



Cementerios tardoantiguos de la costa sureste. Indicios de cristianización¹

Jaime VIZCAÍNO SÁNCHEZ

Investigador Becario de la Fundación Cajamurcia
adscrito al Área de Arqueología de la Universidad de Murcia

Resumen. El estudio conjunto de los restos arqueológicos y las fuentes escritas permite conocer el carácter cristiano de los cementerios tardorromanos de la costa sureste. A pesar de que las evidencias son escasas, toda una serie de hallazgos no arrojan duda acerca de la confesionalidad cristiana de alguno de estos conjuntos cementeriales. Entre ellos, sobresale el caso de Cartagena, donde al carácter paleocristiano de la tipología de sepulturas de la necrópolis de San Antón, hemos de unir los recientes ajuares descubiertos en el cementerio del Barrio Universitario, o el ya algo numeroso conjunto lapidario conservado. Todas constituyen valiosas evidencias para ver el impacto del cristianismo en el mundo funerario.

Palabras clave: restos arqueológicos, fuentes escritas, cementerios, cristianismo.

¹ Este texto forma parte de la conferencia pronunciada junto a Dña. M^a José Madrid Balanza, el 5 de noviembre de 2008, dentro del curso *Arqueología del Cristianismo en el Sureste (I): el mundo funerario* (Museo del Teatro Romano de Cartagena). Por lo demás, el trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación: *Carthago Nova y su territorium: modelos de ocupación en el sureste de Iberia entre época tardorrepublicana y la Antigüedad Tardía* (HAR2008-06115) del Ministerio de Ciencia e Innovación, que es subvencionado parcialmente con Fondos FEDER. Su dirección recae en el profesor S.F. Ramallo Asensio, Catedrático de Arqueología de la Universidad de Murcia.

A partir de mediados del siglo IV, y especialmente durante la siguiente centuria, la costa del sureste hispano vive una etapa de gran dinamismo. Tras una marcada atonía durante los siglos II y III, una medida administrativa tomada a finales de este último momento, la promoción de *Carthago Nova* como capital de la recién creada provincia Cartaginense, parece ser el motor de la nueva situación. Es ahora cuando la ciudad portuaria y otros núcleos como Mazarrón o Águilas, experimentan una suerte de efervescencia, que gira en torno al comercio, sobre todo relacionado con la industria salazonera. El ritmo de actividad, hasta cierto punto febril -si lo contrastamos con el declive anterior-, se deja notar en nuevas construcciones, que denotan el crecimiento de algunos asentamientos². Vinculado a éste, también aparecen nuevos cementerios, con tumbas, rituales o ajuares, diversos a los que habían caracterizado a las necrópolis precedentes. Patente el cambio, no es lo tanto, sin embargo, la cristianización de tales espacios.

En efecto, a pesar de que tenemos constancia de la extensión del culto cristiano para estas fechas, muy escasos son los indicios materiales acerca del mismo³. Qué duda cabe, sobre todo para el siglo V, que la zona contaría con una organización eclesiástica de cierta entidad. A ello apunta la asistencia ya al concilio de Elvira, celebrado a principios del siglo IV, del obispo y el presbítero de *Eliocroca*, así como del presbítero de *Carthago Spartaria*. Con todo, insistimos, la evidencia arqueológica se muestra parca. En este sentido, por cuanto se refiere al mundo funerario, algunas prácticas, tales como el rito de inhumación o la orientación al este de las sepulturas, si bien son propias del cristianismo, como luego veremos, también se habían ido extendiendo ampliamente desde el siglo II, por lo que no se pueden considerar exclusivas. De este modo, por el momento, los hallazgos más claros se registran en el interior del sureste, en especial, ligados a las élites. Ocurre así con toda una serie de sarcófagos de temática cristiana, que dejan ver la práctica de la nueva fe a partir de época constantiniana⁴. No obstante, de la misma forma que los mausoleos de algunas de las *villae* de los *potentiores* de esta zona, caso de los de La Alberca o El Casón, apenas ofrecen datos de confesionalidad⁵,

2 Sobre el marco histórico, *vid.* González Blanco, 1985 y 1998, p. 89-171; acerca de los efectos dinamizadores en la capital y su *territorium*, Murcia Muñoz *et alii*, 2005; Ramallo Asensio, 2006, p. 144-164; y Vizcaíno Sánchez, 2010, p. 99-114.

3 González Blanco, 1993; y Gómez Villa, 2002.

4 Noguera Celdrán, 2004, p. 282-283, con bibliografía. Recientemente, se ha localizado un nuevo fragmento de sarcófago en el Cabezo Roenas, en este caso con la representación de Adán (Noguera Celdrán – Molina Gómez, e.p.).

5 El mausoleo murciano, tradicionalmente conocido como *martyrium*, ha generado una profusa bibliografía a partir de la excavación realizada por C. de Mergelina en 1935 (Mergelina, 1947) y las precisiones aportadas por H. Schlunk (1947). Entre los diversos trabajos, cabe

un panorama similar se documenta en los cementerios costeros. A este respecto, tal realidad, si bien en parte imputable a problemas de registro, ha de relacionarse igualmente, tanto con las particularidades en los usos funerarios de esta área, como con la misma esencia de la nueva religión.

Así, la cronología tardía de estos conjuntos, fechados en su mayoría a partir de un momento avanzado del siglo IV, coincide de partida, con la reducción del hábito epigráfico en soporte pétreo, y su hipotética sustitución por inscripciones en materiales perecederos, lo que nos impide conservar los supuestos *tituli* cristianos de buena parte de los inhumados. Del mismo modo, tales fechas y factores varios, como la propia extracción social o adscripción cultural de los difuntos, no llevan a recurrir a sarcófagos, no ya sólo de los talleres romanos en declive, sino tampoco de la zona cartaginesa, sí presentes, en cambio, en conjuntos coetáneos como el de Tarragona⁶, todo lo que redundaría en la ausencia de iconografía cristiana para las tumbas. De hecho, caracteriza el comportamiento funerario del Mediodía hispano, cierta «asepsia» que apenas permite profundizar en sus parámetros culturales, más allá de remitir a una marcada raigambre hispanorromana. Tales coordenadas, que incluyen una limitada tipología de enterramientos y una disminución de los ajuares —por lo demás, bastante estandarizados—, permiten agrupar esta serie de cementerios en el denominado *Andalusische gruppe*⁷.

Por otra parte, como decíamos, se une a tal personalidad cultural, las características de la nueva religión. En este sentido, diversos escritos insisten en una consciente voluntad de «invisibilidad» material, a la que achacar el escaso o nulo impacto arqueológico del cristianismo. Entre éstos, quizá uno de los testimonios más esclarecedores es el anónimo *Discurso a Diogneto*, redactado a finales del siglo II: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su lengua, ni por sus costumbres. En efecto, en lugar alguno establecen ciudades exclusivas suyas, ni usan lengua alguna extraña, ni viven un género de vida singular. La doctrina que les es propia no ha sido hallada gra-

destacar los estudios de Palol (1967, p. 106-116) y Hauschild (1971). En el mismo sentido, Ramallo Asensio, 1985a, p. 104-108, ocupándose del análisis de los mosaicos del conjunto. En cuanto a la *cella* jumillana, *vid.* la interesante monografía de Noguera Celdrán, 2004.

6 Amo, 1979-1981-1989.

7 Zeiss, 1934, p. 160-161; y Ramallo Asensio, 1986, p. 144. En este sentido, la reciente excavación de la necrópolis de Los Villares, donde, a diferencia de los otros conjuntos, se ha podido documentar también de forma exhaustiva la aglomeración rural a la que se asocia, ha proporcionado una suerte de modelo para este tipo de enclaves en el sureste hispano, así García Blánquez y Vizcaíno Sánchez, 2008 y 2009.

cias a la inteligencia y especulación de hombres curiosos, ni hacen profesión, como algunos hacen, de seguir una determinada opinión humana, sino que habiéndose en las ciudades griegas o bárbaras, según a cada uno le cupo en suerte, y siguiendo los usos de cada región en lo que se refiere al vestido y a la comida y a las demás cosas de la vida, se muestran viviendo un tenor de vida admirable y, por confesión de todos, extraordinario».

Queda claro, así, que la atención se focaliza no ya en torno «al vestido y a la comida y a las demás cosas de la vida», ampliamente todo aquello que tiene que ver con lo material, y, por tanto, es susceptible de dejar una impronta arqueológica, como sí en torno a determinados valores, que resumen el credo cristiano. Y si esto es así respecto a las «demás cosas de la vida», de forma explícita parece acusarse en torno a la muerte. De este modo, también diversos autores arremeten contra el excesivo valor que a ésta concede el mundo pagano, abogando por restarle toda su parafernalia. Lo vemos, por ejemplo, en Tertuliano, quien condena la ostentación irreverente que la rodea: «¿Qué hacéis para honrar a vuestros dioses que no hagáis para honrar a vuestros muertos? Alzáis templos tanto a los dioses como a los muertos; altares a los dioses y a los muertos. Idénticas son las fórmulas dedicatorias que usáis en las inscripciones para éstos y para aquellos. Incluso a sus estatuas les dais los mismos semblantes (*A las Naciones* I, 10; *Apologetico*, XIII, 7).

La muerte cristiana debe, por tanto, rehuir de toda *luxuria*, tanto en lo material, como en algunas de sus manifestaciones rituales, sea el caso de la presencia de plañideras, ya objeto de rechazo por parte de Juan Crisóstomo, quien las denuesta como «llorones mercenarios de la Antigüedad». Sus críticas anteceden, de hecho, la interdicción que de estas actitudes hace el III Concilio de Toledo, can. XXII, «prohibimos terminantemente las canciones fúnebres que ordinariamente suelen cantarse a los difuntos y que los familiares y los siervos les acompañen entre golpes de pecho». El mismo texto del canon da la razón última para semejante proceder: «Baste, pues, que en la esperanza de la resurrección de los cristianos, se tribute a los restos mortales el homenaje de los cánticos divinos, puesto que el apóstol nos prohíbe llorar a los difuntos diciendo: «No quiero que os apesadumbréis acerca de los difuntos como aquellos que carecen de esperanza». El Señor no lloró a Lázaro muerto, sino más bien derramó lágrimas por aquel que habría de resucitar a las miserias de esta vida».

En efecto, el cristianismo consagra la inmortalidad del alma tras la muerte y la resurrección de la carne al final de los tiempos⁸. Ello, obviamente, imprime

8 Acerca de las creencias escatológicas del cristianismo primitivo, *vid.* el interesante trabajo de Viciano Vives, 2008.

un cambio de óptica, que lleva incluso a anhelar tal momento. Podemos verlo claramente en las palabras de Gregorio de Nisa (340-390 ca.), quien escribe «Si, por tanto, no es posible sin la resurrección que la naturaleza llegue a mejor forma y estado, y si la resurrección no puede hacerse sin que preceda la muerte, la muerte es algo bueno en cuanto que es para nosotros comienzo y camino de un cambio para mejor» (*Oratio consolatoria in Pulcheriam*, PG 46, 877).

Se entiende así que el espacio funerario no sea ya *necrópolis*, ciudad de los muertos, sino *coemeterium*, cementerio, es decir, dormitorio o lugar de reposo en espera de la resurrección⁹. Así lo explica Juan Crisóstomo: «Después de que Cristo vino y padeció la muerte por la vida del mundo, la muerte ya no se llama muerte, sino sueño y dormición...Y por esta razón también el lugar se llama dormitorio (=cementerio)» (*In coemeterii appellationem* 1).

El difunto cristiano no está muerto, sino que duerme en el Señor (1 Tes 4,13), descansando en paz antes de su resurrección. Si el cementerio es sólo lugar de reposo o depósito del que los muertos resucitarán, «*sequestratorium*», en palabras de Tertuliano (*De resurrectione mortuorum* 52, 18), se entiende también que sus tumbas no hayan de ser más que meros lugares de *depositio* temporal, donde yacer, *accumbere*, —de donde deriva el término *accubitorium* con el que también se denominan estas áreas— antes del Juicio Final.

