

ALGUNOS ASPECTOS DEL CULTO DE LOS SANTOS DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA EN HISPANIA

CRISTINA GODOY FERNÁNDEZ
Universitat de Barcelona

RESUMEN

El culto de los santos y de los mártires es un tema muy recurrido en los estudios especializados de la Antigüedad Tardía. Este trabajo pretende revalorizar el papel que juega la memoria colectiva de la comunidad cristiana sobre los escenarios relacionados con la vida y la pasión de los mártires, no sólo en lo que respecta a su veneración, sino también en la construcción de *memoriae* conmemorativas de esas pasiones. Asimismo se incide en los esquemas de disposición de los espacios litúrgicos en las iglesias hispánicas, en los que el lugar de conmemoración martirial se sitúa a los pies del edificio. Esta ubicación tiene una peculiar trascendencia para la liturgia privada del peregrinaje de los fieles por dichos lugares santos, ejemplificada en la iglesia del Anfiteatro de Tarragona y en el grupo episcopal de Barcelona.

PALABRAS CLAVE

Culto martirial, arquitectura cristiana, Antigüedad Tardía, liturgia hispánica, arqueología cristiana.

ABSTRACT

The cult of saints and martyrs is a very common subject in the specialized studies on Late Antiquity. This work tries to claim the role of the collective memory of the christian community concerning the places related to life and passion of martyrs, not only with regard to their veneration, but also to the making of the commemorative *memoriae* of those passions. At the same time, it deals with the disposition schemes of the liturgical spaces in the Hispanic churches, at where the martyrial worship takes place in the western of the building. This situation has a very peculiar importance for the private liturgy concerning the pilgrimage in these saint places, having as examples the amphitheatre of Tarragona and the bishop group of Barcelona.

KEY WORDS

Martyrial cult, Christian architecture, Late Antiquity, Hispanic Liturgy, Christian Archæology.

Antes de proceder a abordar el tema de los escenarios del culto a los santos y a los mártires durante la Antigüedad Tardía en Hispania, señalaremos una serie de consideraciones previas, de carácter general, sobre la veneración de los mártires en esta época.

El término *martyr* proviene del griego μαρτυρέω, μάρτυρ que significa ser testigo, atestiguar, y es en ese sentido que ha de entenderse su papel en el cristianismo antiguo, como testimonios de la fe de Dios. Además del valor inconmensurable de estos testigos, los lugares que pueden ponerse en relación con episodios de la vida o la pasión de estos mártires adquieren, por extensión,

una santidad que los convierte en escenarios irremplazables.

Para la localización e identificación de dichos escenarios, la memoria colectiva de la comunidad cristiana juega, en esos primeros años del cristianismo, un papel decisivo que quizás no haya sido reconocido suficientemente. Algunos de estos lugares presentan restos de edificios de culto cuya construcción constituye una monumentalización siempre posterior a la fecha en que se estima pudo acontecer el episodio relacionado con la vida, la muerte o la pasión del mártir allí venerado. Por lo tanto, su identificación pudo realizarse gracias a que el lugar permaneció vivo en la memoria de la comunidad, o dicho de otra manera: la santidad de un escenario relevante en la pasión de un mártir es anterior a la construcción de cualquier edificio de culto.

Esta cuestión creemos que es fundamental para entender la posición de la Iglesia respecto al culto de los mártires¹. Según se desprende de las fuentes escritas hispánicas y africanas, el culto a los mártires había despertado un gran fervor entre los fieles. Tanto es así, que las autoridades eclesiásticas se vieron obligadas a intervenir para que los cristianos acudieran a las iglesias durante la celebración de la misa². La legislación canónica africana es muy elocuente acerca de los abusos que se debían producir sobre la *inuenticio* o hallazgo de las reliquias de los mártires y de sus *memoriae*, ya que intentó regularizar reiterativamente que sólo se consideraran *memoriae martyrum* las que pudiera probarse su autenticidad³.

La piedad que despertaban los mártires a los cristianos del norte de África era uno de los problemas que más preocupaba a San Agustín, a juzgar por

¹ Para esta cuestión, Godoy 1995a: 66-80, *passim*. En aquel momento formulamos una hipótesis para la interpretación de algunos edificios de culto hispánicos que no observan la orientación de su cabecera, como consecuencia de un origen posible dedicado al culto martirial de dichos edificios y su posterior adecuación a la celebración de la sinaxis eucarística.

