

# LA DIMENSIÓN EDIFICANTE DEL ESPACIO SAGRADO: LA ARQUITECTURA DE CULTO CRISTIANO EN LAS FUENTES ESCRITAS HISPANO-VISIGODAS DEL SIGLO VII

POR

RAÚL GONZÁLEZ SALINERO\*  
(CSIC-Roma)

## RESUMEN

Aunque la información que proporcionan las fuentes escritas del siglo VII es ciertamente reducida, algunos textos literarios y canónicos hispano-visigodos reflejan, si bien en muchos casos de forma tangencial, la realidad arquitectónica de la época. En este sentido, podrían citarse ciertos pasajes procedentes de las obras de Isidoro de Sevilla, Julián de Toledo, Redempto, Braulio de Zaragoza, Valerio del Bierzo, así como de las actas de los concilios visigodos, de la liturgia visigótico-mozárabe y de los relatos hagiográficos. A partir de estas fuentes, se examina la terminología latina aplicada al edificio de culto cristiano, y también su simbología a lo largo del siglo VII. De igual forma, esta «peculiar» documentación permite estudiar la relación existente entre la organización del espacio sagrado y la liturgia visigoda e indagar en el contenido ideológico y devocional que, en determinados textos (sobre todo de carácter hagiográfico), emana del edificio arquitectónico cristiano destinado especialmente al culto martirial.

## SUMMARY

Although the information provided by written documentation dated to the seventh century is very scarce, some literary and canonical Visigothic texts show, tangentially though, the architectonic reality. Some chapters from the works of Isidoro de Sevilla, Julián de Toledo, Redempto, Braulio de Zaragoza and Valerio del Bierzo, together with the records of the Visigothic councils, the Visigothic-Mozarabic liturgy and the hagiographic accounts are good examples of this fact. Latin terminology applied to the Christian building and its symbology all throughout the seventh century are analysed taking into account all these sources. This «peculiar» documentation enables to study the relationship between the sacral space organization and the Visigothic liturgy and to analyse the ideological and devotional content that, in some texts (mainly hagiographic), comes from the Christian building specially linked with a martyrial worship.

**PALABRAS CLAVE:** Fuentes hispano visigodas. Liturgia, terminología arquitectónica, simbología arquitectónica. Isidoro de Sevilla, Julián de Toledo, Redempto, Braulio de Zaragoza, *Pasio Mantii*.

**KEY WORDS:** Hispanic Visigothic sources. Liturgy, architectonic terminology, architectonic symbology. Isidoro de Sevilla, Julián de Toledo, Redempto, Braulio de Zaragoza, *Pasio Mantii*.

## VALIDEZ Y LÍMITES DE LAS FUENTES ESCRITAS

Es cierto que tanto las fuentes literarias como jurídicas, especialmente de carácter canónico, de época visigoda apenas prestan atención a cuestiones relacionadas con la arquitectura, ya fuese ésta de carácter civil o religioso, y que la información que podemos extraer de las mismas es, en la mayoría de los casos, indirecta. Sin embargo, la regulación del culto cristiano exigía unas «pautas rituales» que, reconocidas y respetadas escrupulosamente por la comunidad, se hallaban íntimamente vinculadas con el espacio sagrado en el que tenían lugar. Así es como la liturgia, reflejada eventualmente en las obras de los padres visigodos, regulada o corregida por los concilios y descrita en las fórmulas y usos litúrgicos que aparecen recogidos en los textos de la llamada liturgia visigótico-mozárabe o liturgia hispana, contribuye de manera extraordinaria al conocimiento del significado y función de los diversos espacios arquitectónicos que aparecen perfectamente definidos en los edificios de culto cristiano de la época.

En sus *Etimologías*, Isidoro dedica un capítulo específico a los edificios sagrados (XV, 4: *De aedificiis sacris*),<sup>1</sup> y en su obra *De ecclesiasticis officiis*, hace

---

\* Deseo expresar mi agradecimiento al Prof. Roger Collins por sus valiosas indicaciones en la fase de corrección del presente estudio.

<sup>1</sup> En el capítulo octavo del libro XV, que aparece en los manuscritos bajo el epígrafe *De partibus aedificiorum*, así como en algunos otros lugares de esta misma obra (por ejemplo, XIX, 13, 8-19), Isidoro ofrece también información sobre la terminología relativa a ciertos elementos arquitectónicos: *fundamentum* (cimiento), *caementum* (argamasa), *paries* (pared), *angulus* (rincón), *culmina* (tejado), *camerae* (bóvedas), *laquearia* (artesonados), *testudo* (bóveda oblicua del templo), *arcus* o *fornices* (arcos), *pavimenta* (pavimentos), *lithostrota* (pavimentos de

referencia al lugar de culto cristiano y a la relación que guardan las diferentes partes sagradas en que éste se divide con la ubicación espacial de los clérigos celebrantes y de la jerarquía eclesiástica, y, sobre todo, con las celebraciones litúrgicas (I, 1-27) (Pérez González, 2003, pp. 261-264). De hecho, este tratado adquiere gran relevancia si, como defiende M. dels S. Gros (1976, pp. 144-145), consideramos que nos encontramos ante uno de los *libelli oficiales* que, según el canon 26 del Concilio IV de Toledo (633), debían entregarse a los presbíteros en el momento de su ordenación. Estos *libelli* debían de contener los esquemas de celebración para el conferimiento de los sacramentos, es decir, habrían de servir, en realidad, como una especie de manual litúrgico. Según este investigador, el tratado *De ecclesiasticis officiis*, que, redactado hacia el año 615, respondía a las consultas que el obispo Fulgencio había hecho llegar a Isidoro sobre el correcto modo de oficiar y administrar los sacramentos, sería, pues, un *libellus officialis*.

De cierto interés para este tema son los datos que el diácono hispalense Redempto desvela acerca de los últimos seis meses de vida y la muerte del obispo sevillano (*Obitus beatissimi Isidori Hispalensis episcopi*, opúsculo también conocido como *De transitu sancti Isidori*). Contamos además con la información indirecta que se desprende de los escritos de Braulio de Zaragoza (*Epistulae*, *Vita Sancti Emiliani*), especialmente en lo que se refiere a ciertos aspectos terminológicos. En relación con el ritual del bautismo, Ildefonso proporciona en su *Liber de cognitione baptismi* valiosos datos sobre el lugar en el que se celebraba dicho sacramento. Lástima que no hayan llegado hasta nosotros otras obras suyas relacionadas con el oficio diario (*Adnotationes actionis diurnae*), los sacramentos (*Adnotationes in sacramentis*) y los objetos sagrados (*Adnotationes in sacris*) que Julián menciona en su *Elogium* a Ildefonso (*PL* 96, cols. 43-44), ya que, por su indudable carácter litúrgico, estos tratados habrían podido resultar muy útiles para profundizar en nuestro conocimiento de los espacios arquitectónicos en relación con el desarrollo del culto cristiano hacia mediados del siglo VII. Fructuoso de Braga y especialmente Valerio del Bierzo pueden suplir, sin embargo, esta carencia, aunque sólo sea de manera parcial. Menos significativos para el tema que nos ocupa, salvo en unos pocos pasajes, resultan otros

escritos de autores como Tajón de Zaragoza o Julián de Toledo.<sup>2</sup>

De los cánones conciliares que, desde finales del siglo VI y a lo largo de todo el siglo VII, tratan de regular la doctrina por la que habría de regirse la comunidad y los usos y costumbres que habrían de conferir unidad a la liturgia cristiana, obtenemos noticias de gran relevancia en relación con la arquitectura religiosa de la época. Sobre este particular, resultan de especial utilidad las actas de los concilios de Braga (de los años 561 y 572), del Concilio II de Sevilla (619), de los Concilios IV (633), VII (646), XII (687), XVI (693) de Toledo y del celebrado en Mérida en el año 666.

Salvo el paradigmático caso de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* (*VSPE*), apenas se ha explorado la literatura hagiográfica visigoda del siglo VII. Es cierto que, en general, la información que pueden aportar las narraciones hagiográficas recogidas en el llamado *Pasionario hispánico*<sup>3</sup> resulta en extremo exigua, pero existen excepciones de gran relevancia que han sido ignoradas por la historiografía hasta fechas muy recientes o que aún no han sido estudiadas adecuadamente. Para el estudio de la arquitectura cristiana revisten cierto interés algunos datos dispersos contenidos en relatos hagiográficos como la *Passio Vicentii, Sabinae et Christetae* o la *Vita Fructuosi*, y, por la riqueza y transcendencia de las descripciones de carácter arquitectónico, destaca especialmente la *Passio Mantii*, texto que, compuesto en las postrimerías del siglo VII, representa el punto culminante de la «teología de la magnificencia martirial» reflejada a la perfección en la plasmación de una arquitectura cristiana edificante, simbólica y conceptualmente «sublime».

Por su inigualable valor para el conocimiento del significado y desarrollo espacial de la arquitectura de culto cristiano en época visigoda (y posterior), los textos de la llamada liturgia visigótico-mozárabe constituyen una fuente de información privilegiada, aunque no exenta de ciertos inconvenientes, pues, según algunos historiadores, su exclusiva e indiscriminada utilización podría inducir a la configuración de una imagen distorsionada y anacrónica de los escenarios litúrgicos que se sitúan en plena época visigoda. Aunque su análisis no constituirá el objetivo primordial del presente estudio, debido a que mi principal cometido será dirigir el enfoque analítico hacia las

mosaico), *tessellae* (baldosas y piezas de mosaico), *bases* (bases de las columnas), *columnae* (columnas), *epistylia* (arquitra-bes), *capitela* (capiteles de las columnas), *tegulae* o *imbrices* (tejas), *lateres* y *laterculi* (ladrillos), *fistulae* (gárgolas), *crustae* (placas de mármol), etc.

<sup>2</sup> Sobre la literatura patristica hispano-visigoda del siglo VII, vid. *La patrología toledano-visigoda*, 1970; Domínguez del Val, 1998-2002, esp. vols. II-IV; Díaz y Díaz, 2000, pp. 95-145.

<sup>3</sup> Edición y traducción en Riesco Chueca, 1995.

fuentes extra-litúrgicas del siglo VII, desatendidas a menudo por la historiografía actual, resulta imprescindible valorar el alcance y los límites que presentan los textos litúrgicos en relación con la arquitectura religiosa visigoda.

