

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

NUEVA ÉPOCA

nº38 2021

A
Y
C

REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE ANTIGÜEDAD TARDÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 38
AÑO 2021

La revista *Antigüedad y Cristianismo* es una revista científica, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, acogiendo siempre una amplia diversidad de artículos, noticias y contribuciones siempre originales en todos los campos de la Tardoantigüedad (cultura material, fuentes literarias, mentalidad, historiografía, repertorio de novedades y crítica de libros).

El rasgo distintivo de la línea editorial de esta revista es su búsqueda de aportaciones originales, claras, de carácter inédito, que vayan a hacer una aportación nueva, profesional y metodológicamente solvente, que sea significativa en el ámbito de los estudios de la Tardoantigüedad. La veracidad y honestidad son las señas de identidad más apreciadas para la revista *Antigüedad y Cristianismo*.

Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y CC.TT.HH.
Área de Historia Antigua
Universidad de Murcia

Directores: Rafael González Fernández (Univ. de Murcia, España) y José Antonio Molina Gómez (Univ. de Murcia, España)

Secretarios de redacción: Pedro David Conesa Navarro (Univ. de Hamburgo, Alemania) y José Javier Martínez García (Univ. de Murcia, España).

Consejo de Redacción: Alejandro Andrés Bancalari Molina (Univ. de Concepción, Chile), Juan Jesús Botí Hernández (Univ. de Murcia, España), Adolfo Díaz Bautista (Univ. de Murcia, España), David Hernández de la Fuente (Univ. Complutense de Madrid, España), Helena Jiménez Vialás (Univ. de Murcia, España), Miguel Martínez Sánchez (Univ. de Murcia, España), Jordina Sales-Carbonell (Universitat de Barcelona, España), Amparo Mateo Donet (Univ. de Valencia, España), Diego Melo Carrasco (Univ. Adolfo Ibáñez de Santiago de Chile), Julio César Muñiz Pérez (Univ. Internacional de La Rioja, España), Juan Carlos Olivares Pedreño (Univ. de Alicante, España), Yolanda Peña Cervantes (Univ. Española de Educación a Distancia, España), José Soto Chica (Univ. de Granada-Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, España), Gerardo Fabián Rodríguez (Univ. Nacional del Mar del Plata, Argentina), Alberto Romero Molero (Univ. Isabel I, España), Miguel Pablo Sancho Gómez (Univ. Católica de Murcia, España), Ester Sánchez Medina (Univ. Autónoma de Madrid, España), Héctor Uroz Rodríguez (Univ. de Murcia, España), Isabel Velázquez Soriano (Univ. Complutense de Madrid, España), Jaime Vizcaíno Sánchez (Univ. Complutense de Madrid, España).

Comité Científico y Asesor: Juan Manuel Abascal Palazón (Univ. de Alicante, España), Mirta Beatriz Álvarez Mallada (Univ. de Buenos Aires, Argentina), Hassan Ibrahim Amer (Cairo University, Egipto), Pedro Barceló y Batiste (Universität Potsdam, Alemania), Aldo Brolengui (Université Lumière Lyon 2, Francia), Orietta Dora Cordovana (Università degli Studi di Roma- Roma Tre, Italia), Francisco Cuenca Boy (Univ. de Cantabria, España), Rosa María Cid López (Univ. de Oviedo, España), M^a Victoria Escribano Paño (Univ. de Zaragoza, España), Juan José Ferrer Maestro (Univ. Jaime I, España), Antonino González Blanco (Univ. de Murcia, España), Sonia Gutiérrez Lloret (Univ. de Alicante, España), Elisabetta Interdonato (Université de Lille, Francia), Sabine Lefevre (Université de Bourgogne, Francia), Attilio Mastino (Università degli Studi di Sassari, Italia), José Carlos Miralles Maldonado (Univ. de Murcia, España), Claudio Moreschini (Università di Pisa, Italia), Johannes Niehoff-Panagiotidis (Freie Universität Berlin, Alemania), Danuta Okoń (Uniwersytet Szczeciński, Polonia), Susana Reboreda Morillo (Univ. de Vigo, España), Gisela Ripoll López (Univ. de Barcelona, España), Rosa Sanz Serrano (Univ. Complutense de Madrid, España), Sabine Schrek (Universität Bonn, Alemania), Francisco Salvador Ventura (Univ. de Granada, España), Chiara O. Tommasi (Università di Pisa, Italia), Margarita Vallejo Gírvés (Univ. de Alcalá, España), Edward Watts (University California San Diego, EE.UU.).

La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista (Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia)

Correo electrónico de la revista: ayc@um.es

URL: <https://revistas.um.es/ayc/>

Los pedidos e intercambios deben dirigirse a: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia Edificio Pléiades, Campus Universitario de Espinardo, 30071, Murcia.

ISSN: 0214-7165 - ISSN: 1989-6182

Depósito Legal: MU-416-1988

Maquetación: José Javier Martínez García

Índice:

Artículos

- El empleo del vocablo *phantasma* en las fuentes literarias latinas: de los primeros registros a los autores cristianos tardorromanos
Raúl Serrano Madroñal 5
- Problemática de estudio en el caso de los retratos de El-Fayum
Consuelo Isabel Caravaca Guerrero 17
- Dión en época cristiana: Pervivencias y cambios
Diego Chapinal Heras 33
- La importancia política y militar de las revueltas bagaudas en época tardorromana
Francisco Javier Sanz Huesma 49
- Algunas imágenes del ejército romano en el siglo III (235-284)
Miguel Pablo Sancho Gómez 67
- El *rescriptum* del emperador Majencio sobre Lucilla de Cartago en vísperas del cisma donatista
Diego Sierra, Marco Cenini, Fabio Manuel Serra y Alessandro Podda 85
- Les cerf - le canthare - les quatre fleuves du Paradis dans la mosaïque chretienne de Tunisie. Les catechumenes et le Baptême / Les fideles et l'Eucharistie : une contribution a l'iconographie paleochretienne d'Occident
Silvio Moreno 115
- ¿*Episcopus sine ciuitate*? La promoción episcopal de centros no urbanos en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía
Jesús Peidro Blanes 135
- El narrador del *Carmen Paschale* en el relato de la muerte y resurrección de Jesús
M^a Dolores Hernández Mayor 159
- Cruces grabadas en la necrópolis rupestre tardoantigua de Tiermes (Montejo de Tiermes, Soria)
Eusebio Dohijo 175
- Harmonization of Calendars in the Early Islamic World as Reflected in *al-Farghānī's Elements of Astronomy*
Razieh S. Mousavi y Jannis Niehoff-Panagiotidis 203

Recensiones

- Territorio, topografía y arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía, MYTRA 1. Sánchez Ramos, I y Mateos Cruz, P. (Eds.), 2018, 328 pp.
Víctor José Serrano García 219

Cómo citar / How to cite: Chapinal Heras, D. 2021. Díon en época cristiana: Pervivencias y cambios. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 33-47. <https://doi.org/10.6018/ayc.489581>

DÍON EN ÉPOCA CRISTIANA: PERVIVENCIAS Y CAMBIOS

DION IN THE CHRISTIAN PERIOD: PERDURANCE AND CHANGE

Diego Chapinal Heras

*Universidad Complutense de Madrid,
Madrid, España*
chapinalheras@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6992-184X

Recibido: 10-9-2021

Aceptado: 1-12-2021

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la transición de los cultos tradicionales desarrollados en la ciudad sagrada de Díon, en Macedonia, al cristianismo. Por medio del estudio de las fuentes disponibles, principalmente arqueológicas y epigráficas, se expone la información que tenemos acerca del periodo cristiano de Díon, para tratar de explicar los procesos de cambio de las prácticas religiosas de sus habitantes. Este fenómeno se caracteriza por el abandono paulatino de los santuarios, en paralelo a la construcción de estructuras de culto cristiano.

Palabras clave: Díon, Macedonia, cristianismo, paganismo, basílica.

ABSTRACT

This paper aims to delve into the transition from traditional cults in the sacred city of Dion, in Macedonia, to Christianity. By means of the study of sources, mainly Archaeology and Epigraphy, these pages will present the available information concerning the Christian period of Dion. In this way, it will be possible to explain the changes of religious practices of its inhabitants. This phenomenon is characterized by the gradual abandonment of the shrines, which coincided with the erection of buildings for the Christian cult.

Keywords: Dion, Macedonia, Christianity, paganism, basilica.

SUMARIO

1. Introducción. 2. Transición: Los siglos II-III. 3. Expansión: El siglo IV y comienzos del V. 4. Consolidación: El siglo V. 5. Sociedad y religión. 6. Conclusiones.