² Encontramos una serie de prescripciones en el *Concilio de Agde (506)*, convocado bajo los auspicios de Cesáreo de Arlés –que tanta influencia tuvo para la formación de la liturgia hispánica– en su cánón 18: “*Saeculares uero que in Natale Domini, Pascha et Pentecostem non communicauerint, catholici non credantur nec inter catholicos habeatur*”, ed. Munier, 1963: 202. Sobre la influencia de estas disposiciones en nuestros usos litúrgicos, Gros 1992: 125-135.

³ El canon 15 del *Concilio de Cartago del 401* reza: “*De basilicis quae sine martyrum reliquiis dedicatae sunt*”, (ed. Munier 1974: 110-122) en el que se prescribe la deposición de reliquias en la consagración de los altares. El problema se plantea por las dificultades de datación de este texto conciliar, conservado en la *Collectio Hispana*. Esta compilación clasifica estas resoluciones conciliares con el título de *V Concilio de Cartago* que data –mediante la era hispánica– en el 438, es decir, el 401. De la misma forma, el canon 38 de los *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* se ve obligado a regularizar las consagraciones de las basílicas con falsas reliquias: “*de falsis memoriis martyrum. Item placuit ut altaria quae passim per agros et per uias tamquam memoriae martyrum instituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, euertantur. Si autem per tumultus populares non sinitur, plebes tamen admoneantur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapiunt nulla tibi superstitione diuincti teneantur; et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi ubi corpus aut aliquae sunt origo alicuius habitationis uel possessionis fidelissima origine traditur. Nam quae per somnia et per inanes quasi reuelationes quorumlibet hominum ubicumque constituuntur altaria omnimodo improbantur*”, ed. Munier 1974: 204-205. Estos dos cánones fueron retomados y resumidos en la *Breuiatio canonum* de Fernandus, pasando después a la recopilación de la Hispana. La datación de estos preceptos, ante el silencio de la patrística anterior, no puede retrotraerse más que a la fecha de la redacción de la Hispana, en el siglo VI; sobre este particular, Martínez 1966: 257-325.

la reiteración con la que aparece en toda su obra. “No es a los mártires a los que se ofrece el sacrificio –dice San Agustín– sino, por ellos, a Dios. Aunque el sacrificio se realice sobre la tumba de los mártires, en sus *memoriae*; ¿quién ha oído decir al obispo te ofrezco este sacrificio Pedro, Pablo o Cipriano?; sólo a Dios se ofrece el sacrificio por los hombres que se asocian a los mártires y a los ángeles para rendir el máximo tributo al Redentor”⁴. Años más tarde, Isidoro de Sevilla, parafraseando este mismo fragmento de *De Ciuitate Dei*, vuelve a señalar a los fieles hispanos del siglo VII que los sacrificios de la misa celebrados en las *memoriae martyrum* sólo se ofrecen a Dios⁵.

Este fragmento de la literatura patrística no es más que una muestra de la inquietud con que la Iglesia velaba por el fervor que producía entre los fieles el culto de las reliquias de los mártires. Algunos autores sugieren que si el culto martirial arraigó con esa fuerza en la sociedad romana de la Antigüedad Tardía es porque hundía sus orígenes en el culto a los difuntos, extendiendo su ámbito privado de la familia a toda la comunidad. Ciertos especialistas del cristianismo africano habían querido ver en la importancia del culto martirial el conflicto principal de la querrela donatista, aunque últimamente los especialistas han descartado esta posibilidad, puesto que esta veneración era observada tanto por católicos como por donatistas⁶. Comoquiera que fuese, lo

⁴ *Quis autem audiuit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare, etiam super sanctum corpus martyris ad dei honorem cultum que constructum, dicere in precibus: offero tibi sacrificium petre uel paulae uel cypriane, cum apud eorum memorias offeratur deo, qui eos et homines et martyres fecit et sanctis suis angelis caelesti honore sociavit, ut ea celebritate et deo uero de illorum uictoriis gratias agamus et nos ad imitationem talium coronarum atque palmarum eodem inuocato in auxilium ex illorum memoriae renouatione adhortemur?*”, San Agustín, *De Ciuitate Dei*, lib. 8, cap. 27, Cl. 0313 (CETEDOC, 1992)

