

EL URBANISMO EMERITENSE EN ÉPOCA PALEOCRISTIANA (SS. V-VI)

PEDRO MATEOS CRUZ

RESUMEN

El artículo plantea una serie de hipótesis sobre el urbanismo cristiano en Mérida a través de la documentación arqueológica y de las fuentes escritas (dualidad urbanística, continuidad de la ciudad pagana...). El cristianismo produce en las ciudades cambios de ideas y de costumbres en la sociedad. Urbanísticamente hablando no supone grandes modificaciones ya que éstas surgen sobre todo en las ciudades episcopales de las que dependen otras más pequeñas. Lugares como los circos y los foros se siguen utilizando y no desaparecen con la aparición de la basílica episcopal.

Palabras clave: Mérida, urbanismo cristiano, circo, foro, basílica episcopal.

ABSTRACT

This article proposes a series of hypotheses about Christian urban development in Mérida with the help of archaeological documents and written sources (urban duality, continuity of the pagan city...) Christianity brought changes to the cities, changes relating to social ideas and habits. From the point of view of urban development, however, Christianity is not responsible for many alterations, since new ideas and habits mostly arise in episcopal cities, from which other smaller cities depend. Places such as the circus and the forum continue to be used and they do not disappear with the arrival of the episcopal basilica.

Key words: Mérida, Christian urbanism, circus, forum, episcopal basilica.

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Patronato de la ciudad Histórico-Artística y Arqueológica de Mérida. 06800 Mérida.

El estudio urbanístico de Mérida a través de su asimilación con el de otras ciudades puede parecer válido; pero el alto grado de particularismo de las ciudades paleocristianas¹ que se manifiesta también en la diversidad arquitectónica de sus edificios y la no uniformidad de sus soluciones artísticas², obliga a que cuando los textos antiguos y la documentación arqueológica no ofrezcan datos definitivos, tengamos que movernos en el terreno de las hipótesis. El urbanismo paleocristiano va a estar condicionado por la situación de los edificios anteriores que siguen en uso durante esta época, configurándose una dualidad urbanística en la que, los edificios derivados de este nuevo orden, deben amoldarse a una realidad urbana ya impuesta. Los cambios que observamos en el tejido de las ciudades no son el resultado de unas transformaciones inmediatas, como consecuencia de la asimilación de una nueva religión; más bien se trata de una evolución urbana que va íntimamente relacionada con otra de tipo social, político y cultural y que no se definirá totalmente, hasta varios siglos después.

Los estudios realizados sobre la Mérida paleocristiana carecían de una documentación arqueológica que confirme, por un lado, los datos que nos proporcionan los textos y, por otro, las hipótesis que planteábamos a partir del conocimiento de estas fuentes.

Ahora, tras la excavación de la basílica de Sta. Eulalia, de un edificio en la barriada de Sta. Catalina que identificamos con el posible *xenodochium* fundado por el obispo Masona y un área de necrópolis en relación con ambas estructuras en la zona extramuros de la ciudad antigua, podemos confirmar algunos de los datos que conocíamos, poner en duda otros y plantear hipótesis, con más o menos grado de certidumbre, sobre algunos aspectos de la vida urbana emeritense.

El estudio de las ciudades en época paleocristiana debe partir de una premisa sobre su continuidad respecto a la pagana. Es decir, la introducción del cristianismo en la ciudad, urbanísticamente hablando, no constituye en sí mismo un cambio sustancial en el tejido urbano, que va poco a poco cristianizándose a lo largo de los siglos. Una ciudad importante, lo continúa siendo porque, a pesar de la introducción de nuevos elementos culturales, perviven en ella sus funciones anteriores de carácter económico, administrativo o político. De hecho, el cristianismo, que en principio es un fenómeno predominantemente urbano, va a introducirse en las ciudades importantes, con relaciones comerciales y culturales que provocan cambios de ideas y costumbres en la sociedad³. El cambio urbanístico se produce posteriormente, sobre todo, en las ciudades episcopales, de las que dependen otras más pequeñas⁴. Las ciudades que de alguna manera pierden sus funciones durante la IV^a y V^a centuria no deben achacar este hecho al cristianismo sino a sus propias características, «a su situación, sus antecedentes, los elementos exteriores...».

EL DESARROLLO DEL URBANISMO CRISTIANO EN MÉRIDA DURANTE EL S. V

El s. V se identifica con el desarrollo del urbanismo cristiano. Los edificios religiosos se van incorporando poco a poco al espacio de las ciudades. Sin embargo, esto no supone una transfor-

1 GARCÍA MORENO, L.: «Las transformaciones de la topografía de las ciudades en Lusitania en la antigüedad tardía». *Revista de Estudios Extremeños*. T. XLII. p. 106. Badajoz. 1986.

2 PALOL, P. de; *Arqueología Cristiana de la España Romana*. Valladolid. 1967. p. 358.

3 FEVRIER, P.A.; «Permanence e heritages de l'antiquité». *La città nell'alto Medioevo. Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*; 1974, pp. 41-139. Spoleto.

4 *Ibid*, p. 41.

mación en el tejido urbano. No se delimitan nuevas áreas ni hay necesidad de estructurar una nueva trama. Las ciudades se ven salpicadas de edificios religiosos que no alteran demasiado su fisonomía. Se produce, eso sí, un aumento del valor de algunas zonas, en detrimento de otras. Un ejemplo claro puede constituirlo la necrópolis cristiana. Junto a las áreas cementeriales nacen basílicas y monasterios dedicados a los mártires, que como señala Fiocchi, «...supone la implantación de una ciudad de vivos en una ciudad de muertos»⁵, frente a la clásica oposición cielo-tierra, vivos-muertos, ciudad-necrópolis⁶.

El papel de las necrópolis en la cristianización de las ciudades parece clave. Normalmente ocupan los suburbios de la ciudad, reutilizando cementerios de origen pagano o creándose *ex novo*. Su localización depende de los factores particulares de cada ciudad, aunque comúnmente, se realizan en terrenos propiedad de algún cristiano o a partir del enterramiento de un personaje local, un obispo, un santo o un mártir.

En el interior de la ciudad, no existen verdaderas necrópolis. Podemos hablar, eso sí, de tumbas esporádicas bajo alguna basílica o de cementerios urbanos surgidos a partir de una reducción del casco urbano debido a cualquier tipo de crisis social y que posteriormente quedan situadas dentro de la ciudad⁷. Este es el caso por ejemplo de Valencia⁸; la zona que ocupaba el foro en época romana se convierte en necrópolis en época paleocristiana debido a una reducción del perímetro de la ciudad, que provoca su situación extramuros.

En el interior de las ciudades, se construyen iglesias en las zonas más populosas donde la razón pastoral es más evidente, en función de la conversión de los habitantes de la ciudad y donde la topografía del terreno y la especulación del suelo lo permite. Raras veces se reutilizan edificios antiguos para la construcción de iglesias, debido a lo peculiar de su fisonomía que debía provocar multitud de reformas⁹. Por otro lado, el ocupar zonas de grandes dimensiones en el centro de la ciudad, reutilizando edificios anteriores, sería objeto de especulación y daría lugar a disputas con otras fuerzas sociales y políticas¹⁰. Sin embargo a veces sucede; y precisamente el esfuerzo arquitectónico para reutilizar estos edificios antiguos y sus posibles soluciones, pueden servir de modelos para edificios posteriores.