1. INTRODUCCIÓN¹

Situada en el norte de la península Heládica, Dión fue la ciudad sagrada por excelencia del antiguo reino de Macedonia. Pero la caída de la monarquía no conllevó el declive del lugar, sino que Dión perduró muchos siglos más, hasta ser abandonada paulatinamente a lo largo de la época bizantina (Pandermalis 2016, 19). De hecho, su periodo de mayor desarrollo transcurrió en época imperial, tras la refundación del centro como *Colonia Iulia Augusta Diensis*, en tiempos de Augusto². Concretamente, los siglos II-III registran una gran actividad constructiva que supuso la transformación de las zonas públicas de la ciudad y una mayor monumentalización del área de los santuarios, incluyendo la fundación de nuevos espacios religiosos.

Esto nos lleva a definir el carácter de Dión, como paso fundamental para entender su desarrollo en época cristiana. Hatzopoulos y Mari, en su estudio comparativo de Dodona y Dión, los consideraron santuarios nacionales del Epiro y Macedonia, una suerte de “capital religiosa” de los estados en cuyo territorio se encontraban (Hatzopoulos y Mari 2004, 508-509)³. En el centro macedonio, situado concretamente en las llanuras de Pieria, a lo largo de su más de un milenio de existencia llegó a haber cinco santuarios. El culto principal a Zeus Olímpico – en clara conexión con su cercanía al monte Olimpo – se vio complementado con la proliferación de diferentes enclaves religiosos dedicados a la veneración a otras deidades, como fueron Deméter, Ártemis – más tarde reconvertido en santuario de Isis Loquia –, Asclepio y Zeus

Hipsisto⁴. Este listado es el resultado de una serie de dinámicas y cambios, estrechamente relacionados con el devenir histórico de la región, que promovió a llegada de prácticas religiosas foráneas y la adaptación de la actividad cultural a las circunstancias particulares de cada momento.

Todos los santuarios se localizan al sur del centro urbano de Dión. El asentamiento macedonio, existente desde al menos época clásica, pasó a estar fortificado a comienzos del periodo helenístico y sus murallas estuvieron sujetas a diversos programas de restauración en los siguientes siglos (Stefanidou-Tiveriou 1998, 247-252). Dión, por tanto, ha de entenderse no tanto como un santuario, sino como una ciudad sagrada, la más importante en este sentido en territorio macedonio, y que como colonia romana experimentó una profunda transformación.

En este contexto, este artículo pretende ofrecer una visión detallada de la llegada del cristianismo a Dión, tratando de vislumbrar de qué manera se implantó un nuevo culto, monoteísta, en un espacio donde el politeísmo se mantuvo activo hasta bien avanzada la época bizantina. Un periodo por lo tanto de

4 Por orden cronológico de fundación: el santuario de Deméter desde finales del arcaísmo (Pingiatoglou 2016, 32); el de Zeus Olímpico, con su monumentalización en época helenística (Graf 2016), si bien cabe esperar que existiera antes ya que era el principal; el de Ártemis Ilitía quizá desde finales del periodo clásico (Pandermalis 1997, 28), y que pasó a ser el santuario de Isis Loquia probablemente desde tiempos de Filipo V (Giuman 1999, 438); el de Asclepio, desde finales del s. IV o comienzos del III a.e.c. (Pingiatoglou 2006 [2008], 578); y el de Zeus Hipsisto, ya en época imperial, al ser un culto introducido por los romanos y datar los restos materiales del periodo en que Dión ya era una colonia (Kremydi-Sicilianou 2016, 46). Algunas publicaciones hacen alusión a un sexto santuario, consagrado a Dionisio, situado justo al sur del teatro de época clásica y helenística (Pandermalis 1997, 33). La mayor parte de las publicaciones recientes, sin embargo, ya no mencionan tal santuario, con lo que es posible que se haya descartado la hipótesis. Sí es cierto, por otro lado, que había un culto oficial a este dios en Dión, como atestiguan varias inscripciones, una de las cuales menciona la construcción de un templo para el dios – *aedem Libero* – en época imperial (AE 1950 [1951], N° 20; sobre esta cuestión, véase Nigdelis 2016, 675).

1 Esta investigación se ha podido desarrollar gracias a la concesión de un contrato postdoctoral RCC-Harvard for Distinguished Junior Scholars y en el marco del proyecto PR108/20-29 (Banco Santander-UCM).

2 Aunque es posible que los primeros colonos llegaran en tiempos de Bruto, tal y como ocurrió en Casandrea y quizá también en Pella (Papazoglou 1990, 111).

3 Para una visión actualizada de Dodona, véase Piccinini 2017, Domínguez Monedero 2020 y Chapinal-Heras 2021.

coexistencia, en el marco de un proceso lento, pero imparable, de declive de la ciudad de Díon, debido a diversos factores que veremos.

2. TRANSICIÓN: LOS SIGLOS II-III

La presencia cristiana en territorio macedonio se remonta a sus primeros estadios de existencia, con la visita de Pablo a diversos centros, entre otros Filipos, Tesalónica y Beroea. Su predicación, enmarcada en el segundo de sus viajes misioneros, en torno al año 50 e.c., tuvo como consecuencia directa el establecimiento de las primeras comunidades cristianas en tierras helénicas. Esta práctica cultural coexistiría durante varios siglos con otras creencias, mayoritariamente politeístas, pudiendo confirmar además que fue frecuente que los feligreses convertidos al cristianismo mantuvieran algunos elementos y costumbres de otros cultos (Makrides 2009, 49-50; Nasrallah 2019, 106-107 y 234-236).

La evidencia más antigua de esta práctica en Díon, sin embargo, es relativamente tardía. Hasta la fecha, el registro material no ofrece ningún tipo de evidencia vinculada al ámbito cristiano anterior al s. IV. Como veremos en el siguiente apartado, la ciudad llegaría a contar con una basílica episcopal y una iglesia. Esto, sumado a una lista reducida de inscripciones funerarias con simbología o terminología cristiana, constituye el grueso de testimonio directo con el que contamos para analizar la fase paleocristiana de Díon. Antes de profundizar en este aspecto, sin embargo, conviene detenerse en la actividad cultural de los habitantes de esta ciudad en el periodo inmediatamente anterior, es decir, los s. II-III.

Si bien Díon contaba con cinco santuarios en época imperial, como es de esperar la actividad en ellos no fue homogénea. El primero en dar señales de abandono fue precisamente el consagrado a Zeus Olímpico. Es posible que su rol de espacio cultural tan estrechamente ligado a la monarquía macedonia conllevara la reducción de su uso y devoción en época romana. De hecho, justo al sur se erigió en

el s. II e.c. un teatro, situado de tal manera que el camino que llevaba de la ciudad a este nuevo edificio atravesaba el santuario de Zeus Olímpico (Kremydi-Sicilianou 2004, 24).

Más dinamismo hubo en el de Zeus Hipsisto, el cual precisamente debe su existencia a la conquista romana del lugar. En este caso, hay distintos elementos que nos hablan de la vida en el santuario en esta etapa, como por ejemplo la estatua de culto del dios, encontrada en la cella del templo, y que data del s. II e.c. (Iatrou 2016, 94 [Nº 6]). También en esta cella fueron halladas varias inscripciones. Una de ellas registra una lista de devotos y las tierras que pertenecían al santuario (Pandermalis 2003 [2005], 418). Otra contenía una lista de nombres de las personas elegidas al azar para encargarse de organizar las fiestas mensuales en honor a Zeus Hipsisto. El texto da la fecha de ΠΙC, es decir, el año 283 desde el inicio oficial del reinado de Augusto – la victoria en Actio en el 31 a.e.c. –, lo que en nuestra cronología equivale al 251-252 e.c. (Iatrou 2016, 98 [Nº 10]). Hasta el s. III, por lo tanto, confirmamos la continuidad del culto en este espacio.

El caso de Asclepio se mantiene en una línea similar. La evidencia material de su santuario nos muestra también actividad hasta el s. III (Pingiatoglou 2006 [2008], 578). Asimismo, el desarrollo de la propia ciudad de Díon refleja la importancia de su culto. Una de las pruebas es el conjunto escultórico de Asclepio y su descendencia que adornaban el complejo de los Grandes Baños, construido en época de los Severos (Pandermalis 1997, 38; 2000, 140). Otra, la representación del dios en las monedas acuñadas en Díon desde Marco Aurelio (161-180) hasta Galieno (253-268) (Kremydi-Sicilianou 1996, 34).