⁵ San Isidoro de Sevilla: “*Quis enim antistitem, in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit: Offerimus tibi, Petre, aut Paulae, aut Cyprianae? Sed quod offertur Deo, qui martyres coronauit, apud memorias eorum quos coronauit, quod ex ipsorum locorum admonitione maior effectus exsurgat ad acuendam charitatem et in illos quos imitari del emus, et in illum quo adiuuante possumus*”, *De eccl. Off.*, lib. I, cap. 25, PL 83, col. 770. Este fragmento isidoriano demuestra que fue inspirado en San Agustín, pero, en cualquier caso, denota la absoluta vigencia de esta preocupación en los padres de la Iglesia de Hispania del siglo VII.

⁶ Sobre este particular, *cifra* Février 1975; 1977: 29-45. También Saxer 1980:125-133. Y. Duval se muestra reticente a creer que el culto martirial tenga un origen directo en el culto de los muertos, como tradición pagana; admite, sin embargo, que tenían puntos de concomitancia, pero la diferencia esencial estaba en que el culto a los mártires entraña un mensaje de vida y no de muerte, Y. Duval, *Recensión a Saxer* (Y. Duval 1983: 833-846; en especial 834).

cierto es que en el culto martirial de los primeros siglos podemos observar dos vertientes distintas: una, muy espontánea y que no atendía a la legitimación por parte de las autoridades eclesiásticas en las *inuenciones* de las reliquias de los mártires; y, la otra, que representaba los intentos de la Iglesia por controlar y hasta conciliar esa espontaneidad por el culto rendido a los mártires. Si esos lugares irremplazables que constituían los escenarios de la pasión de los mártires, permanecieron vivos en la memoria colectiva de la comunidad fue, sin duda, gracias al fervor que desde un inicio dichos escenarios despertaron en la religiosidad popular⁷.

¿Qué soluciones adoptaron las autoridades eclesiásticas para controlar esa piedad espontánea por los mártires? Esta resulta una cuestión de difícil respuesta, sobre todo, si tenemos en cuenta el estado tan fragmentario de la información de que disponemos, tanto desde el punto de vista de la arqueología como del de la historia de la liturgia.

Si nos atenemos a la arqueología, a los restos monumentales de los edificios de culto cristiano, hemos de tener presente que resulta muy dificultoso recabar diacrónicamente la evolución del problema, ya que las dataciones de muchos de estos edificios no han podido ser contrastadas mediante una metodología arqueológica (Godoy 1995a: 338-339). Si sabemos de la existencia de una iglesia en un escenario relacionado con la pasión de un mártir, pero desconocemos la fecha de su construcción, no sabremos en qué momento las autoridades eclesiásticas decidieron monumentalizar ese lugar sagrado. Por contra, en algunas ocasiones, la sola presencia de un edificio de culto en un lugar determinado resulta ya de por sí bastante elocuente, como es el caso de la iglesia del Anfiteatro de Tarragona (Godoy 1995b: 251-262) del que volveremos a hablar más adelante.

Ejemplos como éste último nos ilustran sobre la construcción de edificios de culto en los mismos escenarios donde se produjeron las pasiones de los mártires, siendo, por lo tanto, un lugar irremplazable. Pero también el análisis de los monumentos nos

⁷ Con respecto a este particular vale la pena señalar –a pesar de su lejanía geográfica– la liturgia estacional de Jerusalén cuya procesión enhebraba los escenarios de la Pasión de Cristo, reseñados en los Evangelios, independientemente de si existía o no una iglesia que los conmemorara. Una de las primeras fuentes para el estudio de la liturgia hierosolymitana es el testimonio de la peregrina Egeria del siglo IV, (Janeras 1986); Para el siglo V contamos con el Leccionario de Jerusalén (Graffin; Renoux 1969-1971). Sobre la liturgia estacional, Baldovin 1987: 83-104.