Es innegable que, desde el punto de vista de la transmisión textual, los códices en los que se han conservado los libros de la liturgia hispana corresponden ya a época medieval (en su mayoría a los siglos X y XI), excepción hecha del *Oracional Festivo de Verona*, cuyo manuscrito se sitúa en torno al año 700 (Díaz y Díaz, 1997; Vivancos Gómez, 2006). Aunque esta circunstancia no impide aceptar que tales libros recogiesen ritos y textos más antiguos, de origen plenamente visigodo e incluso anterior (Pérez González, 2003, p. 259), existe una corriente historiográfica, representada fundamentalmente por C. Godoy Fernández, que considera que la identificación e individualización de esas formas litúrgicas antiguas supone una ardua tarea que requiere ante todo «un minucioso desgajamiento por la comparación con fuentes escritas de época paleocristiana y visigoda, mejor datadas, que aseguren la celebración de un *ordo* en época anterior a la que viene determinada por los códices» (1995, p. 38). Esta investigadora se muestra extremadamente cautelosa en la utilización de las rúbricas de estos textos litúrgicos por considerar que, en su mayoría, «responden a un escenario del culto de época medieval, que, en modo alguno, puede cotejarse directamente con las iglesias hispánicas de los siglos IV al VII, por ser anacrónicas. Dicho de otra manera —concluye C. Godoy—, la liturgia hispana no puede ser utilizada para interpretar la funcionalidad de los edificios de culto eucarístico de época paleocristiana y visigoda» (1995, p. 39).

Ahora bien, tal y como ha sostenido recientemente A. Arbeiter, no existe ninguna prueba definitiva que impida creer que los textos conservados de la liturgia hispana constituyan, en realidad, «reflejos de razonable fidelidad —también diacrónica— de las usanzas y de los formularios litúrgicos tradicionales que se remontan en la *Hispania* cristiana por lo menos al tan fecundo siglo VII» (2003, p. 179). Así pues, tanto el *Liber ordinum* como el *Antifonario de León*, por citar sólo dos ejemplos paradigmáticos, han de utilizarse igualmente para valorar la liturgia que se encontraba en vigor al menos desde principios del siglo VII, especialmente porque, en primer lugar, la continuidad de la cultura eclesiástica en los edificios religiosos (si bien con la incorporación de algunas innovaciones) no parece sufrir ninguna interrupción hasta bien entrado el siglo XI y porque, en segundo lugar, las rúbricas —en opinión de A. Arbeiter— no tienen por qué

haber sido renovadas ante cualquier eventual variación en el cuadro arquitectónico. Es precisamente su adaptabilidad la que otorga larga vida a las fórmulas litúrgicas, de tal modo que la gran mayoría de ellas, aplicables en el siglo VII, continuaban teniendo vigencia todavía en el siglo XI. En este sentido, no habría que ignorar que el «lenguaje litúrgico» se caracteriza primordialmente por su conservadurismo y que el cuerpo central de los usos y costumbres rituales que conforman dicho lenguaje permanece inalterable hasta que, en un momento determinado, se produce una reforma radical y traumática, lo que en el caso de *Hispania* (aun con significativos residuos) no acontecerá hasta una época posterior a la datación de los principales manuscritos que contienen los textos litúrgicos visigótico-mozárabes. A este respecto, A. Arbeiter aporta una prueba de peso al constatar que, a pesar de haberse producido (probablemente ya en el siglo VII) un cambio significativo en el ritual del bautismo, digno sin duda de repercutir en el *Liber ordinum*, las rúbricas que, en teoría, tendrían que haber sido afectadas, permanecieron inalterables: en efecto, mucho tiempo después de la caída en desuso de las piscinas bautismales, el citado *Liber ordinum* seguía ocupándose de ellas como si respondiesen a una realidad de su tiempo. Así, por ejemplo, en el *Ordo die Sabbato in vigilia par che*,<sup>4</sup> nos encontramos con la descripción de diáconos que descienden literalmente al agua de la piscina bautismal, acto que, sin duda, nada tenía que ver con las costumbres del siglo XI (Arbeiter, 2003, p. 179, n. 5).

Esto no significa, sin embargo, que sea legítimo utilizar de manera indiscriminada los textos de la liturgia hispana para describir una fórmula o un espacio ritual de época visigoda. Es indudable que, siempre que sea posible, sería deseable su comparación (o corroboración) con otras fuentes de carácter literario o jurídico que, para el caso que nos ocupa, procedan, sin lugar a dudas, del siglo VII (sobre toda esta problemática, *vid.* Collins, 2002).

#### EL EDIFICIO DE CULTO CRISTIANO: TERMINOLOGÍA

Según se desprende de las fuentes escritas, la palabra *ecclesia* designaba de forma predominante, al menos hasta el siglo VII, al edificio de culto cristiano. A partir de entonces, compartiría su significado con el

<sup>4</sup> *Liber ordinum*, col. 218 = *Liber ordinum episcopalis*, p. 191: *Et descendentes ad fontem, stantes diacones in circumculta fontis [...] exurgit episcopus [...]*.

vocablo *basilica*, aunque, con el tiempo, ambos términos acabarán por diferenciar dos campos semánticos diversos. En el canon 7 del Concilio IV de Toledo, ambos vocablos aparecen juntos, pero resulta ya evidente que *ecclesia* aludía en este contexto canónico al concepto jurídico mediante el que se expresaba la idea de circunscripción eclesiástica, mientras que *basilica* hacía referencia claramente a la realidad material que representaba el edificio de culto propiamente dicho. En el canon 33 de este mismo concilio, el primer término alude sin lugar a dudas a la «iglesia» como ente jurídico, razón por la que se reafirmaría aún más la consideración de que el edificio de culto, en su sentido arquitectónico, vendría designado por el segundo término (*vid.* Puertas Tricas, 1975, pp. 91-92 y 120).

La «iglesia» titular del obispo recibía el nombre de *ecclesia cathedralis* y se hallaba siempre dedicada a la Virgen. También era frecuente que recibiese el nombre de *ecclesia principalis*, *ecclesia senior* y, posiblemente en la mayoría de los casos, también *ecclesia Ierusalem*.<sup>5</sup> Según apuntó J. Fernández Alonso (1955, p. 194), apoyándose principalmente en el testimonio del *Liber ordinum*,<sup>6</sup> las demás iglesias surgidas en torno a la catedral, estuviesen o no localizadas dentro del recinto urbano, eran designadas con el nombre de *tituli* («títulos»). Algunos concilios hispanos del siglo VI denominan «casa de la iglesia» (*domus ecclesiae*) al lugar, cercano a la catedral, que estaba destinado a la instrucción eclesiástica, es decir, la escuela episcopal.<sup>7</sup> El Concilio de Valencia (549) confirma la dependencia directa de esta *domus ecclesiae* de la autoridad del obispo, puesto que, una vez muerto éste, se prohíbe a los fieles apoderarse de cualquiera de las propiedades pertenecientes a la misma.<sup>8</sup>

En los concilios hispanos del siglo VI, la palabra *basilica* aparece empleada ya, de manera inequívoca, con el significado de edificio de culto cristiano.

Incluso las iglesias de fundación privada recibían también el nombre de «basílicas». <sup>9</sup> En este sentido, es significativo que el Concilio I de Braga (561) prohibiese ofrecer sepultura a los difuntos cristianos dentro de la *basilica sanctorum*, lo que induciría a pensar que, al menos hasta esa fecha, existía la costumbre de enterrar a los fieles cristianos en el interior de los edificios de culto y que, a partir de esta disposición canónica, comenzaría a hacerse fuera de los muros de la «basílica». <sup>10</sup> No cabe duda que, a este respecto, la realidad arqueológica puede aportar significativos datos respecto al grado de observancia de esta costumbre a partir de la fecha de celebración de este concilio bracarense.<sup>11</sup>

Según Isidoro de Sevilla, el término *basilica* designaba antiguamente al palacio real y, sobre su paso a la denominación del templo cristiano, ofrecía la siguiente explicación:

Inicialmente se llamaban basílicas a los palacios de los reyes, y de ahí tomaron su nombre, pues *basileús* significa «rey», y *basilicae*, «palacios reales». Hoy día se aplica el nombre de basílicas a los templos, porque en ellos se rinde culto y se ofrecen sacrificios a Dios, rey de todos.<sup>12</sup>

Parece evidente, pues, que el empleo del término *basilica* para denominar al edificio de culto cristiano, es decir, al lugar de plegaria y oración en el que se celebraban los sagrados misterios de la fe cristiana, estaba ya muy extendido en época de Isidoro (Godoy Fernández, 1995, p. 71). De hecho, por los mismos años, el Concilio II de Sevilla (619) hace mención de la discusión mantenida por los obispos Fulgencio y Honorio a causa de la jurisdicción sobre ciertos territorios eclesiásticos (*propter parrochiam basilicae*).<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Conc. Lérida (546), c. 3: [...] *Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat* [...].

<sup>10</sup> Conc. I Braga (561), c. 18: *Item placuit, ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum speliantur, sed si necesse est de foris circa murum basilicae usque adeo non abhorret. Nam si firmissimum hoc brebilegium usque nunc retinent ciuitates, ut nullo modo intra ambitus murorum cuiuslibet defuncti corpus humetur, quanto magis hoc venerabilium martyrum debet reuerentia obtinere.*

<sup>11</sup> Puertas Tricas, 1975, p. 90.

<sup>12</sup> Isidoro, *Etym.*, XV, 4, 11: *Basilicae prius vocabantur regum habitacula, unde et nomen habent; nam βασιλεὺς rex est basilicae regiae habitationes. Nunc autem ideo divina templa basilicae nominantur, quia ibi regi omnium Deo cultus et sacrificia offeruntur.*

<sup>13</sup> Conc. II Sevilla (619), c. 2: *Secundo examine inter memoratos fratres nostros Fulgentium Astigitanum et Honorium Cordobensem episcopos discussio agitata est propter parrochiam basilicae, quam horum alter Celtisensem alter Reginensem adseruit* [...].

<sup>5</sup> Braulio de Zaragoza, *Epist.*, 42, 132-133; *V/SPE*, V, 8, 86; Conc. II Sevilla (619), c. 1; Conc. Mérida (666), *praef.* *Vid.* Fernández Alonso, 1955, pp. 39-40, 192 y 202-203.