El periodo de los emperadores de la familia Severa marcó un antes y un después en el santuario de Isis. Gran parte de los edificios que pueden verse hoy en día aquí pertenecen a esta etapa. El ambicioso programa de remodelación del espacio sagrado dedicado a la diosa egipcia consistió en tres templos y una serie de estructuras en las alas norte

y sur del *temenos*. Aquí se rindió culto a Isis Loquia, Afrodita Hipolimpidia y una tercera deidad no identificada a la que se veneraba en el *naiskos* suroeste. Tiempo después – sin que se pueda dar una fecha más precisa – se añadió un cuarto templo, consagrado a Isis Fortuna (Pandermalis 1989a, 20-21).

En cuanto al santuario de Deméter, continuamos viendo ofrendas diversas, como por ejemplo lámparas y joyas (Pingiatoglou 2015, 117-126; 2016, 36). Los templos romanos norte y sur en principio fueron añadidos a comienzos de la época imperial, con lo que la etapa de los s. II-III no presenta cambios notables.

Finalmente, es necesario detenerse en el primer espacio de culto conocido en el interior de la ciudad de Dión. Se trata del Augusteo, destinado por lo tanto al culto al emperador. Se localiza en el lado oeste del ágora y, al igual que la mayor parte de edificios esta zona, su cronología se enmarca en el periodo de los Severos, cuando el ágora se vio sometida a una profunda reorganización. El Augusteo es una estructura simple, una única sala con suelos de mosaico y paredes decoradas con murales policromáticos. Los restos materiales encontrados aquí apuntan a la presencia, en el centro de la sala, de un pedestal con forma de exedra sobre el cual se encontraría, presumiblemente, el conjunto escultórico de la familia imperial (Pandermalis 1975 [1983], 251).

3. EXPANSIÓN: EL SIGLO IV Y COMIENZOS DEL V

Esta fase de Dión presenta ciertos contrastes. Por un lado, el área amurallada de la ciudad se vio reducida en la parte norte. El perímetro de la muralla, que en el pasado había recorrido 2.625 m., quedó limitado a 1.595 m. Los lados sur y oeste se mantuvieron igual, mientras que el este se movió hasta la parte oeste de la calle principal, alineándose con ella. El norte, que era completamente nuevo, excluía una parte considerable de la ciudad antigua (Stefanidou-

Tiveriou 1998, 251; Pandermalis 2000, 120)⁵. Esto evidencia un menor aprovechamiento del espacio urbano y, por extensión, del territorio. Por otro lado, la construcción de una basílica episcopal en el interior de la ciudad, al oeste del ágora, es una prueba clara de que la vida continuaba en la ciudad a los pies del Monte Olimpo. Debemos entender este periodo por lo tanto como la última etapa de desarrollo apreciable de Dión.

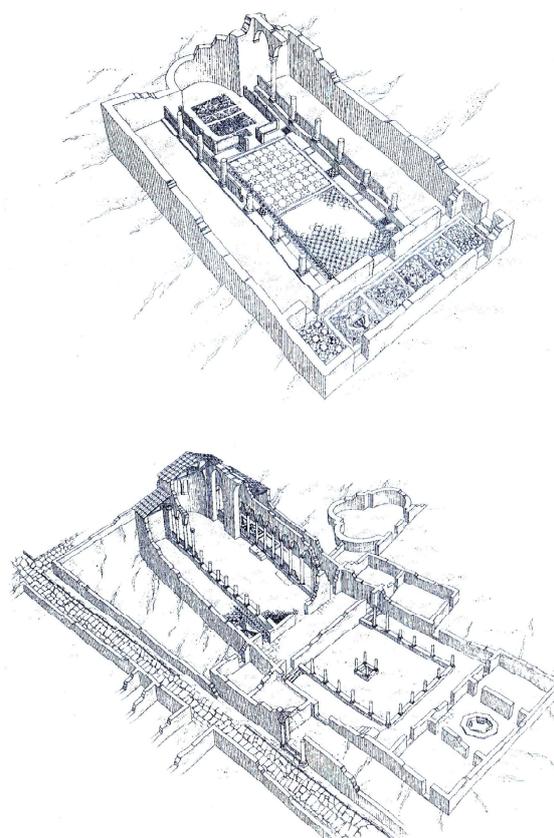


Figura 1. Basílica Episcopal. Fases A (arriba) y B (abajo) (Pandermalis 2000, 256).

La excavación de la basílica episcopal ha permitido identificar dos fases constructivas, con un grado de diferencia tal que se habla de la Basílica Episcopal A, la original, y la B, levantada encima posteriormente. La primera basílica (Fig. 1) tenía un trazado rectangular con dimensiones de 22,40 x 18,10

⁵ La fecha estimada de estas obras es alrededor del 380, tras el asentamiento de poblaciones godas en Tracia a partir del 376. El emperador Teodosio desplegó más guarniciones en las fortalezas y demás centros fortificados.

m. Orientada al este, cuenta con tres naves, separadas por sendas hileras de columnas, siendo la nave central el doble de ancha que las laterales y terminando en un ábside en su lado este. El presbiterio, con forma cuadrada, estaba bien delimitado. El suelo de la nave central estaba decorado con mosaicos con figuras geométricas, mientras que el de los pasillos laterales estaba preparado con ladrillos distribuidos formando esquemas geométricos también. Los muros presentaban ornamentación en forma de murales. Al oeste, el nártex contaba con un acceso a cada una de las naves, más otras tres entradas desde el exterior, dos en el lado oeste y una en el sur. De nuevo, se emplearon mosaicos para cubrir todo su suelo, formando cinco paneles con diferentes figuras geométricas. Asimismo, todos los muros estaban pintados con murales policromos (Soteriadis 1929, 180; Pelekanidis 1964 [1967], 384; 1965 [1968], 344-346; 1966 [1968], 376).

La datación del edificio constituye uno de los principales debates en la actualidad. La tesis convencional identifica un gran terremoto que tuvo lugar a finales del s. IV como el evento que causó la destrucción de la basílica original, levantada por tanto antes, en la segunda mitad de este mismo siglo. Esto habría motivado por tanto la erección de la Basílica B en el s. V, conservando de manera muy limitada el trazado de la anterior (Panderimalis 1995 [1998], 167 y 170; Mentzos 2001, 8; 2011, 423 y 432). En época reciente, sin embargo, Fragoulis ha presentado una revisión de esta cuestión y de la interpretación de las diferentes fases constructivas de la basílica episcopal de Díon. A partir de su análisis comparativo de los mosaicos que decoran ciertas partes del edificio, entre otros materiales, obtiene un abanico cronológico que abarca desde el último cuarto del s. IV hasta mediados del V. Dado que el conocimiento de las iglesias del área griega y balcánica en esta época es bastante limitado, considera más razonable situar la construcción de la Basílica A en los inicios del s. V. El gran terremoto de finales del

s. IV, por lo tanto, se habría producido antes de la erección de esta primera basílica (Fragoulis 2014, 247-248). En el siguiente apartado se va a explicar con más detalle qué argumentos esgrime Fragoulis. Basta decir por ahora que la hipótesis planteada por este investigador es consistente, si bien no llega a responder de manera completa la gran cuestión que inevitablemente abre: ¿qué motivo o motivos llevaron a sustituir la Basílica A por la B si el cambio no se sitúa en el contexto de la destrucción de la primera por un terremoto? Debido a esto, el presente artículo se mantiene en la línea de la tesis convencional, aunque considerando necesario ahondar en el debate acerca de la cronología de la basílica episcopal.

¿Qué información nos aportan los otros espacios culturales de Díon? Todo apunta a que el santuario más longevo del lugar, el de Deméter, había cesado su actividad en esta época. Al menos en lo relativo a la práctica religiosa, ya que se constata la construcción en época cristiana de tres hornos crematorios dentro de su *temenos*. Concretamente, dos de ellos se localizan en la estoa sur, mientras que el tercero se encuentra pegado al muro que delimitaba el santuario por el oeste, justo al suroeste del templo norte de época imperial. Todos estos hornos se destinaron a la producción de materiales, aunque la escasez de restos impide determinar el tipo de piezas. La construcción de estas estructuras se enmarca en una nueva utilización del espacio, una vez que éste había quedado en desuso, algo que debió de ocurrir a finales del s. IV, tal y como apunta la tipología de los hornos crematorios y el hallazgo de una moneda de Teodosio I (379-395) en uno de ellos (Pingiatoglou 2015, 42-45). De este modo, podemos presumir que a lo largo de este siglo el culto a Deméter, al menos su práctica ritual en el santuario, fue paulatinamente desapareciendo⁶. No está

6 De este siglo data, por ejemplo, la estructura catalogada en la obra de Pingiatoglou como N° 17, un edificio cerca del templo sur de época imperial y en cuyo interior desenterraron una serie de restos materiales – una especie de altar hecho con ladrillos, conchas y lámparas con restos de quemado – que apuntan a una función

claro el caso del Augusteo. Nada indica que se produjeran cambios o reformas en el s. IV. De hecho, el único hallazgo de este periodo es un pequeño tesoro de 120 monedas de esta datación oculto en la esquina oeste (Pandermalis 1975 [1983], 251).