Los primeros edificios pretendían solucionar problemas prácticos más que dar una visión arquitectónica concreta. Problemas como ¿dónde nos reunimos? ¿dónde enterramos a nuestros mártires? Según Provoost, no existen afirmaciones ideológicas como la función litúrgica, las razones de la decoración o la orientación en la construcción de los primeros edificios¹¹. Se trata más bien de una asimilación de los ya existentes, una adaptación a las necesidades de la comunidad cristiana, incluso con la construcción de nuevos edificios, ya sea a través de la

5 FASOLA, U. y FIOCHI, V.: «Le necropoli durante la formazione della città cristiana. XI C.I.A.C., p. 1.201; Lyon, 1986. Roma, 1989.

6 PIETRI, Ch.: «Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent)». *Rivista di Archeologia cristiana*. n° 34, p. 297. Ciudad del Vaticano. 1984.

7 FASOLA y FIOCHI: *Opus cit.*, p. 1164.

8 SORIANO, R.: «La ciudad bajo imperial y los inicios del cristianismo». *Guía arqueológica de Valencia*. Valencia. 1989.

9 VAES, J.: «La reutilisation chretienne d'edifices antiques en Italie». XI C.I.A.C., p. 300. Lyon, 1986. Roma. 1989.

10 GARCÍA MORENO, *opus cit.*, p. 317.

11 PROVOOST, A. «L'implantation des edifices ecclesiastiques d'apres les textes literaires anterieurs a 400 ap. J-C». XI C.I.A.C., p. 324. Lyon, 1986; Roma. 1989.

analogía constructiva, como piensa Giovanonni¹² «por derivación de los cubículos funerarios (Zestermann o Witting), de los edificios civiles (Alberti o Crostarrosa), de los templos paganos y edificios de culto misterioso (Kraus o Leroux) o de la sinagoga judía (Gordon). La basílica nace para cubrir unas necesidades».

Mérida conserva la trama urbanística transformada en el s. IV como consecuencia de su nueva realidad política al ser elegida, tras la reforma administrativa de Diocleciano capital de la *diocesis Hispaniarum* y en ella se van introduciendo, tanto en el interior como fuera de sus murallas, edificios en su mayoría de carácter religioso y se reaprovechan otros para diversas funciones. Así, en esta centuria, se crearían las primeras iglesias tanto en el interior como en el exterior de la ciudad.

El hecho de que la basílica de Sta. Eulalia no se realizara hasta la segunda mitad del s. V plantea la posibilidad de que el *martyrium* construido a comienzos del s. IV en honor a la mártir emeritense, con alguna reforma no reflejada en los cimientos, pudiera realizar, durante la primera mitad de este siglo, una función basilical, fenómeno éste similar al que pudo producirse en Marialba donde es posible que, a finales del s. IV se construyera un *martyrium* convertido en basílica en el s. V¹³.

En otras ciudades hispanas también existe en esta centuria, una dinámica de construcción de iglesias en los arrabales casi siempre a partir de un edificio martirial. Tal es el caso de *Hispalis*, donde se construye una basílica dedicada a S. Geroncio; en Zaragoza se realiza la basílica dedicada a los dieciocho mártires; en Valencia la de S. Vicente; en Granada la de S. Esteban y en Tarragona, por ejemplo, la de S. Fructuoso¹⁴.

En cuanto a las ciudades de la Galia, en Arlés se construye la basílica de Saint Genest de carácter martirial y en Marsella, por ejemplo, la basílica está dedicada a Saint Victor¹⁵. La construcción de estas basílicas conlleva la creación posterior de monasterios en sus proximidades.

En Italia, ciudades como Turin, Asti, Novara, Vercelli, etc., poseen en este siglo la catedral en el interior de las murallas y alguna basílica cementerial en relación con una vía de comunicación importante¹⁶.

Sin embargo, no podemos pensar que en esta fecha Mérida esté cristianizada totalmente. Los edificios romanos siguen cumpliendo sus funciones, como está atestiguado el funcionamiento del foro, el teatro o el circo¹⁷. Es precisamente esta dualidad la que condiciona la topografía de

12 GIOVANONNI, G. «Nuovi contributi allo studio della genesi dellabasilica cristiana». *Atti della Pontificia Accademia romana di Archeologia*, 15, p. 111. Roma. 1962.

13 Para la documentación sobre la basílica y el *martyrium* en honor a Sta. Eulalia Mateos Cruz: *Excavaciones en la Basílica de Sta. Eulalia*. Tesis doctoral en prensa. 1992. Algunos artículos anteriores dan noticia de su existencia: CABALLERO, L. y MATEOS, P.: «Hallazgos arqueológicos en la iglesia de Sta. Eulalia de Mérida». *Jornadas Internacionales: Los visigodos y su Mundo*. Ateneo de Madrid. (En prensa). «Excavaciones en Sta. Eulalia de Mérida». *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología extremeñas*, pp. 525-546. *Extremadura Arqueológica*, II. Cáceres. 1991.

14 GARCÍA MORENO: *opus cit.*, p. 314.

15 FEVRIER, P.A.: «L'Archéologie chretienne en France de 1954 à 1962". *VI C.I.A.C.*, p. 57 y ss. Ravena, 1962. Ciudad del Vaticano. 1965.

16 CANTINO, G.: «Appunti per una topografía cristiana: i centri episcopali piemontesi» *Atti del Congresso Nazionale di Archeologia*, p. 95. Pesaro-Ancona, 1983. 1987.

17 El uso del circo queda atestiguado en la lápida funeraria de *Sabinianus auriga* (CABALLERO y ULBERT: *La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)*. E.A.E. n° 89) aparecida en la basílica de Casa Herrera, cercana a Mérida.

las ciudades cristianas. En Roma no se reutilizan los edificios del foro como iglesias hasta comienzos del s. VII¹⁸. En la Galia, ciudades como Arlés conservan funcionando el foro en el s. V y el circo y el anfiteatro continúan hasta época merovingia. Sidonio Apollinar, en el s. V dice refiriéndose a Narbona: «Salud Narbona... con tus murallas, tus habitantes, tus tiendas, tus puertas, tu foro, tu teatro, tus termas, tus arcos de triunfo, tus mercados, tus fuentes, tus prados, etc»¹⁹. En Tarragona, Sisebuto amonesta a Eusebio, un obispo de comienzos del s. VII porque suele asistir a los juegos del circo²⁰ y sabemos que el foro continúa funcionando, al menos, a mediados del s. V, cuando la zona es ocupada por construcciones privadas²¹.

Esto explica por qué los cristianos no construyen sus primeras iglesias en el foro, pero también implica una realidad urbanística pagana que coexiste con la cristiana ya asentada en la ciudad. Teniendo en cuenta la dificultad, por ejemplo, para encontrar un espacio en el centro de la ciudad para construir una catedral, un palacio episcopal, un baptisterio y un atrio que comunicara estos edificios, podría parecer lógico pensar que cuando perdieran su función algunas de las construcciones paganas del foro, los cristianos utilizaran sus solares para los nuevos edificios, en un lugar tremendamente significativo para los paganos. Sin embargo esto no se produce, al menos en este siglo porque, como ya hemos dicho, el foro se sigue utilizando, no sólo como lugar de encuentro. Es probable que continuaran en uso, al menos a comienzos de siglo, algunos de los templos paganos ubicados en el foro, a pesar de la prohibición de Teodosio de finales del s. IV.

