

---

André Carneiro<sup>1</sup>

Universidade de Évora, Investigador integrado no CHAIA-UÉ e CECH/FLUC.

**RESUMEN:** En la tradición historiográfica, el proceso de llegada del culto cristiano al mundo rural siempre se ha visto como un «combate», una oposición entre dos mundos. Las evidencias disponibles para el territorio de Lusitania muestran una evolución histórica diferenciada, con varias etapas intermedias. De este modo, se analizan las evidencias disponibles, con una mirada a la literatura disponible, las evidencias en los lugares de habitación (las *villae*), en el mundo funerario y en la cultura material. De los ejemplos disponibles se desprende un proceso matizado, que comienza en el ámbito familiar y con una serie de evoluciones que materializan cambios más profundos en curso, especialmente en las formas de organización social de las distintas comunidades.

**PALABRAS CLAVE:** Lusitania, Villa, Antigüedad Tardía, mundo funerario, cultura material.

**SUMMARY:** In the historiographical tradition, the process of arrival of the Christian religion to the rural world has always been seen as a “combat”, an opposition between two worlds. The available evidence for the territory of Lusitania shows a differentiated historical evolution, with several intermediate stages. In this way, the available evidence is evaluated, looking at the existing literature, the evidence in the dwelling places (the *villae*), the funerary world and the material culture. By the examples we perceive a nuanced process, which occurs beginning in the family sphere and with a set of evolutions that materialise deeper changes in progress, especially in the forms of social organisation of the various communities.

**KEYWORDS:** Lusitania, *villa*, Late Antiquity, funerary world, material culture.

---

1 This research has been funded by the Project Ref. UIDB/00196/2020, FCT/Fundação para a Ciência e a Tecnologia IP.



## 1. DECONSTRUYENDO PARADIGMAS: ENTRE EL COMBATE Y LA POROSIDAD

The demons even persuaded them to build temples to them and to place therein images or statues of wicked men and to set up altars to them, upon which they should pour out for them blood both of animals and even of men. Furthermore, many of the demons who had been expelled from heaven now preside over the sea or streams or fountains or forests, and in similar fashion ignorant men who do not know God worship them as gods and offer them sacrifice. In the sea, they call upon Neptune; in the streams, the Lamias; in the fountains, the nymphs; in the forests, the Dianas, which are all worthless demons and evil spirits, who trouble and harm infidels who do not know how to fortify themselves with the sign of the cross.

Martini Episcopi Bracarensis, *De correctione rusticorum*,

C. 8

(Barlow 1969, 75)

Los famosos pasajes del discurso de San Martín de Dumio (c. 519-579 d. C.) simbolizan un paradigma que ha dominado la percepción de la *cristianización* del mundo rural durante casi dos milenios: el *combate*, una forma de *cruzada* librada desde las ciudades contra el campo atávico, lugar donde se mantenían y persistían antiguas formas de religiosidad. Mientras las ciudades habían entrado en la órbita cristiana, domesticadas por la enérgica acción de los obispos y sus agentes, el campo seguía siendo un territorio habitado por entidades paganas que se manifestaban en todo momento, controlando constantemente a los *rustici*. Estas apariciones eran frecuentes en lugares

propicios, ya fuera en espacios naturales privilegiados («cursos de agua», «fuentes», «bosques») o en templos y residencias aisladas. Por tanto, era necesario erradicar estas creencias, purgar el campo de estas experiencias arcaicas. Esta visión maniquea (utilizando el concepto en sus significantes actuales e ignorando su contenido sociohistórico) típica de la época ha condicionado desde entonces nuestra lectura del proceso, ignorando dos componentes fundamentales.

En realidad, en gran medida, los agentes del mundo urbano y del mundo rural no eran opuestos, sino simbióticos y, más a menudo de lo que pensamos, el mismo: durante el periodo histórico en cuestión, los principales protagonistas se movían entre ambas esferas, porque no vivían separados entre la ciudad y el campo, sino en estrecha conexión y constante interacción. De hecho, la tradicional visión *decadentista* que supone un *éxodo urbano* al campo, súbitamente animado por la presencia de habitantes de la ciudad que huyen del caos, está en total contradicción con este supuesto de *cristianización* del paisaje rural: ¿cómo iban a cristianizarse los *rústicos* si el campo estaba lleno de *urbanos* que se habían refugiado en él? Asimismo, y como complemento del componente anterior, hay que señalar que, en la primera fase, los ritos y la predicación cristianos se añadieron al bagaje religioso previo. Como muestran claramente los conocidos textos de Ausonio (*Ephemeris* II.2, véase Green 1991, 7-8 y la traducción del original en White 1919), el sentimiento cristiano se amolda a una forma preexistente de religiosidad doméstica, en la que se inserta con naturalidad y sin oposición declarada; estas surgirán posteriormente, acompañando a marcos conflictivos mucho más am-

plios y significativos en los ámbitos político, cultural y religioso (Bowes 2007, 143 y ss.). Por lo tanto, el panorama del *combate martiniano* es específico del siglo VI, en tanto que a lo largo de los siglos IV y V tenemos constancia de una experiencia religiosa diferente, en la que el paganismo y el sentimiento cristiano interactuaban de forma distinta.

De acuerdo con estos supuestos, la cristianización del campo debe contemplarse desde otras perspectivas, distintas de la tradicional: en lugar de una *cruzada* lanzada por una jerarquía establecida y activa en el siglo VI, que significa un paisaje dual en su oposición intrínseca, debemos considerar en cambio un movimiento fluido en marcha desde el siglo IV. Fluido porque se adaptó y conformó a un marco religioso preexistente, a su vez fluido, multiforme y complejo; y también porque se desarrolló en dependencia de agentes individuales, en la medida en que la religiosidad pagana tradicional *in rure* se movía mucho por la acción de *domini* que favorecían la *domesticidad* de los ritos, extendiendo al ámbito doméstico las redes de sociabilidad características de las sociedades mediterráneas. En este caso, también hay que darse cuenta de la evolución de las residencias tardoantiguas: espacios progresivamente más monumentales, cada vez más semipúblicos y que albergaban formas de expresión de un poder privado (de cada *dominus*) pero que se expandían a los circuitos del entorno o incluso a ámbitos interlocales (con extensa bibliografía véase, sobre todo, Ellis 1991). En otras palabras, las prácticas religiosas cambian porque la casa, hasta entonces privada y restringida, se abre a la comunidad circundante, que en el mundo rural tiene jerarquías bien definidas. Esta toma de conciencia supuso, naturalmente, que cada propietario eligiera sus propias formas y contenidos para expresar este poder.

Por tanto, y en resumen: en lugar de un movimiento repentino, iniciado en el siglo VI a partir de una jerarquía urbana, la cristianización del campo debe entenderse como un movimiento lento y contingente (por particularista) en marcha desde un momento indeterminado, pero que por primera vez podemos rastrear con evidencias arqueológicas y referencias textuales a partir del siglo IV. Esto implica considerar las primitivas evidencias cristianas como un proceso

interno al ámbito doméstico local y no como un movimiento exógeno, emanado de una jerarquía eclesiástica de matriz urbana. Se trataría, pues, de un paisaje rural que recibe las nuevas tendencias procedentes de entornos urbanos, porque los agentes circulan entre un espacio y otro. Esto conlleva *porosidad* en la transmisión de ideas o, en otras palabras, la concepción del campo no como un bastión de paganos, sino como un universo donde llegan y se infiltran lentamente las nuevas tendencias, los nuevos sentimientos y percepciones traídos por las élites, que son las que pueden moverse entre estos espacios. Élites que, en el paisaje rural, transmiten estos conceptos esencialmente en el ámbito doméstico, al que pocos tienen acceso, pero con una difusión progresiva a partir de las cadenas de relaciones sociales establecidas de forma jerárquica y, por tanto, informal.

Esta es precisamente la tarea más ardua si tratamos de contrastar las evidencias arqueológicas con los marcos de la Historia tradicional: la escasez y el *mutismo* de los datos literarios de que disponemos.

## 2. EL ESTUDIO DE LA CRISTIANIZACIÓN DE LA LUSITANIA: DE LOS TEXTOS A LAS EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS

### 2.1. La literatura disponible

Conocer los primeros pasos de la presencia cristiana en Lusitania (fig. 1) es una tarea ardua si consideramos únicamente los testimonios literarios. La primera referencia surge en un momento relativamente tardío (c. 256), en la *Ep.* 64 de Cipriano de Cartago, que menciona un obispo y una comunidad cristiana en *Augusta Emerita*, lo que presupone una comunidad bien establecida y organizada y, asimismo, la existencia de una fase anterior *silenciosa* de movimiento organizativo e implantación social.

Siguen prolongados «vacíos», lagunas, a excepción de las menciones conciliares, más estas, objetivamente, ofrecen pocas posibilidades de conocer la evolución social del proceso.