<sup>6</sup> *Liber ordinum*, col. 204: *Si necessitas exegerit, ante Vigilae sollempnitatem, per titulos infra ecclesiam principalem constitutos, seu per ecclesias in conuicinitate principalis ecclesie sitas* [...]. *Cfr. Liber ordinum*, col. 187, n. 2: [...] *quod dicendum est in Cena Domini ante missam principalem per titulos, siue longe positas ecclesias* [...].

<sup>7</sup> Conc. II Toledo (527), c. 1: [...] *in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri* [...].

<sup>8</sup> Conc. Valencia (540), c. 2: *Hoc etiam placuit, ut episcopum ab hoc saeculo, iubente Domino, arcessito clerici ab omni omnino supellectili uel quaecumque in domo ecclesiae uel episcopi in libris, in speciebus, utensilibus, uasculis, frugibus, herbis, animalibus, uel omni omnino re, rapaces manus abstineant* [...]. *Vid.* Fernández Alonso, 1955, pp. 77-79 y 107-108.



En este contexto no hay duda de que *basilica* hacía referencia al edificio de culto, mientras que la palabra *parrochia* señalaba su jurisdicción (Puertas Tricas, 1975, p. 91); y también queda clara esta misma acepción en un relato recogido en el *Pasionario hispánico* sobre un judío que, librado milagrosamente del abrazo mortal de una serpiente, erigió una basílica en honor a los santos Vicente, Sabina y Cristeta.<sup>14</sup>

Lo cierto es que, como se desprende de la mayoría de nuestras fuentes escritas,<sup>15</sup> este término se generalizó en la Península Ibérica a partir del siglo VI y se difundió aún más ampliamente durante el siglo siguiente. Este proceso fue curiosamente inverso en el resto del Occidente cristiano, donde a partir del año 600 aproximadamente comenzó a predominar en la documentación escrita el término *ecclesia* para hacer referencia a los edificios de culto cristiano.<sup>16</sup>

Resulta, por otro lado, muy significativo que Valerio del Bierzo denomine, a finales del siglo VII, *aula sanctorum* a la iglesia de Ebronanto (Castro Peñtense), a la que poco después aplica también el nombre de *basilica*.<sup>17</sup> Es evidente que para este autor ambos términos poseían un significado semejante o equivalente. Isidoro de Sevilla nada aporta acerca del origen de esta aparente ambivalencia semántica, pues en sus *Etimologías* sólo recoge la acepción primitiva de *aula*, es decir, sinónimo de palacio real definido como «una morada espaciosa flanqueada por cuatro pórticos».<sup>18</sup> Sin embargo, la utilización de este vocablo para hacer referencia al lugar de culto cristiano (y, por tanto, su evidente identificación con la palabra *basilica*), aparece ya en una composición poética atribuida a Martín de Braga (segunda mitad del si-

glo VI)<sup>19</sup> y, de nuevo, en el segundo canon de un concilio celebrado en Toledo en el año 597, en el que se prescribía que cada prelado debía inspeccionar regularmente los templos de Dios pertenecientes a su diócesis.<sup>20</sup> En la literatura hagiográfica se constata también la aparición de este término referido al lugar de culto cristiano: el autor anónimo de las *Vidas de los Santos Padres de Mérida* aplica en cierta ocasión la palabra *aula* al templo de Santa Eulalia,<sup>21</sup> y el de la *Passio* o *Acta martyrum Caesaraugustanorum* (probablemente Eugenio de Toledo) aporta la noticia de que en Zaragoza se levantó, en honor a los mártires de esta ciudad, una iglesia a la que designa como *aula*.<sup>22</sup>

En una etapa ciertamente tardía (en ningún caso anterior a finales del siglo VI) aparece también en la documentación escrita el término *oratorium*. En palabras de Isidoro de Sevilla, «es un lugar dedicado sólo a la oración», añadiendo a continuación que «en él nadie debe hacer otra cosa sino aquello para lo que está destinado».<sup>23</sup> Si bien es cierto que el obispo hispalense recoge en esta definición (como en tantas otras ocasiones) la autorizada opinión de Agustín de Hipona (*Regula sancti Augustini*, 2, 11), y que por ello cabría pensar que la explicación propuesta no responde a la realidad de su tiempo, no puede ignorarse que esta misma palabra está presente igualmente en otras fuentes escritas de su propia época.<sup>24</sup> Se trataba, pues, de un lugar originariamente destinado sólo a la oración y en el que no se podía celebrar misa. Con el tiempo, muchos de estos *oratoria* acabaron por convertirse en iglesias parroquiales,<sup>25</sup> lo que, sin duda, implicaba importantes reformas arquitectónicas en la

<sup>14</sup> *Passio Vicentii, Sabinae et Christetae*, 11: [...] *Et, Deo inspirante, oculus sursum erigens hec uerba producit: 'Christe, tuorum defensor seruorum, liuera me ab hac maligna bestia, ut in te credens signaculum accipiam tuum et corpora dominorum meorum, amicorum tuorum, honorifice sepeliam ac basilicam nomini eorum sumtu meo efficiam' [...]*.

<sup>15</sup> *Vid.*, por ejemplo, Conc. Tarragona (516), cc. 7 y 8; Conc. I Braga (561), c. 3; Conc. II Braga (572), cc. 5, 6, 68; Martín de Braga, *In Basilicam* (ed. Barlow, 1950, p. 282); Conc. IV Toledo (633), cc. 7, 33, 35; Conc. V Toledo (636), *praef.*; Conc. VII Toledo (646), c. 4; Conc. VIII Toledo (653), *praef.*; Conc. IX Toledo (655), *praef.*, c. 2; Conc. XII Toledo (687), *praef.*; Conc. XVI Toledo (693), *praef.*, c. 5; Isidoro de Sevilla, *Etym.*, XV, 4, 11; *Hist. goth.*, 27; Félix de Toledo, *Vit. Iuliani*, cols. 451-452; Redempto, *Obitus beati Isidori*, 2, 20-25; *VSPE*, I, 123; III, 7; III, 15; IV, 2, 40; IV, 4, 36; IV, 6, 30; IV, 9, 14-16; IV, 10, 2; IV, 10, 20; V, 3, 5; V, 3, 37; V, 5, 33; V, 5, 51; V, 5, 101; V, 8, 78; V, 11, 12; V, 13, 42; *Vita Fructuosi*, 13; *Passio Mantii*, 9-10; etc.

<sup>16</sup> Downey, 1937; Puertas Tricas, 1975, pp. 95-96.

<sup>17</sup> Valerio del Bierzo, *Ordo querimoniae prefati discriminis*, 4.

<sup>18</sup> Isidoro, *Etym.*, XV, 3, 3: *Aula domus est regia, sive spatiosum habitaculum porticibus quattuor conclusum*.

<sup>19</sup> Martín de Braga, *Epitaphium eiusdem* (ed. Barlow, 1950, p. 283).

<sup>20</sup> Conc. Toledo (597), c. 2: *Id etiam placuit sacerdotibus, ut quisquis antistes infra suam parrochiam Dei aulam inquirat [...]*.

<sup>21</sup> *VSPE*, V, 12, 25-29: *Denique prostratis consternatisque uniuersis fidei catholice inimicis, sanctus Masona episcopus cum omni plebe sua psalmodie canticum exorsus mysticas laudes Domino cecinit atque ad aulam alme uirginis Eolalie cum omni plebe plaudentes manibus ymnizantesque uenerunt [...]*.

<sup>22</sup> *Acta martyrum Caesar*. (PL 80, cols. 719-720): [...] *Aulam denique ob sanctorum honorem omnipotenti Deo consecrauimus, ut quibus tua saeuities nomen funditus maluit stirpare, Christianorum populus tripudiando non sinat eorum festis gaudiis associari [...]*.

<sup>23</sup> Isidoro, *Etym.*, XV, 4, 4: [...] *Oratorium orationi tantum est consecratum, in quo nemo aliquid agere debet nisi ad quod est factum; unde et nomen accepit*.

<sup>24</sup> Conc. II Braga (572), c. 6; Braulio, *Vita Sancti Emiliani*, 13 y 38; *Vita Fructuosi*, 13; Valerio del Bierzo, *Replicatio sermonum a prima conuersione*, 15.

<sup>25</sup> Según Puertas Tricas (1975, p. 131), «un oratorio debió de ser en esta época una iglesia pequeña y pobre, bien de fundación privada, bien levantada a instancias de santos –como se ve en las citadas fuentes– que hicieron vida eremítica».

estructura de dichos edificios y en la disposición de sus espacios litúrgicos (*vid.*, por ejemplo, Castellanos, 1998, pp. 155-164). En este sentido, «cabe suponer — como afirma Godoy Fernández — que muchos de los escenarios de culto en manos privadas tuvieron que consagrar un altar, para la celebración de la sinaxis, y disponer un baptisterio para cubrir las necesidades de una iglesia parroquial» (1995, p. 79).