En Barcelona, el foro perdura al menos hasta el s. VI. En el año 531, Amalarico fue asesinado en uno de sus edificios cuando intentaba refugiarse en una iglesia²². Por otra parte, la presencia de iglesias alrededor de la zona ocupada por el foro es un indicativo de la continuidad de su uso en esa época²³.

Otra de las razones por las que no se ocuparía el foro es probablemente el propio carácter de sus edificios, muchos de los cuales aún continúan en uso. El foro en época romana tiene un carácter público y administrativo que en nada se asemeja al de la basílica cristiana. Los cristianos querían eliminar la asimilación funcional de estos edificios, mediante su separación espacial. Su colocación en el interior del foro supondría una mezcla de paganismo y religiosidad en sus alrededores, que podría llevar a equívocos que ya están atestiguados en los cánones del Concilio de Elvira, por ejemplo, en los que se ataca el confucionismo de los primeros cristianos que no han abandonado aún las costumbres paganas. Las basílicas ocuparían este espacio después, tras el abandono de esta zona y su repoblación o bien se reutilizarían los edificios ya existentes pero con diferente función, cuando ya no ha lugar a esta confusión.

No estamos por tanto de acuerdo, con el planteamiento de algunos autores que hacen coincidir, por norma, la construcción de la basílica episcopal con la desaparición del foro, como

18 REEKMANS, L.: «L'implantation monumentale chretienne dans le paysage urbain de Rome de 300 a 850". XI C.I.A.C., p. 877. Lyon, 1986. Roma. 1989.

19 HUBERT, J.: «Evolution de la topographie et l'aspect des villes de Gaule du V° au X° siècle». *La città nell'alto Medioevo. Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*. Spoleto. p. 534 y ss. 1959.

20 BARRAL I ALTET, X.: «Transformations de la topografía urbana a la Hispania cristiana durant l'antiquitat tardana». *II Reunió de Arqueologia Paleocristiana Hispánica*, p.132. Montserrat, 1978; Barcelona. 1982.

21 TED'A: *Un abocador del segle V d.C. en el Fòrum provincial de Tàrraco*. Tarragona. 1989. p. 447.

22 THOMPSON, E.: *Los godos en España*. Madrid. 1969, p. 25.

23 BANKS, P.: «The Roman in heritage and topographical transmissions in early medieval». *Papers in Iberian Archaeology. BAR International Serie 193*; p. 615. Oxford. 1984.

si el conjunto episcopal sustituyera todas las funciones administrativas, políticas y económicas que debían de desarrollar algunos de los edificios del foro. Granados señala que tras la construcción de la basílica en Barcelona, el foro desaparece, convirtiéndose la plaza en un solar vacío preparado para la repoblación²⁴. Lógicamente este hecho no se puede plantear como una consecuencia directa e inmediata de la construcción del conjunto episcopal, sino que obedece a una dinámica evolutiva que constituye un proceso lento y progresivo. Efectivamente la construcción de edificios religiosos en la ciudad va a coincidir con el abandono de los templos paganos del foro, originando un nuevo centro religioso; sin embargo, el poder económico, político y administrativo continuará durante bastante tiempo en el foro, en los edificios ocupados por el tribunal, la casa de nonas, el palacio del jefe militar, etc., que siguen cumpliendo sus funciones.

La construcción del conjunto episcopal —catedral, palacio episcopal y baptisterio— dentro de la ciudad, plantearía problemas de orden especulativo, por lo que es lógico que a la hora de su colocación no existiera una regla fija²⁵. La presencia del complejo episcopal en el límite de la ciudad es frecuente. Sin embargo en las ciudades donde la cristianización es tardía suele localizarse en el centro. El palacio del obispo siempre está al lado de la catedral, es decir del lugar donde se encuentra la cátedra del obispo²⁶.

Olmo señala que su ubicación en Mérida se debe a un abandono de las antiguas áreas públicas de la ciudad²⁷; sin embargo, no está documentado en esta época, cuando se realizan ambos edificios, el abandono del foro; más bien parece probada su continuidad funcional al menos en muchos de sus edificios de carácter administrativo hasta bien entrado el s. V.

En cuanto a la arquitectura doméstica emeritense, poco sabemos hasta ahora. El hecho de no existir manifestaciones externas o diferencias tipológicas en las casas paganas y cristianas de los siglos IV y V provoca dificultades interpretativas. Existe una norma habitual entre los historiadores y arqueólogos que se ocupan de este período de asimilar todos los restos de arquitectura decorativa pertenecientes a los s. V y VI con la cultura cristiana. Sin embargo, en esta Vª centuria de verdadera transición cultural y política, coexisten en la ciudad, y concretamente en Mérida, ciudadanos de diversas religiones. En la mayoría de los casos, la temática decorativa no permite diferenciar cristianos de paganos; se trata simplemente de motivos de moda que no comportan una diferenciación religiosa. Los temas geométricos o figurativos, animales o vegetales que decoran las casas del s. V no tienen porqué identificarse con símbolos cristianos. Sólo podemos hacer esta identificación ante la iconografía que no ofrezca ningún género de duda.

En algunos casos se ha podido comprobar la ocupación de viviendas durante el s. V.

La casa situada en la Alcazaba árabe, se abandona a mediados del s. V. Este dato ha podido confirmarse en las excavaciones que realizamos en 1988. En dicha campaña aparece derrumbado el muro de cierre de la casa por su lado Este. Tanto debajo como encima del muro, aparecieron fragmentos de lucernas ovaladas con un crismón en el depósito y fragmentos de cerámica *terra sigillata* gris paleocristiana.

24 GRANADOS, J.O.: «La transformación de la colonia *Barcino*. Reformas urbanas entre los s. V y XI». *III C.A.M.E.* Madrid, 1986. 1987, p. 355.

25 PALOL, P.: «El baptisterio en el ámbito arquitectónico de los conjuntos episcopales urbanos». *XI C.I.A.C.* Lyon, 1986. 1989, p. 560.

26 FEVRIER, P.A. (1980): «*Vetera et nova: le poids de passé, les gremes de l'avenir III-VI*». *Histoire de la France Urbaine*. T. I., pp. 393-449. París. 1980.

27 OLMO, L.: «Los conjuntos palatinos en el contexto de la topografía urbana altomedieval de la Península Ibérica». *II C.A.M.E.* T. 2, p. 350. Madrid. 1987.

Anteriormente ya se había documentado el abandono de la calzada en otras zonas de la excavación coincidiendo el material aparecido encima, con el encontrado entre los escombros del muro.

Podemos plantear el abandono o destrucción de la casa como una consecuencia de las invasiones que sufre Mérida a mediados de este siglo, teniendo en cuenta su proximidad con la muralla y la puerta de entrada de la ciudad.

En la Calle Almendralejo excavamos en 1990 un solar situado a poca distancia del barrio de la Morería. Los trabajos dieron como resultado la aparición de una estructura doméstica que se abría en su lado Este a una calzada, posiblemente porticada, que corría paralela al *decumanus maximus*.