Ya para el siglo VI contamos con un documento excepcional: las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* (*VSPE*), un conjunto de cinco narraciones, fechadas

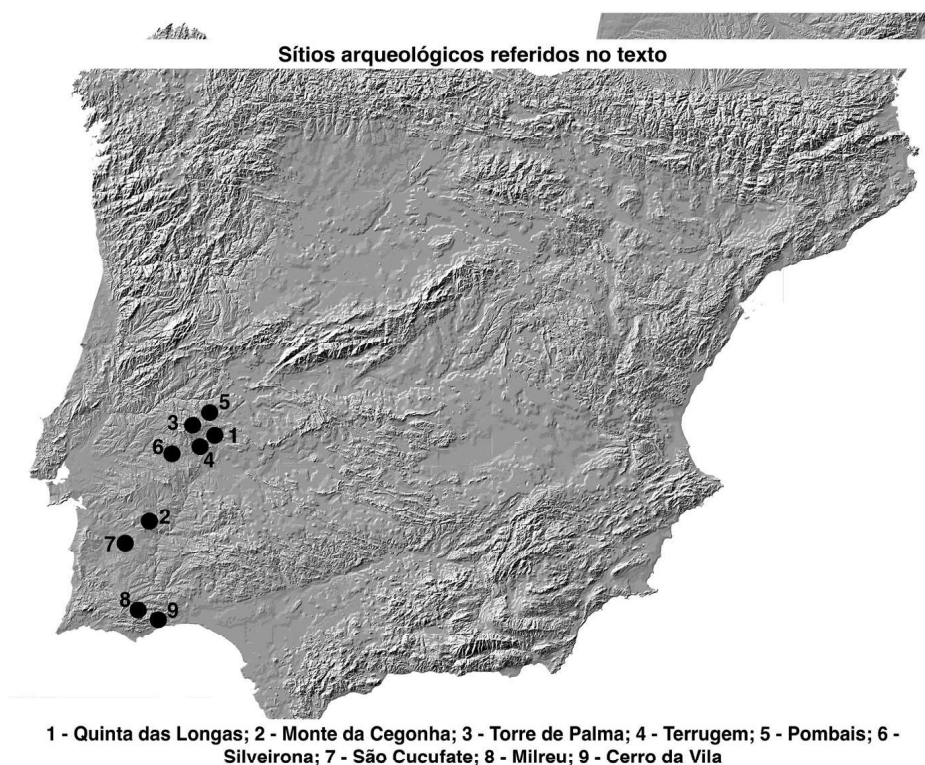


Figura 1: Localización de los sitios de referencia en el contexto peninsular.

entre 530 y 620, que nos ofrecen una visión privilegiada de la Mérida coetánea, inmersa en este periodo en un notable dinamismo. Su nombramiento como sede de la *diocesis hispaniarum* a partir de 297 había catapultado a *Augusta Emerita*, proporcionándole una notable centralidad política y decisoria, reflejada en su atractivo para acoger a influyentes protagonistas. De hecho, la ciudad cuenta con una importante colección de testimonios públicos y privados: «Ninguna otra ciudad de Hispania, y muy pocas de Occidente, han legado tal cantidad de personajes históricos cuyos nombres conocemos, incluyendo sus biografías» (Sastre de Diego 2016, 11).

El elemento más importante para nuestro análisis reside en la forma en que la Iglesia (y sus agentes) se convierten en un actor clave, no solo en la gestión del mundo urbano, sino también como activo promotor en el mundo rural. Mientras que para el noroeste peninsular el relato de San Martín de Dume nos remite a un universo campestre *salvaje* y aún indómito, para los alrededores de la capital provincial la Iglesia es protagonista activa. Destaca la historia del obispo

*Paulus* que, tras curar milagrosamente la enfermedad de la esposa de un senador, recibió de éste una enorme hacienda con todos sus jornaleros (*VSPE* IV, 1-18). Tras la muerte de *Paulus*, la propiedad pasó a su sobrino y sucesor, Fidel, quien, al morir sin descendencia, la legó a la Iglesia. Otro miembro de la jerarquía, el abad *Nanctus*, se benefició de una donación del propio rey Leovigildo y recibió una propiedad cerca de la ciudad. Sin embargo, su destino fue distinto: disgustados por su aspecto humilde, los labradores se reunieron y lo asesinaron (*VSPE* III, 8-15). Lo que siguió muestra cómo habían cambiado los valores sociales, éticos y judiciales en comparación con el mundo romano: llevado a la justicia real, el monarca dejó la aplicación del castigo al juicio divino, alegando que, dado que el abad era un funcionario de la Iglesia, no debía inmiscuirse en este ámbito. A pesar de ser liberados, los labradores fueron atormentados por los demonios durante varios días, hasta que sufrieron una muerte atroz. En la práctica, el poder judicial laico se ha vaciado hasta tal punto que ni siquiera su máximo representante se atreve a ejercerlo.



Los ejemplos de *Paulus* y *Nanctus* nos muestran cómo durante el siglo VI los agentes eclesiásticos eran elementos centrales en la vida rural, organizando el ritmo cotidiano. También son testimonio de los profundos cambios en relación con los códigos éticos y jurídicos que el anterior mundo romano tenía como principios básicos: la transferencia de la propiedad, la pérdida de capacidad de maniobra de la autoridad política secular, o la reformulación de los principios y normas de convivencia. Sin embargo, el estudio de este proceso cuenta con determinados interrogantes, no solventados por el famoso relato de la vida de los prelados: por ejemplo, los dos presbíteros reciben la propiedad, pero ¿lo hacen como agentes individuales o dentro del marco institucional? El ejemplo de *Paulus*, que legó la propiedad a su descendiente, y solo con su muerte se transfirió la propiedad de la tierra a la iglesia metropolitana, nos muestra las etapas del proceso, la vaguedad del marco jurídico y también el hecho de que la Iglesia, como agente, aún no tenía consolidadas sus esferas de influencia en el marco territorial, en el que la influencia personal seguía siendo decisiva.

## 2.2. La investigación arqueológica

En el panorama portugués, el estudio del mundo *paleocristiano* o de la *cristianización* rara vez ha contado con investigadores de campo suficientemente cualificados para comprender la realidad arqueológica a la luz de las problemáticas históricas. Es justo elogiar, a este respecto, la contribución pionera de Abel Viana que, con su excepcional sagacidad, individualizó e identificó muchos de estos elementos desde una perspectiva arqueológica (1946; 1949; 1958-1959), aunque buscara más postulados *étnicos* e identitarios que culturales.

La visión tradicional situaba el foco en la evolución de los estilos, en un enfoque emanado de la Historia del Arte, que buscaba definir patrones identitarios siguiendo la estela de la *Histoire événementielle*, que permitía identificar a los protagonistas a partir de los estilos artísticos, como ejemplifica el paradigmático estudio de D. Fernando de Almeida (1962). Tras un prolongado silencio de treinta años carentes de una producción bibliográfica significativa —caso único en el panorama europeo—, dicho enfoque adquirió un

nuevo rumbo con M. Justino Maciel, en 1996, que, aun primando los soportes artísticos (planimetrías arquitectónicas, mosaicos, pinturas, técnicas escultóricas), conjugó la lectura estilística con la de los textos literarios. Novedosamente, este trabajo ya incluye algunos componentes arqueológicos (principalmente de la excavación en Montinho das Laranjeiras, Alcoutim), aunque sin analizar datos estratigráficos o contextuales.

Solo en el presente milenio, con una nueva generación de investigadores, se ha llevado a cabo un análisis basado en testimonios de cultura material, descritos y analizados con rigor. El panorama de la investigación se ha beneficiado de importantes contribuciones recientes, que han permitido un avance sustancial en el campo del conocimiento de la provincia de *Lusitania*, consiguiendo pasar del paradigma tradicional de «lectura estilística» de la Historia del Arte a un sólido corpus de datos arqueológicos con contextos.

La evidencia arqueológica sirve de soporte al análisis, complementada con los datos literarios y la tradicional visión artística, pero reconfigurada en su estudio por estar libre de presupuestos identitarios. Para la ciudad provincial, destaca la visión de síntesis de Isaac Sastre de Diego (2010), complementada con el estudio territorial de Tomás Cordero Ruiz (2013), que aporta contribuciones específicas (Cordero 2013, 297-300), entre otros muchos datos, en línea con tradiciones investigadoras iniciadas con anterioridad en el espacio extremeño, con autores como Enrique Cerrillo y Luís Caballero Zoreda. En el caso de Portugal, la investigación se ha beneficiado de numerosas contribuciones, destacando la síntesis de Melanie Wolfram (2011), así como el estudio de Ana Jorge (2002) sobre los territorios episcopales. La temática del mundo funerario ha atraído la atención de los investigadores (Bernardes 2017; Rolo 2022), así como la recuperación de datos de las antiguas excavaciones en el yacimiento de Silveirona, en Estremoz (Cunha 2008). En estos años también se han publicado textos sobre la complementación y cotejo entre los datos arqueológicos y las referencias literarias (Carneiro 2009a; 2009b; 2019).

Hay que señalar, sin embargo, que muchos yacimientos emblemáticos para entender este proceso

permanecen en la sombra, a pesar de las excavaciones arqueológicas que han tenido lugar en ellos a lo largo de los años. Los datos de algunos yacimientos que han sido excavados en diferentes momentos, pero nunca publicados de forma sistemática y detallada, pueden ayudarnos a cambiar nuestra percepción de los procesos arqueológicos, como ha quedado patente a partir de la publicación de tres estudios de caso reevaluados en profundidad por Melanie Wolfram (Torre de Palma, Silveirona, Vila Verde de Ficalho: 2011, II: 207-280). Otros lugares de gran importancia, como Santa Vitória do Ameixial (Estremoz), Pisões (Beja) o Quinta das Longas (Elvas), siguen a la espera de análisis que nos permitan comprender cómo encaja la presencia cristiana en ellos.