Respecto al resto de santuarios, el único que en esta época muestra signos inequívocos de actividad es el santuario de Isis (Pandermalis 1989a, 23). Su abandono de hecho se produciría a causa de la catástrofe en la que varios edificios más en la ciudad y los espacios religiosos – incluyendo la Basílica A, según la tesis convencional – se vieron afectados. El gran terremoto de finales del s. IV sacudió la región y, en lo que respecta al santuario de Isis, gran parte de sus estructuras resultaron gravemente dañadas. Algunos edificios presentan marcas de trabajos de reparación, pero que no llegaron a finalizarse. Una inundación y más seísmos dejaron el santuario en ruinas (Pandermalis 1997, 28).

Por lo tanto, podemos confirmar que el s. IV y el comienzo del V constituyeron el punto de inflexión del paso del politeísmo tradicional a la preponderancia cristiana en Dión, al menos desde un punto de vista de manifestaciones religiosas en los espacios de culto de la ciudad. Sería interesante pensar que la construcción de la basílica episcopal se produjo en una época en la que el cristianismo estaba bien enraizado en el centro macedonio, como resultado de un proceso de crecimiento de la comunidad cristiana a lo largo de estos siglos. Sin embargo, la ausencia en Dión de evidencia, material y textual, de este de culto antes del s. IV parece apuntar a un cambio en las dinámicas religiosas en este siglo. En efecto, en el año 313 se promulgó el Edicto de Milán, por el cual se establecía la libertad de credo en el Imperio. Pocos años después, en el 325, se celebraría el Primer Concilio de Nicea, en el cual uno de los tres obispos helenos que participaron – de un total de 317 – procedía precisamente de Tesalónica (Makrides 2009, 51). La influencia de la ciudad principal de la

cultural (Pingiatoglou 2015, 35-36).

región de Macedonia en esta época sería, sin lugar a dudas, notable. Teniendo en cuenta esto, es razonable pensar que la expansión del cristianismo en Dión se desarrolló en el marco de un Imperio que fomentaría, a lo largo de este siglo IV y la transición al V, la consolidación del cristianismo. La mayor parte de los emperadores que abrazaron el cristianismo trataron de aprobar medidas para poner trabas al paganismo. Así ocurrió, por ejemplo, a mediados del s. IV con Constancio y Constante (Fernández Ubiña 2003b, 371). Esta voluntad del poder político llevaría a transformar gradualmente las prácticas religiosas de Dión, pasando a ocupar la basílica episcopal un lugar significativo del espacio urbano, a poca distancia al oeste del ágora, el centro neurálgico del lugar. Es posible que esta implantación del cristianismo tuviera lugar sobre la base de una comunidad cristiana preexistente; pero ésta, en todo caso, habría contado con una cifra reducida de feligreses, toda vez que la ciudad de Dión en época altoimperial tenía, como hemos visto, con varios espacios de culto paganos activos hasta al menos el s. III. Sin embargo, en términos generales estos santuarios muestran cierto declive en el s. III, que se constata con claridad en el IV. Dión, ciudad de fuerte tradición pagana, experimentó la potenciación del cristianismo en detrimento de los anteriores cultos, que fueron relegados a un segundo plano.

4. CONSOLIDACIÓN: EL SIGLO V

De acuerdo con la tesis convencional, los daños causados por el gran terremoto conllevaron la puesta en marcha de un ambicioso proyecto de intervención y reconstrucción de la basílica episcopal. El resultado fue la Basílica B (Fig. 1), un edificio nuevo erigido a 1,70 m. sobre el nivel del suelo de su predecesora (Pelekanidis 1965 [1968], 345). Recordemos que, sin embargo, es posible que en realidad la Basílica A fuera construida a comienzos del s. V, en una fecha posterior al

seísmo. Así lo sugiere Fragoulis, quien sostiene que la capa de separación entre las Basílicas A y B responde a un acto intencionado para nivelar el terreno, posterior a la demolición sistemática del edificio original y su reemplazo por uno nuevo, retirando previamente los elementos arquitectónicos que fueran a reutilizar en esta nueva fase. En esta capa encontramos fragmentos cerámicos de los s. III-IV, así como restos de vasos de la tipología Hayes 3C, que se extendieron por el Mediterráneo oriental durante la segunda mitad del s. IV y el V. También hallaron en dicho estrato varias monedas, la mayoría de época de Constantino I (306-337), y dos piezas de bronce de tiempos de Teodosio I (379-395) o, más probablemente, de Teodosio II (408-450). Basándose en esto, así como en algunos elementos decorativos del edificio nuevo, principalmente unos relieves con motivos florales que fueron recurrentes en la Constantinopla del s. V, sobre todo en su segunda mitad, Fragoulis sitúa la construcción de la Basílica B en la segunda mitad del s. V, o quizá ya en el 500 (Fragoulis 2014, 248-250). Por otro lado, tal y como se adelantaba arriba, resulta difícil de justificar que se construyera un edificio nuevo si el anterior en realidad no había resultado dañado por una catástrofe y, por tanto, aparentemente no presentaba problemas o complicaciones que requiriesen su sustitución. Su teoría, por tanto, si bien cuenta con buenos argumentos relativos a los elementos que permiten su datación, necesita ofrecer una explicación más completa de los motivos que llevaron a construir la Basílica B.

Respecto al edificio nuevo, el trazado básico sigue el esquema del anterior, con un plano de tres naves, teniendo la central una anchura mayor que las laterales, marcando la división de los espacios dos columnatas y terminando la central en ábside. De igual modo, algunas partes presentan decoración, como por ejemplo figuras geométricas en el suelo de mármol de los pasillos laterales y mosaicos con diferentes composiciones en la sección sur. El nártex en esta ocasión es más sencillo, simplemente con murales en

las paredes, pero da paso hacia el oeste a un atrio casi cuadrado, 12,60 x 11,90 m., rodeado por una estoa por todos los lados excepto el oriental, y con un pozo en el centro. El hecho de que en el tramo sur de la estoa aparecieran diversos objetos de uso ritual, como frascos de vidrio y una lámpara unida a una *tabula ansata de bronce con el texto “Ἐπεὶ μνήμη- / ης folium Θέκλας”* (“En memoria de Tecla”), hace pensar que este espacio se utilizaba como diaconicón, para albergar los diversos objetos empleados en la liturgia (Pelekanidis 1965 [1968], 345-346; 1966 [1968], 371-372 y 376; Megaw 1967-1968, 14; placa: Feissel 1983, 79-80 [Nº 79]). Cabe destacar también una mesa funeraria de mármol colocada junto al muro sur del atrio, con decoración en los bordes y con la inscripción “Ἀριστοτίμα : Σώσο(υ)” (“Aristotima, hija de Soso”) (Bakalakis 1966 [1968], 347-349; SEG XXV, 705).

La Basílica B no termina aquí, sino que cuenta con varias salas más. Al norte del nártex encontramos dos espacios, mientras que al sur tenemos dos conjuntos de anexos. El primero es una serie de tres habitaciones rectangulares, pero lo más llamativo es el segundo, una sala poco usual con tres ábsides, en sus lados norte, este y sur. No está clara la función o funciones de algunos de estos anexos (Pandermalis 1984 [1985], 36; 1993 [1997], 196), mientras que la propuesta de Fragoulis (2020, 193-196) de interpretar la sala triabsidal como el *triclinium* de la residencia del obispo está bien argumentada y encaja bien con el trazado del edificio⁷. En el lado oeste de la Basílica B, el atrio se abría a tres habitaciones dispuestas en hilera y abarcando así toda la anchura del atrio. El elemento más importante se encuentra en la central. Se trata de una estructura octogonal, un receptáculo con escalones para descender a su interior; ha sido interpretada como la pila bautismal (Pelekanidis 1966 [1968], 373-376; Pandermalis 2000, 256). La construcción de este baptisterio es posterior,

7 Previamente, Soteriadis identificó la sala triabsidal como baptisterio (1929, 180), pero el hallazgo del verdadero baptisterio descartó esta posibilidad.