La calzada está fechada en el s. IV y posee la misma pendiente en dirección Norte-Sur que la que aparece en la Alcazaba, fechada también en la misma época. La casa continúa en uso al menos hasta el s. VII.

No queremos dejar el estudio sobre el urbanismo del siglo V emeritense sin reseñar la inscripción que narra la restauración del puente y la muralla y de otros edificios públicos de la ciudad fechada en el año 483²⁸ (Vives, 1939; n° 363). La reconstrucción de la muralla parece lógica e ineludible tras las invasiones que asolaron la ciudad durante todo el siglo. En este sentido planteamos la posibilidad de que el forro de sillares de granito reutilizados, presente en la mayoría de los tramos conservados de la muralla, responda a una obra realizada en esta época. Hasta ahora no existe una buena documentación planimétrica y los estudios que se han realizado no dan una fecha para el momento de su restauración, aunque siempre se ha dado como de época tardía.

Si tenemos en cuenta que la ciudad no sufre sus primeras invasiones hasta la llegada de suevos, vándalos y alanos a la Península, no encontramos ninguna razón para suponer una reforma de estas dimensiones hasta el s. V, en que está atestiguada epigráficamente, aunque es lógico pensar que hubiera obras parciales en su fábrica a lo largo de los siglos. Ciudades como Barcelona²⁹ o Tarragona restauraron sus murallas durante el s. V a raíz de su destrucción paulatina o como consecuencia de un cambio urbanístico de la ciudad.

Algunas restauraciones, como la que se conoce en la C/ Arzobispo Mausona, podrían pertenecer al período islámico o a un momento anterior. Sin embargo, el tramo comprendido en el interior de la Alcazaba árabe, al menos, no puede pertenecer a un momento islámico ya que la construcción del Alcázar lo amortiza, y por lo tanto debe ser anterior.

Por tanto, mantenemos nuestra tesis del s. V como un momento de transición cultural que se refleja sobre todo en su urbanismo. Junto a una realidad cristiana, coexiste también otra de carácter pagano, que va a condicionar durante toda la centuria la situación de los edificios cristianos emeritenses. Las invasiones que asolan la ciudad van a ralentizar este proceso de tal modo que no podemos hablar de una Mérida totalmente cristianizada urbanísticamente hasta los últimos años del siglo, como preparación de la siguiente centuria en la que el esplendor urbanístico de la ciudad, favorecido por la importancia de sus obispos y la riqueza de su iglesia, se manifiesta en la grandeza de los edificios construidos y reformados de los que poseemos una muestra en la basílica de Sta. Eulalia y en el *Xenodochium* fundado por Masona.

28 VIVES, J.: «La inscripción del puente de Mérida en época visigótica». *Revista de Estudios Extremeños*. T. XII, pp. 1-7. n° 363, 1939.

29 BANKS: *opus cit.*, p. 615.

EL SIGLO VI: LA CONSOLIDACIÓN DEL URBANISMO CRISTIANO EN MÉRIDA

Las noticias que disponemos sobre el siglo VI proceden del estudio del libro sobre los Santos Padres Emeritenses escrito en la primera mitad del s. VII. Hasta ahora se consideraba a un supuesto diácono de la basílica de Sta. Eulalia llamado Paulo, el autor de esta obra. Los estudios críticos sobre este libro realizados por Garvin, Sánchez Loro, Aquilino Camacho o el más reciente de Antonio Maya en su tesis doctoral³⁰, donde atribuye una doble autoría a la obra, han sido una continua fuente de datos para el conocimiento de la ciudad en la sexta centuria.

La obra de las *Vitae* narra la vida y milagros de los obispos que rigieron la sede emeritense durante la sexta centuria siendo particularmente generoso con tres de los obispos, Paulo, de origen griego que gobierna la iglesia de Mérida entre el 530? y el 560?, su sobrino Fidel, heredero de una fabulosa fortuna, donada por Paulo a la iglesia a cambio de su nombramiento como obispo (560?-570?) y Masona (570?-605) que continúa la obra de sus antecesores supe-rándoles «en sabiduría y bondad».

Estos obispos hicieron de Mérida una ciudad rica y poderosa desde el punto de vista cultural, económico y político. Gracias a las *Vitae* conocemos algunos de los edificios que poblaban la ciudad en este siglo y algunas de las obras que realizaron.

Pero, además de los testimonios literarios, las recientes excavaciones que hemos realizado en el interior de la basílica de Sta. Eulalia y en la barriada de Sta. Catalina³¹ a las que posteriormente aludiremos, están demostrando la importancia de los edificios emeritenses en el s. VI y confirmando en la mayoría de los casos muchas de las hipótesis que se planteaban.

Ante todo debemos reseñar que el esplendor del s. VI emeritense no se puede explicar como un hecho puntual. Más bien fue el resultado o la continuación de la importancia de la ciudad en los siglos precedentes.

Como decíamos al comienzo, la continuidad de funciones de tipo cultural, económico o político de una ciudad va a determinar su importancia en estos siglos. El hecho de que Mérida fuera la capital de la *diocesis Hispaniarum* en el s. IV, y que durante el s. V consolidara su posición a partir de la continuidad de sus funciones, va a provocar en esta centuria un esplendor económico, que hará de Mérida una ciudad con una influencia cultural y política importante sobre el resto de la población hispana, que se manifiesta en la presencia continua de reyes en la ciudad, la influencia política y religiosa de sus obispos y la primacía de su arte y su cultura.

El libro de las *Vitae* nos sitúa en una ciudad urbanísticamente cristianizada. Los edificios oficiales romanos estarían en desuso, los templos abandonados y el senado, el tribunal, los palacios civiles, etc., se encontrarían bajo el signo de la Cruz.

Sin embargo, debemos destacar, que aún en esta época residían en Mérida comunidades judías, como lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que cuando Masona construye el *xenodochium*, ordena a los médicos que «...recorran la ciudad para socorrer a los enfermos, sean libres o siervos, judíos o cristianos»³² (Camacho, Cap. III; p. 102).

Del mismo modo, al narrarnos el gran ánimo del obispo Masona, dice que «...su inmensa caridad arrastraba a la fe de Cristo a judíos y gentiles» (Cap. II; p. 101).

30 MAYA, A.: *The Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium. Corpus Christianorum*. Vol.

31 MATEOS, P.: «Sta. Eulalia y la evolución del urbanismo emeritense». *Actas del ciclo de conferencias sobre la figura de Eulalia*. Mérida. 1991.

32 CAMACHO MACIAS, A.: *El libro de la vida de los Padres emeritenses*. Badajoz. 1988. Cap. II, p. 102.

La comunidad judía debía de tener sinagogas en la ciudad donde celebraran el culto, del mismo modo que está atestiguada su existencia en otras ciudades hispanas, como en el caso de Elche³³.

También los cristianos arrianos debían de tener sus edificios en la ciudad. Leovigildo envía al obispo *Sunna* a Mérida y poco a poco se va apropiando de algunas de las iglesias e incluso pretende conseguir la de Sta. Eulalia, según las *Vitae*, «...para agregarla a su secta arriana.» (Cap. IV; p. 104) Además, tras el destierro de Masona, Leovigildo coloca como obispo a Nepopis, lo que supone que durante algún tiempo, la iglesia emeritense estuvo regida por servidores de la monarquía arriana³⁴. La ausencia de elementos externos exclusivos en estos edificios impiden su localización.