Estas son las principales obras que plantean síntesis a partir del análisis de grandes volúmenes de datos. Se suman a un gran número de otros estudios sobre temas relacionados con la cristianización, así como a un mayor conjunto de evidencias de campo que se han publicado, ya sea en el sector de la investigación planificada, de las intervenciones fruto de la arqueología preventiva —la denominada en Portugal como *Arqueologia de contrato*— o de la relectura bajo un nuevo prisma de datos antiguos, a menudo olvidados en los depósitos de los museos. Teniendo en cuenta esta serie de aportaciones, podemos constatar que la forma en que percibimos la presencia paleocristiana en Lusitania ha cambiado significativamente en los últimos años.

### 2.3. La presencia cristiana en los contextos habitacionales

La presencia cristiana cuenta con un testimonio excepcional en la *pars urbana* de la villa de Quinta das Longas (Elvas) (fig. 2). El compartimento 5 está situado en el peristilo, justo al lado del ábside sur de la sala principal (planta en Almeida y Carvalho 2005, fig. 11). Esta posición en el circuito central de la casa es extremadamente importante: no se trata de un lugar oculto, una sala periférica o incluso una construcción anexa al edificio, sino de la sala contigua al ambiente más destacado, y en un lugar ineludible en el circuito de tránsito de la casa. Aquí, en este compartimento 5,

encontramos un mosaico con *chrismon*, emplazado en un pavimento sobreelevado, lo que le confiere un protagonismo natural, remarcado por su situación en el interior del ábside. Es decir, la disposición es acorde con su habilitación como espacio de predicación, en el que el orador cuenta con el preceptivo escenario para su acción: destacado por la elevación del suelo y enmarcado por el ábside.

El mosaico de Quinta das Longas, si bien es excepcional en Lusitania, no es un ejemplo único en Hispania, lo que tampoco le resta singularidad. Conocemos un crismón sobre pavimento de mosaico en la villa denominada «de *Fortunatus*» (Fraga, Huesca), pero en este caso el ambiente no presenta condiciones como espacio de predicación, lo que se evidencia en otra ala, con la construcción de una basílica y baptisterio en el ángulo suroeste del gran peristilo (Chavarría Arnau 2007, 192-195, con bibliografía), aunque de etapa posterior. También tenemos otro crismón en el pavimento de mosaico de la villa de Prado (Valladolid), que es muy pequeño y, por tanto, «[...] pasa casi desapercibido» (Torres Carro 1988, 194), lo que dificulta su interpretación como símbolo efectivo de la difusión de la nueva fe. En el caso de *Fortunatus*, las reducidas dimensiones de la sala sugieren que pudo tratarse de un oratorio privado, del tipo de otros dados a conocer por la investigación, como el espacio interior mencionado por Ausonio, donde no era necesario mobiliario litúrgico, ya que «[...] las palabras y las oraciones son suficientes» (de nuevo *Ephemeris* II.2). No se conoce la cultura material de Quinta das Longas, ni hay indicadores de uso litúrgico y/o algún elemento de signo cristiano, pero el yacimiento elvense documenta claramente la marca del *chrismon* en el pavimento de una habitación de enorme centralidad en el edificio.

Naturalmente, la presencia de este símbolo ha suscitado dudas sobre su uso como marcador litúrgico. Por ejemplo, los autores de la excavación plantearon la hipótesis de que funcionase como un simple *porte-bonheur* (Oliveira, Carvalho y Almeida 2011), ignorando que en la época el símbolo tenía una connotación específica. Es cierto que el crismón se ha relacionado con el uso «personal» por parte de la familia constantiniana (Brandt 2007, 48), pero no



Figura 2: Chrismon en la sala 5 de Quinta das Longas (Elvas). Fotografía de Danilo Pavone (2003), gentilmente cedida por António Carvalho (proyecto PEVLONG).

Figura 2 – Chrismon na sala 5 da Quinta das Longas (Elvas). Fotografia de Danilo Pavone (2003), gentilmente cedida por António Carvalho (projecto PEVLONG)

parece creíble que en el territorio de Elvas, durante el siglo IV, hubiera alguien con vínculos, por lejanos que fueran, con ese círculo. También hay que señalar que una de las mayores resistencias a la interpretación de este símbolo como elemento cristiano reside en el hecho de que, en el ala opuesta del peristilo, hay un ninfeo (*nymphaeum*) ricamente decorado con estatuaria de pleno simbolismo clasicista (evitando aquí el término *pagano*). Sin embargo, el yacimiento occidental más conocido que utiliza simbología cristiana en un contexto de culto, la villa de Lullingstone (Reino Unido), presenta un mosaico en la sala principal en el que Belerofonte, montado en el caballo alado Pegaso, atraviesa a la Quimera, y en otro pavimento hay una representación del rapto de Europa por el toro en el que se había metamorfoseado Júpiter (Sessa 2018, 204 y ss.). La propia residencia de *Fortunatus* ya referida, cuenta con varios mosaicos de temática clásica, entre ellos un calendario de verano, aunque aquí es más difícil entender la contemporaneidad de este ciclo decorativo con la sala del crismón musivo, que puede ser fruto de una remodelación posterior del edificio. Así pues, el símbolo de la Quinta das Longas parece contar con un claro significado litúrgico, a pesar de las dudas planteadas.

También en Quinta das Longas la cuestión de la cronología sigue sin estar clara. En una lectura preliminar, podríamos decir que el compartimento 5 obedece al gran programa constructivo en el que la residencia se monumentaliza profundamente sin integrar ninguno de los edificios anteriores preexistentes (la llamada

«villa II»: Carvalho y Almeida 2003, 114-116), pero el mosaico está ligeramente elevado en relación a la cota de la habitación, lo que indica una erección que podría haberse producido en cualquier momento intermedio. Siendo así, la fase de colocación del mosaico de simbología cristiana pudo tener lugar después de la construcción de la «villa II», datada a mediados del siglo III, en el marco de una remodelación de la sala hacia finales del siglo III/principios o mediados del siglo IV. Esta imprecisión, que tal vez podría resolverse estudiando la cultura material de la sala, da lugar a una horquilla temporal muy amplia. En cualquier caso, se trataría de una fase de presencia cristiana inicial, todavía en el ámbito doméstico, anterior al proceso de desmantelamiento del programa escultórico del ninfeo. Este se hizo de forma cuidadosa y metódica, aunque agresiva, como muestra claramente el hallazgo de las esculturas (Carvalho y Almeida 2003, foto 3), con la mutilación de las principales figuras del conjunto y su apilamiento. Sin datos estratigráficos que analizar, los paralelismos apuntan a un proceso de *damnatio memoriae* a partir de principios del siglo V. Si esta lectura es correcta, Quinta das Longas sería el único ejemplo lusitano de destrucción intencional de esculturas, aunque tampoco hay que obviar que los grupos escultóricos no son abundantes en la provincia. Estos fenómenos de eliminación de imagerie pagana están bien documentados en el ámbito bético (Sánchez Velasco 2013) y, por supuesto, en otros muchos ámbitos territoriales, no siempre con claros fines de destrucción simbólica, pues las motivaciones econó-