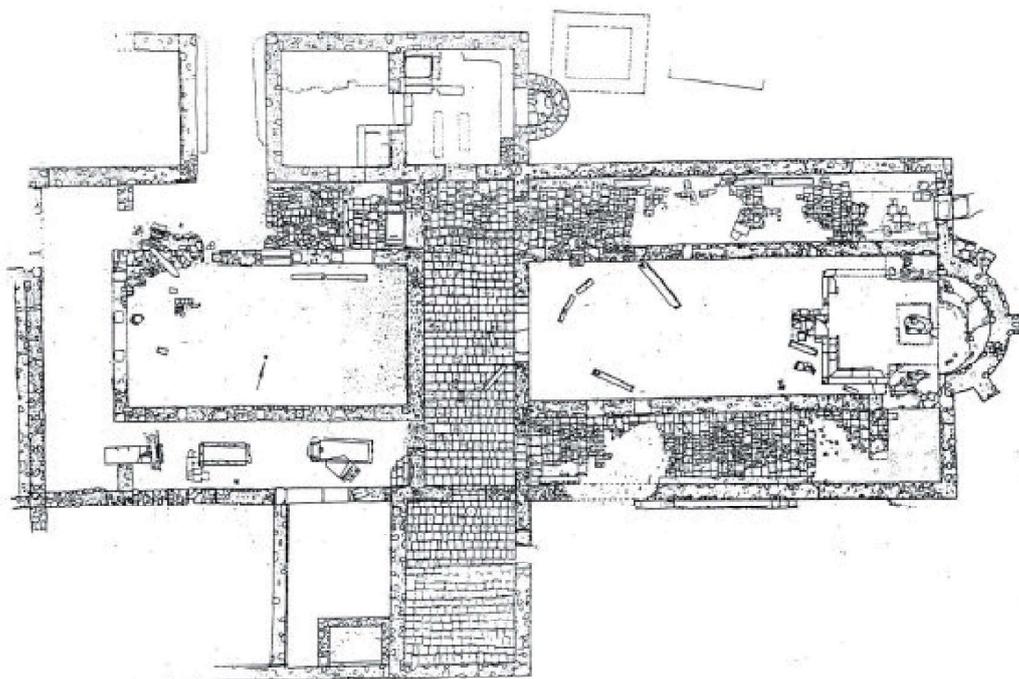


Figura 2 – Iglesia del Cementerio (Mentzos 1992 [1995], 236, σχ. 1).

enmarcada en la Fase II de la secuencia que presenta Fragoulis, y que fecha en el s. VI. A su vez, tras los daños provocados por un seísmo se procedió a restaurar algunas partes del edificio, principalmente la sustitución del techo de madera por un sistema de cúpulas y las columnatas por pilares. Esta Fase III de la Basílica B tuvo lugar a finales del s. VI o ya comenzado el VII (Fragoulis 2014, 250-251). Cabe añadir que también en época tardía la zona al este de la basílica pasó a emplearse como necrópolis (Pingiatoglou *et al.* 2013 [2018], 191).

El carácter funerario está más presente, por otro lado, en el segundo edificio de culto del ámbito cristiano. Se trata de la Iglesia del Cementerio (Fig. 2), situada extramuros, a poca distancia de la línea sur de la fortificación de la ciudad. Recibe este nombre al encontrarse en un terreno utilizado como necrópolis. La fase inicial del edificio data del segundo cuarto del s. V. Con el tiempo, se realizarían trabajos de reformas, así como se añadirían nuevos espacios al complejo (Mentzos 1990 [1993], 231).

Esta iglesia presenta también el clásico esquema tripartito, con orientación este y

con el extremo oriental de la nave central con forma absidal. Dos columnatas separan las naves. La decoración es más limitada en este caso, si bien los muros estaban cubiertos con una capa de mortero que se asemeja al mármol y el suelo de la nave central estaba preparado con mosaicos con figuras geométricas y animales. Continuando hacia el oeste, un acceso desde cada una de las naves daba al nártex, que a su vez se abría a un atrio por medio de dos aperturas en los extremos. De un modo similar a la Basílica B, el atrio está rodeado por una estoa en sus lados norte, oeste y sur. La excavación de la estoa norte sacó a la luz un hallazgo interesante; una mesa preparada con material reutilizado que contaba con una representación de una cruz y, frente a ella, una placa funeraria del s. V en la que se puede leer “Μημόριον Μάγνας” (“En memoria de Magna”) junto con dos cruces, una delante de cada palabra. También esta placa fue reutilizada, habida cuenta de que debajo no apareció ninguna tumba (Mentzos 1990 [1993], 231-234; placa: SEG XLIX, 701).

El complejo de la Iglesia del Cementerio incluye varios anexos, cuya función se sabe en algunos casos. Junto a la estoa oeste del

atrio, por ejemplo, encontramos una sala de pequeño tamaño que parece haber servido para el almacenamiento. En la esquina noroeste desenterraron otra habitación, pero en este caso su propósito no está claro. Más interesante es el conjunto de dos salas anexas al nártex en su lado norte. Conectadas entre sí, presentan dos fases de uso. En la primera, seguramente se accedía por la estoa norte a la habitación oeste, ya que la presencia de una mesa en la esquina sudeste apunta a su utilización como *prothesis*, es decir, como lugar en el que los feligreses depositarían sus ofrendas. Acto seguido continuarían su camino hacia la sala este, en esta época de carácter auxiliar, para llegar al nártex. Con el tiempo, sin embargo, este espacio se vio transformado. En el s. VI, el acceso de la estoa norte a la habitación oeste se cerró, dejando la mesa de ofrendas en desuso. La sala este cobró una mayor importancia al construir una especie de receptáculo de ladrillo, rectangular, en la esquina noroeste. La presencia de restos de carbón y madera alrededor de esta nueva estructura apunta a que contaba con un panel de madera en la sección superior que permitía limitar la visión del interior del receptáculo. También de este nuevo periodo data un banco corrido a lo largo del resto del muro norte y de todo el muro este, así como un nicho en este último muro, a media altura. Esta nueva distribución de elementos confiere a la sala este la función de baptisterio. Finalmente, al sur del nártex los arqueólogos excavaron dos anexos más. Aparentemente, al principio solo había una habitación, que comunicaba directamente con el nártex. Se piensa que servía como diaconicón. En un momento dado, se le añadió una sala al oeste, cuyo propósito no está claro. Curiosamente, avanzando en el tiempo, en el s. VI en la esquina sudeste de la habitación este se añadió una estructura rectangular de medidas 2,95 x 1,60 m. Probablemente se trataba de una prensa de vino, lo cual nos habla de otro uso de este espacio (Mentzos 1992 [1995], 235-241).

Resulta llamativo el hecho de que fuera necesario acondicionar la Iglesia

del Cementerio para que dispusiera de un baptisterio, cuando en la Basílica Episcopal se construyó uno en el s. VI. El hecho de que la adición del baptisterio de la Iglesia del Cementerio también tuviera lugar en el s. VI puede deberse al aumento de la comunidad cristiana en la zona. Otra posibilidad, planteada por Mentzos, es que la sucesión de terremotos que cada cierto tiempo causaron daños en la ciudad a lo largo de estas décadas terminara por afectar a la Basílica Episcopal, haciendo necesario otro espacio para la celebración del bautismo. De este modo, la Iglesia del Cementerio, inicialmente vinculada a un contexto más de tipo funerario, adquiriría una nueva función en el s. VI (Mentzos 1992 [1995], 240-241).

La propia Iglesia del Cementerio presenta elementos del ámbito funerario. Cuatro son los enterramientos que han sido hallados en diferentes localizaciones de la iglesia. El más notable es una tumba de cámara situada en la nave norte, haciendo esquina con el extremo oriental del edificio. Su cronología es de hecho anterior a la iglesia. Si bien en su interior no aparecieron ni ajuar funerario ni monedas, sí se conservaba al menos la ornamentación de las paredes, pintadas con murales con cruces y pájaros. Los otros tres enterramientos se encuentran alineados en la estoa sur del atrio. Dos de ellos son en cista, mientras que el tercero tiene una estructura abovedada. Los tres datan del mismo periodo de actividad de la iglesia; a juzgar por las monedas halladas en la tumba central, de finales del s. V y comienzos del VI (Mentzos 1990 [1993], 234-235).

La construcción y evolución de estos dos edificios, la Basílica Episcopal y la Iglesia del Cementerio, son la prueba más evidente de la presencia e influencia del cristianismo desde, al menos, finales del s. IV o comienzos del V. Su actividad demuestra que este periodo, sin poder ser considerado una etapa de esplendor del lugar, tampoco significa que Díon ya no tuviera influencia en la región. El papel de ciudad sagrada de Macedonia se había perdido tiempo atrás. Sin embargo, aún quedaban varios

siglos para que el centro fuera abandonado. Sin duda, las catástrofes naturales y las condiciones climáticas del lugar desempeñaron un papel importante en la paulatina despoblación de Dión. Los s. V-VI, sin embargo, aún muestran signos leves de desarrollo.

