

El Mundo Funerario Bajoimperial y sus Aportaciones al Estudio de la Cristianización de Gallaecia

ÓSCAR NÚÑEZ GARCÍA

Universidade de Vigo*

Resumen

A través del estudio de los restos arqueológicos de origen funerario tratamos de buscar testimonios que nos ayuden a completar nuestra escasa información sobre la cristianización de *Gallaecia*. También pretendemos saber cuál es la relación entre los cambios en las costumbres funerarias y en las estructuras mostradas por los enterramientos tardíos y la expansión cristiana.

Abstract

Through the study of funerary archaeology remains we try to look for some testimonies which help us to complete our few information about the Christianitation of *Gallaecia*. We also want to know what is the relationship between the changes in the funerary customs and structures showed by the late burials and the Christian expansion.



Del proceso de cristianización de *Gallaecia* no tenemos conocimiento directo de ningún tipo hasta mediados del siglo III, momento al que pertenece la carta 67 de Cipriano de Cartago, que contiene las primeras referencias a una comunidad cristiana galaica y cuya información viene a completarse con los datos suministrados por las actas del concilio de *Iliberris*, celebrado aproximadamente medio siglo después. Por lo tanto, los primeros datos que tenemos

* Becario predoctoral de la Xunta de Galicia. Facultade de Humanidades de Ourense, Área de Historia Antigua.

sobre el cristianismo en *Gallaecia* nos vienen dados a través de fuentes escritas. No será más que a partir del siglo IV, periodo en el que centraremos nuestro estudio, cuando los testimonios arqueológicos surjan de forma evidente como elementos de valoración insustituibles para determinados aspectos relacionados con el proceso de difusión cristiana. Una parte importante de los contados restos arqueológicos que tenemos pertenecen al ámbito de lo funerario, factor que nos ha hecho interesarnos por los datos que este grupo de piezas pudiera aportar acerca del episodio de la cristianización del Noroeste. La idea central que inspira este artículo va a ser el intento de presentar el mundo funerario como una fuente importante para el conocimiento del fenómeno cristianizador, en orden a dilucidar la validez de estos materiales como prueba de dicho proceso, resaltando las realidades detectadas a partir de los restos que nos han llegado.

Como estructura básica para ofrecer los resultados del estudio se ha optado por presentar una elemental clasificación entre los restos indiscutiblemente cristianos, que suelen aparecer de forma aislada y en circunstancias muy concretas, de otros hallazgos que, como los variados ejemplos de necrópolis, presentan una relación dudosa con la implantación cristiana, por lo que su análisis ha de establecerse en otros términos.

A. Los Restos Funerarios Cristianos.

Los hallazgos de materiales o estructuras funerarias cristianas sorprenden en primer lugar por su localización, pues, en contra de los que se podría esperar, no aparecen en ambientes urbanos, sino en el campo. Atendiendo a la vinculación urbana que el cristianismo había mantenido tradicionalmente a nivel general, y especialmente en *Gallaecia*, en donde las estructuras político-sociales hacían difícil que el nuevo credo rebasase este marco, era de esperar que los restos materiales de más claro significado cristiano se localizasen precisamente en las ciudades, hecho que no se cumple en el Noroeste hispano. Evidentemente hay que tener muy en cuenta la aleatoriedad de los hallazgos arqueológicos, así como la dificultad de encontrar materiales tan antiguos en unos solares de continua ocupación. Si bien este hecho no varía en absoluto la idea de que la ciudad era el espacio privilegiado de los grupos cristianos, sí nos introduce en un tema de gran trascendencia, como es la constatación de la existencia de comunidades cristianas en el medio rural, hecho no documentado en el Noroeste con anterioridad y al que hay que prestar especial atención, pues constituye sin ninguna duda una gran aportación de la arqueología funeraria cristiana.

Precisamente los dos hallazgos más antiguos con que contamos en el Noroeste son dos sarcófagos que datan del primer tercio del siglo IV: el de S. Justo de la Vega (Astorga) y el de Sta. María de Temes (Carballedo, Lugo)¹. Si

¹ Hemos optado por no incluir el sarcófago hallado en Braga al no existir un criterio claro de datación, pues se han propuesto diferentes cronologías, desde el siglo IV al VI: SCHLUNK, H.: "Los monumentos paleocristianos de Gallaecia, especialmente los de la provincia de Lugo", *Actas del Coloquio Internacional sobre el bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, p. 197; FERREIRA DE ALMEIDA, C. A.: "Arqueoloxía tardorromana e germánica no NW peninsular", *Galicia: da romanidade á xermanización. Actas do encontro científico en homenaxe a Fermín Bouza Brey (1901-1973)*, Santiago, 1992, p. 197.

bien ambos están enclavados en ambientes rurales no son ejemplos equiparables, pues S. Justo de la Vega es un enclave muy próximo a Astorga, ciudad con una importante comunidad cristiana desde antiguo, mientras que el lugar de Temes se encuentra alejado de los centros urbanos, en una localización que sólo puede justificarse por la presencia cercana del río Miño, que al parecer era navegable hasta las inmediaciones de ese punto².