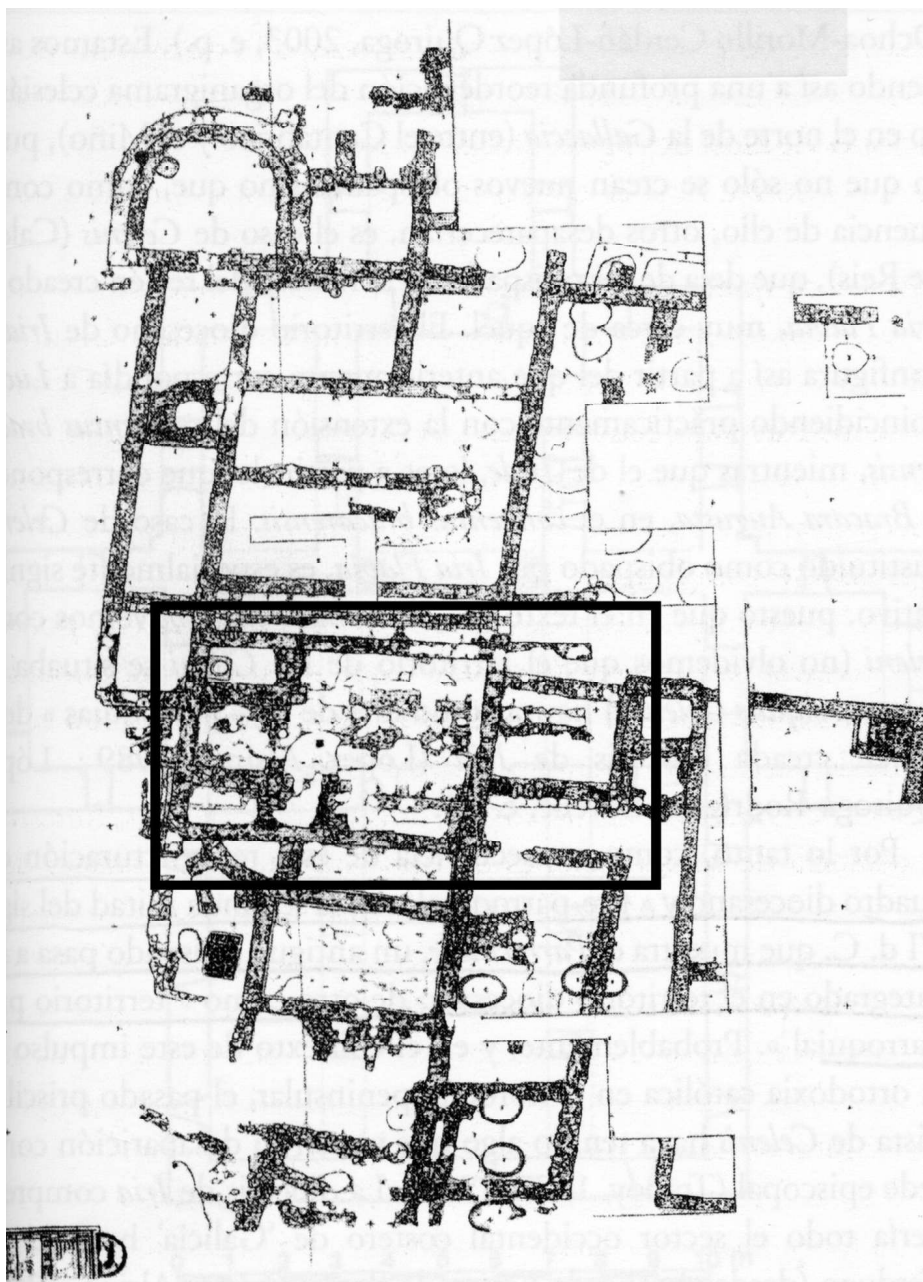


Figura 3: Edificio interpretado como basílica en Monte da Cegonha (Vidigueira) destacado sobre la planta del yacimiento publicada por Lopes y Alfenim, 1994, 501, fig. 1.

micas de reutilización de materias primas también son evidentes, sin la concurrencia del factor religioso (para el problema, véanse Kristensen y Stirling 2016, y en particular los estudios de Beth Munro). En el caso de Quinta das Longas, sin embargo, la deposición de las esculturas con la eliminación de distintos miembros —amputación de manos y piernas, decapitación de una Venus— parece deberse a la intención de condenar y borrar los símbolos caídos en desgracia.

Quinta das Longas es, por el momento, el único ejemplo de yacimiento lusitano en el que existe lo que podríamos considerar una *domus-ecclesiae*, o más estrictamente, una «sala-ecclesiae», en la medida en que el culto cristiano pudo tener lugar en el interior de un compartimento de un edificio mucho mayor, donde se desarrollaban diferentes funciones. Desgraciadamente, la excavación finalizó sin que fuera posible comprobar la existencia de otro edificio fuera

del conjunto documentado. Suponiendo como mínimo una fecha en torno a finales del siglo III, atestigua un primer momento de presencia cristiana en un entorno totalmente doméstico, ya que se limitaba a quienes podían acceder a la casa y deambular por ella.

La continuación de este proceso puede observarse en yacimientos como el Monte da Cegonha (Vidigueira), El Saucedo (Toledo) y quizás Torre Águila (Montijo, Badajoz) y Alconétar (Cáceres). En estos lugares, la construcción de un templo cristiano aparece dentro de estructuras edificadas con anterioridad, es decir, tenemos una *basílica intra-villam* (en el caso de La Cocosa, Badajoz, con lo que parece ser una variante, ya que el lugar de culto se sitúa en el interior de un mausoleo, a unos 250 metros de la *pars urbana* de la villa). El caso de Monte da Cegonha (fig. 3) es especialmente interesante porque, aunque no se ha publicado con detalle, contamos con una planimetría detallada (Lopes y Alfenim 1994, fig. 1).

La basílica presenta dimensiones reducidas (10,50 m x 8,40 m) con tres naves emplazadas dentro de la *pars urbana*. La construcción del lugar de culto se ajusta a la orientación preexistente, pero la remodelación para la instalación de la basílica obligó a elevar los suelos y colocar contrafuertes para soportar la nueva estructura. Orientada hacia el este, la basílica tiene una entrada al exterior, lo que permite el acceso de personas ajenas al núcleo doméstico. Se trata de un indicador relevante, aunque no está claro qué circuitos conducían al interior de la residencia: «[...] no se ha conservado ninguna prueba evidente de la existencia de una puerta y los muros permanecen a gran altura en relación con el pavimento» (Lopes y Alfenim 1994, 490). Tampoco está claro cuándo se construyó la basílica, aunque parece prudente suponer que el lugar de culto no era anterior al siglo VI, en cuyo caso, los niveles de ocupación en curso en la *pars urbana* están por conocer. Reforzando la importancia del yacimiento durante el siglo VI, tenemos un indicador típico de este periodo, un relicario, cuyo hallazgo es sumamente relevante, ya que documenta una serie de circuitos activos con Oriente. Su interior cobijaba medallones cerámicos de origen oriental, así como fragmentos metálicos de una *ampulla*. Este hallazgo demuestra la centralidad del

yacimiento, con un probable culto *ad sanctos*, lo que conduce a su atractivo como lugar de enterramiento, con diversas reutilizaciones documentadas, evidenciando, igualmente, la perduración de la memoria simbólica del lugar. Esta centralidad se ve reforzada por un baptisterio con una fuente de mármol.

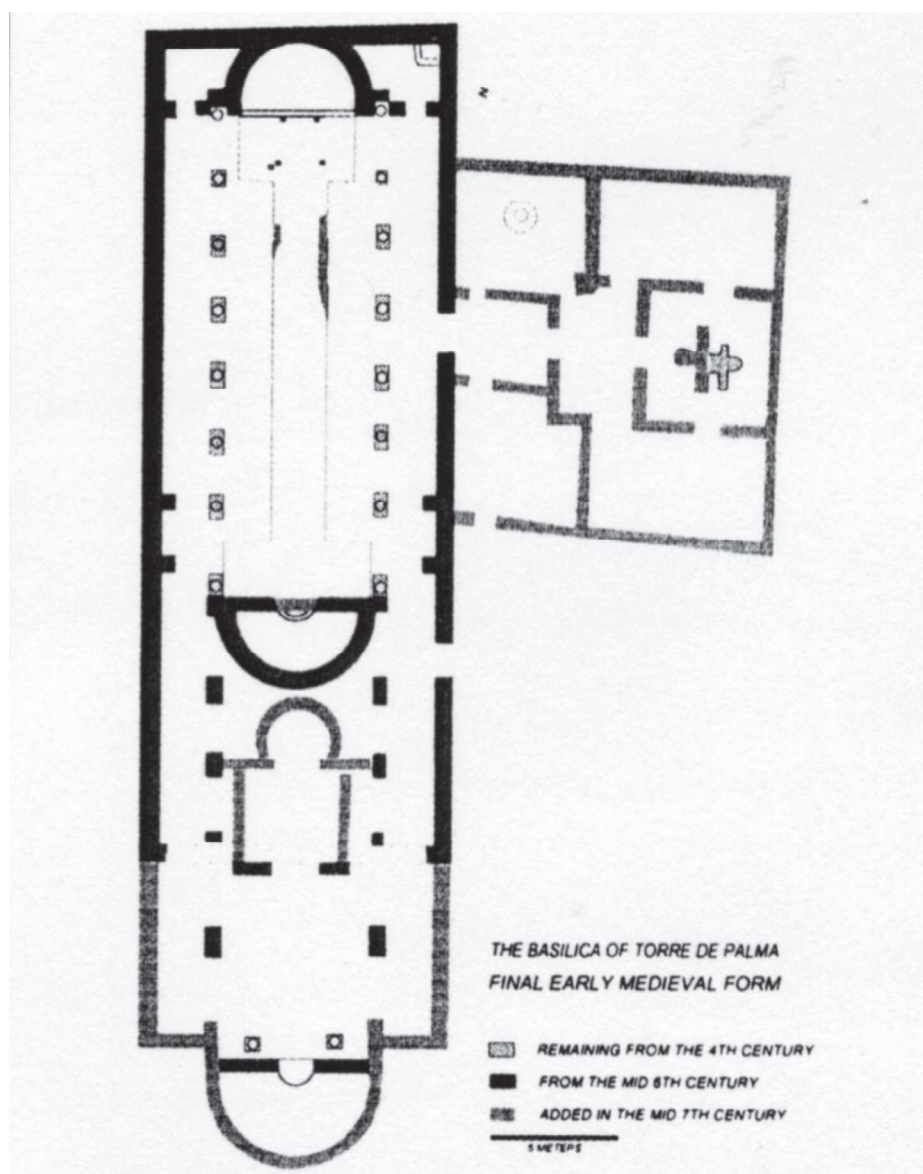
Otro yacimiento emblemático para entender los procesos en curso en Lusitania es Torre de Palma (Monforte) (fig. 4). Disponemos de un exhaustivo estudio reciente (Wolfram 2011, 207-258) que nos permite comprender la evolución del yacimiento, ya que fue excavado por diferentes autores (excavaciones portuguesas en 1948-1962 y 1971-1972; intervenciones norteamericanas entre 1983 y 2000, con interrupciones) pero nunca publicado sistemáticamente —a excepción del estudio planimétrico de J. Lancha y P. André en 2000, pero centrado principalmente en la villa—.