Vana es la opulencia, fútil el derroche. Los enterramientos, en tanto cobijo pasajero, adquirirán en su mayoría una morfología simple, ajena a planteamientos monumentales, lo que también privará de elementos de caracterización. No en vano, la nueva religión también promulga un igualitarismo, que impulsa la voluntad de no llevar a cabo una diferenciación. De alguna forma, así, la mayoría de sepulturas se «estandarizarán», sin apenas rasgos materiales para su individualización. Sólo ciertos panteones y algunas otras soluciones constructivas de cierta complejidad, si dejarán ver una estratificación dentro de estas comunidades¹⁰.

Comoquiera que sea, si el contenedor pierde su importancia, no lo hace el contenido, el cuerpo del difunto, que en espera de la resurrección tras la Parusía, ha de conservarse, razón por la que la incineración deja paso a la inhumación. En efecto, como señala Clemente de Alejandría, Cristo «cambió el ocaso en oriente» (*Protrepticus* 11), y, precisamente, hacia dicho punto cardinal, se orientarán los enterramientos, pues de él ha de venir el Salvador el día del Juicio Final (Mt 24,27; Lc 1, 78-79). No obstante, también se ha observado que en

9 Sobre estos conceptos, Testini, 1980, p. 79.

10 Testini, 1980, p. 75-91.

concentraciones debidas a la atracción ejercida por uno o varios enterramientos, ya sea por razones culturales (veneración martirial) o simplemente de parentesco, la presión espacial motivará diferencias de orientación, al igual que, en ciertas ocasiones, casos de superposición. Así las cosas, tanto el rito inhumatorio como la orientación de las sepulturas, han de tomarse como criterios relativos, no absolutos, para probar la adscripción religiosa de los difuntos.

Vistos estos condicionantes, cabe analizar los testimonios materiales de cristianización que se advierten en los cementerios de la costa sureste hispana.

En el caso de Águilas, el principal espacio funerario documentado para este período es la necrópolis del Molino, que se ha fechado entre mediados del siglo IV y el primer tercio del siglo VI¹¹. Ésta se estructura en diversos sectores, que parecen denotar creencias religiosas diversas. De esta forma, uno de ellos deja ver la vigencia de las tradiciones paganas, con indicios como la presencia de monedas o restos animales en el interior de las sepulturas, que se relacionarían, respectivamente, con el pago del óbolo a Caronte y quizá, con el ancestral ritual de la *porca praesentanea*. En otra área, en cambio, los restos documentados parecen indicar la difusión del cristianismo. Así, a nivel constructivo, cabe destacar la existencia de sepulturas con cubiertas tumulares rectangulares, que en sus lados mayores o en el centro, presentan una *mensa* también rectangular o semicircular. Dichos elementos, que se pavimentan con encachado similar al que constituye la cubierta del enterramiento, o también con losas de mármol, se vinculan con el ritual del ágape funerario, al que también se asocian los pequeños vertederos que en las proximidades contienen cenizas y restos óseos y malacológicos. No obstante, a pesar de que la celebración de *refrigeria* en estas estructuras está documentado en otros conjuntos paleocristianos, lo cierto es que su amplio registro desde el pleno Imperio, determina cierta ambigüedad en torno a su adscripción religiosa. En este marco, la investigación sólo se decanta de forma firme en el caso de las *mensae* en *sigma*¹².

En cualquier caso, también se ha aducido algún otro indicio que mostraría la confesionalidad cristiana de los inhumados. Ocurre así con una lucerna nor-teafricana, tipo Pavolini – Anselmino VIII C 1 a, cuyo disco se decora con un crismón. Más incierta es la interpretación de la decoración de otros dos ejemplares. Así, uno de ellos muestra una simple hoja de palma, quizá sin significado alguno más allá de la voluntad estética, si no con múltiples opciones; en tanto otro, una menorah. Respecto a este último, la polémica estriba en deter-

11 Acerca de la misma, Hernández García, 2005.

12 Sobre esta problemática, Sánchez Ramos, 2010, p. 28-29 y 34.

minar su asociación al credo judío o cristiano. No en vano, a pesar del fuerte simbolismo dentro del primero, es necesario retener además, su empleo en la iconografía cristiana, con la semántica que le atribuye el Libro del Apocalipsis (1,20) de símbolo de las siete iglesias. De hecho, también existe un ladrillo con decoración estampada, típica producción cristiana de la Bética, que muestra el candelabro acompañado de una inscripción en griego, tradicionalmente relacionada con el arcángel San Miguel¹³.

Por lo demás, los escasos ajuares recuperados en el conjunto, consistentes en elementos de adorno personal y una jarrita, que pertenecían a enterramientos infantiles, no proporcionan información alguna.

Del mismo modo, tampoco es mucho lo que se puede señalar respecto a otro cementerio tardío del lugar, la necrópolis del Cambrón, frente a la Isla del Fraile¹⁴. Al igual que en el anterior espacio, junto a otros tipos de sepultura, también se documenta aquí un enterramiento con *mensa* semicircular, en este caso dentro de un panteón, sin que los indicios, igualmente, sean definitivos para fijar su adscripción religiosa.

Contamos con algo más información en la cercana población de Mazarrón, donde se han individualizado cuatro espacios cementeriales tardíos: el de la calle Era, el de calle San Vicente, el del Cabezo de La Molineta y el de la Mezquita.

Respecto al primero, adosado a un complejo habitacional, centra su actividad a lo largo del siglo V¹⁵. Integrado por 51 sepulturas, en su mayoría con cabecera al oeste y pies al este, su tipología es limitada, reduciéndose a fosas simples o con paredes revestidas de ladrillo, cubiertas con encachados tumulares o cubiertas abovedadas, así como un panteón excavado en la roca y revestido de obra, que cuenta con un espacio cuadrado a modo de pileta. Del conjunto es necesario destacar la existencia de un enterramiento múltiple, que acoge a cerca de 22 inhumados. Los ajuares, por otra parte, son mínimos, siempre pertenecientes a elementos de adorno personal. En este estado de cosas, nada se puede aducir acerca de la confesionalidad de los difuntos.

En cuanto a la necrópolis de calle San Vicente, separada de la cercana de La Molineta por una serie de instalaciones de carácter industrial y almacenes,

13 Hoy día, con todo, algunos estudios desaconsejan tal posibilidad. Acerca de la pieza, al parecer procedente de *Arunda*, Stylow, 2005, p. 213-224. De un modo u otro, parece que este tipo de producciones, datadas tradicionalmente entre los siglos IV y V, podrían perdurar hasta el siglo VII, siendo también receptoras del influjo oriental que recorre el litoral peninsular.

14 Hernández García, 2010, p. 276, fig. 3, lám. 3-4.

15 Ruiz Valderas, 1991, p. 49-51.

parece estar en uso entre la segunda mitad del siglo IV y la primera mitad del siglo V, momento tras el que se amortiza por un vertedero¹⁶. El conjunto consta únicamente de siete sepulturas ovaladas, recortadas en la roca, que, salvo en una ocasión, se orientan N-S, con la cabeza del inhumado en la parte meridional. Se documentan hogueras y restos de banquete funerario, en tanto que los ajuares son, de nuevo, mínimos. En este caso, dado que la orientación no parece estar condicionada por ningún factor, siendo objeto de libre elección, parece que esta agrupación cementerial conservaría las creencias paganas.

Una situación dual se presenta en el más extenso de estos conjuntos, el de la Molineta¹⁷. Para el mismo, se han destacado dos fases de uso, que abarcarían, respectivamente, desde mediados del siglo IV a principios del siglo V, y desde mediados de este último hasta principios o mediados de la siguiente centuria, como lleva a pensar el tesorillo ocultado en la tumba 3015. En este caso, la orientación es mayoritariamente este-oeste, con la cabeza hacia poniente. Se documentan desde fosas simplemente excavadas en el terreno, a aquellas otras que se revisten de muretes de mampostería, *tegulae*, o adobe, barro y piedras pequeñas, enlucidas con cal. Existen, igualmente, tumbas de mayor complejidad constructiva, como sepulturas geminadas recubiertas de *opus signinum*, así como panteones. En este sentido, se ha señalado además la presencia de estructuras absidadas, con posible función cultural. Con todo, abundan los testimonios sobre la vigencia de creencias o tradiciones paganas. Ocurre así con sendas sepulturas que utilizan en su cubierta ladrillos con iconografía incisa de esta raigambre. De este modo, en un caso se trata de un elefante, símbolo de luz y vida, de victoria sobre la oscuridad y la muerte¹⁸; en tanto que en otro, de un équido y un león (fig. 1), que se consideran símbolos de carácter psicopompo y apotropaico, respectivamente¹⁹. En la misma dirección, también las sepulturas de la primera fase suelen contener pequeños bronce, que, si bien no se hallan en la boca, podrían relacionarse con el pago a Caronte. En cambio, otras prácticas también dadas en este mismo momento, como la deposición de huesos, y especialmente patas de animales, casi siempre acompañando a infantes, podrían ser tradiciones de larga vigencia, mantenidas en uno u otro culto. El indicio más claro de cristianización se encuentra en la sepultura 16006, donde, acompañan-

16 Pérez Bonet, 1997. También en el entorno inmediato se localizó un conjunto de pequeños bronce fechados entre 352 y 395 (Lechuga Galindo, 1990).

17 Amante Sánchez y López Campuzano, 1991; e Iniesta Sanmartín y Martínez Alcalde, 2000. *Vid.* igualmente, el estudio antropológico de Zapata Crespo, 2004.

18 Ramallo Asensio, 1985b.

19 Martínez Alcalde, 2007, p. 266-269.



Figura 1: Ladrillo de cubierta de sepultura con escena de caballo y león. Necrópolis de La Molineta (Martínez Alcalde e Iniesta Sanmartín, 2007, p. 269).

do un depósito óseo múltiple, se documentaron 3 lucernas, dos de ellas en la cabecera y en los pies, mientras que una tercera, de producción norteafricana e iconografía cristiana, en el centro de la tumba. En concreto, esta última muestra en su disco una puerta formada por dos columnas con capitel y basa, soportando un arco de medio punto, que cobija una cruz griega (fig. 2). A este respecto, si el mismo objeto parece remitir a la idea de iluminación frente a la oscuridad de la muerte, la puerta parece evocar ese tránsito, en tanto que la cruz, el destino final, Cristo, que se convierte así en la luz que ilumina el paso a la vida ultraterrena. No en vano, la puerta es la entrada en el reino de los cielos (Mt 7,13-14), en tanto que Jesús puerta que conduce a la vida (Jn 10, 7-10). De un modo u otro, en la tumba también se registraron una moneda de bronce, así como dos astas de bóvido, muestra de la convivencia de tradiciones en estas fechas.

Ese carácter mixto entre paganismo y cristianismo tendría su plasmación más evidente, si procedieran de aquí —no en vano, el principal espacio cementerial de la localidad—, dos epígrafes hallados antiguamente, cuyo lugar de descubrimiento se desconoce. Así, uno de ellos sigue claramente el típico formulario pagano: d M. S / - varia / - m. VI. Ysta / s.T.T.L. (CIL II, 3529); mientras que el otro denota claramente su adscripción cristiana: D [...] / A (alfa) X (monograma de Christo) w (omega) / Syagrus [...] / Xpi, vixi[t] ann(os) plus min (...) / s<epul>us in pace / X kal. Martias / [...] ²⁰.

Por el momento, resulta arriesgada cualquier aseveración al respecto, si bien la secuencia del cementerio, así como los indicios de cierta dicotomía religiosa, no descartarían que las inscripciones hubieran estado ubicadas en este cementerio.

Por lo demás, el otro espacio funerario de la localidad, el conjunto rural de la Mezquita tampoco ofrece dato alguno acerca de una posible adscripción cristiana de sus inhumados²¹.