El de S. Justo es un sarcófago de mármol traído desde Roma en las primeras décadas del siglo cuarto, con ciertas vinculaciones respecto a un grupo de sarcófagos de la iglesia de S. Félix , en Gerona³. A través de una estructura en friso y de una gran densidad de figuras se representan las siguientes escenas: la resurrección de Lázaro, el arresto de S. Pedro, el milagro de la fuente, Adán y Eva, la multiplicación de los panes y el sacrificio de Abraham⁴. El sarcófago de Temes (en realidad sólo se conserva la tapa) es igualmente obra de un taller romano, con una datación aproximada entre el 315-325. Se representan las siguientes escenas: adoración de los magos, el pecado de Adán y Eva y el ciclo de Jonás. Junto a esta tapa de sarcófago también se han hallado varias piezas arquitectónicas en mármol: diversos capiteles, pilastras..., piezas que quizás fueron importadas junto al sarcófago y que manifiestan la posibilidad de la existencia de un edificio sepulcral de rica factura destinado a albergar los restos de un personaje principal⁵.

En ambos casos la conclusión es inmediata. Tenemos documentada la presencia del cristianismo entre un grupo socialmente elevado, enclavado en el medio rural y que presenta un carácter fuertemente romanizado. La asunción de la fe cristiana por parte de los elementos socialmente preponderantes implica una consecuencia muy importante de cara a la difusión del cristianismo, pues haciendo valer su primacía social crean un efecto de seguimiento en las clases populares y dependientes. Parece posible que en una sociedad crecientemente polarizada, que se articula en torno a vínculos de colonato y patronazgo, las elites se convierten en referente para una población que, de forma consciente o inconsciente, tiende a seguir su ejemplo. Los restos encontrados en Temes pueden considerarse como la expresión material de este fenómeno. Así, la posible existencia en este lugar de un mausoleo nos lleva a pensar en este edificio como expresión pública de la fe de un personaje poderoso, lo que, en definitiva, se traduce en un elemento de propaganda y atracción hacia las filas cristianas. Un mismo significado le podemos atribuir a la iglesia de Marialba (León), sin duda uno de los mejores ejemplos de edificio cristiano que encontramos a nivel peninsular, con un carácter claramente funerario no sólo por asentarse en un lugar destinado a enterramiento previamente existente, sino también por albergar sepulturas en su interior. Su construcción se realizó en dos etapas entre mediados y finales del siglo IV, destacando la utilización de ricos materiales posiblemente en función de su finalidad como edificio martirial⁶.

² Según la información de Estrabón, *GEOGRAFÍA*, III, 3, 4.

³ SCHLUNK, H. *Op. cit.* (n. 1), pp. 193-194.

⁴ SOTO MAYOR, M.: *Sarcófagos romano-cristianos de España*, Granada, 1975, pp 47-54.

⁵ DELGADO, J.: "O conxunto paleocristián de Temes", *Galicia Terra Única. Galicia castrexa e romana*, Santiago, 1997, p. 198 ss.

⁶ HAUSCHILD, Th.: "La iglesia martirial de Marialba (León)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1966, pp. 143-149.

Desde este punto de vista cobra sentido la idea de que las elites han podido colaborar en la difusión cristiana por los medios rurales, circunstancia no sólo vislumbrada a través de los mencionados indicios arqueológicos, sino que determinados testimonios escritos insisten también en ello. Es obligada la referencia en este punto a algunos cánones del concilio de *Iliberris*⁷, de principios del siglo IV, en los que parece percibirse cierta responsabilidad de los *possesores* sobre la población dependiente en cuanto a cuestiones morales o espirituales. El canon XL, *Ne id quod idolothyum est fideles accipiant*, es muy ilustrativo a este respecto, pues en él se prohíbe a los propietarios recibir de sus renteros lo que fue ofrecido por éstos a los ídolos, con lo que la clase propietaria aparece como un elemento de presión y transformación de las costumbres religiosas de los individuos dependientes. Todavía hay otros cánones que evidencian el papel director y privilegiado que el concilio atribuye a los propietarios. Así, el canon XLI, *Ut prohibeant domini idola colere servis suis*, considera responsabilidad de los señores nada menos que destruir los ídolos y evitar su culto entre sus siervos, en una línea semejante a la mostrada en el canon XLIX, en donde se puede leer: *Admoneri placuit possessores ut non patiantur fructus suos (...) a iudaeis benedici...* Volvemos a ver a los propietarios como agentes que deben velar para que no se realicen rituales nocivos, que en este caso tendrían que ver con el colectivo judío.

Todas y cada una de estas disposiciones coinciden en señalar el reforzamiento moral y religioso de la clase propietaria, lo que le confiere protagonismo en el proceso de difusión cristiana y en la erradicación de los cultos paganos. No hay que olvidar la tendencia clara por parte de la Iglesia a reconstruir en el seno de la jerarquía los presupuestos sociales de la época. Por ello las clases altas se instalarán en las esferas de más protagonismo, mientras que a la población dependiente se le niega el acceso a la jerarquía, obligándola a ser agente pasivo en el proceso de cristianización. La verdadera importancia de este hecho es que en él encontramos una explicación del modo en que el credo cristiano pudo iniciar su expansión por el medio rural, al que se considera ajeno a los avatares de esta religión, no sólo por causas de tipo ideológico como puede ser la permanencia de creencias tradicionales, sino también por la propia estrategia seguida por la Iglesia en su expansión, que ha obviado la existencia de estos grandes espacios sin cristianizar al buscar su entorno más favorable en las ciudades al estilo romano, únicas en las que podían constituirse episcopados.