Los datos que nos interesan revelan un crecimiento escalonado, pero siempre sostenido, en el sentido de una creciente monumentalización de la basílica y del baptisterio anejo. De hecho, Torre de Palma es un caso extraordinario para Lusitania, en el sentido de que podemos vislumbrar la progresiva pérdida de función de los edificios de la villa, con la continua inversión dirigida a ampliar el espacio para el culto cristiano. En este sentido, la pervivencia del espacio religioso en Torre de Palma —activo hasta la Edad Media, cuando en el siglo XII todavía funciona una capilla bajo la advocación de Santo Domingo— nos muestra una naturaleza simbólica del territorio, aunque hay que subrayar que esta capilla no significa una continuidad del culto cristiano, existiendo un vacío de al menos cuatro siglos (VIII-XII) durante los cuales Torre de Palma funcionó únicamente como recinto funerario islámico.

Volvamos al hilo de la historia.

Si Monte da Cegonha cuenta con una basílica construida en el centro del edificio y accesible por una entrada exterior, en Torre de Palma muestra el primer edificio de culto cristiano enteramente construido *ex novo* a unos 200 metros de la *pars urbana* de la villa. El punto en el que se construyó la primera basílica es relevante, ya que se sitúa en un *locus sacer* anterior,

Figura 4: Evolución de las fases en la basílica y baptisterio de Torre de Palma (Monforte), según Maloney y Hale 1996, fig. 17.



el llamado cementerio noroeste, al que se superpone la primera basílica (Carneiro y Rolo 2019, 167-168). Esta nació a finales del siglo IV o, más posiblemente, a principios del siglo V, dotada ya de un primer baptisterio. Este aspecto es relevante porque, a diferencia de los ejemplos anteriores, evidencia que la vocación del templo de Torre de Palma era estar plenamente al servicio de la comunidad circundante y no solo del núcleo familiar. En Torre de Palma no existe un culto meramente doméstico (Quinta das Longas) o centrado en la veneración de reliquias de Oriente (Monte da Cegonha), sino volcado a la conversión de los grupos

de *rustici* circundantes, asumiendo la predicación y la divulgación a la comunidad, potenciada por la proximidad a un itinerario de gran importancia. En esta etapa el culto cristiano no requería la presencia de un obispo para la celebración de bautismos (Jorge 2022, 102), demostrando la influencia de Torre de Palma, desde la primera etapa, como un edificio intencionadamente abierto a la comunidad. El éxito de la iniciativa se manifiesta en las sucesivas ampliaciones del edificio y, sobre todo, en la construcción de un baptisterio monumentalizado, de grandes dimensiones y revestido íntegramente de mármol, que tuvo lugar



hacia mediados del siglo VI. Sin embargo, en esta etapa, la basílica en sí es de enormes dimensiones, con sus ábsides enfrentados, con cancelos que estructuran el espacio interior y también con la deposición de varias tumbas en sarcófago, de evidente impacto. Todos estos elementos son coherentes con la construcción de un edificio de gran apariencia y riqueza decorativa, que polarizó el culto cristiano durante los siglos VI y VII, antes de lo que parece ser un rápido declive y desvanecimiento durante el VIII.

Estos tres casos de estudio, Quinta das Longas, Monte da Cegonha y Torre de Palma, son relevantes porque nos permiten comprender algunas dinámicas de la cristianización del medio rural. Es difícil, con tan poca información —todos carecen de registros estratigráficos, contextos o conjuntos materiales publicados—, extraer verdaderos paradigmas, sobre todo por estar situados en ámbitos territoriales diferentes. Con todo, asumiendo la precariedad de los datos, parece posible proponer tendencias.

En primer lugar, el culto cristiano nace en el espacio doméstico, tal y como recuerdan autores como Bowes (2007, 157):

Yet a small group of churches set next to or within modest rural villas seems to predate this nascent parish system by a generation or more. In Hispania, almost all the evidence for rural Christian practice in the later fourth and first half of the fifth century appears in villas, most often in the form of monumental mausoleum complexes.

La presencia del culto cristiano nace dentro de los mismos ámbitos en los que tenía lugar la religiosidad *pagana*: el hogar. El ámbito doméstico era el mundo primordial de los cultos que conmemoraban los *genia* de los antepasados, oficiados por el *pater familias*, que desempeñaba un papel fundamental en la cohesión de la familia y en los lazos de unión simbólica entre los miembros del hogar. Es precisamente aquí donde entra la espiritualidad cristiana, que se manifiesta por primera vez en el ámbito doméstico, normalmente de forma discreta.

Al igual que en Lullingstone, Quinta das Longas puede ser testimonio de una fase inicial durante la cual la organización cotidiana del culto giraba en torno a

un *pater familias* con gran autoridad y reconocimiento social en la comunidad rural circundante, controlado a distancia por un incipiente episcopado con sede en alguna aglomeración urbana, eventualmente *Augusta Emerita*.

No obstante, es difícil entender lo que ocurre en Quinta das Longas: parece evidente un abandono del edificio durante el siglo V, con un proceso de eliminación de la iconografía pagana y, tal vez, la condena de todo el espacio. Pero, ¿siguió a ello la construcción de un edificio de culto cristiano en las inmediaciones? Persisten dudas.

La siguiente fase del proceso puede ir en dos direcciones, ambas observables en Monte da Cegonha y en Torre de Palma, aunque no se conocen su fecha de construcción. Sin embargo, partiendo de una fecha inicial del siglo V (como máximo) para Torre de Palma, y del siglo VI (como máximo) para Monte da Cegonha, podemos suponer que el nacimiento de la *topografía cristiana* se desplaza desde el *interior* del edificio hacia una nueva estructura, que sigue siendo autónoma *dentro*, pero *sobre*, la estructura doméstica en Cegonha, o de forma plena y nueva en las inmediaciones, aunque (en Torre de Palma) parece superponerse a un espacio *memorial* anterior. Cabe señalar, sin embargo, que en ambos casos se desconoce cómo se produjo la ocupación de su *pars urbana*.

La «iglesia-edificio» (*church-building*) autónoma con sucesiva monumentalización, como en Torre de Palma, pertenece a la fase de este proceso de, *avant la lettre*, *domesticación* del medio rural. Esta fase sigue un propósito establecido tiempo antes, ya que el Primer Concilio de Toledo (397-400) dejó claro que la fe cristiana debía difundirse allí donde hubiera una iglesia, un castillo, una aldea o una *villa* («[...] *in loco in quo est ecclesia aut castelli aut vicus aut villae*», can. V), pero la predicación de San Martín de Dume, a mediados del siglo VI, nos muestra las dificultades de evangelizar a los *rustici*.

#### 2.4. Evidencias cristianas en el registro funerario

La topografía funeraria de la Antigüedad tardía dista mucho de ser un universo de análisis lineal. Es cierto que el cristianismo trajo consigo la uniformización de



las costumbres funerarias vigentes hasta entonces: el paulatino abandono del rito de la cremación, el paso de una rica y variada colección de elementos de ajuar a una ofrenda funeraria única o inexistente, la imposición gradual de recintos funerarios delimitados, jerarquizados y con una misma orientación. En este proceso, amplio y lleno de variaciones, vemos cómo las comunidades rurales se adaptan a un proceso diferente de armonización en las formas de enterramiento, pero también cómo mantienen toda una diversidad de formas de hacerlo, resistiendo y prolongando tradiciones arcaicas.

Si la identificación de la presencia cristiana en contextos habitacionales resulta compleja, aún lo es más en el ámbito funerario. La deposición de un cuerpo eterniza los ritos, comportamientos y creencias del individuo y de su comunidad, pero rara vez tiene significados unívocos, sobre todo en los inicios de un culto aún no bien definido y normalizado, y que se apropia de gran parte de la simbología de la cultura dominante. De ahí la complejidad de la lectura arqueológica: los reglamentos de la Iglesia tardan siglos en crear un *lenguaje común*. Del mismo modo, las prohibiciones también presentan problemas para el análisis: las prerrogativas contenidas en los cánones, concilios, decretos y postulados eclesiásticos no permiten comprender la diversidad de lo que se pretende erradicar, que incluye un dudoso *common ground* que servía tanto a cristianos como a paganos, o incluso a los propios miembros de la jerarquía eclesiástica, que a menudo mantenían prácticas condenadas desde arriba pero bien aceptadas desde el punto de vista social entre las comunidades en las que vivían y se movían.

Los yacimientos arqueológicos en los que encontramos testimonios de creencia cristiana han sido objeto de recientes reevaluaciones (Bernardes 2017; Rolo 2022), con datos relevantes para perfilar un proceso de cristianización rural que fue, también en el ámbito funerario, complejo, raramente unívoco y plagado de dificultades en cuanto a progresión temporal y territorial. El mejor ejemplo de ello es que el postulado del referido *combate* martiniano puede trasladarse al mundo funerario: se supone que las necrópolis cristianas se diferencian de las paganas,

bien en la separación física, bien en la exclusividad, es decir, que sería imposible encontrar tumbas paganas en medio de cristianas, y viceversa. Este postulado, derivado de las disposiciones conciliares y de los textos de la época (en particular Tertuliano, *Apolog.* XXXIX: 6), no está probado ni por la topografía funeraria ni por los escasos hallazgos.