Mérida en este siglo, sin embargo, presenta un perfil eminentemente cristiano, como se manifiesta en la trama urbana que hasta ahora conocemos.

Tanto en las excavaciones de la barriada de Sta. Catalina como las realizadas en el interior de la iglesia de Sta. Eulalia, ha aparecido una zona de necrópolis que ya se conocía a través de los trabajos realizados por Mérida, durante las obras del ferrocarril³⁵. Hasta ahora se suponía que toda la zona constituía una necrópolis unitaria ocupando el suburbio Noroccidental de la ciudad. Esta hipótesis debe matizarse según los resultados de las excavaciones.

Mantenemos nuestras dudas sobre la existencia de una necrópolis pagana en la zona de Sta. Eulalia, de la que tan sólo poseemos la evidencia de un ara funeraria y un fragmento de sarcófago pagano, al margen de la apreciación de Mérida sobre el mausoleo hallado en sus excavaciones. Sí está contrastada la necrópolis de carácter cristiano de la que han aparecido en el interior de la iglesia los restos de cinco mausoleos y abundantes enterramientos realizados con muretes de ladrillos, placas de mármol y sarcófagos.

La problemática de distinguir entre una necrópolis pagana y una cristiana es una constante entre los arqueólogos dedicados a época tardorromana. Así lo señala Jannet para la Galia³⁶, al sugerir que lo único por lo que se reconoce la cristianización de una necrópolis es la existencia de memoria, *martyria* o mausoleos que en los ss. V y VI originarán las basílicas funerarias y los monasterios. También Reynaud planteaba esta misma dificultad ya que la ausencia de materiales paganos no indica una cristianización de la necrópolis, ni el hecho de la inhumación o la orientación de la tumba. La única posibilidad de diferenciarlas es a partir de una incineración en el caso de una tumba pagana o una inscripción cristiana, ya que en numerosos casos se constatan tumbas cristianas instaladas en la periferia de una necrópolis pagana³⁷.

Idéntica tipología que en el interior de la basílica, ofrecen los restos de tumbas aparecidos en la barriada de Sta. Catalina, cercana a la iglesia, en donde han aparecido los restos de tres mausoleos cristianos³⁸. En la zona de Sta. Catalina la necrópolis estaba ya en uso a partir del

33 SCHLUNK, H.: «El arte de la época paleocristiana en el Sureste español. La sinagoga de Elche y el *martyrium* de la Alberca». *III Congreso de Arqueología del S.E. Español*, p. 335. Murcia, 1947.

34 No es este el único ejemplo en las ciudades hispanas. En Valencia sabemos que, hacia el 589 también se ha documentado la presencia de dos obispos en la ciudad. Uno católico, Celso y otro arriano, Ubiligiscló, lo que presupone la existencia de templos de diferente signo religioso (Soriano, *opus cit.*).

35 MÉLIDA, J.R.; *Catálogo monumental de España: Provincia de Badajoz*. Madrid, 1925.

36 JANNET-LAUXEROIS-REYNAUD: *Vienne aux premiers temps cretiens*. Vienne, 1986, p. 20.

37 REYNAUD-COLARDELLE-JANNET-PERINETTI-PRIVATI: «Edifices funéraires et necropoles dans les Alpes et le Vallée du Rhone». *XI C.I.A.C.*, p. 1476. Lyon, 1986. Roma, 1989.

38 MATEOS, P.: *opus cit.*

s. IV, a juzgar por el material aparecido tanto en el interior como en el exterior de los tres mausoleos excavados.

El origen cristiano de esta necrópolis se manifiesta en la ausencia de restos de inscripciones funerarias paganas o restos de escultura decorativa, frente a los 15 fragmentos de epígrafes cristianos aparecidos en el yacimiento. Su abandono se señala a mediados del s. V a partir de la reutilización de fragmentos de inscripciones funerarias en los muros de un edificio realizado a finales del s. VI en esta misma zona. Algunos de estos fragmentos conservaban restos de corona sepulcral, que en Mérida se han documentado durante todo el s. V.

El abandono de la necrópolis de Sta. Eulalia es difícil asegurarlo con certeza. Arqueológicamente no podemos afirmar que tras la construcción de la basílica la necrópolis continuará en su interior. Tan sólo se ha documentado el enterramiento de Eleuterio, archidícono de la iglesia emeritense que murió en el año 604 y que según las *Vitae* fue elegido como sucesor durante la enfermedad de Masona (cap. XIII; p. 117). Su epitafio aparece en la misma lápida que la inscripción de Gregorio, *Vir illustris*, que murió en el año 492 y de *Perpetua* del año 590³⁹.

La similitud de los datos aportados por las *Vitae* en referencia a la muerte del archidícono y lo señalado en su lápida supone la confirmación del alto grado de credibilidad que posee la obra. El autor, en un lenguaje típico de la época, en el que atribuye una intervención divina en todos los sucesos narrados, no parece inventarse nombres ni situaciones al narrarnos la vida de la ciudad durante esta centuria, lo que hace muy fiables todos los datos aportados en su libro.

Este enterramiento no demuestra la continuidad de la necrópolis tras la construcción de la basílica ya que puede considerarse un enterramiento privilegiado, al igual que las sepulturas de los obispos emeritenses que, según las *Vitae*, se enterraron en una cripta junto al cuerpo de la mártir.

En cuanto a la continuidad de enterramientos en los alrededores de la basílica desconocemos los datos aunque es lógico pensar que siguieran existiendo ya que la zona no experimentaría un cambio urbanístico que impidiera su uso funerario. Asimismo, conocemos datos de enterramientos aparecidos en esta misma zona que están fechados en los siglos VI y VII.

Otros pequeños cementerios se situaban en los alrededores de las basílicas martiriales de las zonas suburbanas a las que luego nos referiremos. Se trata de grupos de enterramientos que nacen como consecuencia de la llegada de reliquias de mártires foráneos a la ciudad, lo que provoca un área de culto, o a partir de la tumba de algún obispo o un personaje de la élite local, creándose una necrópolis en los alrededores⁴⁰. En numerosas ocasiones estos personajes no han adquirido el grado de santidad; sin embargo, son considerados mártires o santos en las actas de los ss. VII al IX. Los obispos de la Alta Edad Media son tratados como santos por el hecho de haber ejercido ese cargo. Así encontramos ejemplos en Lyon o Viena⁴¹. El caso de los obispos Paulo, Fidel y Masona en Mérida no deja lugar a dudas. Otras veces surgen mediante la reutilización de cementerios particulares pertenecientes a una villa cristianizada que se localiza en los alrededores de la ciudad.

39 CABALLERO-MATEOS: *Opus cit.*, p. 23.

40 FEVRIER, P.A. y DUVAL, N.: «Monuments chrétiens de la Gaule». *VIII C.I.A.C.*, p. 58. Barcelona, 1969. Ciudad del Vaticano. 1972.