Con todo, las pruebas aducidas sólo sirven para advertirnos que en *Gallaecia* ha tenido reflejo un proceso bastante bien definido para otras provincias hispanas, pero no son suficientes como para justificar en virtud de ellas una realidad más o menos generalizada. Se hace necesario, pues, introducir una serie de matizaciones con la intención de ajustar lo más posible la magnitud adquirida por este proceso. En primer lugar se impone la alusión a las características de los asentamientos rurales, que marcan la potencial expansión del cristianismo. Los datos disponibles señalan que la red de villae no parece en condicio-

⁷Edición de VIVES, L.: *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona, 1963, pp. 1- 15.

nes de poder abrigar un proceso como el descrito en un sentido amplio. La existencia de explotaciones modestas, con unas dimensiones bastante limitadas que en muchos casos determinaría que fueran explotadas únicamente por el grupo familiar, parecen matizar mucho ese pretendido proceso de polarización de la sociedad rural, lo que repercutirá en la valoración del propietario, que en la mayor parte de los casos no alcanzaría la significación requerida para protagonizar el proceso que tratamos de describir, pues los episodios de concentración de la tierra son minoritarios⁸. Junto a esto cabe señalar otra realidad, definida por la falta de pruebas materiales que nos indiquen que esta clase propietaria se encuentra en proceso de cristianización. En prácticamente ninguna de las villae identificadas se ha encontrado ningún elemento, ni de tipo decorativo ni de tipo estructural, que nos hable del cristianismo de sus habitantes, por lo que hay que sospechar que este colectivo se encontrase inmerso en las creencias paganas, al menos de forma mayoritaria.

La conclusión a todas estas realidades que hemos venido señalando debe destacar el papel que ha jugado la clase propietaria galaica en la difusión del cristianismo por el medio rural, importante en cuanto que define una vía de entrada y difusión del nuevo credo por unos ambientes hasta ahora ajenos a él, constituyendo quizás el único medio de penetración en el campo hasta la difusión de los grupos priscilianistas, a los que hay que atribuir la responsabilidad de haber impulsado decididamente la cristianización de la población campesina. Sin embargo, hemos de decir que ha sido un proceso de baja intensidad, a tenor de la escasez de las fuentes y de las características que presentan las estructuras materiales conocidas, con un carácter esporádico y minoritario al amparo de iniciativas particulares.

B. Las Necrópolis Bajoimperiales y su Relación con el Cristianismo.

Es patente que el mundo funerario aparece como un ámbito de obligado estudio a la hora de buscar datos complementarios para la determinación lo más exacta posible de la coyuntura religiosa de una región y de los cambios producidos en ella. La base hipotética de nuestro planteamiento para este segundo apartado es identificar un uso funerario como cristiano para, así, calibrar a través de los posibles hallazgos el alcance de esta religión. Se trataría de identificar comportamientos funerarios diferentes de los que tradicionalmente venían realizándose, cuyas novedosas características pueden ser directamente relacionables con la asunción por parte de la población de nuevos presupuestos religiosos.

En este sentido, el siglo IV ha de recibir toda la atención, pues presenta importantes transformaciones que refuerzan nuestro criterio de escogerlo como marco cronológico, ya que parecen cristalizar en él cambios evidentes en los

⁸ PÉREZ LOSADA, F.: "Hacia una definición de los asentamientos rurales en la Gallaecia: poblados (vici) y casas de campo (villae)", en Fernández Ochoa, C.(Coor), *Los finisterres atlánticos en la Antigüedad*, Madrid, 1996, p 194 ss.

usos y prácticas funerarias que plantean la pregunta de si éstas se pueden relacionar con una influencia directa de la implantación cristiana. Así, se ha propuesto para este periodo el paso del rito incinerador al inhumador, más tardíamente que en el resto de la península, al mismo tiempo que las estructuras de enterramiento se diversifican: las más antiguas parecen haber sido las de fosa simple, introduciéndose luego las de sección triangular a base de tégulas, las de losas, y otras variantes que mezclan los elementos anteriores.

El testimonio cipriano parece avalar el apriorismo que nos planteábamos cuando, entre las diversas inculpaciones de simpatías paganas referidas a Marcial, se hace alusión a que enterró a sus hijos "en sepulcros profanos, según las costumbres de los no cristianos, y entre ellos"⁹. Según estas palabras, cristianismo y paganismo eran creencias diferenciadas en su tradición funeraria, por lo menos a nivel espacial (es de suponer la existencia de cementerios separados) y a nivel de ceremonial o rito. Precisamente este último punto es el que llama nuestra atención, en orden a advertir qué realidades puede haber detrás

de estas diferentes costumbres y si estas son o pueden ser rastreables arqueológicamente. En plena sintonía con la expresión de Cipriano, a la implantación cristiana se le han ido atribuyendo todos y cada uno de los cambios importantes que se han registrado en el mundo funerario bajoimperial. Algunas de estas vinculaciones se dan por definitivamente superadas, como la referente al paso de la cremación a la inhumación¹⁰, mientras que otras todavía cuentan con cierto vigor a la hora de caracterizar una tumba o una necrópolis como cristiana, en ausencia de cualquier otro resto que la califique directamente. Nos referimos a dos comportamientos bien documentados en las necrópolis tardorromanas: la ausencia de ajuar y la orientación de las tumbas con la cabecera hacia el Oeste. Se trata de dos criterios meramente orientativos que suelen proponerse en ausencia de indicadores más directos y, por lo tanto, deben ser analizados en orden a especificar su supuesta relación con el fenómeno cristianizador para calibrar, en última instancia, su valor como testimonio de la cristianización de una comunidad.