En primer lugar, no se puede asumir que las necrópolis con presencia cristiana (denominación más neutra a la de *necrópolis cristianas*) se establezcan en emplazamientos *ex novo*, ya que en general esto no parece corresponder a la realidad. En su lugar, tenemos una «[...] idea of memory, materialised in the occupation and reuse of Roman structures for late antique burials and in the longevity of some cemeteries, kept as *loci sacer*» (Rolo 2022, 120). Las *nuevas geografías sepulcrales* muestran una continuidad recurrente en la memoria funeraria, ya sea en la superposición a contextos habitacionales (Terrugem: Carneiro y Rolo 2019, 175-177; Silveirona: Carneiro y Rolo 2019, 177-178), ya sea en el mantenimiento generalizado del espacio funerario como elemento axial en la organización simbólica del paisaje (Chaminé: Carneiro y Rolo 2019, 168-170). El puro oportunismo de la reutilización de materiales no parece una justificación válida, ya que el fenómeno de los *spolia* es poco frecuente. Aunque sea difícil definir patrones en situaciones tan diversas, parece claro que el *paisaje sepulcral cristiano* busca insertarse en secuencias de continuidad, ampliando lugares de memoria o condenando antiguas estructuras, siendo el caso más emblemático el del balneario termal de Pombais, en Marvão, donde las tumbas se instalan en medio del hipocausto (Fernandes 1987) (fig. 5). En este yacimiento, sin embargo, es difícil comprender el perfil real de la cristianización del lugar, que solo se conoce por la recogida de un fragmento de lucerna con crismón, carente de contexto arqueológico (Carneiro y Rolo 2019, 174).

Una situación diferente, sin embargo, se registra en los enterramientos practicados junto a un templo cristiano. El reducido número de casos del que se dispone, indica que tal fenómeno se produce a partir de finales del siglo IV, circunstancia tampoco basada en datos arqueológicos rigurosamente publicados, sino



Figura 5: Planta de la necrópolis de Pombais (Marvão) publicada por Isabel Cristina Fernandes (ver Fernandes, 1987).

extraída a partir de las cronologías planteadas para la construcción de los templos. El caso de Torre de Palma es complejo de definir, ya que las excavaciones no siempre tuvieron en cuenta que el edificio cristiano se superpuso a un espacio funerario anterior. Por lo tanto, el caso más fiable es el detectado en Monte da Cegonha, donde la basílica actúa como polo agregador de un conjunto de tumbas atraídas por su estatus adquirido, es decir, el uso funerario arrancaría a partir del siglo VI, cuando la basílica alberga los objetos venerados en el relicario, momento en el que ya la *pars urbana* parece haber perdido su función.

El panorama es aún más difícil de comprender en tanto no existen normas definidas. Dentro de las necrópolis conocidas, un elemento común es la ausencia de criterios uniformes: en Silveirona y Terrugem, los casos mejor documentados, son evidentes las diferentes orientaciones de las tumbas, que no respetan el canon E-O establecido, que solo se hace evidente en las necrópolis del siglo VI. Incluso en estos ejemplos, en los que una tumba privilegiada polariza a las demás, se observa que el criterio de orientación es precisamente la búsqueda del contacto con el enterramiento principal, por lo que la disposición general acaba siendo

heterogénea o incluso caótica. Sin embargo, una regla común parece evidente en los casos conocidos: a partir del siglo IV, el territorio en cuestión estaba ocupado exclusivamente por inhumaciones, y no se conocen cremaciones en medio de otras sepulturas.

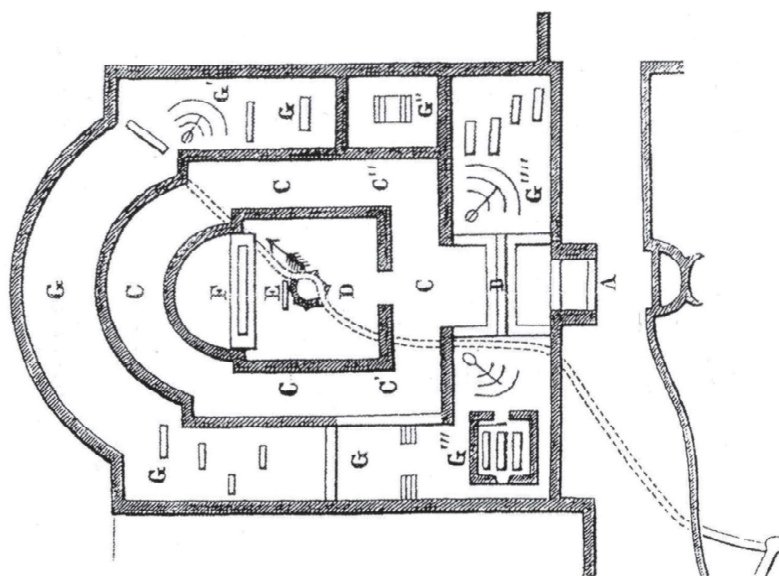
Silveirona y Terrugem, además, tienen algo en común: la presencia de una estructura subcuadrangular que parece polarizar todo el conjunto. En Silveirona, estudiada en detalle por Mélanie Cunha (2008) (fig. 6), es evidente la presencia de una comunidad plenamente cristianizada, como comentaremos en el apartado siguiente. La necrópolis está levantada sobre estructuras romanas preexistentes, lo que permitió también uno de los procesos de desmantelamiento y empleo de *spolia* más impresionantes documentados en Lusitania, sobre todo en el caso de los frisos decorativos reutilizados para los epígrafes funerarios. La planimetría de la necrópolis revela una jerarquía, articulada en torno a la enigmática estructura y a una tumba privilegiada, la de *Sabinus, vir honestus*.

En cuanto a Terrugem, estudiada en particular por Mónica Rolo (en prensa, con bibliografía anterior) (fig. 7), se observa la presencia de una nueva estructura de perfil subcuadrangular. Ambas mantienen, igualmente,





Figura 8: Planta del templo de Milreu (Faro) con sepulturas y baptisterio, según Britto Rebelo (Bernardes 2017, 378, fig. 4).



culto pagano y la instalación de las sepulturas, lo que demuestra la importancia simbólica de la estructura, pero, en ningún caso, la cristianización del templo y su conversión en basílica (que en S. Cucufate parece haber sido construida en otro lugar). Este proceso de «invasión funeraria» de los templos paganos parece circunscrito en el tiempo y en el espacio: la fase siguiente se caracteriza por el emplazamiento de los enterramientos en torno a los edificios de culto cristianos que empiezan a llenar el paisaje.

## 2.5. Signos de presencia cristiana: la cultura material

### 2.5.1. En el mundo funerario

En cuanto a los hallazgos existentes, su análisis se ve dificultado por el hecho de que, a partir del siglo III, los ajuares funerarios fueron cada vez menos frecuentes. Incluso cuando están presentes, los objetos depositados son relativamente indistintos: muchas de las necrópolis no tienen ninguna señal de identidad específica, con una cultura material relativamente *neutra*, a menudo reducida a un fragmento de cerámica de producción local/regional sin ningún simbolismo. La invisibilidad de la presencia cristiana es, pues, el rasgo dominante: en innumerables casos de necrópolis de los siglos V al VII, a veces con una gran densidad de enterramientos, no encontramos ningún indicio claro de culto o de fe.

De este modo, por tanto, la *prueba cristiana* viene dada principalmente por la presencia de epigrafía. El caso más relevante para Lusitania se encuentra en Silveirón, que cuenta con una notable colección epigráfica con diez inscripciones (Cunha 2008; Wolfram 2011, 297-300), la más extensa de un yacimiento no urbano de toda Hispania. Si consideramos los yacimientos rurales, el corpus total para Lusitania no es muy abundante (Wolfram 2011, recoge 21 inscripciones) pero sí notablemente variado, con dos tendencias comunes. Una radica en la considerable erudición, que a veces alcanza ejemplos notables, como el epitafio métrico de *Maura* de Vale de Aguilhão, Beja (bibliografía completa en Dias y Gaspar 2006, n.º 3), la lápida de *Pascentius* identificada en Torrebaja, Badajoz (Ramírez Sadaba 1991, 90) o el epitafio métrico de *Venantia* hallado en Monte da Azinheira, Reguengos de Monsaraz (referencias en Dias y Gaspar 2006, n.º 111), que nos muestran el dominio de un referente cultural plenamente clásico. Este horizonte muestra la adhesión de las élites a los valores cristianos, promoviendo una síntesis propia que se manifiesta sobre todo en las zonas rurales, ya que no disponemos de indicadores similares para las zonas urbanas. Cabe destacar también la forma en que la presencia cristiana introdujo un nuevo sentido de identidad de grupo, promoviendo un tipo diferente de organización comunitaria: comenzaron a proliferar



Figura 9: Cuchara denominada «litúrgica» de la necrópolis de Terrugem (Elvas), fotografía de Mónica Rolo (Rolo 2022, 117).



los *elogia martyrium* (Aires Nascimento, prólogo a Dias y Gaspar 2006, 14) definiendo nuevas formas de vinculación en torno al *famulus Dei*, donde algunos destacan por la incorporación de un conjunto de valores socialmente reconocidos, como *Sabinus*, *vir honestus* de Silveirona, en torno al cual se concentran diversas tumbas (Dias y Gaspar 2006, n.º 114; Cunha 2008, 93). Los vínculos tradicionales, previamente tejidos en torno a la *gens*, se rompen para crear nuevas conexiones sociales basadas en el marco de referencias éticas y vínculos religiosos que el mundo funerario parece reproducir.