41 QUENTIN, H.: *Martyrologes historiques du moyen-âge*; París, 1908, p. 58.

LOS EDIFICIOS DE MÉRIDA EN EL S. VI

Tanto el libro de las *Vitae*, como las excavaciones arqueológicas realizadas en la ciudad, nos permiten un conocimiento más o menos amplio sobre otros edificios que poblaban la ciudad durante este siglo.

La catedral, en esta centuria parece que se encontraba en los terrenos de la actual iglesia de Sta. María, aunque la realización de unas excavaciones arqueológicas, tanto en el interior de la iglesia como en sus alrededores, proporcionaría los datos necesarios para justificar tal hipótesis.

La antigua *Santa Ierusalem*, era la *ecclesia senior*, es decir la iglesia más antigua de la ciudad. Así lo señalan las *Vitae* al ponerla en relación con la basílica de Sta. Eulalia. Moreno de Vargas indica la existencia de una piedra «antigua» en una casa cercana a la actual iglesia de Sta. María en la que se leía *Ierusalem*; es posible que por la cercanía de la casa con la iglesia pudiera proceder de esta última reforzando aún más la hipotética identificación de la iglesia con la catedral paleocristiana⁴².

Ya en época visigoda cambia su nombre y se acoge bajo la advocación de Sta. María. Algunos autores entienden que la inscripción aparecida en la imposta de la puerta de entrada de la Alcazaba árabe, que se pensaba pertenecía a una nueva iglesia dedicada a Sta. María Princesa de Todas las Vírgenes⁴³, no supone más que la conmemoración del cambio de nombre de la Catedral. El texto indica, efectivamente, la dedicación de una iglesia a Sta. María. Después entre otros apelativos la llama «Madre de Jesucristo nuestro Salvador, Princesa de todas las Vírgenes y Reina del pueblo». El calificativo reina parece asociarse en los epígrafes votivos, con la Iglesia por excelencia, con la más importante de la ciudad, con la catedral. Bueno Rocha estaba realizando un estudio sobre las inscripciones cristianas monumentales de Mérida en el que se incluye, entre otros este epígrafe, aunque su inesperada muerte truncó este trabajo.

En Aix en Provence la catedral se sitúa, dada la fecha tardía de su construcción, en el centro de la ciudad, en el *castellum*. En Tours, la *domus episcopi*, está defendida por las murallas del anfiteatro. En Arlés ya existe la catedral en el 314, donde se realiza el concilio, y está situada junto con el baptisterio en zona suburbana. En la segunda mitad del s. V se reconstruye en el centro de la ciudad, entre el foro y el teatro. En Marsella la catedral se sitúa en la periferia, no lejos de la puerta gallica. La catedral de Auxerre se situó fuera de la ciudad y posteriormente se trasladó al interior, al igual que sucediera en Arlés⁴⁴. En Ginebra, la catedral se realiza en un ángulo de la ciudad a comienzos del s. IV junto con el baptisterio⁴⁵.

En las ciudades de Italia, las catedrales se sitúan normalmente en el interior de sus murallas. Roma, por el motivo de su realización por parte de Constantino, en los terrenos del Laterano, se localiza junto a las murallas. En Milán, hacia el 350 y en Florencia también a mediados de siglo, la catedral se realiza en el centro de la ciudad junto con el baptisterio⁴⁶.

42 MORENO DE VARGAS, B.: *Historia de la ciudad de Mérida*. Madrid, 1633. Reeditado en Badajoz, Institución Cultural «Pedro de Valencia». 1974, p. 139.

43 ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J.: «Sobre la posible identificación de una iglesia dedicada a Sta. María, Princesa de todas las Vírgenes». *A. Esp. A.* 42, pp. 190-196. 1969.

44 DUBOIS, J.: «L'emplacement des premiers sanctuaires de Paris». *Journal des Savants*. pp. 5-45. París. 1968.

45 BONNET, Ch.: «Developpement urbain et topographie chretienne de Genève». *Comptes rendus de l'Academie des inscriptions et Belles-lettres*, p. 323, 1985.

46 KRAUTHEIMER, R.: *Tre capitali Cristiana: Topografia e politica*. Torino. 1987, p. 124.

En *Hispania* tampoco existe una norma fija para la colocación del grupo catedralicio. En las proximidades del foro se sitúa el de Barcelona. En Córdoba junto a las murallas. En Toledo, el conjunto palatino también se encuentra cerca de las murallas⁴⁷.

En Mérida, cerca del foro y junto a la Catedral y «...cubierto por el mismo techo...» según nos narran las *Vitae*, se encontraba el Baptisterio, dedicado a S. Juan Bautista (cap. VIII; p. 99).

El hecho de una misma ubicación para la catedral y el baptisterio se repite continuamente en el urbanismo paleocristiano y no faltan ejemplos en las ciudades hispanas como en el caso de Barcelona⁴⁸, en las de la Galia, en Arlés, Frejus o Marsella por ejemplo, o en las de Italia, en Roma, Florencia o Milán⁴⁹ aunque también debemos relacionar estos edificios con las basílicas martiriales suburbanas como en el caso de Tarragona⁵⁰, Segóbriga⁵¹, Sevilla⁵² o de la basílica de S. Peretó en Mallorca⁵³.

Muy cerca de la catedral y del baptisterio se encontraba, también ocupando el mismo espacio, el palacio episcopal. Las *Vitae* narran la agresión sufrida por Fidel en el Palacio y señala que sus gritos se oían en la Catedral (cap. IX; p. 100).

En España conocemos la existencia del posible palacio episcopal de Tarragona⁵⁴ que se debió de realizar a finales de s. V o comienzos del s. VI⁵⁵.

Como señala Palol es difícil sistematizar el núcleo episcopal, o agruparlo en fórmulas o esquemas preestablecidos⁵⁶. Comúnmente aparecen formando un conjunto unitario aunque, el hecho de que a veces ocupen espacios urbanos preexistentes condiciona la disposición de su planta. Tanto en Toledo, como en Córdoba, el tríptico catedral-baptisterio-palacio episcopal, ocupan un mismo espacio en la ciudad⁵⁷. En Mérida también debieron de estar juntos, formando parte del núcleo central. Hasta ahora se ha hablado de varios lugares para situar el episcopio en Mérida. Tanto el Convento de Sta. Clara, como el Palacio del Duque de La Roca o el de los Burnay pueden albergar sus restos en los cimientos. En muchos casos se instala en edificios preexistentes por lo que podría situarse dentro del foro provincial. En toda la zona han aparecido restos de arquitectura decorativa de carácter monumental⁵⁸, sin embargo, y en honor a la verdad, no hay datos que nos permitan señalar como seguro a ninguno de ellos en concreto. Un grupo de restos decorativos, en su mayoría reutilizados y pertenecientes a etapas cronológicas distintas, pueden ser síntoma de una edificación importante en la zona, pero no puede condicionar la localización exacta del atrio o palacio episcopal. Lo lógico, según el modelo de otras

47 GARCÍA MORENO: *opus cit.*, p. 316.

48 PALOL, P.: « El baptisterio en el ámbito arquitectónico de los conjuntos episcopales urbanos». *XI C.I.A.C.* Lyon, 1986. 1989, p. 580.

49 REEKMANS: *opus cit.*, p. 892.

50 AMO, D. del: *Estudio Crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*. 3 volúmenes (3º de 1991). Tarragona. 1979.