Posiblemente el más notable es el edificio que fue levantado justo al norte de la Basílica Episcopal tras el gran terremoto de finales del s. IV. Conocida como la Casa Tardoantigua frente a la Basílica, se trata de una domus de proporciones considerables, 33,40 x 36,35 m. Aunque no se ha terminado de excavar todavía, se han podido identificar varias salas que giran en torno a un patio central, rodeado por una estoa. Seguramente el edificio tenía dos plantas. Salvo hallazgos peculiares, como una urna funeraria con los restos de un neonato, no se han encontrado objetos de lujo. Tampoco parece que la casa tuviera una ornamentación suntuosa (Mentzos y Krikelikos 2009 [2013], 149-156). Esto es algo que llama la atención, habida cuenta de su localización privilegiada, junto a la basílica. Es innegable que quien construyera esta casa e hiciera uso de ella gozaba de una buena posición en el escalafón social de la población de Dión, pero esto no se habría traducido en la posesión u ostentación de elementos materiales que reforzaran su posición.

5. SOCIEDAD Y RELIGIÓN

La información que tenemos a nuestra disposición acerca de la población de Dión en este periodo es limitada. La epigrafía es una fuente fundamental, como demuestran los exhaustivos estudios de Demaille concernientes a los primeros siglos de la ciudad como colonia romana (Demaille 2013; 2015). Para la Tardoantigüedad, sin embargo, contamos con menos datos.

En las páginas anteriores hemos visto dos inscripciones, ambas en la Basílica Episcopal. Una es el epitafio de Magna del s. V (SEG XLIX, 701) y la segunda la *tabula ansata* elaborada en memoria de Tecla del s. IV-V (Feissel 1983, [Nº

79]). Del pequeño corpus con el que contamos para esta fase, la más antigua conservada con elementos cristianos⁸ es un epitafio del s. IV de Agatopo y Macedone, grabado en un cipo de caliza decorado con una cruz que tiene las letras Κ(ύριε) Ἡ(σοῦ) Ἰ(ησοῦ). Su lugar de hallazgo es desconocido (Martis 1984, 131 [Nº 11]; SEG XXXV, 736)⁹. De datación imprecisa es una lápida sencilla, de pequeñas dimensiones, en recuerdo a los esclavos de Cristo Alejandro y Severina (Stefanidou-Tiveriou 1985, 31; SEG XLVIII, 790(2))¹⁰. Más información aporta un epitafio en honor a Epictesia, una joven virgen cristiana fallecida a los 14 años de edad; a juzgar por la tipología de la inscripción vivió en el s. V (SEG XLVIII, 790(1))¹¹. Finalmente, del s. V-VI data otra lápida, reutilizada en la iglesia de la localidad moderna de Karitsa, que recoge la inscripción en honor a Teoprepia y Hermíone, junto con tres cruces (SEG II, 393; Feissel 1983 [Nº 78])¹². Seguimos, por lo tanto, sin información acerca de la comunidad cristiana en Dión anterior al s. IV.

Llegados a este punto, debemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿cómo transcurrió el proceso de conversión al cristianismo de la población de esta ciudad? ¿Qué consecuencias tuvo? Esta cuestión se ha analizado desde diferentes perspectivas en otros casos de estudio, tanto concretos¹³ como generales, abarcando todo el Imperio Romano, el Imperio Bizantino, o el territorio helénico¹⁴. Como

8 En la mayor parte de los casos se trata de una cruz.

9 Texto: “Ἀγα- / θόπο- / υς κὲ / Μακ- / εδο- / νίς”.

10 Texto: “μημόριον / τον δούλον τοῦ Χ(ριστο)ῦ / Ἀλεξάνδρου / καὶ Σεβερίνας”.

11 Texto: “οὔνομα μοι Ἐπί- / κτησις, πατὴρ Ἀ- / θηνέου, μητὴρ Ἐπικτησίας / ἐτῶ<ν> ἰδ’ ἐνθάδε / κείμε χρῆσται- / νῆ παρθένος· κατέλιπόν / μου τῆ τεκούσ[η] / πένθος μέ[γα] / κὲ τῷ πατρὶ δά- / κρυα πολ[λά] χαί? / ρετε Ἄ[---] / ΣΤΟΝΑΙ” (“Mi nombre es Epictesia, de padre Anteneo, de madre Tesalonicea, de 14 años, aquí yazgo, una virgen cristiana. Atrás me dejaron, con gran pena y con muchas lágrimas paternas. Salud...”).

12 Texto: “Μημόριον / Θεοπρεπ- / ίας καὶ Ἐρμι- / όνης”.

13 Por ejemplo, tenemos algunos casos de estudio en Trombley 1993

14 Para esto último, véase Makrides 2009, esp. 15-111.

punto de partida, hay que tener en cuenta que la religión siempre es algo fluido. Está sujeta a una continua evolución y a las dinámicas y procesos históricos del territorio en el que se practica. La situación en Grecia en los siglos previos a la aparición del cristianismo no es una excepción. De una religión más centrada en la *polis*, se pasó en la época helenística a una serie de tendencias que sobrepasaron las fronteras políticas y culturales, haciéndose más frecuente la llegada de cultos foráneos, especialmente orientales. Prueba de ello es, por ejemplo, el santuario de Isis en Díon. La convivencia de diferentes credos fue la norma, y así debemos ver el contexto en el que se enmarcan los primeros siglos del cristianismo. Esta coexistencia, asumida y aceptada, se vería alterada a medida que la práctica monoteísta cristiana fue cogiendo fuerza, incluyendo también el rechazo al culto imperial (Makrides 2009, 22-23).

Trombley, al analizar el proceso de cristianización en el ámbito helénico, sostiene que el s. V fue definitivo para la conversión gradual de las élites urbanas, por medio de diversos mecanismos (Trombley 1997, 122). Fue por tanto un paso importante dentro del largo camino que el cristianismo llevaba recorriendo en Macedonia desde, principalmente, la visita de Pablo. Desafortunadamente, la información concerniente a la conversión al cristianismo de los habitantes de esta región en los primeros siglos de nuestra era es demasiado escasa como para poder obtener una conclusión clara. Sin embargo, hay un aspecto que permite plantear una teoría acerca de la paulatina cristianización de esta población. Se trata de la formación de asociaciones.

En el periodo imperial fue bastante común la formación de colectivos con intereses comunes, ya fuera de tipo cultural o profesional – es decir, trabajadores de un determinado sector. En el caso macedonio, la ciudad que aporta más información al respecto, y con la que por tanto podemos buscar paralelismos, es Tesalónica. Por lo general, la modalidad más frecuente de asociación estaba relacionada con

finés religiosos, centrada especialmente en el culto a Dioniso, o bien en divinidades egipcias o del panteón grecorromano, incluyendo héroes locales (Nigdelis 2010, 14-19)¹⁵. No hay ningún epígrafe que nos hable de una asociación de culto cristiano. Sin embargo, en un análisis bien argumentado de los discursos de Pablo dirigidos a los tesalonicenses, Ascough sugiere que a partir del lenguaje empleado por el predicador se puede entrever la formación de un colectivo similar a una asociación; más específicamente, sostiene que una asociación profesional preexistente se habría convertido al cristianismo (Ascough 2000; 2010, 53).

Tesalónica fue la ciudad de la región macedonia donde el cristianismo caló con mayor intensidad. Pese a ello, poco se sabe de la comunidad de los seguidores de Cristo en el lapso de tiempo que abarcan las visitas de Pablo y el s. IV (Ascough 2010, 67, n. 88). No es por ello tan sorprendente que en Díon no haya testimonios en esos siglos iniciales. Por otro lado, sí hay datos acerca de diversas asociaciones en Díon en época imperial, como ya hemos visto¹⁶. El *thiasos* de Dioniso está bien documentado (AE 1950 (1951) [Nº 20, 21 y 22]; AE 1954 (1955) [Nº 23 y 24]; AE 2006 (2009) [Nº 1262]), y también contamos con evidencia epigráfica que apunta a la existencia de una asociación en honor a Zeus Hipsisto, como se intuye en las inscripciones encontradas en su santuario y vistas en un apartado anterior¹⁷. Siguiendo esta dinámica, existe la posibilidad de que a lo largo de estos primeros siglos de nuestra era se formara alguna pequeña asociación dedicada al culto cristiano. Pese a no haber testimonios específicos de ello, la construcción de la Basílica A en época bajoimperial lleva implícita la presencia de una comunidad cristiana desde al menos el s.