Especialmente en medios rurales, comenzaron también a proliferar en esta época *martyria*, es decir, lugares en los que se rendía culto a los mártires con el propósito de recordar su «gloriosa victoria» en el día de su natalicio.<sup>26</sup> Según la definición que propone Isidoro de Sevilla,

*Martyrium*, palabra de origen griego, significa «lugar de los mártires» porque se ha erigido en memoria de los mártires, o porque en él se encuentra el sepulcro de santos mártires.<sup>27</sup>

En este sentido, es innegable que la difusión del culto martirial, realmente notable a lo largo del siglo VII, favoreció extraordinariamente la cristianización de amplias zonas rurales. En palabras de M. Sotomayor, «el culto a los mártires, ligado a sus sepulcros o al menos a la presencia de reliquias, es uno de los elementos que más contribuyen a la visible transformación del ambiente, operada por la creciente influencia del cristianismo» (2003, p. 96). Es evidente que la presencia de iglesias en el ámbito rural, e incluso en *villae* rústicas, presupone la existencia de una comunidad cristiana y de una serie de benefactores (muchos de ellos, grandes propietarios) que, por diversas razones, promovían su construcción. Este fenómeno es bien conocido a lo largo de todo el siglo VII, especialmente a partir de las disposiciones aprobadas en el Concilio II de Braga (572). A este respecto, el canon 19 del sínodo celebrado en Mérida en el año 666 ofrece un testimonio de primera mano sobre la promoción eclesiástica de este tipo de iniciativas privadas. En opinión de P. C. Díaz, «es indudable que la construcción de un templo, o la contribución parcial a dicha construcción, era entendida por el donante como una ofrenda que espera ser recompensada en el más allá, a la vez que como elemento de prestigio» (2003, p. 137). Los concilios confirman la existencia de fieles devotos que «por amor a Cristo y a los

mártires, construían iglesias en las diócesis de los obispos y las dotaban con sus oblaciones»,<sup>28</sup> esperando con ello alcanzar el perdón de sus pecados o lucrarse al reservarse la mitad de cuanto se recogía en la oblación del pueblo. A pesar de ello, a finales del siglo VII, el rey Egica se lamentaba del abandono que sufrían muchas iglesias rurales en todas las diócesis, que se encontraban a veces sin culto e incluso sin techo, en peligro de caer en un estado de ruina total. En el *tomus* regio del Concilio XVI de Toledo, el monarca llegó a afirmar que tal situación propiciaba que los propios judíos ridiculizasen a los cristianos afirmando que de nada les había servido a éstos la prohibición y destrucción de las sinagogas si sus propias iglesias se encontraban en un estado tan lamentable.<sup>29</sup> Según ha señalado Sotomayor, los propios concilios nos ofrecen las dos causas principales de dichos abandonos: «por una parte, explican que muchas iglesias se construían y se consagraban sin que previamente se les proveyese de la necesaria dotación para su mantenimiento y el del clero que debía atenderlas; por otra parte, y con un ejercicio de autocrítica que les honra, reprochan reiteradamente a los mismos obispos los despojos y atropellos cometidos por avaricia, con los cuales esquilmaban las diversas iglesias de sus diócesis, dejándolas sin medios materiales para su mantenimiento» (2003, p. 96).

#### EL EDIFICIO DE CULTO CRISTIANO: SIMBOLOGÍA

Desde un punto de vista ideológico, el edificio cultural era interpretado como una representación alegórica que contenía en sí misma un alto significado simbólico para la comunidad «reunida en Cristo». Lothar Kitchelt sostuvo que la basílica cristiana, en cuanto alegoría de la Jerusalén celestial, reproducía en miniatura el modelo de ciudad helenística en la que se distinguían una serie de elementos básicos que conferían al edificio cristiano una perfecta unidad: la puerta de la iglesia como puerta de la ciudad celestial, la nave principal como *via sacra* porticada o camino procesional y la cabecera como palacio real.<sup>30</sup> Aunque dichos elementos ya estaban presentes en el modelo primitivo de la basílica pagana, que había surgido al margen de cualquier conexión con esta concepción espacial de origen

<sup>26</sup> García Rodríguez, 1966, pp. 359-360; Puertas Tricas, 1975, p. 124; Godoy Fernández, 1995, p. 71.

<sup>27</sup> *Etym.*, XV, 4, 12: *Martyrium locus martyrum Graeca derivatione, eo quod in memoria martyris sit constructum, vel quod sepulchra sanctorum ibi sint martyrum.*

<sup>28</sup> Conc. IV Toledo, c. 33: [...] *multi enim fidelium in amore Christi et martyrum in parrochiis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt* [...].

<sup>29</sup> Conc. XVI Toledo (693), *tomus regius* (ed. Vives, pp. 484-485).

<sup>30</sup> Kitchelt, 1938, pp. 9ss. *Cfr.* Deichmann, 1950.

exclusivamente cristiano, lo cierto es que la transformación del significado de dicho edificio, considerado ahora como lugar de culto, cobra especial importancia al someterse a una nueva e inaudita interpretación simbólica (Bandmann, 2005, pp. 87 y 118).

Paulatinamente, el edificio que servía de reunión para el culto cristiano se fue convirtiendo en una alegoría de la Ciudad Celestial y del Reino de Dios en la tierra. Los fieles mismos constituían una parte esencial de la iglesia, al portar también ellos el nombre de *ecclesia*, un término que inicialmente hacía referencia a una estructura puramente espiritual y que adquiriría después una dimensión primordialmente institucional (Sauer, 1924, p. 4). Según observó en su día Günter Bandmann, existe un factor común a todas las interpretaciones de los elementos arquitectónicos individuales que conforman el lugar sagrado del culto cristiano: el concepto de iglesia como reino de Dios y, a la vez, Nueva Jerusalén (variante específica del antiguo concepto de casa de Dios), cuya realidad mantiene estrechos vínculos con la imagen figurada de la presencia divina en el Sacramento y en la veneración de los santos a través de sus reliquias.<sup>31</sup>

En la teología de Agustín de Hipona (de la que tan frecuentemente se nutre el pensamiento de Isidoro de Sevilla y, a través de éste, el de la inmensa mayoría de los padres visigodos), la construcción del Arca de Noé constituye una evidente alegoría de la Iglesia, tanto en su sentido institucional y comunitario, como en su dimensión arquitectónica. Los preceptos que, según la interpretación agustiniana, guiaron a Noé en su trascendental cometido obedecían a determinadas reglas basadas en la proporción humana, evocación misma de la divinidad hecha carne en la figura de Cristo. En este sentido, la entrada lateral de los edificios de culto cristianos sería interpretada como la herida en el costado del Hijo, de la que manaron agua y sangre, símbolos de los principales sacramentos en el cristianismo (el bautismo y la eucaristía).<sup>32</sup> Como muy bien

ha puesto de manifiesto Godoy Fernández (1995, p. 48), «Agustín juega aquí con el doble sentido del término *ecclesia* para designar tanto a la comunidad de los escogidos de su *ciuitas Dei*, como al edificio que tiene que acoger sus plegarias», interpretación ésta que dos siglos después recogerá el propio Isidoro de Sevilla en su teología política, al considerar que la comunidad cristiana constituía un cuerpo humano cuya cabeza era el rey.<sup>33</sup>

Es muy probable que los arquitectos encargados de diseñar los edificios de culto cristiano se guiasen por un determinado sistema de proporciones, basado en los complejos cálculos matemáticos de tradición pitagórica y adaptado, ante todo, a la exégesis alegórica que caracterizaba al pensamiento cristiano, el cual aplicarían en la construcción de las iglesias con el fin de exaltar al máximo su carácter sagrado. Los efectos de la «perfección» conseguida en los edificios de culto serían apreciables, por ejemplo, en su calidad acústica, cualidad indispensable para un lugar en donde la mayor parte de los oficios litúrgicos eran cantados (vid. J. C. Asensio Palacios, 2007). En este sentido, no sería nada extraño que los obispos fuesen también conocedores de este complicado lenguaje de «perfección arquitectónica». No habría que olvidar que los conocimientos de la antigua tradición greco-romana habían sufrido un paulatino proceso de cristianización gracias a la labor intelectual de destacados pensadores cristianos.<sup>34</sup> En el ámbito de la arquitectura, tales conocimientos no tardaron en servir a los propósitos que perseguía la jerarquía eclesiástica en la construcción de los edificios destinados al culto cristiano. En palabras de Godoy Fernández, «la iglesia debía reflejar la magnificencia de Dios y su creación. El Génesis nos cuenta cómo el hombre fue creado por Dios, el día sexto de la Creación, a su imagen y semejanza (Gn 2, 1-3). Por esta razón, la construcción del edificio debía guardar proporciones humanas: al ser la obra más perfecta creada por Dios, era lo más próximo a la divinidad que la mente de un hombre podía concebir» (1995, p. 47).

De igual forma, la orientación topográfica de las iglesias respondía, en teoría, a determinadas «coordinadas teológicas». Isidoro de Sevilla ofrece en sus *Etimologías* una explicación muy elocuente:

Pero también se denominaba templo el lugar dispuesto en dirección al oriente, derivando

<sup>31</sup> Sauer, 1924, p. 103; Bandmann, 2005, p. 61.

<sup>32</sup> Agustín de Hipona, *De civ. Dei*, XV, 26: *Iam uero quod Noe homini iusto [...] imperat Deus, ut arcam faciat, in qua cum suis, id est, uxor e, filiis, et nuribus, et cum animalibus, quae ad illum ex Dei praecepto in arcam ingressa sunt, liberaretur a diluuii uastitate: prae oculis dubio figura est per egrinantis in hoc saeculo ciuitatis Dei, hoc est Ecclesia, quae sit salua per lignum, in quo pependit mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Nam et mensurae ipsae longitudinis et altitudinis et latitudinis eius significant corpus humanum, in cuius ueritate ad homines praenuntiatus est uenturus et uenit [...] Et quod ostium in latere accepit, profecto illud est uulnus, quando latus crucifixi lancea perforatum est; hac quippe ad illum uenientes ingrediuntur, quia inde sacramenta manarunt, quibus credentes initiuntur. Et quod de lignis quadratis fieri iubetur, undique stabilem uitam sanctorum significat; quacumque enim uerteris*

*quadratum, stabit; et cetera, quae in eiusdem arcae constructione dicuntur, ecclesiasticarum signa sunt rerum.*

<sup>33</sup> Sobre el pensamiento político isidoriano, desarrollado principalmente en sus *Sententiae*, vid. Cazier, 1986 y 1994, *passim*.