permite percatarnos de la presencia de un lugar de conmemoración martirial dentro de las iglesias, es decir, dentro de los edificios de culto eucarístico⁸. Esta dualidad que nos aporta la arqueología puede también contrastarse con las fuentes escritas hispánicas. Isidoro, en sus *Etimologías*, habla de dos clases de edificios de culto cristiano, según su función: la *basilica* y el *martyrium*. Mientras la *basilica* es el templo por excelencia, donde se celebran los sagrados misterios de la fe cristiana, lugar de plegaria y oración, el *martyrium* es cualquier edificio construido en memoria de los mártires o que guarde sus reliquias⁹. La clasificación isidoriana demuestra que se trata de dos edificios distintos, con una función diferente en el culto cristiano. Al menos esa prístina distinción es la que debió existir en su origen, aunque resulta difícil creer que se diera ya en el siglo VII, cuando escribía Isidoro. Eso es lo que parece desprenderse del estudio de otros textos hispánicos y africanos que demuestran que las reliquias de los mártires se introducen dentro de los edificios de culto eucarístico, bien en un lugar de conmemoración especial dentro de las iglesias, o bien deponiendo reliquias bajo los altares en su consagración¹⁰. De hecho San Agustín hace mucho hincapié en esta problemática, como ya hemos referido; quizás fue una hábil estrategia para unificar los escenarios de culto eucarístico y los de culto martirial en un único edificio: LA IGLESIA. De esta manera se podía reunir el fervor por los mártires en el mismo escenario donde se celebraba la misa.

Este debió ser el resultado final de la política eclesiástica para tener bajo control la piedad popular por los mártires, pero desconocemos como se llegó hasta aquí y cuánto tiempo fue necesario para llevar a cabo ese programa. La conjunción del culto eucarístico y el culto martirial en un único edificio, debió seguir una serie de estadios cuya evolución nos es desconocida. En principio, los *martyria* no estaban concebidos para la celebración de los miste-

⁸ Godoy 1995a. Para la antigua provincia romana de Siria, Donceel-Voûte 1988a; ÍD. 1995a: 179-196; ÍD1995b: 184-205.

⁹ Isidoro de Sevilla, *Ethimologiae*, XV, 4: 11-12 : “11. *Basilica prius vocabantur regum habitacula, unde et nomen habent; nam ‘basileos’ rex et basilicae regiae habitationes. Nunc autem ideo divina templa basilicae nominantur, quia ibi regi omnium Deo cultus et sacrificia offeruntur.* 12. *Martyrium locus martyrum Graeca derivatione, eo quod in memoria martyris sit constructum, vel quod sepulchra sanctorum ibi sint martyrum*”, (Oroz Reta; Marcos Casquero (eds.) 1982-1983: 238-240.

¹⁰ Sobre este particular ya hemos expuesto en otro lugar nuestras argumentaciones Godoy 1995a: 49-54.