Una primera consideración nos lleva a señalar una cosa importante, tal cual es la actitud de la propia Iglesia ante las creencias y costumbres funerarias. Da la sensación de que ésta parece no entrometerse en tales asuntos y su máxima debió haber sido el respeto¹¹. De hecho, el concilio iliberritano dedica al mundo funerario dos cánones, el XXXIV (*Ne cerei in cimiteriis incendantur*) y el XXXV

⁹ Edición de CAMPOS, J.: *Cipriano. Tratados y cartas*, Madrid, 1964, p. 631 ss.

¹⁰ En realidad, la inhumación es una costumbre de origen oriental que se difundió en Occidente a partir del siglo II en un contexto de cambio de las bases socio-económicas, lo que provocó a su vez transformaciones en la mentalidad. Su grado de implantación será directamente proporcional al de la romanización, y el cristianismo lo adoptará y contribuirá a su permanencia, aunque no será la causa de dicha transformación: VOLLMER TORRUBIANO, A.; BORGOÑOZ, A.: "Nuevas consideraciones sobre las variaciones en el ritual funerario romano (ss. II-III d. C.)", *Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología*, Vigo, 1993, pp. 368-370; MORRIS, I.: *Death-ritual and social structure in classical antiquity*, Cambridge, 1994, pp. 31-69; ABÁSULO, J. A.; PÉREZ, F.: "Arqueología funeraria en Hispania durante el Bajo Imperio y la época visigoda", en Fábregas, R.; Pérez, F.; Fernández, C.(eds), *Arqueología da morte na Península Ibérica desde as orixes ata o medioevo*, Xinzo, 1995, p. 294.

¹¹ Se ha señalado como elemento significativo por parte de algunos autores la falta de intervención de la Iglesia en este apartado: PILET, CH.; ARMELLE, A.(1987): "Les vivants et les morts en Gaule romaine", en Hinard, F.(dir), *La mort, les morts et au-delà dans le monde romain*, Caen, 1987, p. 19; MARTINS, M.: "As necrópoles de Bracara Augusta: os dados arqueológicos", *Cadernos de Arqueología*, 6-7, 1989-90, pp. 177-178.

(*Ne feminae in cimiteriis pervigilent*), que tratan de eliminar y reformar ciertas costumbres relacionadas con el culto a los muertos, sin que haya ninguna referencia a las formas de deposición de los cadáveres y ritos vinculados a ellas, por lo que se puede decir que desde los círculos eclesiásticos todavía no existe un sentido reformista o transformador en cuanto a las formas funerarias.

Este hecho nos introduce en otra reflexión, pues sucede que dos siglos y medio después, los *Capitula Martini*, la obra de recopilación de Martín de Dumio¹², sigue en una misma tónica de prohibición de ciertas costumbres mostradas por las gentes en su relación con los difuntos. Así, el canon LXVIII, acerca de no celebrar las misas sobre las tumbas; y el LXIX, prohibiendo llevar alimento a las tumbas, suponen un buen ejemplo de posible pervivencia de unas costumbres paganizantes que, en definitiva, la Iglesia lleva mucho tiempo intentando erradicar. Pues bien, si sucede que en algunos aspectos relacionados con lo funerario se da una pervivencia- dificultad de erradicación, ¿por qué suponer que en las formas de enterramiento, que no son otra cosa que un aspecto más del rito funerario, la influencia transformadora de la Iglesia es casi inmediata? En efecto, entender como cristianas aquellas tumbas en las que el ajuar ha desaparecido o es exiguo y cuya orientación es W-E, significa considerar una influencia directa e inmediata del cristianismo sobre las formas de enterramiento, puesto que estas características las encontramos desde inicios del siglo IV y durante todo este siglo, época en la que la expansión y capacidad de influencia de la Iglesia era muy limitada, fundamentalmente en los ambientes campesinos, los cuales han proporcionado muchos de estos ejemplos¹³.

Este argumento supone un primer elemento de sospecha sobre la relación del cristianismo con las nuevas formas de enterramiento, y debe servir de trasfondo a una serie de hechos más concretos que ponen en evidencia ciertas contradicciones. En primer lugar, la existencia en algunas tumbas de ajuares, aunque muy pobres¹⁴, plantea problemas de interpretación. ¿Su escaso número y sus reducidas dimensiones nos hablan de una costumbre en vías de desaparición por influencia cristiana? Se ha supuesto, en este sentido, que la pobreza y sencillez de los ajuares pudieran ser indicativos de una comunidad ya cristianizada, pero que no ha abandonado de todo sus usos paganos. Sin embargo, frente a esta idea existen datos que pueden sostener una interpretación distinta.

¹² Edición de DOMÍNGUEZ DEL VAL. U.: *Martín de Braga. Obras completas*, Madrid, 1990, pp. 117-132.