51 PUERTAS TRICAS, R.: «Notas sobre la iglesia de Cabeza del Griego, Cuenca». *B.S.E.A.A.*, 33, pp. 49-80. Valladolid. 1967, pp. 49-80.

52 BENDALA, M.: «Un baptisterio paleocristiano en los Reales Alcázares de Sevilla». *N.A.H.* 10, pp. 335. 1980.

53 PALOL: 1989. *Opus cit.*, p. 579.

54 TED'A: *opus cit.*, p. 448.

55 AQUILUÉ, X.: La sede del Col·legi d'arquitectes. Tarragona, 1993; p. 114.

56 PALOL, 1989, *opus cit.*, p. 560.

57 OLMO: *opus cit.*, p. 351.

58 CRUZ VILLALÓN, M.: *Mérida visigoda: la escultura arquitectónica y litúrgica*. Badajoz. 1985, p. 405.

ciudades, es pensar que estaba junto a la catedral. En época de Fidel, el edificio, fue reedificado tras el derrumbamiento de su fábrica hasta los cimientos.

Otro de los edificios cercanos a este núcleo urbanístico es el palacio del *dux*. García Moreno cree que el término *dux* debe interpretarse como un general en jefe de la tropa, sin relación alguna con los duces militares tardorromanos situados en las zonas limítrofes. Sería simplemente el general visigodo comandante de las tropas destacadas en la zona occidental de la provincia y cuya principal guarnición era Mérida⁵⁹. Su palacio debió estar cerca del conjunto episcopal. Así lo indica Paulo al asegurar que, al saber el *dux* Claudio la emboscada preparada a Masona y «...dado que su casa estaba muy próxima al Palacio, se presentó acompañado de una gran multitud.» (cap. X; p. 114). Algunos autores lo sitúan en el antiguo convento de S. Francisco. También pudo estar localizado en el foro provincial más cerca aún de la catedral. Sea en un lugar o en otro no tenemos tampoco indicios para asegurar su situación exacta. Podría buscarse, siguiendo la hipótesis de Olmo⁶⁰, un lugar estratégico y de carácter jerarquizado para su situación. Sin embargo, es más lógico pensar que ocuparía un espacio común con los otros edificios que detentaban el poder civil de la ciudad y que probablemente, se localizaría en el foro o en algún otro lugar cercano al núcleo político de la ciudad, quizás reutilizando los edificios que en épocas anteriores estaban destinados al *praeses* o al *comes Hispaniarum*.

Al igual que todos estos edificios existirían otros dentro de las murallas de la ciudad. Tal es el caso de la curia, el tribunal, la casa de nonas, etc. ¿Dónde se localizarían? A nuestro entender el lugar idóneo sería el foro. Todos estos edificios se situaban ya en época romana en el foro y ahí debían de seguir estando. No se trata de edificios realizados *ex novo*, como en el caso de los edificios religiosos cristianos, sino que suponen una pervivencia de los antiguos, cumpliendo idénticas funciones.

Todo este entramado urbano, del que en realidad apenas conocemos nada, conforma, a grandes rasgos, el centro económico, político y administrativo de la ciudad. El religioso, de carácter más popular, debe relacionarse con las iglesias, basílicas y monasterios de dentro y fuera de la ciudad.

En cuanto a las iglesias intramuros, a partir de los datos que nos refieren las *Vitae*, podemos ubicar algunas en la trama urbana.

La iglesia de San Andrés la localiza Moreno de Vargas en el actual convento de Sto. Domingo. A partir de las crónicas musulmanas, Cagigas señala que cuatro iglesias se mantuvieron abiertas a partir del 713, al menos durante un tiempo. Una era Sta. Eulalia, otra la Catedral, otra situada extramuros, posiblemente Sta. Lucía, y otra intramuros que puede tratarse de S. Andrés⁶¹; Moreno de Vargas señala que tras la reconquista «se aderezaron las iglesias de Sta. Eulalia, S. Andrés y Santiago, que son las tres parroquias que habían sido iglesias en tiempo de Godos». En el s. XVII la iglesia de S. Andrés es remodelada como convento⁶².

En cuanto a la posible iglesia de Santiago, Moreno de Vargas la sitúa junto al Arco de Trajano. Laborde⁶³ la cita aunque no la señala en el plano y Mérida⁶⁴, vio una pequeña iglesia,

59 GARCÍA MORENO, L.: «Mérida y el reino visigodo de Tolosa». *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Madrid. 1982, p. 235.

60 OLMO: *opus cit.*, p. 350.

61 CAGIGAS, J.: *Los mozárabes*. I Madrid. C.S.I.C. 1947, p. 58.

62 MORENO DE VARGAS: *opus cit.*, p. 476.

63 LABORDE, A.: *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*. Madrid. 1806, p. 111.

64 MÉLIDA: *opus cit.*, p. 13.

en el convento de Jesus, actual Parador Nacional, que califica de visigoda, en la que aparecieron varios capiteles que aún se conservan en los salones del edificio⁶⁵ y que identifica con la de Santiago.

La interpretación errónea del martirilogio hieronimiano ha atribuido a Mérida, santos que nada tenían que ver con esta ciudad. Este es el caso de Lucrecia. No existió una mártir local llamada Sta. Lucrecia; García Rodríguez recoge el testimonio de Pierre David que sugiere una canonización tardía de la fundadora de la basílica⁶⁶ (García Rodríguez, 1966, p. 284). En realidad sería un *titulus Leocriciae*, que llevaría el nombre de su promotora y que se confundió posteriormente con el nombre de una santa.

La iglesia de Sta. Lucrecia se ha relacionado siempre con la ermita de Nuestra Señora de Loreto, a raíz de que Moreno de Vargas encontrara una posible relación etimológica entre Lucrecia-Lorecia-Loreto⁶⁷ y de la aparición de restos de arquitectura decorativa de época visigoda en los alrededores. Esta ermita estaba situada, cruzando el puente al otro lado del río. Sin embargo, leyendo el texto de las *Vitae* no se encuentra explicación para esa localización y por otra parte, los restos de arquitectura decorativa hallados en los alrededores de la ermita de Loreto, pertenecen todos a época tardía. Según el estudio de Cruz Villalón, una placa decorativa y un fragmento de canal, procedentes de este conjunto, deben fecharse en el s. VII, tanto por su talla como por las características de su decoración figurativa⁶⁸; si tenemos en cuenta que Fidel, rige la iglesia emeritense entre el 560 y el 571, resulta imposible relacionarlo con los restos aparecidos en la ermita de Nuestra Señora de Loreto, que quizás fue en su origen una iglesia visigoda pero perteneciente al s. VII. Esto no quiere decir que la iglesia no pudiera existir ya antes, pero invalida el argumento que relaciona los restos de arquitectura decorativa con la posible iglesia de Sta. Lucrecia.

En las excavaciones que realizamos en el interior de la Alcazaba aparecieron dos cimacios, una pilastrita y un capitel fechados en la segunda mitad del s. VI que pudieron pertenecer a esta iglesia⁶⁹. Por el contrario, las pilastras reutilizadas en el aljibe no deben de provenir de esta misma dado sus grandes dimensiones y su carácter monumental, ya que tanto Moreno de Vargas como Laborde se refieren a un pequeño edificio en el que sería difícil instalar unas piezas decorativas de 3 metros de altura, sino más bien de otro edificio de la ciudad, como luego veremos.