<sup>34</sup> Sobre el particular, vid. O'Meara, 1989.

entonces su nombre de la «contemplación». Sus partes eran cuatro: la frontal, orientada al levante; la posterior, mirando al ocaso; la izquierda con vista al norte; y la derecha dirigida al sur. Por eso, cuando iban a erigir un templo, miraban al oriente equinoccial de manera que pudiera trazarse una línea desde el oriente al occidente que dividiera el cielo a derecha e izquierda en dos partes; se hacía así con el fin de que quienes meditaran e hicieran oración pudieran mirar hacia oriente.<sup>35</sup>

En uno de sus sermones, Agustín de Hipona había ya señalado que los fieles debían dirigir sus oraciones hacia el Señor (*conversi ad Dominum oramus*),<sup>36</sup> lo que a menudo se ha interpretado como una indicación acerca de la dirección oriental que habría de adoptar el emplazamiento del altar y, por tanto, la cabecera de la iglesia. Es curioso, sin embargo, que, al contrario de lo que se observa en *Hispania*, una gran parte de las iglesias del norte de África no respetó, a pesar de estas palabras de Agustín, dicha orientación (Duval, 2000, p. 16). Desconocemos los motivos que dieron lugar a estas peculiares excepciones, pero lo cierto es que, desde un punto de vista exclusivamente teológico, la literatura patrística ofrece numerosos testimonios sobre la necesidad de orar de cara a Oriente, razón por la que los edificios de culto eucarístico debían construirse preferentemente orientados hacia la salida del sol (Voguel, 1960 y 1964). Algunas ceremonias conocidas y contempladas en la liturgia hispánica de época visigoda, prescriben esta necesidad de la orientación del culto. Así, por ejemplo, sabemos que los exorcismos realizados sobre los *competentes* (candidatos al bautismo) y los *penitentes*, se llevaban a cabo de cara a Occidente (donde la antigua tradición señalaba que se encontraba el reino del mal, de la oscuridad y las tinieblas).<sup>37</sup> De igual forma, la renuncia a Satanás se pronunciaba en dirección a la puesta de sol, mientras que la profesión de fe debía recitarse siempre de cara a Oriente (Godoy Fernández, 1995, p. 51).

Ahora bien, esta orientación por razones teológicas o litúrgicas no siempre aparece corroborada por

los restos arqueológicos conservados. Existen casos en que el error de variación del eje de la iglesia respecto al Este se muestra inapreciable, consecuencia, sin duda, de un error de cálculo. Sin embargo, en otras ocasiones, se constata que el edificio no fue construido de acuerdo con esta norma. Según Cristina Godoy Fernández, la razón estribaría en que las construcciones que no guardaban esta observancia no pueden considerarse como edificios de culto eucarístico en su origen, sino como *memoriae* o *martyria* que, erigidos primitivamente como escenarios de culto martirial, fueron transformados o adaptados posteriormente para la celebración de la eucaristía. Esto explicaría en muchos casos el crecimiento orgánico del edificio mediante añadidos a partir de una estructura originariamente martirial (1995, pp. 51 y 71-74). En este sentido, el citado testimonio isidoriano adquiriría gran relevancia como apoyo indirecto a la tesis defendida por esta investigadora, pues de él se deduce que la orientación del edificio de culto hacia el Este obedecía al hecho de que la plegaria debía dirigirse hacia el punto de donde procedía la luz salvadora y en el que habría de aparecer el Salvador el día de la *parusía*. Las observaciones del obispo hispanense responden, sin duda, a la disposición topográfica que seguían los edificios construidos para la celebración de los misterios cristianos, pero nada indica que los lugares de culto martirial tuviesen que respetar necesariamente esta costumbre. Según concluye Godoy Fernández, «si tomamos la justificación que hace Isidoro para orientar las basílicas o iglesias, nos damos cuenta de que la razón está íntimamente relacionada con la eucaristía. Por lo tanto, si las *memoriae* no están construidas, como parece, con este objetivo, podemos deducir que la orientación es una condición de segundo orden en este tipo de edificios» (1995, p. 73).

## LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO SAGRADO Y LA LITURGIA VISIGODA

Según prescribe el Concilio IV de Toledo (633), «se sumirá el sacramento del cuerpo y sangre del Señor observando este orden: que el obispo y el levita comulguen delante del altar, el clero en el coro, y el pueblo fuera del coro». <sup>38</sup> Este canon describe clara-

<sup>35</sup> Isidoro, *Etym.*, XV, 4, 7: [...] *Sed et locus designatus ad orientem a contemplatione templum dicebatur. Cuius partes quattuor erant: antica ad ortum, postica ad occasum, sinistra ad septentrionem, dextra ad meridiem spectans. Vnde et quando templum construebant, orientem spectabant aequinoccialem, ita ut lineae ab ortu ad occidentem missae fierent partes caeli dextra sinistra aequales; ut qui consuleret atque precaretur rectum aspiceret orientem.*

<sup>36</sup> Agustín, *Sermones Dolbeau* (ed. Dolbeau, 1996, pp. 171-175).

<sup>37</sup> *Liber ordinum*, XXVI (col. 73): *Inprimis, constituunt uirum siue mulierem qui hoc patitur ad partem occidentis, ita ut contra altare faciem teneat [...].*

<sup>38</sup> Conc. IV Toledo, c. 18: [...] *et tunc demum corporis et sanguinis Domini sacramentum sumatur, eo uidelicet ordine ut sacerdos et Levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus.* Sobre la importancia del Concilio IV de Toledo para la regulación de la liturgia visigoda, vid. González Ruiz, 2007.



mente el sistema tripartito en que se dividía el espacio sagrado de las iglesias hispanas, cuya vigencia pervivirá cuando menos hasta el siglo XI. En todas ellas nos encontramos con una zona expresamente asignada al oficiante y su ayudante (que correspondería al «santuario del altar» en el ábside), con un segundo ambiente destinado al resto del clero (que ocupaba un espacio interpuesto conocido con el nombre de coro) y, finalmente, con un último espacio de ubicación para los fieles, situado en la parte más occidental del edificio. Esta articulación del espacio obedecía a un principio litúrgico conforme al cual el grado de sacralidad del escenario cultural disminuía en virtud del alejamiento respecto de la zona reservada al altar. Sin duda, esta disposición tripartita que reflejan las iglesias visigodas procedía de una época anterior, pues, como ha señalado Achim Arbeiter (2003, p. 188), es muy posible que, con este canon, el concilio toledano del 633 tratase de corregir posibles negligencias o prácticas desiguales que estarían desvirtuando la estricta separación de los diferentes ambientes sagrados que debían dividir jerárquicamente el interior de las iglesias. De hecho, el Concilio I de Braga (561) ya había descrito el modo correcto en que se debía recibir la comunión:

También se tuvo por bien que no se permita a los seglares entrar dentro del santuario del altar para recibir la comunión, ni a los hombres ni a las mujeres, sino solamente a los clérigos, conforme está establecido en los antiguos cánones.<sup>39</sup>

Diversos cancelles y cortinas servían para establecer y visualizar cada uno de los ámbitos litúrgicos en que se dividía el espacio sagrado dentro de la iglesia. Pero este tipo de barreras no sólo separaba el altar del coro, o la zona destinada únicamente al clero de la que estaba reservada al pueblo, sino también los diferentes lugares que, en virtud de su posición jerárquica, debían ocupar los clérigos pertenecientes a dicha iglesia (Dodds, 1990, pp. 21-23). De ahí que el Concilio IV de Toledo (633) denunciase una práctica que alteraba el orden jerárquico en el que debía situarse el clero durante las celebraciones litúrgicas:

Algunos diáconos llegan a tal soberbia que se anteponen a los presbíteros e intentan colocarse delante en el primer coro, dejando para los presbí-

teros el segundo coro: por lo tanto, para que reconozcan que los presbíteros son superiores a ellos, tanto los unos como los otros, pertenezcan a uno y a otro coro.<sup>40</sup>

Según Redempto, el cadáver del obispo Isidoro fue trasladado a la basilica sevillana de San Vicente mártir y allí *iuxta altaris cancellum in medio poneretur choro*, lo que significa que el espacio del altar estaba totalmente separado del resto de la iglesia por un cancel.<sup>41</sup> Puesto que en esta ocasión el término no aparece en plural, habría que interpretar que se trataba de una especie de barandilla corrida (Puertas Tricas, 1975, p. 97). El *Liber ordinum* menciona, a su vez, la existencia de *cancelli* que separaban de forma inequívoca la zona de celebración del sacrificio de aquella otra destinada al pueblo.<sup>42</sup> En otros textos litúrgicos podemos leer, por ejemplo, que, durante la vigilia paschal, los presbíteros se sentaban junto a los «cancelles» mientras que los diáconos bendecían la lucerna<sup>43</sup> y que el día de Jueves Santo, los niños que habrían de recibir el bautismo días después eran colocados «junto a los cancelles del altar» (*quorum cancellos altaris*).<sup>44</sup>

Es indudable que, como ha afirmado A. Arbeiter (haciéndose eco de las palabras de Godoy Fernández, 1995, pp. 47 y 49), el altar constituía «el punto focal» del edificio de culto cristiano. El espacio sagrado en el que, según nuestras fuentes escritas, se ubicaba, recibía el significativo nombre de *sanctuarium altaris*.<sup>45</sup> El citado canon décimo tercero del Concilio I de Braga (561) prohibía a los fieles (fuesen varones o mujeres) penetrar directamente en esta zona, reservada únicamente a los miembros del clero que, en su condición de celebrantes, actuaban como mediadores entre la comunidad de creyentes en Cristo y la divinidad (Arbeiter, 2003, pp. 177-178). El *Liber ordinum*

<sup>40</sup> Conc. IV Toledo, c. 39: *Nonnulli diacones in tantam erumpunt superbiam ut sese praesbyteris anteponant atque in primo choro ipsi priores stare praesumant, praesbyteris in secundo choro constitutis. Ergo ut sublimiores sibi praesbyteros agnoscant, tam hi quam illi in utroque choro consistent.*

<sup>41</sup> Redempto, *Obitus beati Isidori*, 2, 25-26.

<sup>42</sup> *Liber ordinum*, XII (col. 43): *Quum uenerit is qui barbam benedicere desiderat, explicita secundum morem missa, antequam absoluat diaconus, accedit ad sacerdotem iuxta cancellos [...].*

<sup>43</sup> *Liber ordinum*, LXXXVI: *Ordo die sabbato in vigilia Pasche* (col. 216).

<sup>44</sup> *Antifonario de León: Ordo die V feria in Coena Domini ad nonam* (ed. Brou y Vives, pp. 264-265): *Quumque signus restiterit, infantes omnes, qui ad sanctum pascha baptizandi sunt, pronuntur in ordine loco competenti quorum cancellos altaris [...].*

<sup>45</sup> Conc. I Braga (561), c. 13; Conc. II Braga (572), c. 55. Vid. además Ferrer Grenesche, 2007, p. 260.

<sup>39</sup> Conc. I Braga (561), c. 13: *Item placuit, ut intra sanctuarium altaris ingredi ad communicandum non liceat laicis, uiris vel mulieribus, nisi tantum clericis, sicut et in antiquis canonibus statutum est.* Sobre el particular, vid. Dodds, 1990, p. 21.