15 Para un análisis de la estratificación social y las asociaciones, véase Ramgopal, 2017.

16 Del periodo helenístico conocemos también la asociación de los museístas, es decir, de devotos de las Musas (SEG XLIX, 697 y otra inscripción mencionada en Pandermalis 1999 [2001], 416). Es probable que también hubiera una de Zeus Olímpico (SEG L, 589).

17 Sobre esta cuestión, véase Nigdelis 2016.

IV pero, quizá, ya desde una época anterior. Un colectivo que podría haberse organizado como asociación para gestionar y regular sus prácticas culturales. Podemos enmarcar este fenómeno en el complejo proceso de expansión paulatina del cristianismo en una sociedad en la que los cultos tradicionales formaban parte de las costumbres de la comunidad, de su *ethos*. En palabras de Trombley, el proceso de cristianización no es algo tan sencillo como la simple erradicación de las creencias previas (Trombley 1993-1994, 108). Si bien la explicación más plausible sería el crecimiento exponencial del culto cristiano en el s. IV en relación con la potenciación desde las esferas de poder imperial, como se ha razonado arriba, no habría que descartar que antes de esto existiera una pequeña comunidad que profesara el culto cristiano.

6. CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta los datos expuestos, es razonable poner en relación el progresivo abandono de los santuarios tradicionales de Dión con la expansión del cristianismo, en un proceso acelerado especialmente en el s. IV. El hecho de que en este siglo, a juzgar por la evidencia material, solo siguieran activos el de Deméter – con la construcción de los hornos a finales de este siglo, lo cual evidencia el cese del culto – y el de Isis, es una señal de un cambio significativo en la práctica religiosa. Cabe esperar que todavía hubiera devotos de estos cultos o de los del resto de cultos pertenecientes al ámbito grecorromano, cuya actividad no dejara evidencia material. Pero es sin duda llamativo que a mediados del s. III el santuario de Zeus Hipsisto contara con una asociación de fieles, para tener una ausencia prácticamente total de evidencia cultural pocas décadas después.

Queda pendiente la identificación del lugar o lugares donde esta creciente comunidad cristiana llevaría a cabo sus liturgias antes de

que el cristianismo fuera permitido de manera oficial y se procediera a construir edificios para dicho propósito, primero la Basílica Episcopal, y más adelante la Iglesia del Cementerio. Desafortunadamente, no es posible determinar ninguna estructura o espacio con esta función, pero también es cierto que a día de hoy se ha excavado un porcentaje muy pequeño del yacimiento de Dión, especialmente del espacio urbano. Sí que se puede confirmar, al menos, que no hay evidencias de reutilización de templos paganos para la liturgia cristiana, algo que en otros lugares sí se dio (Makrides 2009, 126). Lo más frecuente en los primeros siglos del cristianismo fue la utilización de casas como lugares de reunión y de culto, en las que los anfitriones ejercían como ministros de las comunidades, lo que ponía el acento en las relaciones interpersonales del colectivo (Estrada 2003, 140 y 179; Fernández Ubiña 2003a, 264 y plano 3, de una *domus Ecclesiae* de Dura Europos). Partiendo de este dato, cabría suponer que alguna estructura doméstica de la ciudad de Dión tuviera esta función. Pero no es posible identificar ninguna de las excavadas por ahora con este tipo de uso.

Algo que podemos aceptar es que la expansión y consolidación del cristianismo tuvo un impacto directo en el desarrollo de los cultos llamados paganos por esta comunidad. No obstante, si bien ha quedado claro a lo largo de estas páginas que los santuarios de Dión fueron abandonados progresivamente, esto no implica necesariamente que la veneración a estos dioses cesara por completo. El mantenimiento y restauración de los espacios culturales dependían en mayor medida de los recursos de la ciudad o la unidad administrativa, así como de la inversión de la élite, los decuriones, o bien eventuales donantes particulares que gozaran de una posición privilegiada en la comunidad. En esta etapa tardía, con el dogma cristiano cada vez más firmemente arraigado y la voluntad del poder político decantándose por ello, la

inversión pasó a centrarse en nuevos edificios culturales de corte cristiano, tales como la basílica y la iglesia. Pero probablemente parte de la población de Díon siguió venerando a sus antiguas divinidades, e incluso haciendo uso de los lugares tradicionales para ello. Al fin y al cabo, la convivencia entre cristianismo y paganismo fue una realidad durante siglos, como demuestra Vallejo Girvés en su estudio sobre Justiniano. Este emperador bizantino del s. VI, de profunda convicción cristiana, ordenó en tres ocasiones perseguir a los paganos – llamados también “helenos” (Makrides 2009, 40) – y bajo su mandato se aprobaron diversas leyes y medidas conducentes a la prohibición y castigo por esas prácticas religiosas. El hecho de que las persecuciones se llevaran a cabo hasta tres veces es la mejor prueba de que había un sustrato significativo de la población del Imperio Bizantino que seguía profesando sus cultos tradicionales, independientemente de si también habían abrazado o no la fe cristiana (Vallejo Girvés 1997).

Para finalizar, una combinación de elementos naturales y antrópicos conllevó el paulatino abandono de Díon, que en sus últimos siglos de existencia no volvió a ver cómo se construían grandes edificios ni monumentos. Situada en un terrero que con el paso del tiempo se había convertido en una zona pantanosa, las pobres condiciones de salud motivaron a sus habitantes a desplazarse a otros centros de la región (Pandermalis 1989b, 52). La última referencia que tenemos de la ciudad corresponde al emperador bizantino Constantino VII Porfirogéneta, que gobernó en el s. X. En su obra *De Thematibus*, la ciudad aparece mencionada en el listado de centros del territorio de Macedonia (Const. Porph. *Them.* 2, 49, 15). Díon, por tanto, siguió activa hasta bien avanzada la Edad Media. De este modo, su última etapa de desarrollo notable, el periodo paleocristiano, dio paso a un declive que comenzó hacia el s. VI y que llevó a la despoblación del lugar en un lento proceso que se alargaría varios siglos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ascough, R.S. 2000. The Thessalonian Christian community as a professional voluntary association. *JBL* 119, 311–328.
- Ascough, R.S. 2010. Of memories and meals: Greco-Roman associations and the early Jesus-Group at Thessalonikē. En Nasrallah L., Bakirtzis Ch. y Friesen S.J. (Eds.), *From Roman to Early Christian Thessalonike*, 49–72. Cambridge: Harvard University Press.
- Bakalakis, G. 1966. Ἀνασκαφή Δίου. *AD* 21(B2), 346-349.
- Chapinal-Heras, D. 2021. *Experiencing Dodona: The Development of the Epirote Sanctuary from Archaic to Hellenistic Times*. Berlín – Boston: De Gruyter.
- Demaille, J. 2013. La fondation de la colonie romaine de Dion (Piérie, Macédoine) et la constitution d'une société mixte (Ier siècle a.C.-IIIe siècle p.C.). *Sciences Humaines Combinées* 12, 1–8.
- Demaille, J. 2015. Esclaves et affranchis sur le territoire de la colonie romaine de Dion (Piérie, Macédoine). En Beltrán A., Sastre I. y Valdés M. (Eds.), *Los Espacios de La Esclavitud y La Dependencia Desde La Antigüedad*. *Actas Del XXXV Coloquio Del GIREA. Homenaje a Domingo Plácido*, 537–559. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Domínguez Monedero, A.J. 2020. Eclipsada por el santuario: la polis de los dodoneos, En Conti Jiménez L., Fornieles Sánchez R., Jiménez López M.I., Macía Aparicio L. y de la Villa Polo J. (Eds.), *Δῶρα Τῶ Οἱ Δίδομεν Φιλέοντες*. *Homenaje al Profesor Emilio Crespo*, 557–564. Madrid: UAM Ediciones.
- Estrada, J.A. 2003. Las primeras comunidades cristianas. En Sotomayor M. y Fernández Ubiña J. (Eds.), *Historia Del Cristianismo*. I. El Mundo Antiguo, 123–187. Madrid: Trotta.