¹³ Del siglo IV contamos con algunos ejemplos, el más temprano de los cuales parece provenir de fines del III, tratándose de dos tumbas (una con una pequeña vasija) en Parada de Outeiro, Ourense: VAZQUEZ URTIAGA, X. A: "Navas restos romanos en Parada de Outeiro (A Limia, Ourense)", *Boletín Auriense*, VIII, 1978, pp. 327-331. También parecen ser de esta antigüedad algunas tumbas de la necrópolis de La Lanzada, con las que parecen relacionarse necrópolis del Norte de Portugal (Vila Verde, A Lomba, etc.): BLANCO FREIJEIRO, A; FUSTE ARA, M.; GARCIA ALEN, A: "La necrópolis galaico-romana de La Lanzada", *Cuaderno de Estudios Gallegos*, XVI, 1961, pp. 141-158, y XXII, 1967, pp. 5-23, 129-155. Igualmente del siglo IV (segunda mitad) parecen ser los sepulcros hallados en Coiro y A Hermida y las tumbas de la necrópolis de O Grave: MONTEAGUDO, L.: "Sepulcro paleocristiano de Coiro (Coruña)", *Archivo Español de Arqueología*, XXIII, 1950, pp.213-224; CARRO OTERO, J.: "Los esqueletos bajorromanos de S. Vicente de O Grove", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXVI, 1971, pp. 129-153. Junto a estos contamos con otros ejemplos de los que no se ha podido proporcionar una cronología precisa, aunque su límite inferior se sitúa en el IV, como los restos de Sto. Domingo, en Tui, o los de Trasiglesia: LLANA, C.; BLANCO, M .P.; SUAREZ, R. M.: "Intervención arqueológica na área de Sto. Domingo, Tui, Pontevedra", *Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología*, Vigo, 1993, pp. 325-330; CARRO OTERO, J.: "Restos esqueléticos de una tumba antigua de Trasiglesia", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXVIII, 1989, pp. 51-69; ver como síntesis GONZALEZ FERNANDEZ, M. A: "Las tumbas romanas de Galicia", *Pontevedra arqueológica*, II, 1985-86, pp. 209-228.

¹⁴ Generalmente se encuentran objetos cerámicos y, en menor medida de vidrio. Más raramente aparecen útiles de adorno personal o de vestido, de diferente carácter, pues no tienen valor simbólico, por lo que su consideración debe ser distinta.

Por un lado tenemos el caso de objetos de ajuar recogidos en dos tumbas de la necrópolis de Marialba, de la segunda mitad del siglo IV¹⁵. El ambiente de este yacimiento es plenamente cristiano (parece ser un lugar de enterramiento *ad sanctos*) y la propia situación de las tumbas dentro del edificio religioso hace difícil creer en pervivencias paganas, por lo que quizás sea más correcto pensar que en ambientes reconocida mente cristianos también es posible encontrar objetos de ajuar. Además, hay que recordar el renacimiento de esta costumbre, si bien con depósitos modestos, en una etapa de cristianización más difundida como fue la altomedieval (siglos VI- VII). Tal vez el problema deba plantearse en otros términos, es decir, podría haber una tradición de deposiciones de objetos de ajuar que se encuentra en vías de desaparición, no necesariamente por cambios en las creencias, y que afecta por igual al cristianismo y al paganismo, al ser un medio de expresión religiosa común. No hay que olvidar la posibilidad de que el ajuar pudiese haber superado un supuesto caso de cambio religioso

mediante la consiguiente adaptación simbólica a las nuevas creencias, explicación que se ha propuesto para el caso andaluz, dado que más de la mitad de las tumbas de época tardorromana presentan ajuar, cuando la Bética pasa por ser la región más intensamente cristianizada en el IV¹⁶.

Del mismo modo, relacionar falta o escasez de ajuar con el cristianismo se basa en la consideración de este último como una filosofía de la austeridad y del igualitarismo, interpretación que se puede suponer sesgada, en cuanto no reconoce que también en el mundo romano tuvieron vigencia estas ideas de igualdad ante la muerte, como bien demuestra la modestia de los testimonios arqueológicos¹⁷.

En este sentido, conviene recordar algunas conclusiones que se han establecido para el caso de las necrópolis denominadas "tipo Duero", en las que la desaparición de los ajuares no se relaciona con la influencia cristiana, sino con un proceso de cambio de mentalidades que se plasmaría primeramente en las ciudades, en donde los ajuares son muy escasos, y de aquí se transmitiría a los medios rurales¹⁸. Esta interpretación es muy sugerente en tanto en cuanto en la región nuclear galaica se observa igualmente un abandono de la deposición de ajuares mucho más decidido en las ciudades, como demuestran los casos de Braga, León y Lugo¹⁹. En la primera existe un conocimiento bastante completo de sus necrópolis, en donde están bien representados tanto el rito de

¹⁵ ABÁSOLO, J. A; PÉREZ, E, *Op. Cit.* (n. 10), p. 299.

¹⁶ CARMONA, S.: "Las necrópolis tardorromanas y de época visigoda de Andalucía en el ámbito rural", *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio, II*, Salamanca, 1997, pp. 425-434.

