronología.

Muy interesantes son los datos sociales y religiosos que pueden extraerse de este hallazgo. El nivel social de la población era uniforme y relativamente bajo -como corresponde a poblaciones de campesinos- pues no aparecían diferencias de riqueza en las tumbas. Existió una alta mortalidad infantil (el 30% de las inhumaciones corresponde a niños). Ninguna tumba presentaba ajuar (ni tan

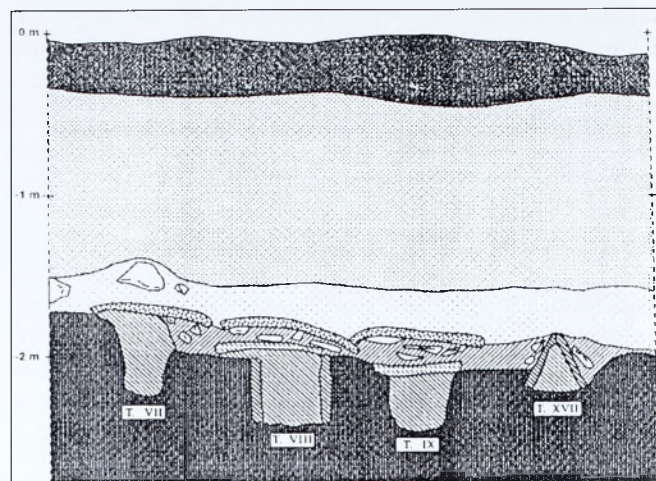


Fig. 13. Perfil de las tumbas de Órgiva en las que se aprecia su tipología (según Trillo).

siquiera sencillos aretes o anillos); sólo los restos de un animal -probablemente doméstico- descansaban a los pies de una difunta. Por último, el cementerio estaba distribuido en zonas pues la mayor parte de los enterramientos infantiles se realizaron en una área específica.

Características semejantes tiene el cementerio del Bancal del Moro, descubierto y parcialmente destruido en noviembre de 1994. Localizadas al pie de la Loma de Huéchar, las inhumaciones se excavaron sobre un depósito de ladera, totalmente estéril, hasta alcanzar la roca descompuesta. Por encima de las tumbas se extiende un nivel de unos cuarenta cm que muestra algún trozo de cerámica medieval (por ej., tinaja de cordones en relieve); finalmente, un paquete de tierra vegetal, de hasta setenta cm, lo cubre todo. Las tumbas estaban orientadas de Oeste a Este, perfectamente alineadas (entre cincuenta y setenta cm las separaban; fig. 14); si llegaran a cubrir todo el bancal como testifica su antiguo propietario sobrepasarían ampliamente el centenar. En general, se trataba de fosas de sección aquillada cubiertas de lajas de piedra; en algunos casos -difíciles de precisar pero pocos- se observa una sección rectangular y muros de tejas hincadas (fig. 15), como corresponde

³¹ No deja de ser curiosa la transformación de significados en cuanto a la orientación de los cadáveres, menos rígida que en el Islam pero ampliamente seguida por las comunidades. En el mundo clásico, Héspero personificaba la estrella de la tarde y, por lo tanto, el occidente del mar tenebroso. Hijo de la Aurora, murió al caer al mar desde el Atlas, montaña a la que había subido para ver mejor las estrellas. Su hermano, el lucero del alba o matutino -llamado Lucifer por los romanos y Eosforo o Fósforo por los griegos- portaba la luz naciente de su madre.

³² La mayor parte de los especialistas consideran que los cementerios estaban asociados a una iglesia y que se excluía a los paganos. De hecho, enterrar a los muertos pobres o extranjeros con las mínimas honras funerarias era un deber piadoso que permitió ampliar la influencia del cristianismo entre las capas más desposeídas, carentes incluso de un lugar para morir: E. REBILLARD (1999): «Église et sépulture dans l'Antiquité Tardive (Occident latin, 3e-6e siècles)». *Annales H.S.C.* 54, 5; pp. 1027-1046.



Fig. 14. Tumbas tardorromanas de Huéchar (Sta. Fe-Alhama) en el desmonte de la carretera comarcal.

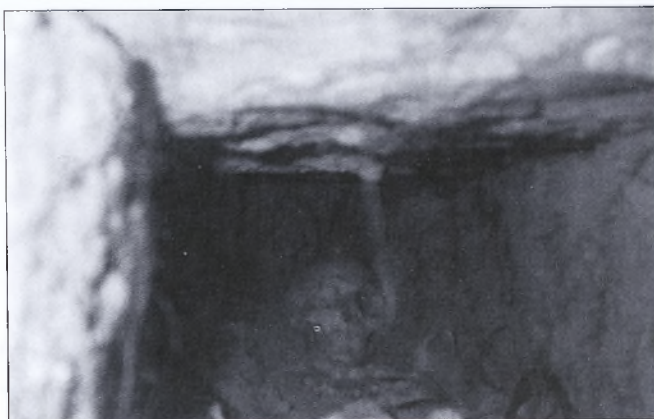


Fig. 15. Interior de una de las tumbas de Huéchar, en la que se puede apreciar la posición del cadáver.

al primer nivel de las de Órgiva (siglos VI-VII). Atraídos por el hallazgo, los vecinos expoliaron los restos, entre los que no apareció una sola pieza de cerámica o metal.

Es difícil localizar el poblado tardorromano que le corresponde pues fragmentos de TS Clara D (entre ellos, H 62b, con una cronología que llega al 425 dC) se encuentran repartidos por todo el paraje. El núcleo medieval más antiguo se localizó a unos trescientos m al SW, alrededor de covachas y peñones que formaban el talud de la loma y le

dieron nombre. Su ocupación arranca de la segunda mitad del siglo IX y se extiende hasta mediar el XII, periodo a partir del cual se traslada a un lugar próximo, inmediato a la antigua fuente de la Palmera.

La necrópolis del Cortijo Pintado (Berja) es conocida por escuetas referencias verbales que insisten en lo conocido y por conservarse dos sencillos pendientes «de enchufe», característicos de las necrópolis «visigodas» peninsulares. Parece propia del siglo VI (Cara, 1997: 146).

BIBLIOGRAFÍA

TRILLO SAN JOSÉ, C. (1997): «El poblamiento medieval de la Alpujarra: la necrópolis tardorromana de Pago y su evolución posterior». *Arqueología Medieval* 5; pp. 35-46.

TRILLO SAN JOSÉ, C. (1999): «Informe de la excavación de urgencia realizada en el Cortijo de Ana, término municipal de Órgiva (Granada)». *Anuario Arqueológico de Andalucía* 94/III. Sevilla; pp. 172-175.