*episcopalis* contiene una *rubrica* (directriz) sobre el modo correcto en que debían actuar los fieles comunes en el momento en que, después de haber pronunciado una oración, recibían la correspondiente bendición como premio por la entrega de sus diezmos a la iglesia.<sup>46</sup> Durante aquellas breves ocasiones, los laicos tenían licencia para penetrar en el *chorus*, que era el ámbito precedente al *sanctuarium altaris*. Entonces y sólo entonces «se podían adentrar —comenta Arbeiter— en un recinto que de forma casi permanente les estaba vedado y disfrutar de la cercanía del lugar más íntimamente asociado a la salvación» (2003, p. 222).

Ahora bien, el derecho canónico también fue regulando las ocasiones solemnes y el modo ceremonial en que el alto clero debía aproximarse al *sanctuarium altaris*. El Concilio IV de Toledo establecía que la ceremonia por la que se volvía a ordenar a aquellos obispos (y también presbíteros, diáconos y subdiáconos) que anteriormente habían sido depuestos injustamente, debía tener lugar *coram altario*.<sup>47</sup> El Concilio de Mérida (666) ordenaba a los presbíteros que estuviesen al frente de una iglesia por mandato del obispo, que recitasen «ante el altar durante la misa los nombres de aquellos que consta han construido dichas basílicas o han aportado o aportan algo a estas santas iglesias». <sup>48</sup> Era tal el respeto que debía inspirar el altar, que el Concilio IX de Toledo trató de evitar que los obispos que se acercasen al mismo para ser ordenados lo hicieran a cambio de dinero. <sup>49</sup> Y en el preámbulo del Concilio XVII de Toledo (694), se prohibía a los obispos oficiar misas de difuntos por quienes aún vivían *ante sacrosanctum altare Dei*<sup>50</sup> (Puertas Tricas, 1975, p. 81).

<sup>46</sup> *Liber ordinum*, col. 170 = *Liber ordinum episcopalis*, p. 160.

<sup>47</sup> Conc. IV Toledo (633), c. 28: *Episcopus, presbyter aut si a gradu suo iniuste deiectus, in secunda synodo innocens reperiatur, non potest esse quod fuerat nisi gradus amissos recipiat; ut si episcopus fuit, recipiat coram altario de manu episcoporum orarium, anulum et baculum; si presbyter, orarium et planetam; si diaconus, orarium et albam; si subdiaconus, patenam et calicem; sic et reliqui gradus ea in reparationem sui recipiant quae cum ordinarentur perceperant.*

<sup>48</sup> Conc. Mérida (666), c. 19: [...] *Proinde salubri deliberatione censemus, ut pro singulis quibusque ecclesiis, in quibus presbyter iussus fuerit per sui episcopi ordinationem praeesse, pro singulis diebus dominicis sacrificium Deo procuret offerre, et eorum nomina, a quibus eas ecclesias constat esse constructas vel qui aliquid his sanctis ecclesiis videntur aut visi sunt contulisse, si videntes in corpore sunt, ante altare recitentur tempore missae [...].*

<sup>49</sup> Conc. XI Toledo (675): [...] *ut quum quisque pontificale culmen ante Domini altare percepturus accesserit, sacramenti se taxatione adstringat, quod pro conferenda sibi consecratione honoris nulli personae cuiuslibet praemii conlationem [...].*

<sup>50</sup> Conc. XVII Toledo (694), p. 525: [...] *Nam et quorundam sacerdotum non sinit veritas silere insaniam, qui ante sacrosanctum altare Dei pro superstibus hominibus missas audent dicere de defunctis [...].*

Isidoro define al altar como el lugar sagrado «más alto» dentro de la iglesia: «es evidente que la palabra *altare* deriva de *altitudo*, es decir, *alta ara*».<sup>51</sup> El altar era realmente el corazón mismo del edificio de culto eucarístico, el lugar de celebración de los misterios que rememoraban y actualizaban la pasión redentora.<sup>52</sup> A partir de este punto se articulaba todo el espacio interior del edificio de culto cristiano. De hecho, Valerio del Bierzo afirma que, ampliando el espacio, llegó a convertir el altar de un eremitorio en una pequeña iglesia.<sup>53</sup> Por esta razón, su ubicación se solía subrayar, tal y como se deduce también de las palabras de Isidoro, mediante la sobreelevación de una plataforma que le servía de base, delimitada (en la mayoría de los casos) por una barrera de cancelas. Los programas decorativos e iconográficos que acompañaban a su espacio litúrgico no tendrían, por tanto, otro cometido que el de subrayar su sacralidad (Godo Fernández, 1995, p. 49).

En otros lugares, el obispo hispalense hace mención de la presencia de altares consagrados en todo el mundo por la fe (*De eccl. off.*, I, 29) y de altares en sitios donde se hallaban enterrados los mártires (*De eccl. off.*, II, 15: *De ostiariis*). En este mismo sentido, Braulio de Zaragoza aseguraba que al «altar» de San Emiliano (después conocido como San Millán) acudieron los parientes de una niña enferma en busca de curación (*Vita S. Emiliani*, 38). Incluso podía existir la posibilidad de que, además del altar principal, la misma iglesia tuviese otros altares consagrados a los mártires y santos, sobre los cuales, en un primer momento, no se celebraba la sinaxis. Según Noël Duval, la distinción entre la consagración del altar y la dedicación de la iglesia induce a pensar que estos altares dotados de reliquias pudieron ser altares secundarios. En cualquier caso, como advierte este investigador, no existe ningún ejemplo evidente en las excavaciones arqueológicas actuales en el que haya aparecido un doble altar en la misma sala o espacio cultural (2000, p. 23). Ya hemos mencionado que, debido al fervor especial que había surgido en *Hispania* (y África) por los mártires, proliferaron las fundaciones de altares en *memoriae*, muchas de las cuales respondían, no obstante, a comportamientos fraudulentos a

<sup>51</sup> *Etym.*, XV, 4, 14: *Altare autem ab altitudine constat esse nominatum, quasi alta ara.*

<sup>52</sup> Sobre el particular, *vid.* Iñiguez Herrero, 1978.

<sup>53</sup> *Replicatio sermonum a prima conversione*, 16: *Interdum iuxta sancto apostolorum ego indignus inconvulde demum praesidens altario, cunque praetenso montis anullus planitiae congruus pateret sinus, nostra fragilitatis paulisper opitulante manu Dei, brevis hic, sed aptus atriunculi locus opificum labore, versus est in planum.*

juzgar por la legislación canónica destinada a corregir tales abusos y engaños. Según Isidoro de Sevilla, existía una íntima relación entre el *martyrium* y el sacramento de la iniciación cristiana, puesto que, a imitación de Cristo, el elemento santificador era la sangre. Ésta es la razón por la que la construcción de un baptisterio sobre la tumba de un mártir, al igual que la deposición de sus reliquias en el interior del mismo, llegaron a constituir fenómenos muy corrientes en esta época (Ortega Andrade, 1998, p. 368). Aunque la existencia de otras *mensae* en relación con el culto martirial no parece que pueda vincularse con la celebración de los misterios,<sup>54</sup> lo cierto es que, con el tiempo, la Iglesia terminaría por canalizar esta fervorosa veneración hacia la celebración de la eucaristía sobre estos altares consagrados inicialmente sólo para el culto martirial. De hecho, el Concilio II de Braga reconocía que, aun siendo los únicos escenarios permitidos para la celebración de los misterios, las *ecclesiae* y *basilicae* se habían convertido también en lugares en los que se custodiaban las reliquias de los mártires. Por esta razón, Isidoro de Sevilla se hace eco de las palabras de Agustín (*De civ. Dei*, VIII, 27, 7) respecto a la celebración de la eucaristía sobre el altar que contiene un depósito de reliquias martiriales, cuando advierte que tal sacrificio no se realizaba como ofrenda a los mártires, sino a Dios, que es quien, en realidad, los había coronado con la palma del martirio.<sup>55</sup> Sin embargo, y a pesar de la opinión del obispo hispalense (o precisamente gracias a ella), Godoy Fernández afirma con acierto que «tanto en el caso de la consagración de altares en las *memoriae* o en los *martyria*, como en la deposición de reliquias para la consagración del altar en la iglesia, de lo que se trata es de la combinación de dos escenarios litúrgicos, de dos manifestaciones importantísimas dentro del cristianismo: la eucarística y el culto martirial. Esta conjunción es tan inextricable, que hace muy difícil diferenciar, en ocasiones, el origen conmemorativo-martirial del genuinamente eucarístico» (1995, p. 52).

Tal y como ha señalado N. Duval (2000, p. 20), en todos los casos (aunque sean ciertamente poco numerosos) se ha podido establecer arqueológicamente el emplazamiento del *altar* en el ábside. A pesar de que

con anterioridad al siglo X no existen textos que lo confirmen de manera explícita (Puertas Tricas, 1975, p. 84), contamos con algunos indicios de carácter textual que permiten suponer que el altar habría estado situado con toda probabilidad en la cabecera de la estructura basilical del edificio. Isidoro de Sevilla duda sobre si debía llamarse «ábsida» o «ábside», pero en cualquier caso recoge su significado afirmando que se trataba de una palabra de origen griego que «en latín se traduce por *lucida*, porque resplandece al recibir la luz a través del arco».<sup>56</sup> Sin duda alguna, ese resplandor, que procedería de la luz directa del exterior, sólo podía proyectarse en el lugar más sagrado de la iglesia, es decir, el *altar*. Sería lógico pensar, pues, que en el ábside se abriese un vano en forma de arco con esa finalidad. Es muy significativo, a este respecto, que Valerio del Bierzo hiciese referencia a una cierta «ventana del altar» cuando narra un episodio en el que un monje que no podía asistir a los oficios decidió asomarse *ad fenestram altaris* para protestar a los santos.<sup>57</sup> Por otra parte, según el *Liber ordinum*, es precisamente en el lugar más sagrado, justo detrás del altar, donde se situaba la silla episcopal.<sup>58</sup> Y es precisamente cerca del *sanctuarium altaris* de la iglesia monacal rufianense donde San Fructuoso mandó construir un *ergastulum* que le permitiera estar en todo momento al lado de la presencia divina. Valerio del Bierzo pasó también algún tiempo en un *ergastulum* que existía en la iglesia del Castro Petrense, el cual estaba situado curiosamente *erga sancta altaria*.<sup>59</sup> No es casualidad tampoco que el autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* asegurase que los cuerpos de los obispos emeritenses fallecidos descansaban en una *cellula* situada no lejos del altar de la iglesia de Santa Eulalia.<sup>60</sup>

El término *chorus* se utiliza normalmente para indicar el lugar reservado al clero. El canon 18 del Concilio IV de Toledo no deja lugar a dudas: *in choro*

<sup>56</sup> Etym., XV, 8, 7: *Absida Graeco sermone, Latine interpretatur lucida, eo quod lumine accepto per arcum resplendeat. Sed utrum absidam an absidem dicere debeamus, hoc verbi genus ambiguum quidam doctorum existimant.*

<sup>57</sup> *Replicatio sermonum a prima conuersione*, 18: *Demum quum matutino tempor e celebrandum adfuisset officium et claustra ingressi ita essent prepedita, ut ea reserare non posset, commotus animo ueniens ad fenestram altaris clamauit dicens: Bene hoc est, domini sancti, ut ueniam ad officium uestrum et ingredi me non permittatis [...].*

<sup>58</sup> *Liber ordinum*, LXXXVI (col. 212): [...] *Post hec uadit episcopus post altare et sedet in sella, pr esbyteri uero iuxta eum stantes [...].* Vid. Puertas Tricas, 1975, p. 138.