¹⁷ GUERRA CAMPOS, J.: *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago, 1982, p. 506, en donde afirma que "estamos, sin duda, ante una ley constante de austeridad intencional" vinculada a la tradición cristiana. Sin embargo, las costumbres funerarias romanas también se destacaban por su austeridad, no aportando datos precisos para el establecimiento de una clasificación social: TRANOY, A: "As necrópolis de Bracara Augusta. B: Les inscriptions funéraires", *Cadernos de Arqueología*, 6-7, 1989-90, p. 231; FOLGADO LOBATO, M. L.: "A necrópole romana de Gulpilhares (Vila Nova da Gaia)", *Portugalia*, XVI, 1995, p.40.

¹⁸ ABÁSOLO, J. A; PÉREZ, E, *Op. Cit.*, (n. 10), p. 299 ss.

¹⁹ MARTINS, M., *Op. Cit.*, (n. 11), pp. 41-187; RODRÍGUEZ COLMENERO, A.: "Historia da arte romana de Galicia", *Galicia, Arte, I. Arte prehistórica e romana*, A Coruña, 1991, pp. 296-305; Id.: "Cultura y mentalidad", en Villares, R.(dir), *Historia de Galicia, v.I: De la Prehistoria a la Edad Media*, Faro de Vigo, Vigo, 1991, pp. 148-151, con datos genéricos de las excavaciones en las necrópolis de Lugo; LIZ GUIRAL, J., AMARÉ TAFALLA. M. T.: *Necrópolis tardorromana del Campus de Vegazana*, León, 1993.

cremación como el de inhumación, y entre ambos existe una diferenciación muy importante: la existencia de ajuares se reduce casi exclusivamente a las tumbas de cremación, mientras que las de inhumación aparecen desprovistas de él. Esta realidad nos hace pensar que quizás el paso a un rito inhumador debió de haber llevado consigo ciertas transformaciones paralelas en las que el ajuar perdería el sentido que tradicionalmente tenía en el rito de cremación²⁰.

En el medio rural, un ejemplo parangonable al brácaro viene dado por la necrópolis de La Lanzada en donde, de nuevo, tenemos documentados ambos ritos funerarios. Sin embargo, en este caso la realidad es distinta: el abandono de la cremación no significó un abandono inmediato de la deposición de ajuares, lo que prueba la lentitud con la que se asumen los cambios, tal y como parecen indicar los restos de ofrendas alimenticias o de banquetes funerarios en inhumaciones, tradición muy extendida en las cremaciones y que irá desapareciendo. Esto explicaría la irregularidad de la presencia de ajuares, pues sufren una tendencia clara a la desaparición a lo largo del siglo IV en lo que bien pudiera entenderse como una asunción de los cambios que se habían dado primeramente en las ciudades.

En cuanto a la otra variable, la orientación W-E y su relación con el cristianismo, es necesario igualmente hacer algunas matizaciones. En primer lugar, si bien es innegable la simbología que desde las filas cristianas se construye a partir del naciente y del poniente, ejemplificada en Orígenes (*De Oratione*, cap. 32) y en Hipólito de Roma (*De Antichristo*, cap. 59)²¹, debemos reparar en que estamos ante construcciones intelectuales de clases culturalmente elevadas, cuya aceptación y comprensión por las clases modestas, urbanas o campesinas, no es de esperar que haya sido inmediata. Al contrario, nada contradice la posibilidad de que la simbología y las creencias de este tipo hayan podido surgir igualmente en ambientes paganos, de lo cual existen numerosos ejemplos en espacios muy distintos (desde sarcófagos egipcios precristianos con idéntica orientación, hasta toda la simbología que la religión romana había construido en torno al Sol, culto del que uno de los mayores seguidores fue Constantino). Todo ello debe inscribirse a su vez en una falta de reglamentación eclesiástica que perdurará hasta bien entrada la Edad Media, y que hace pensar de nuevo que la orientación W-E difícilmente se deba a un influjo directo y único de la cristianización. Es posible que en esto hayan intervenido otros grupos desligados del colectivo cristiano, o que estemos ante una transformación debida a una serie de cambios ideológico- culturales que, al igual que había sucedido con la desaparición de la cremación o de los ajuares, son ajenos a la implantación del cristianismo.

En conclusión, empujados por la sospechosa filiación cristiana que, según los criterios de orientación y falta de ajuar, tendrían prácticamente todas las

²⁰ No se trata de considerar propio únicamente del rito crematorio la presencia de ajuar. Antes al contrario, son muchos los ejemplos históricos en los que las inhumaciones se acompañan de objetos ajuarísticos. Suponer tal cosa estaría, además, en franca contradicción con la idea que planea sobre esta argumentación: la presencia o ausencia de ajuar y la existencia de rito crematorio o inhumatorio no son vinculables ni entre sí, ni con una época, cultura o creencia determinada.