Las *Vitae* hablan también de otras iglesias situadas fuera de las murallas.

Como ya hemos indicado, S. Fausto se encontraba a una milla de la ciudad, en la otra orilla del río. Siempre se la ha localizado en los alrededores del cruce que separa las carreteras de Badajoz y Sevilla. El único dato que poseemos es que estaba a la otra orilla del río aproximadamente por esa zona a una milla de distancia.

En la zona opuesta de la ciudad, según el plano de Laborde, estaba Sta. Lucía. Ya hemos comentado que posiblemente fue una de las cuatro iglesias que se mantiene en culto en los primeros años de la invasión árabe. Laborde la localiza en una ermita cercana a Sta. Eulalia que en época moderna está dedicada a S. Fabián y S. Sebastián, cercana al río Albarregas.

65 CRUZ VILLALÓN: *opus cit.* n.º 325-333.

66 GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid. 1966, p. 284.

67 MORENO DE VARGAS: *opus cit.*, p. 198.

68 CRUZ VILLALÓN: *opus cit.*, p. 415.

69 MATEOS, P.: «Nuevos restos arquitectónicos visigodos de "La Alcazaba" de Mérida». *Revista de Estudios Extremeños*. T. XLV. n.º 3, p. 67. Badajoz. 1989.

El libro de las *Vitae*, al narrarnos el episodio de la viuda que no puede llegar hasta Masona para recoger el comprobante que perdonaba sus deudas, dice que se le aparecieron los mártires S. Lorenzo y S. Cipriano y le recriminaron que fuera a la iglesia de otros mártires y no fuese a las que estaban dedicadas a ellos (cap. X; p. 100). Por este relato sabemos la existencia de estas dos iglesias pero no podemos localizarlas. Lo más probable es que estuvieran fuera de la ciudad, característica fundamental de las basílicas martiriales.

En el capítulo en que cuenta la muerte de un monje del Monasterio de Cauliana, «...que dista ocho millas de la ciudad, dice: «Al tercero día, viendo que iba a morir, despidiéndose de todos sus hermanos dijo: sabed que todos mis pecados me han sido perdonados. Mirad ahí fuera me aguardan los Santos apóstoles Pedro y Pablo, y el bienaventurado Lorenzo, y una innumerable legión de elegidos, con los que he de volar hasta el señor.» (cap. II; p. 90). La invocación a S. Pedro y S. Pablo nos parece lógica por asimilación de su labor apostólica, pero nombrar a Lorenzo de forma particular debe de responder a otra razón. ¿Podemos suponer que la iglesia del Monasterio de Cauliana estuviera dedicada a S. Lorenzo y por eso lo nombra especialmente insinuando que va a enterrarse junto a él, es decir en su iglesia?

Otra de las iglesias de la que nos habla el texto es la dedicada a Sta. María de Quintilina o Quintisina (cap. I; p. 88). Moreno de Vargas la identifica con la iglesia de Sta. María de Ureña que dista cinco millas de la ciudad y que dice que «es iglesia de tiempo de godos». En ese lugar han aparecido restos de arquitectura decorativa que podrían justificar esta hipótesis, todavía sin confirmar arqueológicamente.

En cuanto a la basílica de Sta. Eulalia, las excavaciones arqueológicas demuestran la existencia de una iglesia reconstruida en época posterior. La primera dicen las *Vitae* que es restaurada en época de Fidel (cap. VI; p. 98), a mediados del S. VI, su construcción debe datarse, como ya habíamos señalado antes, aproximadamente en la segunda mitad del s. V.

Por otra parte, la excavación confirma que se restaura la basílica, en un momento que podemos achacar a Fidel, dado que los datos arqueológicos coinciden con los de las fuentes. Las *Vitae* utilizan el vocablo *restauravit* al hablar de la intervención de Fidel tras el derrumbamiento del palacio episcopal cuando salía de él en procesión (cap. VI; p. 98). Más tarde, se explica, que el edificio se desplomó desde los cimientos. Ese mismo vocablo, *restaurare*, se utiliza para señalar las obras realizadas en la basílica de Sta. Eulalia.

Los resultados arqueológicos documentan la destrucción de los ábsides laterales, reconstruidos en una segunda etapa en la que se le añaden una torres encima y recreciendo el ábside central, únicos restos que conservamos en alzado. Por lo tanto debemos pensar que ambos edificios fueron reconstruidos por el obispo Fidel (560-571), ya que estas mismas obras en la fábrica de la basílica son atribuidas por las *Vitae* a este obispo.

Junto a la basílica se encontraba el monasterio. En él no sólo residían los monjes que se ocupaban del mantenimiento de la basílica, sino que también se educaba a niños como en el caso de Augusto, Quintiliano y Veranio (cap. I; p. 86). Probablemente, a este monasterio pertenecía la inscripción que alude a la *domus Eulaliae*⁷⁰ fechada en el año 638, aunque otros la relacionan con el *Xenodochium* fundado por Masona⁷¹. La única *domus Eulaliae* que tenemos

70 NAVASCUES, J.: «La fecha del epígrafe emeritense de la mártir Sta. Eulalia». *Ampurias*. XI, pp. 151-172. 1949. n° 348.

71 FITA, F.: «Excursiones epigráficas». *BRAH*. T. XXV. 1894, n° 79.

documentada, es la de la comunidad que vivía dependiente de Sta. Eulalia y no tenemos porqué pensar que se tratara de otra. Además, la fecha del epígrafe no concuerda con el año de la fundación del *xenodochium* construido en época de Masona, es decir entre el 571 y el 605, por lo que, si así fuera, debería de conmemorar una restauración del edificio y no su construcción.

También sabemos de la existencia de otro monasterio, esta vez de vírgenes. El único dato parte de una inscripción fechada en el año 661 que señala una serie de reformas en la puerta del edificio realizadas por la entonces abadesa Eugenia⁷².

Las recientes excavaciones arqueológicas realizadas en la Barriada de Sta. Catalina⁷³, nos ha permitido conocer la estructura del posible *xenodochium*, hospital y albergue para peregrinos fundado por Masona, que se encuentra a doscientos metros aproximadamente, al Este de la basílica de Sta. Eulalia.

Evidentemente no podemos pensar que existe una cronología precisa para esta evolución urbanística que hemos planteado para el caso de Mérida. La particularidad del urbanismo paleocristiano no sugiere unas normas fijas o un comportamiento estricto a la hora de plantear un nuevo tejido urbano en las ciudades que casi siempre se encuentra condicionado por una realidad impuesta en época pagana. Estos cambios no son más que un reflejo de los que se produjeron a nivel social, político y cultural. En la mayoría de las ciudades estas tres centurias son las protagonistas de una cristianización urbana lenta y progresiva y que, en algunas ocasiones, no ha terminado en el momento en que irrumpe la invasión musulmana.

72 VIVES, J.: *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona. 1969, nº 358.

73 MATEOS, P.: «El *xenodochium* fundado por Masona». *Actas de la VIII Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*, Lisboa, 1992 (en prensa). Anteriormente ver nota 13.