Otro es el panorama de *Carthago Spartaria*, la capital provincial, cuyo puerto habría sido entrada de las nuevas creencias desde un momento temprano²². Urbe cosmopolita desde su fundación, también ahora el registro cerámico muestra una fuerte imbricación en el Mediterráneo, que actuaría como vehículo no sólo de mercancías, sino también de ideas y religiones. Con todo, lo cierto es que tampoco conocemos mucho acerca de la cristianización de la ciudad. De hecho, hasta la fecha, no se ha documentado ninguna estructura de culto, y, en

20 Vives, 1969, n. 401.

21 Ramallo Asensio, 1986, p. 143-145.

22 Existen diversas tradiciones que hablan así de una primera evangelización por parte del apóstol Santiago o San Pablo. Sobre éstas, *vid.* Viciano, 2007, p. 211-232.



Figura 2: Lucerna con decoración cristiana procedente de la necrópolis de La Molineta (Martínez Alcalde e Iniesta Sanmartín, 2007, p. 2 54).

esta línea, junto a la iconografía de algunas cerámicas, sólo en el mundo funerario podemos encontrar la impronta cristiana.

Ocurre así, por ejemplo, con el cementerio suburbano de San Antón (fig. 3), cuyo principal momento de uso se circunscribe a los siglos IV y V²³. Aquí, entre una variada tipología tumbal²⁴, que presenta como nota común una mayoritaria orientación al este, así como la ausencia de ajuares, se documentan diversos tipos de *mensae*, y entre ellos, la sigmática, ligada de forma concreta a la tradición cristiana del ágape funerario²⁵. Se trata de construcciones de forma semicircular realizadas en piedra mediana o cantos rodados con mortero de cal, revocadas de *opus signinum*. La longitud de su lado recto se sitúa entre los 2,80 y 4 m, existiendo también una *mensa* posiblemente infantil, de tan sólo 1,50 m.

23 San Martín y Palol, 1969, p. 447-458. Acerca de la cronología, defendiendo una perduración tardía a partir del estudio de los restos cerámicos, Laíz Reverte y Berrocal Caparrós, 1995.

24 Berrocal Caparrós y Laíz Reverte, 1995.

25 Sobre el tipo, Duval, 1976; Guery, 1985.



Figura 3: Cementerio paleocristiano de San Antón (Museo Arqueológico Municipal de Cartagena).

Precisamente, en el espacio central del lado plano cuentan con un rebaje, trabajado como superficie de deposición, que al igual que el resto de la estructura se cubre de *opus signinum*, o se pavimenta con losetas de mármol. Los principales paralelos se encuentran en conjuntos paleocristianos como el de la basílica de Santa Salsa en Tipasa, o las necrópolis de San Fructuoso en Tarragona y Troia en Portugal²⁶.

Respecto al *refrigerium*, la documentación textual también es abundante. Sabemos incluso que llegan a producirse algunos desmanes relacionados con esas prácticas, tales como el baño con vino de las sepulturas de los santos, referido por Paulino de Nola, o la embriaguez de los que participan en la adoración de éstas, frente a la que arremete Ambrosio de Milán²⁷. No extraña así, que el uso sea condenado por la Iglesia, como ocurre en el concilio de Hipona de 393, cuya disposición vuelve a repetirse en el concilio de Cartago de 397. La iglesia hispana legislará al respecto hasta época avanzada, como da cuenta el canon LXIX del Concilio de Braga (572), en el que se prohíbe llevar alimentos a las tumbas. De hecho, la misma reiteración da cuenta de la vigencia de estas costumbres²⁸. En nuestro caso, por lo demás, a diferencia de cuanto

26 Amo, 1979; y De Almeida y Cavaleiro, 1982.

27 Testini, 1980, p. 143-146; y Kahlos, 2007.

28 Lancel, 1997, p. 804-805.

sucede en otros espacios, no se han documentado hogares o vertederos relacionables con la preparación o la amortización de los alimentos empleados en la práctica.

Por otra parte, dentro del mismo tipo de *mensa* en *sigma*, hay que destacar una sepultura (G-11), afrontada a otra similar (fig. 4), cuyo rebaje cuenta con superficie musiva, en concreto un *opus tessellatum* policromo²⁹. Se trata de una *lauda sepulcralis*, modalidad ya presente en el mundo pagano, pero sobre todo característica de ámbitos cristianos³⁰. Lamentablemente, sus condiciones de conservación son precarias, si bien dejan intuir parte de su estructura (fig. 5). Así, se advierten trazas de una posible división en dos sectores: el superior, enmarcado por una orla circular o semicircular, contorneada por una hilera de teselas negras entre dos blancas, y el inferior, de forma rectangular. Teniendo en cuenta la distribución homogénea de los elementos que componen estos ejemplares, que, no obstante, en su mayoría se desarrollan en campos rectangulares, en la parte superior la orla podría haber contenido algún símbolo propio de la confesionalidad cristiana del difunto, como un crismón o una cruz monogramática, entre otras posibilidades; en tanto que la inferior, su *elogium*, que normalmente también da cuenta de esa condición religiosa. Entre los paralelos, cabe destacar la *mensa* de *Avianus* y *Bavaria* en la iglesia del obispo Alejandro en Tipasa (fig. 6)³¹, que supone un ejemplo más de los fuertes nexos entre *Carthago Spartaria* y el norte de África durante la etapa tardía³². También en *Hispania* se conocen otras laudas musivas cristianas, si bien no sobre *mensae*, sea el caso de las de Tarragona, Denia o Son Peretó (Mallorca)³³.

En otro orden de cosas, habría que preguntarse si la especial densidad de enterramientos que se advierte en el sector excavado, responde únicamente a una ubicación central dentro del conjunto cementerial, que provoca una mayor presión espacial dentro de un uso más dilatado del espacio, u obedece a otras razones, como la formación de posibles agrupaciones familiares, cuando no la concentración por motivaciones religiosas. A este respecto, tal concentración decae considerablemente en el flanco meridional de la necrópolis, situado a unos 100 m, donde tan solo se registran dos tumbas³⁴. Con todo, si bien es posible señalar cierto papel aglutinador para los dos panteones ubicados en esta

29 Ramallo Asensio, 1985a, n° 52, p. 58-60, lám. XVII c.

30 Duval, 1976.

31 Leschi, 1941-1942, p. 355-370; Lancel, 1997, p. 799-804, fig. 4-8.

32 Vid. así Vizcaíno, 2010, p. 102, 107 y 124.

33 Acerca de las mismas, vid. Gómez Pallarés, 2000.

34 Guillermo, 2003, p. 79-81.



Figura 4: Mensa en sigma con restos de lauda musiva.

área, por el momento, en ausencia de indicios de confesionalidad, nada lleva a pensar que sean los polos generadores de una *inhumatio ad sanctos*.

En cambio, dicha motivación tal vez pudo pesar en la ubicación del otro cementerio tardío con el que cuenta *Carthago Spartaria*, el del Barrio Universitario (fig. 7)³⁵. En efecto, si bien la posición de éste parece estar dictada por su situación extramuros, junto a la principal vía de acceso a la ciudad, su cercanía al viejo anfiteatro quizá tampoco pasó desapercibida. Hemos de tener en cuenta que éste, posiblemente abandonado en el siglo II, mantenía aún buena parte de su estructura en pie, como lo seguirá haciendo hasta el siglo XVIII³⁶. De este

35 Madrid Balanza y Vizcaíno Sánchez, 2006 y e.p.

36 Pérez *et alii*, 1994.

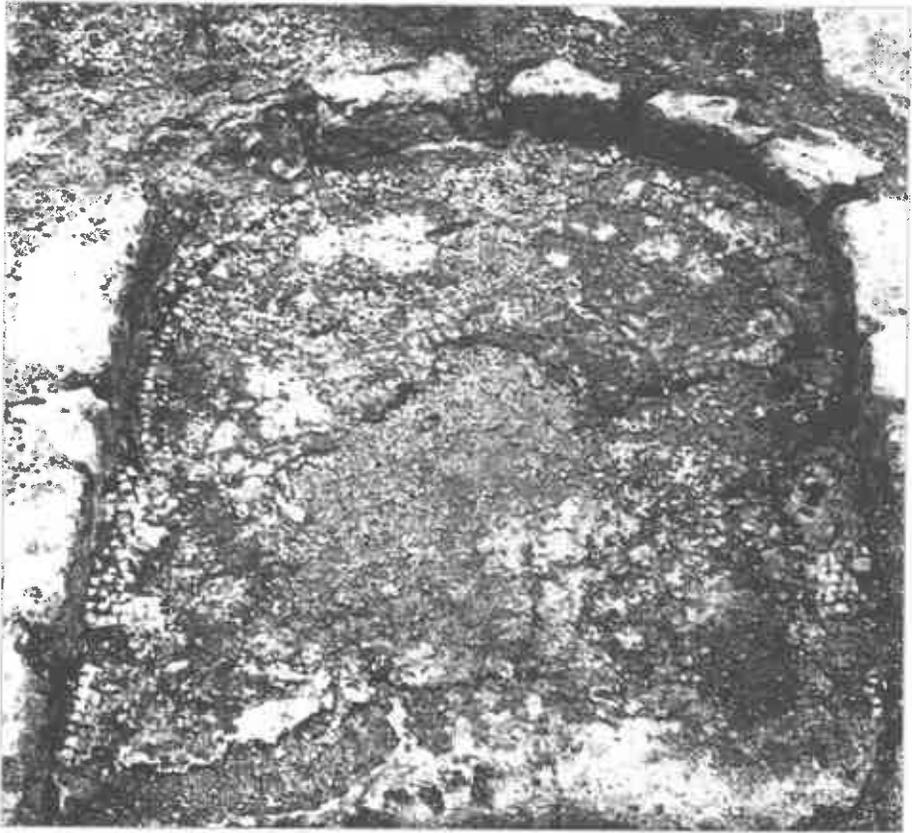


Figura 5: Detalle de la lauda musiva (Ramallo Asensio, 1985a).

modo, a semejanza de cuanto ocurre en *Tarraco*³⁷, la espiritualidad de la época pudo haber visto en los viejos muros el escenario de pasadas vivencias martiriales, moviendo a la *tumulatio ad sanctos*. No en vano, tales creencias se dieron al menos en época moderna, momento en que se solicitó licencia al concejo para la construcción de una ermita a los «Santos Mártires de Cartagena», cuya *passio* era situada en la ciudad por algunos cronicones. En el topónimo de la zona, Antiguones, alusivo a los restos arqueológicos aún visibles, se quiso ver incluso el nombre «los Santiguones», en tanto su «suelo sería regado con sangre de dichos mártires», todo lo que motivaría diversas rebuscas durante el siglo XVIII³⁸. No obstante, cuestionada la veracidad de tales cronicones, lo cierto es

37 TED'A, 1990.

38 Memorial de D. Francisco López del Castillo al concejo de Cartagena, Archivo Municipal de Cartagena, Actas Capitulares 24. 04. 1736, citado por Rubio Paredes, 2009, p. 44-45.



Figura 6: Lauda musiva procedente de Tipasa.

que, a diferencia del ejemplo tarraconense, ni los restos materiales ni las fuentes escritas sostienen por el momento tal hipótesis. Hemos de tener en cuenta que, por cuanto sabemos, de hecho, la densidad de los enterramientos decrece en el entorno más inmediato del edificio de espectáculos, donde en rigor ya no se constatan³⁹.

En el mismo sentido, el erudito Nicolás Montanaro, en sus *Observaciones sobre Antigüedades de Cartagena* (c. 1740-1750) se hace eco de tales textos piadosos, y manifiesta su escepticismo: «(Publio Daciano) Llegó respirando muertes de cristianos a la ciudad de Cartagena, en que se manifestaron fieles y constantes testigos de la fe de Jesucristo muchos que por defenderla fueron el objeto del furor de Daciano. Hay rumor de que padecieron en esta ciudad Philemon y Dominino, de quienes hace memoria el martirologio romano a 21 de marzo. Siguiólos en el triunfo la constante matrona Santa Consesa, que también celebra dicho martirologio a 8 de abril. Si no se halla otro fundamento, éste claudica sin más apoyo que el de los cronicones... No hacen fe, ni la tradición se reconoce, pues yo he preguntado a personas vulgares, y nadie da razón» (Montanaro, 1977, p. 225).