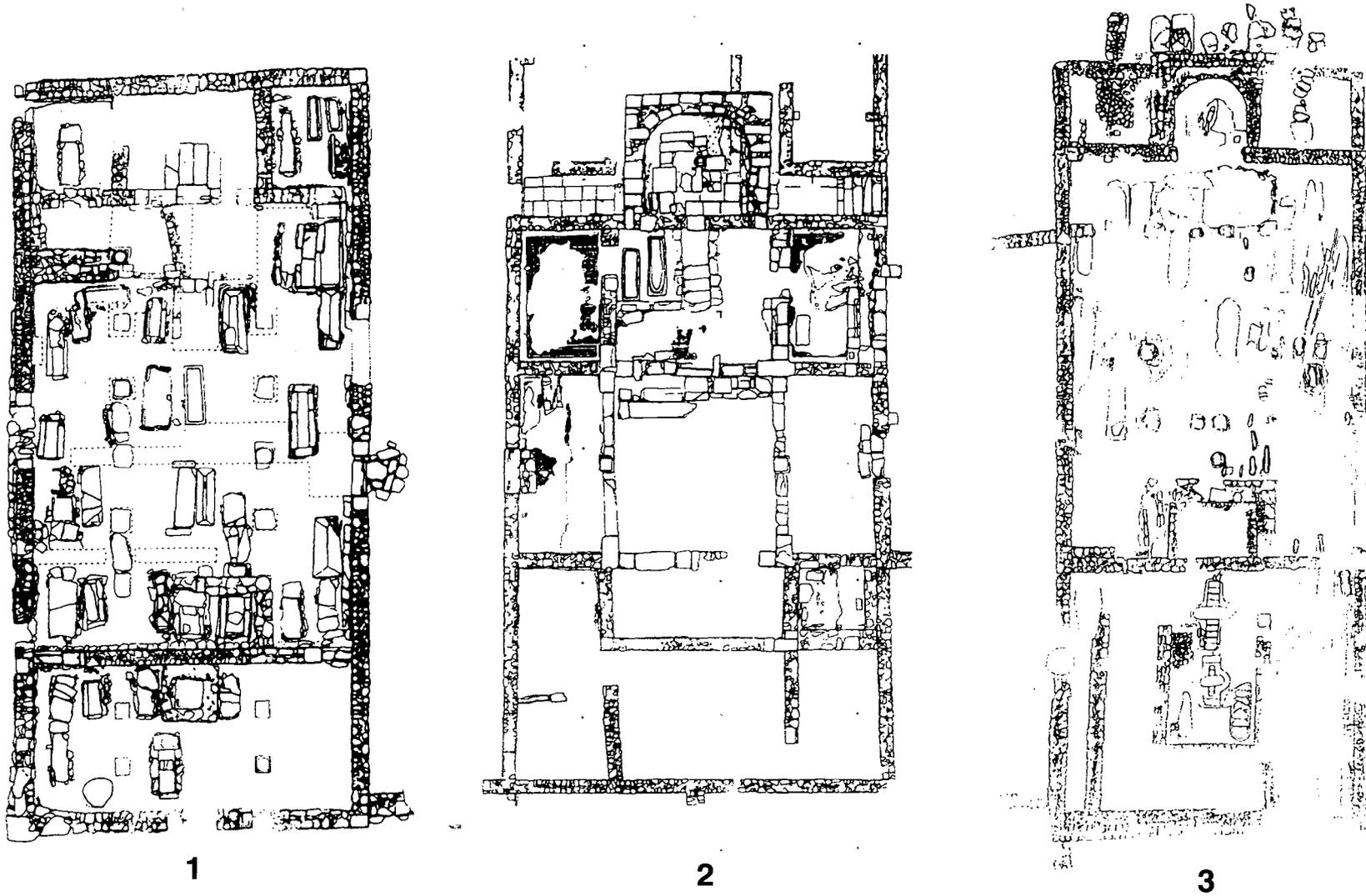


FIGURA 1: Iglesias de 1. El Bovalar (Serós, Lérida), 2. Villa Fortunatus (Fraga, Huesca) y 3. Son Peretó (Manacor, Mallorca), según P. de Palol. Obsérvese la coincidencia del esquema de distribución del altar, el contra-choiro y el baptisterio sobre el eje longitudinal.

rios, sino se trataba de alguna festividad excepcional, como, por ejemplo, el natalicio del mártir que allí se veneraba. Por eso —en nuestra opinión—, muchos de estos edificios no respondían a las normas básicas que las fuentes atribuyen a las basílicas, como es la orientación de su cabecera. Si estos edificios se adaptaron para la celebración de la misa, en un momento posterior a su construcción, acaso esa podría ser una explicación que justificara la falta de orientación de muchos edificios de culto hispánicos.

Por contra, la construcción de una iglesia en la que se prevé incluir un lugar dedicado a la conmemoración martirial obedece a un proyecto icnográfico constructivo mucho más elaborado y premeditado, en el que entran en juego tanto el sistema de organización de los espacios litúrgicos como los esquemas de celebración litúrgicos; dicho de otra manera, una adecuación entre el guión de las ceremonias y su escenario.