- Feissel, D. (1983), *Recueil des Inscriptions Chrétiennes de Macédoine du IIIe au IVe siècle*. BCH, Suppl., 1–290.
- Fernández Ubiña, J. 2003a. El cristianismo greco-romano. En Sotomayor M. y Fernández Ubiña J. (Eds.), *Historia Del Cristianismo*. I. El Mundo Antiguo, 227–291. Madrid: Trotta.
- Fernández Ubiña, J. 2003b. Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano. En Sotomayor M. y Fernández Ubiña J. (Eds.), *Historia Del Cristianismo*. I. El Mundo Antiguo, 329–397. Madrid: Trotta.
- Fragoulis, K. 2014. *Η Επισκοπική Βασιλική της Πρωτοβυζαντινής Πόλης του Δίου*. Master Thesis, Aristotle University of Thessaloniki.
- Fragoulis, K. 2020. Episcopal Basilica of Dion, Greece. The triconch building and the location of the bishop's residence. En Moreau, D. et al. (Eds.), *Archaeology of a World of Changes. Late Roman and Early Byzantine Architecture, Sculpture and Landscape. In Memoriam Claudiaie Barsanti*, 189–199. Oxford: BAR International Series.
- Graf, F. 2016. Zeus Olympios and his cult in Greece. En Pandermalis D. (Ed.), *Gods and Mortals at Olympus: Ancient Dion, City of Zeus*, 67–74. New York: Onassis Foundation.
- Hatzopoulos, M.B. y Mari, M. 2004. Dion et Dodone. En Cabanes P. y Lamboley J.-L. (Eds.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire Dans l'Antiquité IV*, 505–513. Paris: De Boccard.
- Iatrou, M. 2016. The sanctuary of Zeus Hypsistos. En Pandermalis D. (Ed.), *Gods and Mortals at Olympus: Ancient Dion, City of Zeus*, 94–98. New York: Onassis Foundation.
- Kremydi-Sicilianou, S. 1996. *Η Νομισματοκοπία της Ρωμαϊκής Αποικίας του Δίου*. Athens: Kentron Hellinikis kai Romaïkis Archaïotitos Ethnikon Hydryma Ereunon.
- Kremydi-Sicilianou, S. 2004. *Multiple Concealments from the Sanctuary of Zeus Olympios at Dion: Three Roman Provincial Coin Hoards*. Athens: Kentron Hellinikis kai Romaïkis Archaïotitos Ethnikon Hydryma Ereunon.
- Kremydi-Sicilianou, S. 2016. From the kingdom of Macedonia to the colony of Dion: The use and function of coinage. En Pandermalis D. (Ed.), *Gods and Mortals at Olympus: Ancient Dion, City of Zeus*, 41–48. New York: Onassis Foundation.
- Makrides, V.N. 2009. *Hellenic Temples and Christian Churches: A Concise History of the Religious Cultures of Greece from Antiquity to the Present*. New York: New York University Press.
- Martis, N.K. 1984. *The Falsification of Macedonian History. Ancient Jewish Sources and Testimony on Macedonia*. Athens: Athanassiades Bros.
- Megaw, A.H.S. 1967. Archaeology in Greece, 1967–1968. *AR* 14, 3–26.
- Mentzos, A. 1990. Η κοιμητηριακή Ἡ έξω των τειχών βασιλική του Δίου. *AEMTh* 4, 231–240.
- Mentzos, A. 1992. Η κοιμητηριακή βασιλική του Δίου. Τα προσκτίσματα. *AEMTh* 6, 235–243.
- Mentzos, A. 2001. Early Byzantine ecclesiastical architecture in Pieria. En Burke, J. y Scott, R. (Eds.), *Byzantine Macedonia. Art, Architecture, Music and Hagiography. Papers from the Melbourne Conference, July 1995*, 7–12. Melbourne: National Centre for Hellenic Studies & Research.
- Mentzos, A. 2011. Η νησίδα της Επισκοπικής Βασιλικής και οι δρόμοι του Δίου. En Pingiatoglou, S. y Stefanidou-Tiveriou, Th. (Eds.), *Νάματα, Τιμητικός Τόμος Για Τον Καθηγητή Δημήτριο Παντερμαλή*, 423–432. Thessaloniki: University Studio Press.
- Mentzos, A. y Krikelikos, D. 2009. Οικία της όψιμης αρχαιότητας του Δίου. *AEMTh* 23, 149–162.
- Nasrallah, L. 2019. *Archaeology and the Letters of Paul*. Oxford: Oxford University Press.
- Nigdelis, P. 2010. Voluntary associations in Roman Thessaloniki. En Nasrallah L., Bakirtzis Ch. y Friesen S.J. (Eds.), *From Roman to Early Christian Thessalonike*, 13–47. Cambridge: Harvard University Press.

- Nigdelis, P. 2016. The Nonae Capratinae in Dion and religious associations and public festivals in Roman Macedonia. *GRBS* 56, 663–678.
- Pandermalis, D. 1975 [1983]. Δίον. *AD* 30(B2), 251–254.
- Pandermalis, D. 1984. Δίον. *Ergon*, 35–37.
- Pandermalis, D. 1989a. Το ιερό της Ίσιδας. *Archaiologia* 33, 18–23.
- Pandermalis, D. 1989b. Οι παλαιοχριστιανικές βασιλικές. *Archaiologia* 33, 48–52.
- Pandermalis, D. 1993. Η ανασκαφή του Δίου στο κατά το 1993 και τη χαλκινή διόπτρα. *AEMΘ* 7, 195–199.
- Pandermalis, D. 1995. Ανασκαφή Δίου. *AEMTh* 9, 167–172.
- Pandermalis, D. 1997. *Dion, the Archaeological Site and the Museum*. Athens: Adams Edition.
- Pandermalis, D. 1999 [2001]. Δίον 1999: Μουσαϊσται – Βασιλεύς Δημήτριος. *AEMTh* 13, 415–423.
- Pandermalis, D. 2000. *Discovering Dion*. Athens: Adams Edition.
- Pandermalis, D. 2003. Ζευς Ύψιστος και άλλα. *AEMTh* 17, 417–424.
- Papazoglou, F. 1990. La population des colonies romaines de Macedoine. *ZAnt* 40, 111–124.
- Pelekanidis, St. 1964 [1967]. Ανασκαφικά έρευναι εις την χριστιανικήν βασιλικήν Δίου Πιερίας (Βασιλική Β, Βασιλική Α). *AD* 19(B3), 384.
- Pelekanidis, St. 1965 [1968]. Ανασκαφικά έρευναι εις Δίον Πιερίας (Βασιλική Α, Βασιλική Β, Διάφορα ευρήματα). *AD* 20(B3), 477–479.
- Pelekanidis, St. 1966 [1968]. Ανασκαφή βασιλικής Δίου. *AD* 21(B2), 371–376.
- Piccinini, J. 2017. *The Shrine of Dodona in the Archaic and Classical Ages. A History*. Macerata: Edizioni Università di Macerata.
- Pingiatoglou, S. 2006 [2008]. Δίον 2004–2006. Ανασκαφικές έρευνες στο ιερό του Ασκληπιού και στην πόλη των ελληνιστικών χρόνων. *AEMTh* 20, 577–586.
- Pingiatoglou, S. 2015. *Δίον. Το Ιερό της Δήμητρος* Thessaloniki: University Studio Press.
- Pingiatoglou, S. 2016. The cult of Demeter at Dion. En Pandermalis D. (Ed.), *Gods and Mortals at Olympus: Ancient Dion, City of Zeus*, 31–40. New York: Onassis Foundation.
- Pingiatoglou, S., Papagianni, E., Vasteli, K., Pavlopoulou, E. y Tsiafis, D. 2013. Δίον 2012–2013. Ανασκαφικές και άλλες δραστηριότητες. *AEMTh* 27, 189–198.
- Ramgopal, S. 2017. One and many: Associations of Roman citizens in Greece. En Rizakis A.D., Camia F. y Zoumbaki S.B. (Eds.), *Social Dynamics under Roman Rule. Mobility and Status Change in the Provinces of Achaia and Macedonia. Proceedings of a Conference Held in Athens, May 30th–31st 2014*, 407–425. Athens: National Hellenistic Research Foundation.
- Soteriadis, G. 1929. Βασιλική έν Δίω. *Arch. Eph.* 180.
- Stefanidou-Tiveriou, Th. 1985. *Επιτάφια Μνημεία του Δίου. Οι αρχαιολόγοι μιλούν για την Πιερία*, 23–32.
- Stefanidou-Tiveriou, Th. 1998. *Η Οχύρωση. Ανασκαφή Δίου*. Thessaloniki: Aristoteleio Panepistimio Thessalonikis.
- Trombley, F. R. 1993. *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*. Leiden - New York: Brill.
- Vallejo Girvés, M. 1997. Tradiciones y pervivencias paganas en el Imperio Bizantino: El posicionamiento de Justiniano. *Antigüedad y Cristianismo* 14, 217–228.



UNIVERSIDAD DE
MURCIA



GRUPO DE INVESTIGACIÓN
“ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO”
www.um.es/antiguedadycristianismo



cepoAt

UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía



FUNDACIÓN CAJAMURCIA