<sup>59</sup> *Ordo querimoniae prefati discriminis*, 8. Más adelante utiliza la expresión *super altarium* (18).

<sup>60</sup> *VSPE*, V, 15: *Horum igitur supradictorum sanctorum corpora in una eademque cellula aud procul ab altario sanctissime uirginis Eolalie honorifice tumulata quiescunt.*

<sup>54</sup> Nussbaum, 1965, pp. 269-270; Godoy Fernández, 1989, p. 633.

<sup>55</sup> *De eccl. off.*, 35, 1: *Festivitates apostolorum seu in honore martyrum solemnitates antiqui patres in uenerationis mysterio celebrari sancxerunt, uel ad excitandam imitationem, uel ut meritis eorum consociemur atque orationibus adiuuemur; ita tamen ut nulli martyrum sed ipsi deo martyrum, quamuis in memoriis martyrum, constituamus altaria.*

*clerus*. Un canon posterior de esta misma reunión conciliar establecía incluso el lugar que debían ocupar los presbíteros y los diáconos en la iglesia: los primeros en el primer coro y los segundos en el segundo (*tam hii quam illi in utr oque choro consistent*), lo que no significa que existiesen dos coros distintos, sino más bien dos zonas o departamentos dentro del mismo coro (Puertas Tricas, 1975, pp. 100 y 102). Ahora bien, la definición que propone Isidoro del término *chorus* no se ajusta expresamente a la realidad reflejada en los citados cánones conciliares, ya que, a primera vista, parece no tener connotaciones espaciales:

*Coro* es una multitud congregada en una celebración religiosa. Se llama «coro» porque, en un principio, permanecían en pie en torno al altar a modo de «corona» y así entonaban los salmos. Hay quien ha dicho que «coro» deriva de «concordia», que consiste en la caridad, puesto que si no posee caridad, es incapaz de dar una respuesta conveniente. Cuando es uno solo el que canta, se emplea la denominación griega de «monodia», *sicinium* en latín; si los que cantan son dos, se dice *bicinium*; y cuando son muchos, *coro* [...].<sup>61</sup>

Es evidente que, según este texto isidoriano, la palabra *chorus* define claramente a un grupo de cantores que intervenía de forma perfectamente coordinada en las ceremonias religiosas. El único dato de carácter espacial que se desprende de este pasaje es que, originariamente, dicho grupo de salmistas se situaba *circum aras*. En su *De ecclesiasticis officiis* (obra fechada en torno al 615), Isidoro acude simplemente a la tradición veterotestamentaria (especialmente al libro del *Eclesiastés*) para fortalecer la autoridad de la institución coral dentro del cristianismo, pero no añade ninguna otra observación que pudiese completar de alguna manera la definición de dicho término propuesta en sus *Etimologías*.<sup>62</sup> Ambos textos recogen únicamente la acepción de *chorus* como parte integrante del oficio litúrgico, pero tal hecho no excluye la posibilidad de que, junto con la información procedente de otras fuentes paralelas, la misma pala-

bra pueda hacer referencia igualmente a una zona espacial perfectamente delimitada en el interior de la basilica cristiana. El pasaje en el que Redempto indica el lugar al que fue trasladado el cadáver de Isidoro, no dejaría lugar a dudas: *in medio choro*.<sup>63</sup>

La legislación conciliar parece obviar que los componentes de los *chori* eran siempre miembros del clero, ya que en la liturgia hispánica, tanto en sus formas de oficio como de misa, el pueblo apenas encontraba cauces de participación. Sólo los clérigos estaban capacitados para recitar las antifonas (pequeñas piezas de canto que parafraseaban el salmo que las precedía) y los responsorios (oraciones conclusivas con alusiones al salmo y a la propia antífona). Estas fórmulas litúrgicas se cantaban en coros alternos, procedimiento al que parece estar haciendo referencia Isidoro cuando afirma que debía existir «concordia» entre los coristas para «dar una respuesta conveniente». Así pues, según afirma Godoy Fernández, «podemos entender que, siendo el propio clero el integrante habitual del *chorus*, se le dé este nombre al lugar que ocupa generalmente dentro de la basilica» (1995, p. 60). Las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* registran ambos significados: por un lado, hacen referencia con este término al grupo de cantores del oficio litúrgico<sup>64</sup> y, al mismo tiempo y por extensión, al lugar que ocupaba normalmente durante las sagradas celebraciones.<sup>65</sup> Las fuentes litúrgicas confirman igualmente ambas acepciones.<sup>66</sup>

Dentro del esquema arquitectónico tripartito que, según nuestras fuentes escritas, definía básicamente al edificio de culto cristiano, resulta realmente difícil determinar la funcionalidad de las cámaras adyacentes al ábside que han sido descubiertas por la arqueología. En algunos casos, podrían utilizarse como celdas para los obispos residentes o eremitas (o eventualmente para uso de los propietarios de la iglesia). Ahora bien, todo parece indicar que el *sacrarium*,

<sup>63</sup> Redempto, *Obitus beatissimi Isidori*, 2, 25-26.

<sup>64</sup> VSPE, IV, 9, 7-10: [...] *At ubi ingressus est ecclesiam sancte Marie, que sancta Iherusalem nunc usque uocatur, audiuit uoces mire modum modulationis canentium respiciensque ad eorum uidit stantem multitudinem sanctorum.*

<sup>65</sup> VSPE, IV, 7, 1-4: *Hic namque uir beatus in corpore positus crebro eum cum sanctorum cateruas in coro ecclesie stans et psallens uisus fuisse peribetur [...]. VSPE, V, 13, 67-69: Quumque uespertinum cepissent implere officium, statim supradictus diaconus grauissimo dolore ibidem in coro psallentium persusus ad domum suam cum graui egritudine remeabit [...].*

<sup>66</sup> Vid. Antifonario de León: *Ordo VI feria in Parascephe ad nonam* (ed. Brou y Vives, pp. 273-274); *Officium de Mediante Festo* (ed. Brou y Vives, p. 203); *Ordo Sabbato in Vigilia Paschae* (ed. Grou y Vives, pp. 280-281 y 286). *Liber ordinum*, IV (cols. 40-41); XXIII (cols. 66-67); XLVIII (col. 150). Vid. Puertas Tricas, 1975, p. 101; Godoy Fernández, 1995, pp. 61-63.

<sup>61</sup> Etym., VI, 19, 5-6: *Chorus est multitudo in sacris collecta; et dictus chorus quod initio in modum coronae circum aras starent et ita psallerent. Alii chorum dixerunt a concordia, quae in caritate consistit; quia, si caritatem non habeat, respondere conuenienter non potest. Cum autem unus canit, Graece monodia, Latine sicinium dicitur; cum uero duo canunt, bicinium appellatur; cum multi, chorus [...].*

<sup>62</sup> Isidoro, *De eccl. off.*, 1, 3 (*chorus proprie multitudo canentium est*).



espacio determinado que resultaba imprescindible para la liturgia, podría identificarse precisamente con alguna de estas dependencias, siempre que admitamos su probable cercanía y accesibilidad con respecto al *sanctuarium altaris* (Godoy Fernández, 1995, pp. 94 y 103). Sabemos por Isidoro que el *sacrarium* era el lugar del templo en el que se depositaban los objetos sagrados (*Etym.*, XV, 5, 1). Aunque el obispo de Sevilla no indique su situación dentro de la iglesia, es evidente que debía de estar próximo al altar, pues se trataba de un espacio destinado al servicio de los miembros del clero que actuaban como oficiantes en las ceremonias religiosas. El autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* utiliza el término *thesaurum* para referirse al lugar de la iglesia donde se guardaban los objetos de mayor valor<sup>67</sup> Con el mismo significado, aparece también en Julián de Toledo<sup>68</sup> y en el *Antifonario de León*.<sup>69</sup> En la supuesta epístola que Isidoro dirige al obispo Laudefredo, se hace también mención de este término con un significado similar al de *sacrarium*: lugar en el que se custodiaban las cosas necesarias para la liturgia.<sup>70</sup> Es muy posible que en algunas iglesias se utilizase el mismo espacio como *sacrarium* y *thesaurum*, pero ambos términos no pueden considerarse sinónimos. De hecho, según las fuentes hispanas, el segundo constituye un espacio excepcional que no estaba vinculado necesariamente con las ceremonias religiosas, mientras que el primero formaba parte integrante e imprescindible de los ámbitos espaciales relacionados con la liturgia. Todas las iglesias debían disponer de un *sacrarium*, pero no todas ellas contaban con un *thesaurum* (Godoy Fernández, 1995, p. 101). A su vez, el *Liber ordinum*<sup>71</sup> denominaba *preparatorium* a la dependencia situada fuera del área del altar en la que se guardaban (como en una especie de sacristía) los ornamentos y objetos para el culto (Puertas Tricas, 1975, p. 134).