³⁹ Madrid y Vizcaíno, 2008.

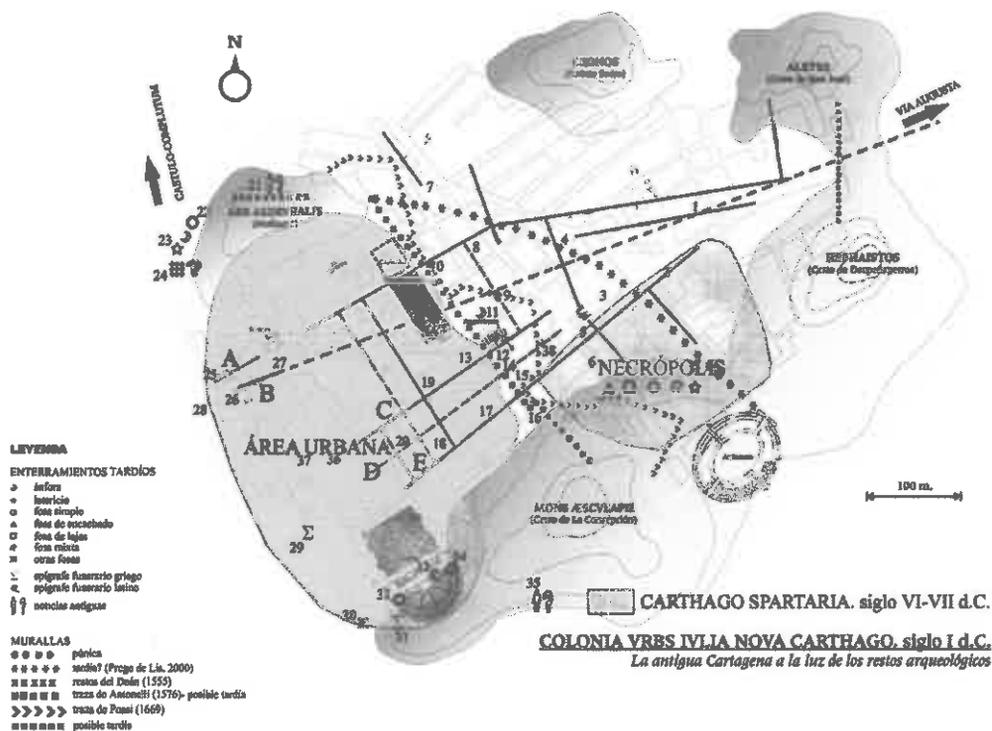


Figura 7: Situación del cementerio suburbano del Barrio Universitario.

Comoquiera que sea, si para la necrópolis suburbana de San Antón los indicios de cristianización residen en sus estructuras, en este caso, los mismos son apreciables a partir de los ajuares⁴⁰. Así, junto a una cronología avanzada, que cubre los siglos V-VII, y la estricta orientación de todos los enterramientos según la tradición cristiana, con la cabecera situada al oeste (fig. 8), algunos materiales confirman la confesionalidad de la población inhumada. Es el caso, por ejemplo, de un anillo recuperado en una tumba del sector occidental, la sepultura 34000-12. El enterramiento corresponde a una mujer joven, que, junto a sendos aretes de mortaja de doble moldura, portaba dos anillos en la misma falange de la mano izquierda. Ambos cuentan con una morfología similar, con aro de sección lenticular y mínimo grosor (0,1 cm), dominado por un ensanchamiento frontal a modo de chatón. Este último elemento, dado el suave apuntamiento de su sector central inferior, presenta forma ligeramente romboidal,

40 Vid. así estas mismas consideraciones recogidas en Ramallo Asensio, Murcia Muñoz y Vizcaíno Sánchez, 2010, p. 242-243.



Figura 8: Vista parcial del conjunto cementerial del Barrio Universitario.

siguiendo un modelo bastante extendido por el Mediterráneo al menos hasta el siglo VII⁴¹. Así, el tipo se encuentra difundido en conjuntos cementeriales levantinos, como el de Camino de El Monastil, o del interior bético, sea el caso de la necrópolis cordobesa de El Ruedo⁴². En nuestro caso, uno de los ejemplares (CA4-34355-901-1), presenta una inscripción en el referido ensanchamiento (fig. 9). Ésta se encuentra delimitada por una cartela oval realizada mediante punteado, enmarcada por sendas cruces, al igual que ocurre en otros ejemplares del tipo de los hallados en Sierra Elvira o Mesas de Algar⁴³. En su interior, se dispone el texto, grabado en capital cuadrada de clara grafía tardía⁴⁴, que remata sus astas mediante trazos rectos. Con todas las cautelas, creemos que su lectura puede ser VIVAS, repitiendo una de las inscripciones advocatorias más frecuentes en época cristiana, que encontramos plasmada en multitud de soportes,

41 Ricci y Luccerini, 2001, p. 366, nº II. 4.529-532.

42 Acerca de ambas Segura y Tordera, 2000, fig. 3.3 y 4; y Carmona Berenguer, 1998, lám. 29.

43 Reinhart, 1947, fig. 3.65; y Alarcón *et alii*, 1987, fig. 6, p. 92.

44 Velázquez Soriano, 1993, p. 272.

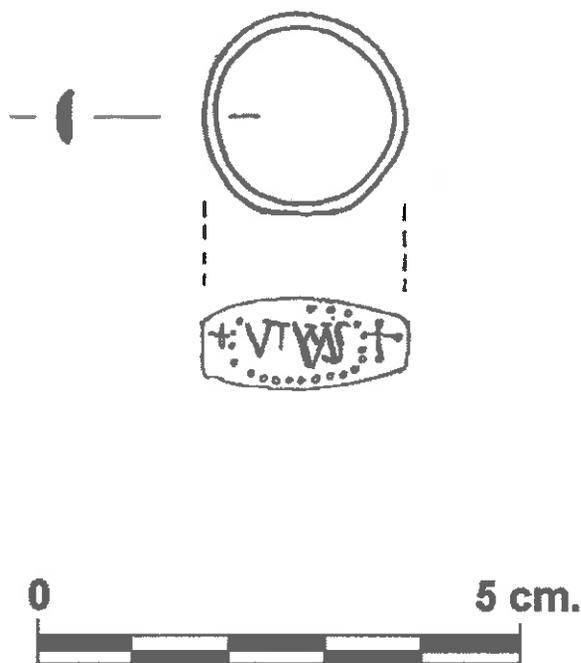


Figura 9: Anillo con inscripción cristiana hallado en el cementerio tardoantiguo del Barrio Universitario.

también en anillos. De este modo, para la misma, hay que sobreentender alguna de las expresiones que tan frecuentemente lo completan, como *in deo*, *in aeterno*, etc.⁴⁵.

Lo cierto es que este tipo de ajuar personal no resulta especialmente abundante en la necrópolis, donde sólo un discreto número de los más de doscientos enterramientos presenta algún elemento de adorno o indumentaria. Las mismas fuentes cristianas insisten en que el difunto «sea vestido con las vestiduras que llevó en vida» (*Liber Ordinum*, XLI, col. 112), en las que, de acuerdo a los principios de la religión, ha de buscarse la sobriedad⁴⁶. De hecho, recordando lo

45 CIL II n° 10024.64 y 89b; Cabrol-Leclercq, 1924, n° 714; Reinhart, 1947, fig. 3.63-65; Velázquez Soriano, 1988; y Bonnet y Beltrán de Heredia, 2001, fig. 24.

46 Dentro de ámbito hispano, elocuente es a este respecto, una de las sentencias isidorianas al tratar *De amatoribus mundi*, donde trae a colación las palabras de *Is* 3, 24: «Los que andan vestidos con precioso ornato, escuchen de qué modo el profeta aborrece los atavíos del cuerpo y qué resultados obtiene el modo de vestir afectado y elegante; esto es, en vez de perfumes, hediondez, y, en lugar de cintura, un cordel, y así lo demás» (*Isid., Sent.*, III,59,12; ed. de J. Campos e I. Roca, 1971, p. 513).

vacuo de los bienes terrenales, se aboga por una sencillez que emule la muerte de Cristo, consideraciones que llevarán a una progresiva desaparición de este tipo de piezas, dejando paso al simple empleo del sudario⁴⁷.

También se puede señalar un carácter cristiano para las jarritas depositadas en algunas sepulturas cartageneras (fig. 10), pues, si ya suelen ser habituales en cementerios del período —entre ellos algunos vinculados a basílicas, como los de l'Almoína o San Pedro de Alcántara⁴⁸—, aquí, en un caso concreto, un ejemplar se acompaña de una inscripción cristiana. Ocurre así con una pieza del sector oriental, que, decorada con pintura al manganeso, cuenta con un grafito de difícil interpretación, precedido de una cruz latina⁴⁹.

Por lo demás, también en el sector más temprano de la necrópolis, el occidental, generado ya en el siglo V, se registra otra de las prácticas habituales en época paleocristiana, el banquete funerario. Así, en la parcela septentrional, correspondiente a la calle Marango nº 2, en el interior de los seis enterramientos documentados, se pudieron localizar abundantes restos de espinas, escamas, vértebras de pez, púas de erizo, cáscaras de huevo, semillas de vid, briznas de paja o huesos de animales de pequeño tamaño, acompañados de un alto porcentaje de cenizas y carbones⁵⁰. Ello también ha hecho que los restos de la estructura habitacional localizados en esta parcela⁵¹, consistentes en una alineación en mampostería rematada por un sillar, a la que se asocia un pavimento en tierra batida con restos de ceniza por toda su superficie, surcada por una canalización, se interpretaran como una posible área ritual de cocina, a semejanza de la que se documenta en la necrópolis del Camino de El Monastil en Elda, datada en la segunda mitad del siglo VI d.C.⁵².

47 Giuntella, 1998, p. 65. Clarificador es el texto evangélico: «Por eso os digo: no estéis agobiados por la vida pensando qué vais a comer, ni por el cuerpo pensando con qué os vais a vestir. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo que el vestido?...¿Por qué os agobiáis por el vestido; Fijaos cómo crecen los lirios del campo: ni trabajan ni hilan. Y os digo que ni Salomón, en todo su fasto, estaba vestido como uno de ellos. Pues si la hierba, que hoy está en el campo y mañana se quema en el horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más por vosotros, gente de poca fe? No andéis agobiados pensando qué vais a comer, o qué vais a beber, o con qué os vais a vestir. Los paganos se afanan por esas cosas» (Mt6, 24-34).

48 *Id.* así, respectivamente, Pascual, Ribera y Rosselló, 2003, fig. 12; y Hübener, 1965. Por lo demás, este tipo de piezas, y sus posibles usos, han sido estudiados en un reciente trabajo, Vizcaíno Sánchez y Madrid Balanza, 2006.