Las tumbas están formadas casi en su totalidad por materiales reutilizados (*lateres*, lajas de esquisto, placas de mármol...) o con ciertos elementos tradicionales (cubiertas de *opus signinum*). Como ya se ha dicho, en su interior el ajuar es escaso: jarras junto al cráneo, algunos objetos de adorno y/o indumentaria y algún otro elemento excepcional. Pocos tienen una manifiesta simbología cristiana: el ejemplo de la cuchara con inscripción litúrgica hallada en Terrugem, Elvas (Rolo 2022, 116, con bibliografía) es único, sobre todo porque documenta la fe individual, ya que en ella estaba grabado el nombre de *Aelia* (fig. 9). Otros hallazgos son dudosos: la lucerna con crismón de Pombais, mencionada anteriormente, procede de una colección sin contexto, por lo que no puede atribuirse

a ninguna tumba ni a un posible edificio de culto aún no identificado.

#### 2.5.2. En los contextos habitacionales

Si solo consideramos los instrumentos domésticos procedentes de contextos domésticos —olvidando los procedentes de edificios litúrgicos—, nos encontramos ante un panorama caracterizado por la escasez de evidencias. Este es, de hecho, uno de los casos más contrastados entre la *lectura histórica tradicional* y el análisis frío de los datos: la transformación de la «villa en aldea con una basílica central», a la que tradicionalmente se equipara la cristianización del campo, no se corresponde con la lectura de los datos de cultura material. De hecho, que sepamos, ninguna *villa* ha proporcionado hasta ahora ningún tipo de indicador de presencia cristiana. Ni siquiera un contexto tan notable como el de Quinta das Longas, con su crismón, ha mostrado hasta ahora ningún elemento de *instrumenta domestica* o programa decorativo de clara identidad cristiana; de hecho, aparte del crismón musivo, no se conoce nada más. Excavaciones con registro intensivo, como en Horta da Torre, con documentación ejemplar, al igual que S. Cucufate, o con un equipo especialmente atento, dada su sensibilidad personal, como en Torre de Palma (en la etapa D. Fernando de Almeida), no documentan indicadores cristianos en la cultura mate-

rial. Lo mismo ocurre con los lugares situados al norte del río Tajo, ya que la simbología cristiana no parece documentarse en *villae* de gran importancia, como Rabaçal (Penela), Cardílio (Torres Novas) o Freiria (Cascais), por citar solo algunos de los ejemplos en los que se ha publicado su registro material. Ciertamente, un estudio minucioso de las colecciones conservadas en museos y otras instituciones podría conducir a una nueva valoración, pero por el momento no se ha identificado ningún elemento.

Así pues, no se conocen instrumentos litúrgicos o de creencias personales equivalentes a la cuchara de plata con inscripción hallada en la tumba de Terrugem. Por el momento, no existen ejemplos de simbología en contextos habitacionales (véase Vroom 2007) o, lo que es aún más impresionante, elementos específicos como las lámparas de vidrio decoradas con crismones identificadas en la *villa* de Faragola (Turchiano y Gianetti 2016). Son solo dos ejemplos para demostrar que, en los contextos residenciales de las *villae* lusitanas, nada sabemos de los elementos que formaban parte de la vida cotidiana familiar a partir del siglo V. Es cierto que el uso de estos materiales plantea muchos interrogantes porque, sin contextos definidos, está por ver si son «*instrumentum domesticum* u objetos rituales» (Vizcaíno Sánchez y Bustamante Álvarez 2022, 16), por lo que solo con excavaciones planificadas y *corpora* de materiales publicados podremos avanzar en este terreno. Pero también es cierto que la ausencia es esclarecedora: por regla general, estos elementos tienen un simbolismo muy llamativo para los investigadores, por lo que, de momento, el silencio en Lusitania estridente. Así pues, surge la pregunta: ¿la ausencia de cultura material es el resultado de una falta de investigación o refleja la frase de Ausonio citada anteriormente, en el caso de Lusitania, de que «[...]las palabras y las oraciones son suficientes»?

### 3. PROCURANDO DEFINIR TENDENCIAS: ¿EL COMBATE O UNA PRESENCIA PROGRESIVA?

Volvamos al comienzo. La visión tradicional refiere una dicotomía, una evangelización del campo que converti-

ría a los *pagani* tras siglos de obstinado atavismo. Esta lectura predominante empezó a matizarse a medida que las excavaciones arqueológicas identificaban lugares de culto. Así se pasó a una fase intermedia, en la que la *villa* pasó a ser «*villa-basilica*», dada la instalación de un espacio para el culto cristiano en el interior o en el entorno del edificio, generalmente en la *pars urbana* o mediante la reconversión del templo pagano. El panorama lusitano, en particular, parecía legitimar este proceso, dados los casos paradigmáticos de Torre de Palma (Almeida 1974-1977) y Monte da Cegonha (Alfenim & Lopes 1995).

Sin embargo, el avance de la investigación también ha hecho importantes aportaciones a la comprensión de este proceso, de modo que hoy tenemos una nueva forma de percibir esta realidad. En primer lugar, debemos distinguir varios fenómenos.

Es cierto que el *corpus* de yacimientos no permite definir tendencias, solo casos aislados. Pero, como en otras provincias, también se registra una primera fase de *domus-ecclesia*, o presencia del culto cristiano en una parte de la casa no remodelada en relación con el espacio previamente existente, como el conocido caso de Quinta das Longas, o las *villae* de *Fortunatus* (Huesca) y Lullingstone (Reino Unido). La gramática cristiana es visible en detalles decorativos, en este caso inscritos en el pavimento. Por el momento, la cultura material no permite vislumbrar la presencia cristiana, que solo queda documentada por el discreto *chrismon* musivo.

En un segundo momento, la liturgia requerirá un espacio propio. A mediados/finales del siglo IV se registra así la construcción de templos cristianos *ex novo*, en las inmediaciones, pero fuera del perímetro edificado existente, como en Torre de Palma. Más tarde (?), la construcción de una basílica netamente individualizada en el interior, en la *pars urbana*, como en el caso de Monte da Cegonha.

Todas estas situaciones remiten a distintos momentos del proceso, con diferentes motivaciones y lógicas inmanentes. Reflejan cambios de profundo carácter cultural y social, como ha demostrado Kim Bowes en sus investigaciones, incidiendo en el cambio de los propios códigos familiares (Bowes 2011) y las

formas de estructuración y organización de los espacios religiosos (Idem 2018). De este modo, la casa deja de ser el punto de encuentro tradicional de la familia y de las expresiones religiosas, obligando a la construcción de una estructura propia que albergue no solo a toda la familia, sino progresivamente a toda una comunidad (Cianca 2018), lo que conlleva cambios topográficos y la necesidad de reconvertir otro tipo de estructuras, incluyendo el fin de las estructuras paganas que cumplían esta función.

A mediados/finales del siglo IV, la presencia cristiana en el campo lusitano se hizo evidente, aunque de forma discreta. En Quinta das Longas, el culto tenía lugar en el interior de una sala, mientras que en Torre de Palma se construyó una pequeña basílica con un modesto baptisterio. En las décadas siguientes, este templo crecería considerablemente, mientras que en Pombais se clausuraba el edificio del balneario y se instalaban sepulturas, o cesaba también la actividad en los templos de S. Cucufate, Milreu y Cerro da Vila para dar paso a los enterramientos. El proceso avanzó imparable: pronto se demarcó el campo lusitano, con la construcción de más templos, la invasión de necrópolis entre las *partes urbanae* abandonadas y, sobre todo, un cambio fundamental: el culto cristiano ya no se restringía a la familia, donde había nacido, sino que ahora unía a una comunidad. Los miembros de este colectivo se reunían en los lugares de oración y en las salas funerarias como una sola comunidad. A lo largo del siglo VI, Lusitania avanzó en el proceso: de forma escalonada, lenta pero constante, y con diferentes estrategias, el cristianismo cambiaría irrevocablemente el paisaje rural. La evangelización no se produjo de forma decisiva e inequívoca: fue un proceso largo, por etapas, posiblemente con retrocesos (lo que justificaría el abandono de algunos lugares, como Quinta das Longas, y las lagunas en la percepción del fenómeno), lo que la hace fluctuante y dinámica, pero siempre sistemática y duradera en el tiempo. Es imparable.

### Fuentes

BARLOW, Claude. 1969. *The fathers of the Church. Iberian Fathers*, v. I. Massachusetts: The Catholic University of America Press.

EVELYN-WHITE, Hugh Gerard. 1919. *Ausonius*. London-New York: Loeb Classical Library.

GREEN Roger P. H. ed. 1991. *The Works of Ausonius*. Oxford: Clarendon Press.

GLOVER, Terrot Reaveley. 1977. *Tertullian: Apology, De Spectaculis*. Harvard: Harvard University Press.

### Bibliografía

ALMEIDA, Fernando António de. 1962. «Arte visigótica em Portugal». En *O Arqueólogo Português*, Série II, Vol. 4, 5-278. Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia.

ALMEIDA, Maria José de y António CARVALHO. 2005. «Vila romana da Quinta das Longas (Elvas, Portugal): a lixeira baixo-imperial». *Revista Portuguesa de Arqueologia*, Vol. 8 (1): 299-368.