<sup>67</sup> *VSPE*, V, 6, 57-62: *Hec profanus tyrannus audiens in furore uesanie uersus festinanter celeriter que ad Emeritensem urbem misit, qui ubique ipsam sanctam tunicam sollicite requirerent et tam in thesaurum ecclesie sancte Eolalie quam etiam in thesaurum ecclesie senioris, que uocatur sancta Iherusalem, sagaciter scrutantes eousque perquirent, quousque repperant eum deferrent.*

<sup>68</sup> Julián de Toledo, *Liber historiae Wambae*, 26.

<sup>69</sup> *Antifonario de León*: *Ordo ad expoliandum altare* (ed. Brou y Vives, p. 267); *Ordo VI feria in Parascephe ad tertia* (*Ibidem*, pp. 271-272); *Ordo Mediane die Festo* (*Ibidem*, p. 203); *Ordo sabbato in Vigilia Paschae* (*Ibidem*, pp. 280-281).

<sup>70</sup> *Epistola ad Leudefredum episcopum Cordobensem* (atribuida a Isidoro de Sevilla), 14 (*PL* 83, col. 897). *Vid.* Fernández Alonso, 1955, p. 199; Godoy Fernández, 1995, pp. 98.

<sup>71</sup> *Liber ordinum*, X (cols. 42, 43); XI (col. 43); XVIII (col. 56); LXXXII (cols. 190-191); LXXXIV (cols. 199-200).

Así mismo, conocemos algunos otros espacios accesorios que adquirirían un significado especial en determinados momentos litúrgicos. Aunque sin precisar su ubicación exacta dentro de la iglesia, Isidoro nos los describe en sus *Etimologías* indicando que, en virtud de su similitud funcional, compartían la característica de ser lugares elevados:

[...] Llámase *púlpito* al lugar donde se coloca el lector o el salmista con el fin de que, durante la lectura pública, pueda ser visto por el pueblo, para que se le oiga más fácilmente. El *tribunal* tiene este nombre debido a que desde él el sacerdote dicta las normas de la vida. Es un lugar colocado en alto para que toda la gente pueda oírle bien [...] *Analogium* se denomina así porque desde él se predica el sermón; *logos*, en griego, significa «palabra». También está situado en lugar alto [para que en él el lector o el salmista, durante la lectura pública, pueda ser visto por el pueblo, a fin de que se le oiga mejor].<sup>72</sup>

Según prescribía el Concilio IV de Toledo (633), el «himno de los tres niños» debía ser cantado en todas las misas desde el púlpito,<sup>73</sup> lo que indicaría que todas las iglesias de la época debían contar con una estructura que tuviese la función asignada a este lugar (Puertas Tricas, 1975, pp. 134-135). Si prestamos atención a las rúbricas de la liturgia hispana, podremos observar que, al igual que Isidoro, el *Liber ordinum* utiliza el término *pulpitum* como lugar reservado a las lecturas. En concreto, se nos dice que el obispo pronunciaba siempre su sermón desde el púlpito para después «bajar» y dirigir la oración desde el altar.<sup>74</sup> El *Antifonario de León* emplea *pulpitum* con el mismo significado, aunque algunas veces se usa también el término *tribunal* como sinónimo. En estas obras litúrgicas no aparece, sin embargo, el nombre de *analogium* en relación con la celebración de las lecturas o la predicación (Godoy Fernández, 1995, p. 83).

Las fuentes escritas hacen mención también de otros ámbitos espaciales que formaban parte de las

<sup>72</sup> Isidoro, *Etym.*, XV, 4, 15-17: *Pulpitum, quod in eo lector vel psalmista positus in publico conspici a sacerdote tribuantur praecepta vivendi. Est enim locus in sublimi constitutus, unde universi exaudire possint [...] Analogium dictum quod sermo inde praedicetur; nam logos» Graece sermo dicitur; quod et ipso altius situm est [ut in eo lector vel psalmista positus in publico conspici a populo possit, quo liberior audiat].*

<sup>73</sup> Conc. IV Toledo, c. 14: [...] *Proinde hoc sanctum concilium instituit ut per omnes ecclesias Spaniae uel Galliae in omnium missarum sollemnitate idem [hymnum trium puerorum] in pulpito decantetur [...].*

<sup>74</sup> *Liber ordinum*, LXXXIV (cols. 199-200).

construcciones destinadas al culto cristiano. Aparte de su acepción más corriente, relacionada con los monasterios, Valerio del Bierzo emplea la palabra *claustrum* para referirse a la puerta de la iglesia.<sup>75</sup> Ya en el exterior, aunque formando parte integral del edificio eclesial, se situaban las «torres». Así, por ejemplo, sabemos por el autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeriten-sium*, que el obispo Fidel reparó y elevó de manera majestuosa las cúpulas que remataban las torres de la iglesia de Santa Eulalia en Mérida.<sup>76</sup> A su vez, la misma fuente relata que el citado obispo se encontraba en el *atrium* cuando fue requerido por los miembros del clero para dirigirse en procesión a la iglesia y celebrar la misa. Cuenta entonces el autor anónimo de esta obra hagiográfica que, apenas se habían alejado diez pasos de la puerta, cuando el edificio se vino abajo desde sus cimientos.<sup>77</sup> Así pues, según este testimonio, el atrio sería un espacio cubierto (al menos en parte), con puertas de acceso y situado cerca de la iglesia, si bien suficientemente separado de la misma como para permitir, en este caso, el despliegue de una procesión encabezada por el obispo en determinadas festividades solemnes como, por ejemplo, la Pascua (Godoy Fernández, 1995, p. 134). Es muy significativo que el Concilio IV de Toledo (633) ordenase a los clérigos jóvenes que, para su mejor formación, habitasen *in uno conclavi atrii*,<sup>78</sup> señal de que debía de tratarse de una construcción de cierta entidad. De hecho, Isidoro de Sevilla aseguraba que el atrio era un edificio grande que contaba con tres pórticos exteriores:

[...] El atrio es una edificación grande, bastante amplia y espaciosa. Se denomina *atrium* porque tiene adosados por el exterior tres pórticos. Otros autores opinan que *atrium* deriva de *atrum* (negro), color que tomaba por el humo del hogar y de las lámparas.<sup>79</sup>

Igualmente, los baptisterios estaban en general separados, aunque al lado de la iglesia, y solían situarse

bajo la advocación de *Sanctus Iohannes*. El Concilio II de Sevilla da a entender que se trataba de un edificio que contaba con una personalidad arquitectónica bien definida. Al menos esto es lo que se deduce de su canon séptimo, por medio del cual se prohibía a los presbíteros entrar en el baptisterio en presencia del obispo.<sup>80</sup> En cualquier caso, es evidente que era un espacio que podía cerrarse, pues el Concilio XVII de Toledo (en su segundo canon) menciona que las puertas del baptisterio solían abrirse durante la celebración de la cena del Señor.<sup>81</sup> En este sentido, disponemos de algunos detalles sobre la ubicación del *baptisterium* correspondiente a la catedral emeritense:

[...] Terminado el oficio, un poco antes del canto del gallo, se dirigieron entonando laudes desde la iglesia de Santa María a la pequeña basílica de San Juan, donde está el baptisterio, que, en efecto, está muy cerca de la basílica antes citada, separada sólo por una pared, y ambas cubiertas por un único techado.<sup>82</sup>

La piscina bautismal recibía el nombre de *fons* (y, por extensión, también el mismo baptisterio). Tanto Isidoro como Ildefonso (aunque este último siguiendo muy de cerca al primero) afirman que se bajaba a ella por tres escalones y que el catecúmeno debía entonces permanecer de pie sobre el pavimento que estaba cubierto por el agua. El obispo hispalense ofrece la siguiente interpretación:

En los *delubra*, la fuente es el lugar de los regenerados. En ella se forman siete gradas en el misterio del Espíritu Santo: tres de bajada y tres de subida; el séptimo grado —que es el cuarto escalón— equivale al Hijo del hombre, el cual extingue el horno del fuego, sirve de apoyo estable a los pies y da fundamento al agua; en él habita corporalmente la plenitud de la divinidad.<sup>83</sup>

<sup>75</sup> Valerio del Bierzo, *Replicatio sermonum a prima conuersione*, 18.

<sup>76</sup> *VSPE*, IV, 6, 30-32: *Tum deinde mirum dispositionis modum basilicam sanctissime uirginis Eulalie restaurans in melius in ipso sacratissimo templo celsa turrium fastigia sublimi produxit in arce.*

<sup>77</sup> *VSPE*, IV, 6, 4-29.

<sup>78</sup> Conc. IV Toledo, c. 24: [...] *Ob hoc constituendum oportuit ut si qui in clero puberes aut adulescentes existunt, omnes in uno conclavi atrii commorentur* [...].

<sup>79</sup> *Etym.*, XV, 3, 4: [...] *Atrium magna aedes est, sive amplior et spatiosa domus; et dictum atrium [eo] quod addantur ei tres porticus extrinsecus. Alii atrium quasi ab igne et lychno atrum dixerunt; atrum enim fit ex fumo* [...]. Cfr. Puertas Tricas, 1975, p. 86.

<sup>80</sup> Conc. II Sevilla (año 619), c. 7: [...] *Sed neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire* [...].

<sup>81</sup> Conc. XVII Toledo (año 694), c. 2: [...] *neccesse est ut ostia baptisterii in eodem die pontificali manu et anulo signata claudantur; et usque in Coenae Domini sollemnitate nullatenus reserentur* [...].

<sup>82</sup> *VSPE*, IV, 9, 13-17: [...] *Quo expleto, paulo ad huc ante gallorum cantu cum laudibus peruenerunt ad ecclesiam sacre Marie ad basilicam sancte Iohannis, in qua baptisterium est; que nimum contigua antefate basilice, pariete tantum interposito, utreque unius tecti regmine conteguntur*. Traducción de I. Velázquez, 2008, p. 79.

<sup>83</sup> *Etym.*, XV, 4, 10: *Fons autem in delubris locus regenerationis est, in quo septem gradus in Spiritu sancti mysterio formantur; tres in descensu et tres in ascensu; septimus uero is est qui et quartus, id est similis Filio hominis, extinguens fornacem*