49 La pieza está siendo objeto de estudio en colaboración con la Dra. María Paz de Hoz, de la Universidad de Salamanca.

50 Berrocal Caparrós, López Rosique y Soler Huertas, 2002, p. 230.

51 Berrocal Caparrós, López Rosique y Soler Huertas, 2002, p. 228.

52 Segura y Tordera, 2000, p. 266, fig. 2.

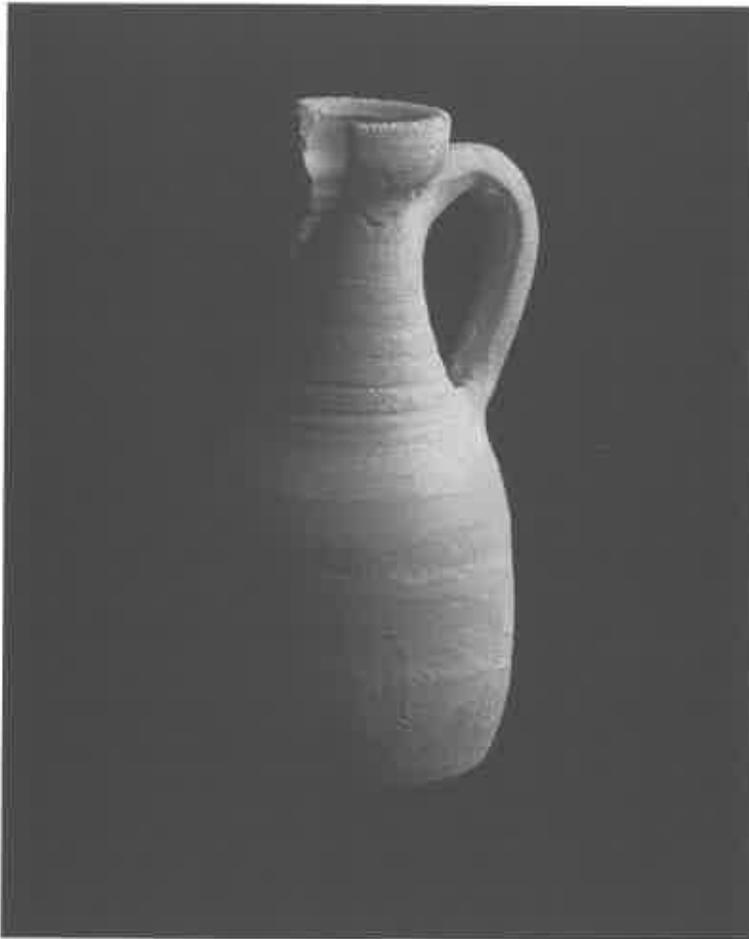


Figura 10: Jarrita norteafricana hallada en el cementerio tardoantiguo del Barrio Universitario.

En conjunto, queda claro que este espacio funerario constituye otro de los cementerios cristianos que pueblan los *suburbia* de las ciudades tardías, conformando nuevos *vici christianorum*⁵³. En muchos de tales casos, además, ha sido posible determinar el carácter martirial de los mismos, documentando procesos de monumentalización, dentro de la creciente veneración a estas figuras, erigidas en nuevos *patroni ciuitati*⁵⁴. De hecho, el emplazamiento *extra moenia* de tales *loca sanctorum* acaba configurando una suerte de cinturón de protección

53 Gurt Esparraguera y Sánchez Ramos, 2010, p. 334-340.

54 Brown, 1984.

espiritual, una *corona*, que sustituye la delimitación también sagrada del anti-guo *pomoerium*⁵⁵.

En *Hispania*, la realidad cubre así buena parte de las *ciuitates* más destacadas⁵⁶, donde aparecen cementerios vinculados a mártires que, en alguna ocasión nos son desconocidos, como ocurre en Ampurias, pero en otras cuentan con gran notoriedad en el orbe cristiano, como es el caso de *Tarraco*, con el obispo Fructuoso y sus diáconos Augurio y Eulogio; *Emerita*, con Santa Eulalia, *Complutum*, con los Santos Justo y Pastor, *Valentia*, con San Vicente, *Corduba*, con San Acisclo, o *Calagurris*, con las mártires Emeterio y Celedonio⁵⁷. No en vano, si en época clásica el centro político y religioso se situó en el foro, la ciudad cristiana polarizó su religiosidad en estas zonas suburbanas, generando aglomeraciones que darán lugar a los arrabales que prefiguran la ciudad medieval. A veces, incluso, como se especula para *Complutum* o Ampurias, la fuerza de tales enclaves supondrá la instalación suburbana de sus conjuntos episcopales, si bien, tampoco es lo más común, pese a la frecuente cercanía a las murallas de tales complejos, al menos en un primer momento⁵⁸.

A pesar de la tónica, también dada en las *ciuitates* de Galia o Italia⁵⁹, por el momento no sabemos si el *suburbium* funerario de *Carthago Spartaria* pudo tener dicho carácter martirial. Cronología, entidad del conjunto o emplazamiento, en torno al principal acceso a la urbe y quizá sustituyendo simbólicamente a los templos que se erigían en los cerros que flanquean ésta, dedicados a *Hephaistos* y *Aletes*, emblemas de la antigua prosperidad minera, podrían apoyarlo, si bien nada es determinante. Ni el anfiteatro situado en su entorno arroja datos en esta dirección, ni se ha documentado mausoleo o basílica que permitan apoyarlo. La misma distribución homogénea de las sepulturas, con pequeñas concentraciones sólo motivadas por el uso dilatado del sector formativo, el aprovechamiento de las estancias altoimperiales, o la cercanía al decumano de acceso a la ciudad, tampoco dejan ver la presión centrípeta originada por la *tumulatio ad sanctos*. No obstante, la condición de sede episcopal de larga trayectoria, ya representada en el concilio de Elvira, y su estatus de capital provincial, hacen esperar evidencias de este tipo.

55 Godoy Fernández, 2005.

56 Mateos, 2005, p. 53-55; y Gurt Esparraguera y Sánchez Ramos, 2010, p. 334-340.

57 *Vid.* así, respectivamente, Nolla, 2000, p. 248; Del Amo, 1979; y Sánchez, 2006; Mateos, 1999; Rascón y Sánchez, 2000, p. 240-241; Ribera, 2008, p. 385-388; Hidalgo, 2002; Godoy, 2000.

58 Guyon, 2005; y Mateos, 2005, p. 59.

59 Gauthier y Picard, 1986-1998; y Cantino Wataghin, 1995, 235 ss.

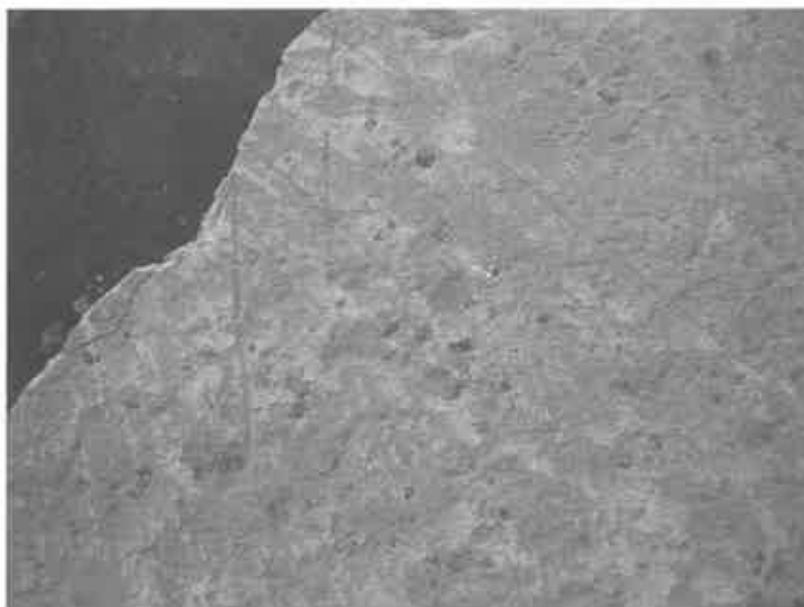


Figura 11: Laja con carácter inscrito hallada en el cementerio tardoantiguo del Barrio Universitario.

Comoquiera que sea, dentro de lo que viene siendo común, también este cementerio cartagenero carece prácticamente de epigrafía en soporte pétreo. En concreto, sólo se ha documentado una laja de piedra caliza (fig. 11), que presenta grabado un único carácter, una letra M de astas divergentes, cuya grafía resulta idéntica a la que encontramos en inscripciones de época visigoda plena⁶⁰. Se trata de una evidencia sumamente parca, que por el momento impide hacer cualquier aseveración acerca de un posible significado cristiano.

Otro es el caso, en cambio, de cinco inscripciones funerarias procedentes de la ciudad, donde sí se deja constancia expresa de la condición cristiana del difunto. Lamentablemente, salvo en un caso, todos son hallazgos antiguos, que se encontraban descontextualizados. De un modo u otro, el hecho de que una de ellas se documentara en el barrio de época bizantina, en tanto que al menos dos de las otras cuatro, en otros puntos del interior habitado muy cercanos a éste, hacen que, junto a su manifestación expresa de confesionalidad y, sobre todo, su mismo contraste con la realidad de la necrópolis extramuros — donde, como hemos visto, se encuentra prácticamente ausente el hábito epigráfico en soporte pétreo —, debamos preguntarnos acerca de la existencia de una área

⁶⁰ Velázquez, 1993, p. 272; y Madrid Balanza y Vizcaíno Sánchez, 2006, p. 88.

funeraria alternativa. Se trataría de un sector cementerial privilegiado, *intra moenia*, posiblemente, *ad sanctos*, que encajaría tanto con el carácter cristiano de los epígrafes, como con su mismo número reducido, propio de una élite de hábitos diversos al resto de la población, que puede tener acceso a un cementerio de extensión espacial limitada, como suelen ser éstos. Dicho cementerio surgiría alrededor de un lugar de culto, posiblemente la misma basílica episcopal con la que contó la ciudad, aún hoy día no descubierta. A este respecto, si bien seguimos moviéndonos en el campo de lo hipotético, el conocimiento que tenemos de la situación urbana en esta etapa, unida al teórico lugar de aparición de los mencionados epígrafes, lleva a pensar que dicha basílica y por extensión el cementerio que a ella creemos asociado, surgiría en el entorno portuario, donde de hecho, se han podido hallar también otras inhumaciones tardías. Tendríamos con ello, otra de las pautas características en la transformación de las urbes tardías, inserta en el proceso de cristianización de su topografía, claramente rupturistas respecto al esquema clásico de inviolabilidad funeraria del *pomoerium*⁶¹. Sea como fuere, insistimos, para *Carthago Spartaria*, el desconocimiento de su contexto original, así como la falta de registro de cualquier estructura relacionable con el culto cristiano, hacen mantener las reservas.

Conviene detenerse en el análisis de los epígrafes. Entre ellos, cabe destacar una inscripción en caliza micrítica, perteneciente a una sepultura infantil, frente a cuya violación advierte. Su transcripción es: (*crux*) *Hic iacet / Saturina qui / uixit annos / sex et rediuit / in pace si quis / temptaverit isto / monumento a / beat parte com / Iuda Iscariota* (Abascal Palazón y Ramallo Asensio, 1997, n° 223).

Diversas incógnitas planean sobre este epígrafe. Una de ellas es su cronología, para la que las diversas propuestas han considerado casi de forma exclusiva la fórmula de condena religiosa. Así, ya en un primer momento E. Hübner la dató en el siglo VII d.C.⁶², como también se ha defendido recientemente. En este sentido, se argumenta para ello desde la fecha dada a otros tres ejemplos hispanos que contienen esta fórmula, los de Córdoba, Carchel y Mérida, como la cita de la misma en el canon LXXV del IV Concilio de Toledo (633), estableciendo igualmente el reinado del emperador bizantino Heraclio (610-641), como referente fundamental para datarla⁶³. Con todo, a pesar de lo sugerente de la propuesta, persisten dudas para atribuir tal data al epígrafe cartagenero.

61 Godoy Fernández, 2005, p. 69; Gurt Esparraguera y Sánchez Ramos, 2010, p. 332-334.

62 Hübner, 1871, n° 403.

63 Perea Yébenes, 2006.

Hemos de tener en cuenta muy especialmente la graffa de la inscripción, a nuestro juicio más temprana, como muestra su diferencia no ya tan solo respecto a los otros epígrafes hispanos que contienen la maldición, sino también las otras inscripciones cartageneras conservadas para tal fecha. No hay que olvidar que si bien la consideración de otras evidencias ha llevado a señalar el siglo VI d.C. como el momento de máxima difusión de estas fórmulas, acompañando la expansión bizantina por el Mediterráneo, su aparición, de hecho, se registra ya al menos desde el siglo V d.C., momento en el que también la figura de Judas aparece en la iconografía cristiana⁶⁴. A este respecto, además de lo dicho, teniendo también en cuenta que el soporte de la inscripción cartagenera tampoco es el que encontramos en la ciudad para los siglos VI-VII d.C., o que la misma incluye, igualmente, algunos términos tampoco excesivamente característicos de esta fecha avanzada, como *monumentum*, recuerdo de formularios antiguos, cabe preguntarse si quizá ésta no debe incluirse mejor dentro de los ejemplos precoces de la difusión de la fórmula, en la línea de lo que ya sugiere M. Koch y suscriben J.M. Abascal y S.F. Ramallo⁶⁵.