ALVES DIAS, Maria Manuela y Catarina GASP. 2006. *Catálogo das inscrições paleocristãs do território português*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Lisboa.

BERNARDES, Joao Pedro. 2017. «A transformação do espaço funerário no Ocidente entre os séculos IV e VI. Ambiguidades e *loci sepulturae* em espaços rurais do Sul da Lusitânia: o caso dos templos». En: *Arqueologia da Transição: entre o mundo romano e a Idade Média*, editado por André Carneiro y Claudia Teixeira, 367-386. Coimbra: IUC.

BRANDT, Hartwin. 2007. *Constantino*. Barcelona: Herder.

BOWES, Kim. 2007. «“Christianization” and the rural Home». *Journal of Early Christian Studies* 15, 2: 143-170.

BOWES, Kim. 2011. «Christian images in the home». *Antiquité Tardive* 19: 171-190.

BOWES, Kim. 2018. «Christianization of villas». In: *Roman Villas in the Mediterranean basin*, editado por Annalisa Marzano y Guy P. R. Metraux, 449-460. Cambridge: Cambridge University Press.

CARNEIRO, André. 2009a. «A Cristianização da Lusitânia: entre os dados históricos e as evidências arqueológicas». En: *Portogallo e Mediterraneo. Atti del «Congresso Internazionale»*. Nápoles: Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», 4-6 ottobre 2007, coordinado por Maria Luisa Cusati, 51-65. Napoli.

- CARNEIRO, André. 2009b. «Sobre a Cristianização da Lusitânia: novas reflexões a partir dos dados históricos e das evidências arqueológicas». *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, nueva época, Prehistoria y Arqueología*. T. 2: 205-220.
- CARNEIRO, André. 2019. «Território, poder e controlo. A dinâmica da Igreja e dos seus agentes nas actividades económicas da *Lusitania* durante a Antiguidade Tardia». En: *Tarraco Bienal-Actes 4 Congrès Internacional d' Arqueologia i Mon Antic-VII Reunió d' Arqueologia Cristiana Hispànica*, editado por Jordi López Vilar, 371-376. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- CARNEIRO, André y Mónica ROLO. 2019. «Espaços e práticas funerárias nos campos da Lusitânia romana e tardo-antiga». *Onoba* 7: 161-181.
- CARVALHO, António y Maria José ALMEIDA. 2003. «A água e o mármore na villa baixo-imperial da Quinta das Longas (S. Vicente e Ventosa, Elvas)». *Elvas-Caia. Revista Internacional de Cultura e Ciência* 1: 113-126.
- CIANCA, Jenn. 2018. *Sacred ritual, profane space. The Roman house as Early Christian meeting place*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- CORDERO RUIZ, Tomás. 2013. *El territorio emeritense durante la Antigüedad Tardía (Siglos IV-VIII). Génesis y evolución del mundo rural lusitano*. Anejos de Archivo Español de Arqueología LXVI. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CUNHA, Mélanie. 2008. *As necrópoles de Silveirona (Santo Estevao, Estremoz). Do mundo funerário romano à Antiguidade Tardia*. (O Arqueólogo Português, Suplemento 4). Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia.
- ELLIS, Simon P. 1991. «Power, Architecture and Decor: How the Late Roman Aristocrat Appeared to His Guests». En: *Roman Art in the Private Sphere*, editado por Elaine K. Gazda, 117-34. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- FERNANDES, Isabel Cristina. 1987. «Espólio da necrópole dos Pombais (I)». *Actas das Ias Jornadas de Arqueologia do nordeste alentejano*. Junho, Castelo de Vide, 101-116. Castelo de Vide: Assembleia Distrital de Portalegre.
- JORGE, Ana Maria C.M. 2002. *L' épiscopat de Lusitanie pendant l' Antiquité tardive (III<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècles)*. Trabalhos de Arqueologia 21. Lisboa: IPA.
- JUSTINO MACIEL, Manuel. 1996. *Antiguidade tardia e paleo-cristianismo em Portugal*. Lisboa, (edição de autor).
- KRISTENSEN, Troels Myrup y Lea STIRLING. ed. 2016. *The afterlife of Greek and Roman sculptures. Late Antique responses and practices*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- LANCHA, Janine y Pierre ANDRÉ. 2000. *Corpus dos mosaicos romanos de Portugal. II-Conventvs Pacensis. I A villa de Torre de Palma*. 2 volumes. Lisboa: IPM.
- LOPES, Maria da Conceição y Rafael ALFENIM. 1994. «A villa romana do Monte da Cegonha». En: *Arqueologia en el entorno del Bajo Guadiana*, editado por Juan Manuel Campos, Juan Aurelio Pérez y Francisco Gómez, 485-502. Huelva: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.
- MALONEY, Stephanie J. y John R HALE. 1996. «The villa of Torre de Palma (Alto Alentejo)». *Journal of Roman Archaeology* 9: 275-294.
- OLIVEIRA, Cristina Fernandes de, António CARVALHO y Maria José de ALMEIDA. 2011. «La villa de Quinta das Longas (Elvas-Portugal): les mosaïques du Bas-Empire». En: *O mosaico romano nos centros e nas periferias: originalidades, influências e identidades: Actas do X colóquio internacional da Associação internacional para o estudo do mosaico antigo (AIEMA), Museo Monográfico de Conimbriga (Portugal), 29 de outubro a 3 de novembro de 2005*, 903-914. Conimbriga: Instituto dos Museus e Conservação; Museu Monográfico de Conimbriga.
- RAMIREZ SÁDABA, José Luis. 1991. «La inscripción de Torrebaja (Pueblo nuevo del Guadiana, Badajoz), original modelo de la epigrafía cristiana». *Antigüedad y Cristianismo VIII*: 89-98.
- ROLO, Mónica. 2022. «*Aelia vivas in Christo*-to die as a Christian in the fields of Late Antique Lusitania». En: *RACTA 2021. Recherche di Archeologia Cristiana, Tardantichità e Altomedioevo*, editado



- por Domenico Benoci, Dino Lombardo y Federica Tagliatesta, 114-123. Oxford: Archaeopress.
- SANCHEZ VELASCO, Jerónimo. 2013. «Christianization and Religious Violence in Baetica: Three Case-Studies of Destruction of Pagan and Mythological Sculpture around the Theodosian Age». In: *The Theodosian Age (A. D. 379-455): Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, (BAR International Series 2493), editado por Rosa García-Gasco, Sergio González Sánchez y David Hernández de la Fuente, 45-51. Oxford: Archaeopress.
- SASTRE DE DIEGO, Isaac. 2010. *Los primeros edificios cristianos de Extremadura. Sus espacios y elementos litúrgicos. Caelum in terra*. Badajoz: Asamblea de Extremadura.
- SASTRE DE DIEGO, Isaac. 2016. *Mérida capital Cristiana de Roma a Al-Andalus*. Cuadernos Emeritenses 41. Mérida: Museo Nacional de Arqueología Romana.
- SESSA, Kristina. 2018. *Daily life in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TORRES CARO, Mercedes. 1988. «Los mosaicos de la villa de El Prado (Valladolid)». *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 54: 175-218.
- TURCHIANO, Maria y Francesca GIANNETTI. 2016. «Le lampade vitree incise di Faragola. Committenza, produzione, circolazione e funzione». En: *Le iscrizioni con funzione didascalico-esplicativa. Committente, destinatario, contenuto e descrizione dell'oggetto nell'instrumentum domesticum. Atti del VI Incontro Instrumenta Inscripta, Aquileia (26-28 MARZO, 2015)*. Antichità Altoadriatiche vol. LXXXIII, a cura di Maurizio Buora e Stefano Magnani, 479-495. Aquileia: Centro di Antichità Altoadriatiche, Casa Bertoli. Trieste: Società friulana di archeologia; Editreg.
- VIANA, Abel. 1946. «Pax Iulia. Arte romano-visigótica». *Archivo Español de Arqueología* XIX (63): 93-109.
- VIANA, Abel. 1949. «Visigótico de Beja». *Arquivo de Beja* n.º 6 (3-4): 253-291.
- VIANA, Abel. 1950. «Contribuição para a arqueologia dos arredores de Elvas». *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Vol. 12 (3-4): 289-322.
- VIANA, Abel. 1958-1959. «Suevos e visigodos no Baixo Alentejo». *Bracara Augusta* 9-10 (1-4): 7-17.
- VIZCAÍNO SÁNCHEZ, Jaime y Macarena BUSTAMANTE-ÁLVAREZ. 2022. «Cerámica y luz en el Cristianismo de la Antigüedad Tardía. A propósito de un nuevo ejemplar de lucerna de asa plástica con crismón». *Hispania Sacra* LXXIV: 7-19.
- VROOM, Joanita. 2007. «The changing dining habits at Christ's table». In: *Eat, drink and be merry (Luke 12: 19). Food and wine in Byzantium. Papers of the 37th Annual Spring Symposium of Byzantine studies, in honour of Professor A. A. M. Bryer*, editado por Leslie Brubaker y Kallirroe Linardou, 313-361. London: Routledge.
- WOLFRAM, Melanie. 2011. *Uma síntese sobre a cristianização do mundo rural no sul da Lusitania*. Tese de doutoramento em História (Arqueologia) apresentada à FLUL/U. Paris IV-Sorbonne, 3 volumes (policopiado).