²¹ Orígenes expresa que todo acto de adoración debe de dirigirse a Oriente, mientras que Hipólito imagina a la Iglesia como un barco que navega hacia el Oriente; recogido en GUERRA CAMPOS, J., *Op. Cit.*, (n. 17), p. 506.

necrópolis galaicas conocidas del Bajo Imperio (fines del III en adelante), se ha intentado proponer una reflexión que determine cuál es la verdadera capacidad probatoria de estas realidades. Ello ha llevado a considerar que, si bien existe una relación entre el cristianismo y los enterramientos orientados y sin ajuar, dicha relación no presenta una cualidad causa- efecto, es decir, la cristianización no tiene por qué ser el elemento desencadenante, desconociendo cuándo se sumaron sus aportaciones y en qué consistieron. La temprana fecha en la que se adoptaron estas costumbres, incluso en los ambientes rurales, junto con otras contradicciones, hacen pensar que orientación y falta de ajuar no son elementos suficientes por sí solos para determinar la cristianización de una tumba. Es más, a la luz de los datos se puede dar una lectura completamente distinta: esta costumbre funeraria se pudo iniciar con anterioridad a la introducción cristiana, por causas diversas y con independencia de ella. Con posterioridad, los sectores eclesiásticos, que no han dejado constancia de ninguna prioridad en cuanto a formas de enterramiento, han permitido la generalización de esta costumbre en los círculos cristianos, por lo que se convertirá en una constante en las necrópolis altomedievales, inscritas en un periodo de más intensa cristianización.

En definitiva, no es posible hablar de ningún elemento que se destaque como propiamente cristiano, por lo que realmente la característica que mejor define a este conjunto de restos funerarios es la neutralidad, referida a la ausencia total de elementos diferenciadores que permitan discernir las creencias del ocupante de la tumba. Por ello, debe quedar claro que "no son datos concluyentes que nos permitan identificar categóricamente una creencia determinada. Todo ello es común a ritos de distintas religiones y se pueden repetir en momentos muy diferentes y responder a otras muchas circunstancias"²². A tenor de esto, creemos invalidadas las aportaciones de la arqueología funeraria para el estudio del proceso de cristianización en su etapa más temprana, siempre y cuando no aparezca algún elemento que declare expresamente un origen cristiano. En los ajuares no tenemos ninguna noticia de objetos que señalen el cristianismo del difunto, mientras que en otro tipo de materiales funerarios, como las estelas, su cristianización se dará en una etapa posterior, a tenor de lo que parecen indicar ejemplos como los de Castellós (Lugo)²³. Una mención especial, por ser el testimonio cristiano de este tipo que se considera más antiguo, de fines del siglo IV, es el de la estela antropomorfa de Tins (Vimianzo, A Coruña), en la que se lee *VICTORINVS IN PACE ANNORVM CXX*, aparecida en una gran necrópolis de diversos momentos, quizás dependiente en una primera etapa de una villa romana²⁴. A pesar de ser un material expresamente cristiano, y por lo tanto equiparable a los incluidos en el primer apartado, su mención aquí la hemos considerado más significativa, pues este mundo de las

²²VALDÉS, R.: "La necrópolis tardorromana de Guisande", *Gallaecia*, 14/15, 1996, p. 472.

²³ La existencia de la necrópolis junto a la parte noble de la villa hace suponer que sería posterior a ella, sin poder precisar una fecha aproximada: ARIAS VILAS, F.: "O xacemento galaicorromano de Castellós (Lugo)", en Acuña Castroviejo, F.(coor), *Finis Terrae. Estudos en lembranza do Prof. Dr. Alberto Balil*, Santiago, 1992, p. 240.

²⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: "La cristianización en Galicia", en A.A.V.V. *La romanización de Galicia*, Sada (La Coruña), 1976, p. 119 (nota 19); PEREIRA MENAUT, G.: *Corpus de inscripcions romanas de Galicia. Provincia de A Coruña*, Santiago, 1991, p. 181.

necrópolis bajoimperiales es su contexto natural. La fórmula *IN PACE* parece ser de origen cristiano, lo que revela la religión no sólo del finado, sino de su grupo familiar que, a la postre, es el responsable de la realización de la estela. La conclusión a un dato tan aislado no puede ser definitiva, sirviendo solamente para justificar la presencia de un enclave cristiano en este lugar.

C. Conclusión.

Todo lo que hemos venido afirmando en estas páginas nos lleva a insistir en la importancia y necesidad de atender a los materiales funerarios. Por un lado se presentan como una fuente de la que recibimos información directa sobre aspectos que no podríamos argumentar de otra forma, pues no existen otro tipo de pruebas. Por el otro, a pesar de toda la problemática que presentan este tipo de materiales (y que les resta capacidad a la hora de detectar cambios en las creencias religiosas: estado fragmentario, adscripción cronológica insegura, escasez de piezas y falta de definición ideológica de las mismas), sí permiten al menos advertir transformaciones en la concepción y simbología de la muerte, aspecto que viene a constituir en sí mismo una parte importante del sentimiento religioso de estas gentes. De una u otra forma el mundo funerario completa nuestro conocimiento acerca de la coyuntura religiosa de un espacio, ayudando a caracterizar los procesos y circunstancias vividos por una determinada creencia.