De un modo u otro, la inscripción se convierte en testimonio de la cristianización del sureste, mostrando el papel que la religión cristiana otorga al apóstol Judas, prototipo de traidor castigado con un terrible destino (*Hch.* 1,16-18), como, de hecho, tal y como nos cuenta San Isidoro (*Etym.* VII, 9,20) ya presagia su nombre: «Judas Iscariote tomó su nombre de la aldea en que nació, o por proceder de la tribu de Isacar. Su nombre resultó un presagio de su posterior condena, ya que Isacar significa «recompensa», como queriendo poner de relieve el precio de la traición de quien vendió al Señor (...)».

El otro epígrafe cristiano en latín (Abascal Palazón y Ramallo Asensio, 1997, nº 210, lám. 183) procede del barrio de época bizantina, donde se halló dentro del nivel de destrucción de la habitación 24 (fig. 12). Se trata de una placa de mármol de Cabezo Gordo, posiblemente reutilizada. La inscripción se abre en la primera línea, a la izquierda, mediante cruz latina, según uso asentado ya en el siglo VI, frente a la práctica anterior de situarla encima y separada del texto⁶⁶.

Las letras, desiguales en su factura, han sido realizadas mediante buril u otro instrumento, estando aparentemente inacabadas en la segunda línea. Por otra parte, el hecho de que el soporte se encuentre fracturado en su lado derecho, deja incompleto el texto, dificultando considerablemente su interpretación.

64 Hirsch, 1971; Testini, 1980, p. 449; y Zucca, 1990.

65 Abascal Palazón y Ramallo Asensio, 1997, p. 473.

66 Seguimos las pautas mencionadas por González Fernández, 2002, p. 36.

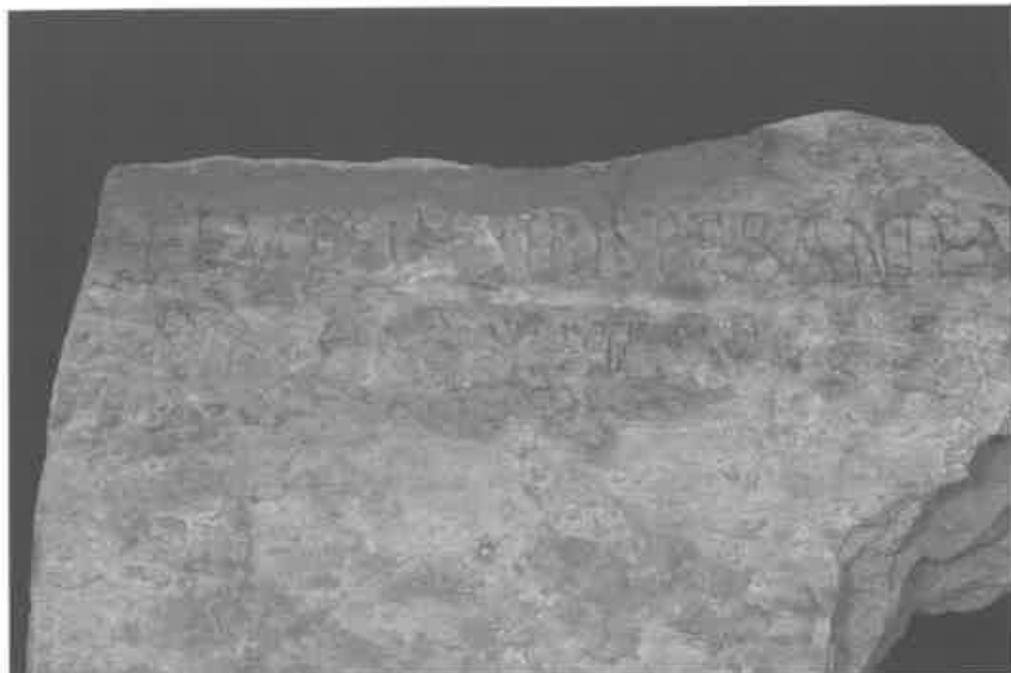


Figura 12: Inscripción funeraria hallada en el barrio de época bizantina de Cartagena.

Recientemente, se ha propuesto la lectura: *(CRUX) EUCETI MATRI SPERANTE AD [---] / M+ +TI ACERBUS SUB DIE VI [---]*⁶⁷.

De esta forma, se alude a una mujer, *Euceti* o quizá *Euceri*, si tenemos en cuenta que el espacio superior de la penúltima letra estaba parcialmente perdido. Destaca la mención de *acerbus*, epíteto especialmente idóneo en contexto funerario, dado su significado de prematuro, cruel, doloroso o triste. No faltan así epígrafes funerarios en los que esté presente, aludiendo tanto al difunto, como al dolor, el funeral, o la misma muerte⁶⁸. De forma concreta, cabe recordar que en las *Etymologiae* (XI.2.32), Isidoro recuerda junto a la muerte *naturalis*, propia de los ancianos, o la *inmatura*, de los jóvenes, la muerte *acerba*, que afecta a los niños. El hecho de que aquí se aluda también a una *mater*, refuerza la impresión de que nos encontremos ante un deceso infantil.

67 Velázquez Soriano, 2001, n° 428, p. 171-172.

68 Así, se registra desde el *defuncto aceruo* o el *dolorem acerbum*, al *aceruum luctum*, o la *mors acerva*, *vid.* así Diehl, 1961, n° 3402, 4715, 412, y 4747. Existen también ejemplos hispanos, Vives, 1969, n° 298, p. 95, donde se presenta bajo la forma *acervos*. Nos interesa de forma particular una inscripción tardía que menciona un *acerba dies*, como recoge en su interesante trabajo, Fernández Martínez, 2003, p. 328.

Hoy, de acuerdo al nivel en el que se documentó, se acepta su cronología bizantina, frente a valoraciones previas en las que llegó a proponerse su pertenencia a época mozárabe⁶⁹.

Los otros tres epígrafes procedentes de la ciudad se encuentran redactados en griego⁷⁰. Uno de ellos (IHC 177/ ICERV 423/ Abascal Palazón y Ramallo Asensio, 1997, n° 212, lám. 185), a pesar de que no conocemos su contexto de hallazgo, sabemos que a finales del siglo XVIII se ubicaba en las inmediaciones de la Catedral Antigua, por tanto, también en el entorno del barrio de época bizantina (fig. 13).

Se trata de una placa de mármol cuya lectura ha experimentado modificaciones. Así, primeramente se estableció⁷¹: (cruz) ὑπὲρ ἀναπαύτεως / κ(αὶ) σ[ε] ωτηρίας τ(ῆ)ς / μακαρίας χ(υ)ρί / η(ς) κ(ι)τούρας (cruz).

Hoy día, sin embargo, se proponen algunos cambios. Así, el nombre Κιτούρα ya incluido desde la lectura de Hübner como indígena de Hispania, en realidad habría de leerse como Κρισκιτούρα o Κρησκιτούρα que sólo sería una variante fonética del común *Crescitura*. El motivo del cambio se encontraría en la sigma final, que ha sido utilizada como marca de abreviación, algo que también permite datar la inscripción en el siglo VI, como de hecho ya se había intuido, insertándola en época bizantina⁷². Se trata de un nombre con su correspondiente masculino (*Crisciturus*), derivados de «*crescere*» como otros del tipo de «*Crescentius*», «*Cresconius*», etc., habituales «*cognomina*» cristianos en tanto alusivos al cuerpo humano y la mente. En esta etapa se constata también en el lado visigodo, y en su equivalente masculino, en una pizarra de Galinduste, datada en el año 586⁷³.

También característica de este momento bizantino es la forma de la alfa, con travesaño interno triangular. Igualmente, insiste en esa datación la cruz en la primera línea a la izquierda del texto, que en las inscripciones griegas de Mérida empieza a generalizarse desde ca. 575⁷⁴.

69 Velázquez Soriano, 2000, p. 251-270; propuesta matizada posteriormente por la misma autora.

70 Para un análisis más detallado de las inscripciones, *vid.* Vizcaíno Sánchez, 2009, p. 745-748.

71 Damos la lectura realizada por Abascal y Ramallo, 1997, que no es transcripción del epígrafe, y así, no reproduce las numerosas incorrecciones ortográficas, que a continuación detallaremos.

72 Sobre esta nueva lectura, *vid.* Curbera, 1996, p. 290-292. Vives, 1969, n° 423, la considera de los siglos VI-VII. Respecto a las propuestas de datación, Lillo, 1985, p. 120-121; y González Blanco, 1993, p. 132.

73 Velázquez Soriano, 1989, p. 488; e *Hispania Epigraphica* 3, 1993, n° 293.

74 De Hoz, 2007, p. 482.



Figura 13: Inscripción funeraria en griego datada en época bizantina.

En cualquier caso, esta nueva lectura del nombre de la difunta elimina la anterior que establecía la frase *μακαρία κυρία* interpretada como una expresión de afecto y duelo⁷⁵.

Por lo demás, destaca lo parco del mensaje, algo que resulta en general común a la epigrafía funeraria griega de época protobizantina⁷⁶.

Para el segundo epígrafe en griego conservado (Abascal Palazón y Ramallo Asensio, 1997, nº 214), es evidente la confusión surgida sobre el momento y lugar de hallazgo, que en cualquier caso, procedería del entorno del barrio de época bizantina, y en concreto, de su frente portuario⁷⁷.

Se trata de un fragmento de pilastra de mármol blanco, estriada, cuya cara posterior ha sido aprovechada para grabar el mensaje (fig. 14). Se propone la

75 Recogemos las anotaciones de Vives referentes al epígrafe, Vives, 1969, nº 423, p. 142.

76 Vid. así Citter, 1993, p. 617-632. Por lo demás, hasta ahora la inscripción se había traducido de la siguiente manera «*Por el descanso en la mansión del Señor, de la que fue Kitoura*» (Beltrán, 1947, p. 307-308), lectura acerca de la cual, la profesora I. Rodá, nos ha expresado su disconformidad. A este respecto, la citada especialista considera más acertada la lectura «*Por el descanso y la salvación y la felicidad de Kriskitoura*».

77 Aragonese, 1964-1965, p. 299.



Figura 14: Inscripción funeraria en griego datada en época bizantina.

lectura: [Κυριακός Κυρι-]? / ακοῦ Λάμ[ων ἀδε-?] / λφός Κυριακ- / οὔ ἔγγιστα / αὐτοῦ κατακ- / ιμένου (cruz)

En lo que se refiere a la onomástica, lo cierto es que *Ciriaco* es un nombre de clara raigambre oriental, junto al muy similar *Ciricus*. Ambos derivan de «kurio», que al parecer toma el valor de «señor Dios» en época cristiana, momento en el que se hace más frecuente, siendo equivalente en su significación a «Dominicus». En España, la variante «Quiricus» está documentada como nombre de sendos obispos de Toledo y Barcelona, presentes en los Concilios IX y X celebrados en la primera de estas ciudades. Igualmente, también aparece en una pizarra visigoda depositada en el Museo Arqueológico Provincial de Ávila⁷⁸

Hay un tercer epígrafe en griego desaparecido (IHC 178/ ICERU 422/ Abascal Palazón y Ramallo Asensio, 1997, nº 213), del que desconocemos prácticamente todo, salvo su posible lectura. Sabemos así que se trataba de una inscripción funeraria dedicado a *Thomas*, hijo de *Stephanus*. También ha sido datado en época bizantina⁷⁹. Su lectura se ha establecido del siguiente

78 Velázquez Soriano, 1989, p. 498; e *Hispania Epigraphica*, 3, 1993, nº 54.

79 Lillo, 1985, p. 120-121; y González Blanco, 1993, p. 132.

modo⁸⁰: Θωμᾶς / νίος Ἐσ / τεφάν / ου ἔνζα / Ἐταφρώ / ζη μετά ει / ρήνης μέ / μνησο / --- / (cruz)

En este sentido, es posible apreciar un considerable influjo latino, sobre todo a través del nombre del padre del difunto, escrito con épsilon, a diferencia de la forma propiamente griega sin ésta; así como de la fórmula empleada, μετά εἰρήνης, traducción de la latina *cum pace*. Dicha fórmula se aleja de las más usuales «aquí descansa» o «en memoria de». También en lo referente al formulario, cabe destacar la expresión Ἐταφρώζῃ εἰταφρωσθη, con el significado de «meter en la fosa» o «meter en la tumba»⁸¹, expresiones que, en cualquier caso, tampoco se repiten en una epigrafía funeraria, que, al igual que la que se registra en los ámbitos latinos occidentales, en muchas ocasiones se caracteriza por su mensaje escueto, únicamente centrado en una somera identificación del difunto, y en la cita de alguna fórmula propia de su condición cristiana, del tipo del *famulus Dei* occidental.

Por otra parte, si bien se señala la relación familiar («hijo de...»), ya se ha excluido el *nomen*, y únicamente se refiere el nombre cristiano, cambio que se toma como reflejo de preocupaciones espirituales, pero también del mayor peso de la familia nuclear⁸².

Ya saliendo de la ciudad, el otro conjunto cementerial de esta cronología, se encuentra en su *territorium*. Se trata de la necrópolis de El Corralón, en Los Belones⁸³. La misma consta de 28 sepulturas, en su mayoría orientadas, si bien con alguna desviación, al Este, como es propio de los enterramientos cristianos. Por cuanto se refiere a la estructura de las tumbas, se dan desde las simples fosas excavadas en el terreno, a aquellas otras delimitadas por encachados o lajas, cuando no soluciones mixtas, como la de la sepultura 1, donde un lateral recurre a las losas, mas, el otro, no cuenta con cierre. Tampoco se advierte gran diversidad en las cubiertas, para las que, si bien en algún caso se emplean lajas, como ocurre con la sepultura 7 o la 9, la mayoría presenta un simple encachado. No obstante, hay que destacar algún caso singular.

80 Abascal Palazón y Ramallo Asensio, 1997, p. 454, completándose con una cruz en el extremo inferior derecho.

81 Vives, 1969, n° 422, p. 142.

82 Ivison, 1996, p. 107.

83 Junto al trabajo del profesor Ramallo Asensio (1986), realizamos una síntesis de los variados aspectos del conjunto a partir de los datos transmitidos por el responsable de la intervención, P.A. San Martín, recogidos por Antolinos y Vicente, 2000. Acerca de los ajuares, *vid.* igualmente, Vizcaíno Sánchez, 2008.

La existencia de un hoyo con cenizas abre la posibilidad de que, a semejanza de otras necrópolis, como la eldense de Camino de El Monastil y quizá también la del Barrio Universitario de Cartagena, en su sector occidental, el cementerio contara con una zona para la combustión de las ofrendas alimenticias, en relación al rito de banquete funerario. No obstante, lo cierto es que en el espacio no se reseña la aparición de restos animales que permitan sostener la propuesta. A este respecto, sólo para la sepultura 23 se consigna la aparición de caracoles junto a los huesos, mas, no obstante, quizá estos sólo formen parte de la fauna necrófaga.

En lo referente al ajuar, sólo ocho enterramientos cuentan con él, lo que supone casi el 30% del total, en sintonía al panorama que hemos ido viendo. Salvo la presencia de una jarrita, los restantes elementos impiden hacer cualquier observación acerca de las creencias de los inhumados.

BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL PALAZÓN, J.M.; y RAMALLO ASENSIO, S.F., 1997, *La ciudad de Carthago Noua: la documentación epigráfica*, Murcia.
- ALARCÓN CASTELLANOS, F., *et alii*, 1987, «La necrópolis hispano-visigoda de Las Mesas de Algar. Medina Sidonia (Cádiz)», AAA 1986, III, *Actividades de Urgencia*, Sevilla, p. 89-94.
- AMANTE SÁNCHEZ, M. y LÓPEZ CAMPUZANO, M., 1991, «La necrópolis de la Molineta: aproximación a la historia social y económica en el Puerto de Mazarrón (Murcia) durante la antigüedad tardía», *Antig. Crist.*, VIII, p. 471-496.
- AMO, M^a D., 1979, *Estudio crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*, vol.III (3^a, 1991), Tarragona.
- ANTOLINOS MARÍN, J.A.; y VICENTE SÁNCHEZ, J.J., 2000, «La necrópolis tardoantigua de El Corralón (Los Belones, Cartagena)», *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica (Cartagena, 1998)*, Barcelona, p. 323-332.
- ARAGONESES, M.J., 1964-1965, «Actividades de la delegación de zona del distrito universitario de Murcia. Año 1965», *NotAHisp VIII-IX*, p. 298-300.
- BELTRÁN, A., 1947, «Notas para el estudio de los bizantinos en Cartagena», *III Congreso Arqueológico del Sudeste Español III*, p. 302-307.
- BERROCAL CAPARRÓS, M^a.C. y LAÍZ REVERTE, M^aD., 1995, «Tipología de enterramientos en la necrópolis de San Antón en Cartagena», *IV Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica (Lisboa, 28-30 de setembre)*, Barcelona, p. 173-182.

- BERROCAL CAPARRÓS, M^{ca}.; LÓPEZ ROSIQUE, C., y SOLER HUERTAS, B., 2002, «Aproximación a un nuevo espacio de necrópolis en *Carthago Spartaria*», *Mastia* 1, p. 221-236.
- BONNET, C.; y BELTRÁN DE HEREDIA, J., 2001, «Origen y evolución del conjunto episcopal de Barcino: de los primeros tiempos cristianos a la época visigótica», en BELTRÁN DE HEREDIA, J. (dir.). *De Barcino a Barcinona (siglos I-VII). Los restos arqueológicos de la plaza del Rey de Barcelona*. Barcelona, p. 74-95.
- BROWN, P., 1984, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Cerf, París.
- CABROL, F.; Y LECLERQ, H., 1924, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. vols. I, 1. París.
- CANTINO WATAGHIN, G., 1995, «Contributo allo studio della città tardoantica», *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Lisboa, p. 235-261.
- CARMONA BERENGUER, S., 1998, *Mundo funerario rural en la Andalucía Tardoantigua y de Época Visigoda. La necrópolis de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba)*, Córdoba.
- CITTER, C., 1993, «L'epigrafe di Orbetello e i bizantini nell'Etruria marittima fra Ombrone e Fiora», *AMediev*, XX, p. 617-632.
- CURBERA, J.B., 1996, «Two greek christian inscriptions from Spain», *ZPE* 110, p. 290-292.
- DE ALMEIDA, F., y CAVALEIRO, J. y E., 1982, «Cementerio Paleocristiano o Romano Tardío de Troia (Portugal)», *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica*, p. 259-263.
- DE HOZ, M^a P., 2007, «Las inscripciones griegas como testimonio de la presencia de orientales en la Mérida visigoda», *Munus Quaesitum Meritis: Homenaje a Carmen Codoñer*, Gregorio Hinojo Andrés (aut.), José Carlos Fernández Corte (aut.), p. 481-489.
- DUVAL, N., 1976, *La mosaïque funéraire dans l'Art Paléochretien*, Ravenna.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C., 2003, «Acerbus: la amargura de morir antes de tiempo», *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXXI, 2, p. 313-337.
- GARCÍA BLÁNQUEZ, L.A.; y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., 2008, «Ajueres de la necrópolis tardoantigua de Los Villares (Baños y Mendigo, Murcia)», *Verdolay*, 11, p. 225-262.
- GARCÍA BLÁNQUEZ, L.A.; y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., 2009, «La necrópolis de Los Villares (Baños y Mendigo, Murcia). Dinámica de un espacio funerario de época tardía», *Verdolay*, 12, p. 111-137.

- GAUTHIER, N.; PICARD, J., (ed.), 1986-1998, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII siècle*, Vol. X, París.
- GIUNTELLA, A.M., 1998, «Note su alcuni aspetti della ritualità funeraria nell'Alto Medioevo. Consuetudini e innovazioni», *Sepulture tra IV e VIII secolo*, (G.P. Brogiolo e G. Cantino Wataghin, a cura di), Mantova, p. 61-75.
- GODOY FERNÁNDEZ, C., 2000, «*Calagurris*, centro de culto martirial de los santos Emeterio y Celedonio. Observaciones sobre la restitución arquitectónica de la *memoria martyrum* a partir de Prudencio», *Kalakorikos*, 5, 87-102.
- GODOY FERNÁNDEZ, C., 2005, «Les ciutats d'Hispania sota la protecció dels sants màrtirs. Transformacions del concepte *espai religiós* entre l'Antiguitat Tardana i l'Edat Mitjana», *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, València 2003*, Barcelona, 63-72.
- GÓMEZ PALLARÉS, J., 2000, «Epigrafía cristiana sobre mosaico de *Hispania*», *Analecta Malacitana Electrónica*, 6.
- GÓMEZ VILLA, A., 2002, *Presencia Arqueológica del Cristianismo en Murcia*, Murcia.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., 1985, «La Historia del Sureste peninsular entre los siglos III-VIII d.C. (Fuentes literarias, problemas y sugerencias)», *Antig. Crist.*, II, p. 53-79.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., 1993, «La cristianización de Murcia», *Verdolay*, 5, p. 131-141.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., 1998, *Historia de Murcia en las épocas: Tardorromana, Bizantina y Visigoda*, Murcia.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., 2002, «La epigrafía visigoda: tradición y originalidad», *San Isidoro, Doctor Hispaniae*, Sevilla, p. 35-49.
- GUILLERMO MARTÍNEZ, M., 2003, «Antigua Fábrica de La Luz, Cartagena», *XIV Jornadas de Patrimonio Histórico y arqueología de la Región de Murcia*, Murcia, 79-81.
- GUERY, R., 1985, *La necrópole orientale de Sitifis (Sétif, Algérie). Fouilles de 1966-1967*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, París.
- GURT ESPARRAGUERA, J.M^a; y SÁNCHEZ RAMOS, I., 2010, «Topografía cristiana en Hispania durante los siglos V y VI», en MORÍN, J.; LÓPEZ, J.; MARTÍNEZ, A. (eds.), *El tiempo de los «bárbaros». Pervivencia y transformación en Galia e Hispania (ss. V-VI)*, Zona Arqueológica, Madrid, p. 320-345.
- GUYON, J., 2005, «Au-delà des Espagnes: un aperçu sur les groupes épiscopaux en Occident», *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, València (2003)*, Barcelona, 15-36.

- HAUSCHILD, T., 1971, «Das Martyrium von La Alberca», *MM*, 12, p. 170-194.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, J.D., 2005, «La necrópolis tardorromana del Molino. Paganismo y Cristianismo en un mismo espacio cementerial (Águilas, Murcia)», *Memorias de Arqueología* 1998, 13, Murcia, p. 171-210.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, J.D., 2010, «Evolución del asentamiento romano de Águilas y la relación con su hinterland», *Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania, 15 años después*, Murcia, p. 255-283.
- HIDALGO, R., 2002, «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», en VAQUERIZO, D., (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, (D. Vaquerizo, ed.), Córdoba, p. 343-372.
- HÜBENER, W., 1965, «Zur chronologischen Gliederung des Gräberfeldes von San Pedro de Alcántara, Vega del Mar (Prov. Málaga)», *MM*, 6, p. 195-214.
- HÜBNER, E., 1871, *Inscriptiones Hispaniae Christianae (IHC)*, Berlín,
- HURSCH, H., 1971, «Das Bild des Judas Ischariot im Wandel der Zeiten», *Akten des VII Internationalen Kongresses de Christlichen Archäologie*, Città del Vaticano, p. 565-573.
- INIESTA SANMARTÍN, A.; y MARTÍNEZ ALCALDE, M., 2000, «Nuevas excavaciones en la necrópolis tardorromana de La Molineta», *AnMurcia*, 16, p. 199-224.
- IVISON, E., 1996, «Burial and Urbanism at Late Antique and Early Byzantine Corinth (c. AD 400-700)», *Towns in Transition. Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, (N. Christie y ST, Loseby, ed.), Guildford, p. 99-125.
- KAHLOS, M., 2007, «Comissiones et ebrietates. Church leaders against banqueting at martyria and at tombs», *Ad itum liberum. Essays in honour of Anne Helttula*, eds. O. Merisalo and R. Vainio, Jyväskylä, p. 13-23.
- LAÍZ REVERTE, M^ªD. y BERROCAL CAPARRÓS, M^ªC, 1995, «Elementos para la datación cronológica de la necrópolis paleocristiana de San Antón en Cartagena», *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28-30 de setembre)*, Barcelona, p. 163-172.
- LANCEL, S., 1997, «Modalités de l'inhumation privilégiée dans la nécropole de Sainte-Salsa à Tipasa (Algérie)», *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 141e année, N. 3, 1997. p. 791-814.