Ourense, noviembre, 1999

Bibliografía

- ABÁSOLO, J. A; PÉREZ, F.(1995): "Arqueología funeraria en Hispania durante el Bajo Imperio y la época visigoda", *Fábregas, R., et al. (eds), Arqueoloxía da morte na Península Ibérica desde as orixes ata o medievo*, Xinzo, pp. 291-306.
- ARIAS VILAS, F.(1992): "O xacemento galicorromano de castillós (Lugo)", Acuña Castroviejo, F.(coor), *Finis Terrae. Estudos en lembranza do Prof. Or. Alberto Balil*, Santiago, pp. 225-256.
- BLANCO FREJEIRO, A; FUSTE ARA, M.; GARCÍA ALÉN, A(1961- 1967):"La necrópolis galaico-romana de la Lanzada", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XVI, pp.141-158; Y XXII, pp. 5- 23,129-155.
- CAMPOS, J.(1964): *Cipriano. Tratados y cartas*, Madrid. CARMONA BERENGUER, S.(1997): "Las necrópolis tardorromanas y de época visigoda en Andalucía en el ámbito rural", *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio, II*, Salamanca.
- CARRO OTERO, J.(1971): "Los esqueletos bajorromanos de S. Vicente de O Grove", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXVI, pp. 129-153.
- (1986):"Tres esqueletos de la necrópolis galaico- visigoda de S. Xiao de Moraima (Muxía, A Coruña)", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXVI, pp. 7-53.
- (1989):"Restos esqueléticos de una tumba antigua de Trasiglesia", *Cuadernos de estudios gallegos*, XXXVIII, pp. 51-69.
- DELGADO, J.(1997): "O complexo paleocristián de Temes", *Galicia Terra Única. Galicia castrexa e romana*, Santiago, pp. 298- 303.
- DÍAZ y DÍAZ, M. C.(1976): "*La cristianización en Galicia*", V.V.AA, *La romanización de Galicia*, Sada, pp. 105-120.
- FERREIRA DE ALMEIDA, C. A(1991): "Arqueoloxía tardorromana e germánica no NW. peninsular", *Galicia: da romanidade á xermanización. Actas do encontro científico en homenaxe a Fermín Bouza Brey (1901- 1973)*, Santiago, pp. 191-199.
- FOLGADO LOBATO, M. L.(1995): "A necrópole romana de Gulpilhares (Vila Nova da Gaia)", *Portugalia*, XVI, pp. 31-110.
- GUERRA CAMPOS, J.(1982): *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago.
- GONZÁLEZ, M. A (1985-86): "Las tumbas romanas de Galicia", *Pontevedra Arqueológica*, II, pp. 209-228.
- HAUSCHILD, Th.(1968): "La iglesia martirial de Marialba (León)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, pp. 243- 249.
- LIZ, J.; AMARÉ, M. T.(1993): *Necrópolis tardorromana del Campus de vegazana*, León.
- MARTINS, M.(1989-1990): "As necrópoles de Bracara Augusta: os dados arqueológicos", *Cadernos de Arqueología*, 6-7, pp. 41-186.
- MEANA, M. J.; PIÑERO, F.(1992): *Estrabón. Geografía*, III-IV, Madrid.
- MONTEAGUDO, L.(1950): "Sepulcro paleocristiano en Coiro (Coruña)", *Archivo Español de Arqueología*, XXIII, pp. 213-224.
- MORRIS, I.(1994): *Oeath- ritual and social structure in classical antiquity*, Cambridge.
- PEREIRA MENAUT, G.(1991): *Corpus de inscripcions romanas de Galicia. Provincia de A Coruña*, Santiago.
- PILET, CH; ARMELLE,A.(1987): "Les vivants et les morts en Gaule roamine", Hinard, F.(dir), *La mort, les morts et au- delá dans le monde roma in*, Caen, pp. 13-31.

- RODRÍGUEZ COLMENERO, A.(1991 a): "Historia da Arte romana de Galicia", *Galicia, Arte, I. Arte prehistórica e romana*. A Coruña, pp. 237- 501.
- (1991 b): "Cultura y mentalidad", Villares, R.(dir), *Historia de Galicia, v. I: De la Prehistoria a la Edad Media*, Vigo, pp. 141-160
- SALES I CARBONELL, J.(1996-97): "El problema cronocultural de les necrópolis durant l'Antiguitat tardana", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins, XXXVIII*, Girona.
- SCLUNK, H.(1977): "Los monumentos paleocristianos de Gallaecia, principalmente los de la provincia de Lugo", *Actas del coloquio sobre el bimilenario de Lugo*, Lugo, pp. 193- 235.
- SOTOMAYOR, M.(1975): *Sarcófagos romano-cristianos de España*, Granada.
- TRANOY, A.(1989-90): "As necrópolis de Bracara Augusta. B: Les inscriptions funeraires", *Cadernos de Arqueología*, pp. 187-232.
- VALDÉS, R.(1996): "La necrópolis tardorromana de Guisande", *Gallaecia*, 14/15, pp. 337-341.
- VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, C.(1943): "Una necrópolis romana en Orense", *Boletín del Museo Arqueológico Provincial de Orense*, I, pp. 111- 113.
- VÁZQUEZ URTIAGA, X. A.(1978): "Novos restos romanos en Parada de Outeiro", *Boletín Auriense*, VIII, pp. 327-331.
- VIÑAYO, A.(1970): "Las tumbas del ábside del templo paleocristiano de Marialba y el martirologio leonés", *Legio VII Gemina*, pp. 551-568.
- VIVES, L.(1963): *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona.
- VOLLMER TORRUBIANO, A; BORGONOZ, A.(1993): "Nuevas consideraciones sobre las variaciones en el ritual funerario romano (ss. II- II d. C.)", *Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología*, Vigo, pp. 367-372.