- LECHUGA GALINDO, M., 1990, «Numismática tardía de la Región de Murcia. El conjunto de monedas del Puerto de Mazarrón (Murcia)», *Antig.Crist.* VI, p. 259-264.
- LESCHI, L., 1941-1942, «Fouilles à Tipasa dans l'Eglise d'Alexandre», *BAC*, p. 355-370.
- LILLO ALCARAZ, A., 1985, «Inscripciones sepulcrales griegas de Cartagena», *Antig.Crist.*, II, p. 119-122.
- MADRID BALANZA, M^aJ., y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., 2006a, «La necrópolis tardoantigua del sector oriental de Cartagena». *Espacios y usos funerarios en la ciudad histórica. VI Jornadas de Arqueología Andaluza. Anales de Arqueología Cordobesa*, vol. II, p. 195-224.
- MADRID BALANZA, M^aJ., y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., 2006b, «Nuevos elementos de ajuar de la necrópolis oriental de *Carthago Spartaria* (I)», *Mastia*, 5, p. 85-130.
- MADRID BALANZA, M^aJ.; y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., 2008, «Nuevos elementos de ajuar de la necrópolis oriental de Carthago Spartaria (III)», *Mastia*, VII, p. 57-66.
- MADRID BALANZA, M^aJ.; VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., e.p., «La necrópolis de Carthago Spartaria. Dinámica de un espacio funerario entre el Bajo Imperio y la época bizantina», *Contextos funeraris a la Mediterrània nord-occidental (Segles V-VIII)*, *Taula Rodona Sant Cugat del Vallès, del 1 al 3 de octubre de 2009*.
- MARTÍNEZ ALCALDE, M., 2007, «Ladrillo de cubierta de sepultura con escena de caballo y león», *Factoría Romana de Salazones. Guía del Museo Arqueológico Municipal de Mazarrón*, Murcia, p. 266-269.
- MATEOS, P., 1999, *La Basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo, Anejos de AEspA*, XIX.
- MATEOS, P., 2005, «Los orígenes de la cristianización urbana en *Hispania*». *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, València (2003)*, Barcelona, 49-62.
- MERGELINA LUNA, C., 1947, «El sepulcro de La Alberca», en: *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Murcia, p. 283-293.
- MONTANARO, N., 1977, *Observaciones sobre Antigüedades de Cartagena (c. 1740-1750)*, Edición, transcripción y notas de J.M^a Rubio Paredes. Cartagena.
- MURCIA MUÑOZ, A.J.; VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J.; GARCÍA LORCA, S.; y RAMALLO ASENSIO, S.F., 2005, «Conjuntos cerámicos tardíos de las excavaciones en el teatro romano de Cartagena», *1st International Conferen-*

- ce on Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and amphorae in the Mediterranean: Archaeology and Archaeometry (Barcelona, 14-16 March 2002)*, (J.M^a Gurt i Esparraguera; J. Buxeda i Garrigós y M.A. Cau Ontiveros, ed.), BAR International Series 1340, Oxford, p. 1-36.
- NOGUERA CELDRÁN, J.M., 2004, *El Casón de Jumilla. Arqueología de un mausoleo tardorromano*, Murcia.
- NOGUERA CELDRÁN, J.M., y MOLINA GÓMEZ, J.A., e.p., «Un nuevo sarcófago de Begastri con tema de Adán y Eva», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 2010.
- NOLLA, J.M^a., 2000, «El obispado emporitano», en RIBERA, A., (coord.), *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, Valencia, 243-249.
- PALOL, P., 1967, *Arqueología cristiana de la España Romana (siglos IV al VI)*, Madrid-Valladolid.
- PASCUAL, J., RIBERA, A., y ROSSELLÓ, M., 2003, «Cerámicas de la ciudad de Valencia entre la época visigoda y omeya (siglos VI-X)», *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica*, Anejos de AEspA XXVIII (L. Caballero, P. Mateos, y M. Retuerce, eds.), *Anejos de AEspA*, XXVIII, p. 67-117.
- PEREA YÉBENES, S., 2006, «La mención a Judas Iscariota en epitafios latinos cristianos de la Hispania visigoda y bizantina: el delito sepulcral y la condena mágica», *Myrtia*, n^o 21, p. 235-276.
- PÉREZ BONET, M^a A., 1997, «El vertedero y la necrópolis tardíos de la c/ San Vicente (Puerto de Mazarrón, Murcia)», *Memorias de Arqueología*, 6, Murcia, p. 241-256.
- PÉREZ BALLESTER, J.; SAN MARTÍN MORO, P.; y BERROCAL CAPARRÓS, C., 1995, «El anfiteatro romano de Cartagena (1967-1992)», *El anfiteatro en la Hispania romana (Mérida, 1992)*, Badajoz, p. 91-117.
- RAMALLO ASENSIO, S.F., 1986, «Aspectos arqueológicos y artísticos de la Alta Edad Media», *Historia de Cartagena*, Murcia, Vol. V, p. 123-160.
- RAMALLO ASENSIO, S.F., 1985a, *Mosaicos romanos de Carthago Noua (Hispania Citerior)*, Murcia.
- RAMALLO ASENSIO, S.F., 1985b, «Una nueva aportación para el conocimiento de la iconografía del elefante en la Península Ibérica: el ladrillo de Puerto de Mazarrón», *AnMurcia*, 1, p. 129-131.
- RAMALLO ASENSIO, S.F., 2006, «Mazarrón en el contexto de la romanización del Sureste de la Península Ibérica», *Carlantum. Jornadas de Estudio sobre Mazarrón*, *Actas de las III Jornadas*, Murcia, p. 11-164.

- RAMALLO ASENSIO, S.F., MURCIA MUÑOZ, A.J., y VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., 2010, «Carthago Nova y su espacio suburbano. Dinámicas de ocupación en la periferia de la ciuitas», *Congreso Internacional Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función*. Córdoba, 19-21 de octubre, 2010, p. 211-254.
- RASCÓN, S.; y SÁNCHEZ, A., 2000, «Complutum. Tradición y cambio en la antigüedad tardía», en RIBERA, A., (coord.), *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, Valencia, p. 235-242.
- REINHART, WM., 1947, «Los anillos hispano-visigodos». *AEspA*, XX, N° 68, p. 167-178.
- RIBERA LACOMBA, A., 2008, «La primera topografía cristiana de Valencia (*Hispania Carthaginensis*)», *Rivista di Archeologia Cristiana*, LXXXIII, 2007-2008, 377-434.
- RICCI, M.; LUCCERINI, F., 2001, «Objetos de abigliament e ornamento», en ARENA, M.S. et alii (ed.). *Roma. Dall'Antichità al Medioevo. Archeologia e Storia nel Museo Nazionale Romano Crypta Balbi*. Milán, p. 351-387.
- RUBIO PAREDES, J.M^a, 2009, «El anfiteatro romano de Cartagena», *Mastia*, 8, p. 43-77.
- RUIZ VALDERAS, E., 1991, «Núcleo urbano y necrópolis de la Calle Era, en el Puerto de Mazarrón», *Verdolay*, 3, p. 45-58.
- SAN MARTÍN, P.A., y PALOL, P., 1972, «Necrópolis Paleocristiana de Cartagena», *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*, Barcelona, p. 447-458.
- SÁNCHEZ RAMOS, I., 2010, *Corduba durante la Antigüedad tardía. Las necrópolis urbanas*, BAR International Series, 2126.
- SCHLUNK, H., 1947, «El arte de la época paleocristiana en el S.E. español: La sinagoga de Elche y el «martyrium» de la Alberca», *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Murcia, p. 335-379.
- SEGURA, G.; TORDERA, F., 2000, «La necrópolis tardorromana del Camino de El Monastil (Elda, Alicante): Cristianismo y paganismo en la cuenca del río Vinalopó durante el siglo VI d.C.», *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica, Cartagena 1998*. Barcelona, p. 263-270.
- STYLOW, A.V., 2005, «El culto a San Miguel en la *Hispania* visigoda: una revisión crítica», *Guerra y Rebelión en la Antigüedad Tardía. El siglo VII en España y su contexto mediterráneo*, (L.A. García Moreno y S.Rascón Marqués, ed.), *Acta Antiqua Complutensia*, 5, Alcalá, p. 213-224.
- TED'A, 1990, *L'amfiteatre romà de Tarragona. La basílica visigòtica i l'esgl'esia romànica. Memòries d'Excavació*, 3, Tarragona.

- TESTINI, P., 1980, *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del secolo VI*.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I., 1988, «Anillo con inscripción de Torre Uchea (Hellín, Albacete)», *AntigCrist V*, p. 255-258.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I., 1989, *Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio*, Murcia.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I., 1993, «Las inscripciones latinas en la Cueva de La Camareta», *Antig.Crist. X*, p. 267-321.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I., 2000, «Epigrafía», p. 251-270, en VV.AA., 2000, «Histoire et archéologie de la Péninsule Iberique antique. Chronique VI: 1993-1997», *REA*, 102 (1-2), p. 97-293;
- VELÁZQUEZ SORIANO, I., 2001, *Hispania Epigraphica* 1997, nº 7, 2001, inscripción nº 428, p. 171-172.
- VICIANO VIVES, A., 2007, *Cristianismo primitivo y su inculturación en el Imperio romano*, Fundación Universitaria San Antonio, Murcia.
- VICIANO VIVES, A., 2008, «La muerte en el pensamiento cristiano tardoantiguo», *Scripta Fulgentina*, Año XVIII, nº 35-36, p. 73-95.
- VIVES, J., 1969, *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona.
- VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., y MADRID BALANZA, M^aJ., 2006, «Ajuar simbólico de la necrópolis tardoantigua del sector oriental de Cartagena», *Espacio y Tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Homenaje al profesor Antonino González Blanco, in maturitate aetatis ad prudentiam, Antigüedad y Cristianismo*, XXIII, p. 437-463.
- VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., 2008, «Ajuares de una necrópolis tardía en el entorno de Carthago Spartaria: El Corralón (Los Belones, Cartagena)», *Mastia*, VII, p. 67-97.
- VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., 2009, *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII). La documentación arqueológica*, *Antigüedad y Cristianismo*, XXIV, 2007, Murcia.
- VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J., 2010, «El poblamiento rural en el Sureste hispano durante la Antigüedad Tardía», en J.M. NOGUERA CELDRÁN (ed.), *Poblamiento rural romano en el Sureste de Hispania. 15 años después*, Murcia, p. 99-139.
- ZAPATA CRESPO, J., 2004, «Estudio de los restos óseos de las necrópolis tardorromanas, Calle Era y La Molineta, del Puerto de Mazarrón, Murcia», *AEspA*, 77, p. 239-271.

- ZEISS, H., 1934, *Die Grabfunde aus dem Spanischen Westgotenreich*, Berlín.
- ZUCCA, R., 1990, «Le formule deprecatorie nell'epigrafia cristiana in Sardegna», *Le sepolture in Sardegna dal IV al VII secolo*, Atti del IV Convegno sull'archeologia tardoromana e medievale (Cuglieri, 27-28 giugno 1987) = *Mediterraneo tardo-antico e medievale. Scavi e ricerche*, 8, Oristano, p. 211-214.