A partir del análisis de los monumentos, en base a esos esquemas de distribución de los espacios litúrgicos, pueden identificarse una serie de áreas geográficas, en las que la disposición, sobre todo, del altar, el baptisterio y el lugar de conmemoración martirial presentan un mismo esquema. Es lo que P. Donceel-Voûte denomina “provincias litúrgicas”¹¹. En las iglesias hispánicas, este esquema sigue el eje longitudinal de la iglesia, dispuesto desde el este el altar, y, contrapuesto a él, la capilla de los santos y los mártires a los pies de la nave central; y, en un ámbito aparte, al oeste de la construcción, se sitúa el baptisterio, en una clara relación *retro sanctos*, (Fig. 1). Esto es lo que nos permite hablar de la *provincia litúrgica hispánica*. Las iglesias africanas presentan un estrecho parentesco con estos dispositivos litúrgicos hispánicos, sobre todo, en lo que respecta a la ubicación del lugar de conmemoración martirial a los pies de la nave central, en contraposición al altar. Es lo que los arqueólogos conocemos con el nombre de “contra-coros”¹².

Asimismo, la introducción del culto martirial en los propios espacios donde se celebraba la sinaxis eucarística implicaba, también, una adaptación de los esquemas de la liturgia para incluir este culto martirial en el desarrollo de la misa. Los esquemas de celebración de la liturgia hispánica y africana

¹¹ Donceel-Voûte 1988b: 212-217. Para nuestra geografía, Godoy 1994: 13-20.

¹² El norte de África cuenta con estudios encomiables, cifra N. Duval 1971-1973; Vallès 1993; Godoy, 1995a: 66-87.

contemplan la lectura de las *passiones* de los mártires en las grandes solemnidades de sus festividades. Los estudios de B. de Gaiffier han puesto de manifiesto que esta práctica se conoce ya en África en el siglo IV, como se desprende de la legislación conciliar, aunque no existen pruebas de la antigüedad de dicha práctica en las iglesias hispánicas (Gaiffier 1954:134-166; especialmente 145-153). No es que la lectura de las pasiones de los mártires fuera la única ceremonia que se celebrara para el culto martirial, pero sí parece ser la más antigua. Otras iglesias de otras provincias litúrgicas contemplaban también un lugar de conmemoración martirial en sus iglesias y no observaban esta práctica. Por ejemplo, en Roma se prohibió explícitamente esta ceremonia, introduciendo la plegaria por los mártires y los santos en los dípticos que se leían durante el ofertorio (Duchesne 1898; Andrieu 1948) En cualquier caso, esta ceremonia fue concebida para el culto comunitario durante la celebración de la misa.

Al parecer, existen pruebas para creer que la lectura de las pasiones de los mártires no se daba en un inicio en las iglesias. Las actas martiriales son textos sumamente largos que se leerían en su origen sobre las *memoriae* o en los *martyria*, sobre sus reliquias; para su inclusión en la misa, tuvieron que ser adaptados y recortados. En este sentido es muy ilustrativo señalar que el *Pasionario Hispánico* contiene unas rúbricas —y no todas las pasiones las contemplan— en las que se dividen los relatos de las lecturas, de manera que la primera parte se lea en el oficio matutino y la parte más cruenta se deja para su lectura durante la misa, por ser la más relevante como testimonio de la fe de dicho mártir. Las rúbricas hacen referencia al fragmento de la pasión que se ha leído en el oficio matutino y que ahora, durante la misa, se continúa con la lectura: Se trata de la *Passio Iuliani, Basilissae et comitum*¹³. También resulta altamente ilustrativa la anotación que lleva al principio la pasión de San Sebastián que reza: *In isto loco requiesci*, aludiendo seguramente al fragmento de su pasión que se leía sobre su *memoria*¹⁴. Estas ano-

¹³ *Pasionario Hispánico, XVII, Iuliani, Basilissae et comitum*: “*Fratres carissimi: matutinis horis qui adfuerunt audierunt. Nunc vero quod residuum est vestris sacris auribus denuntiamus*”, (Fábrega Grau 1953-1955 vol II:118. Hay que señalar que el *Leccionario de Luxeil* contiene la lectura de la pasión de San Julian y Basilisa como únicas lecturas en la festividad de Epifanía, el día de su efemerides.

¹⁴ Fábrega 1953-1955 vol. II: 148. Cabe destacar que muchos de estos manuscritos que contienen las *passiones* se hayan acotado en notas marginales con el número de la lectura correspondiente —o la inserción misma de oraciones—, seguramente con el fin de hacer más amena la lectura de estos largos documentos.

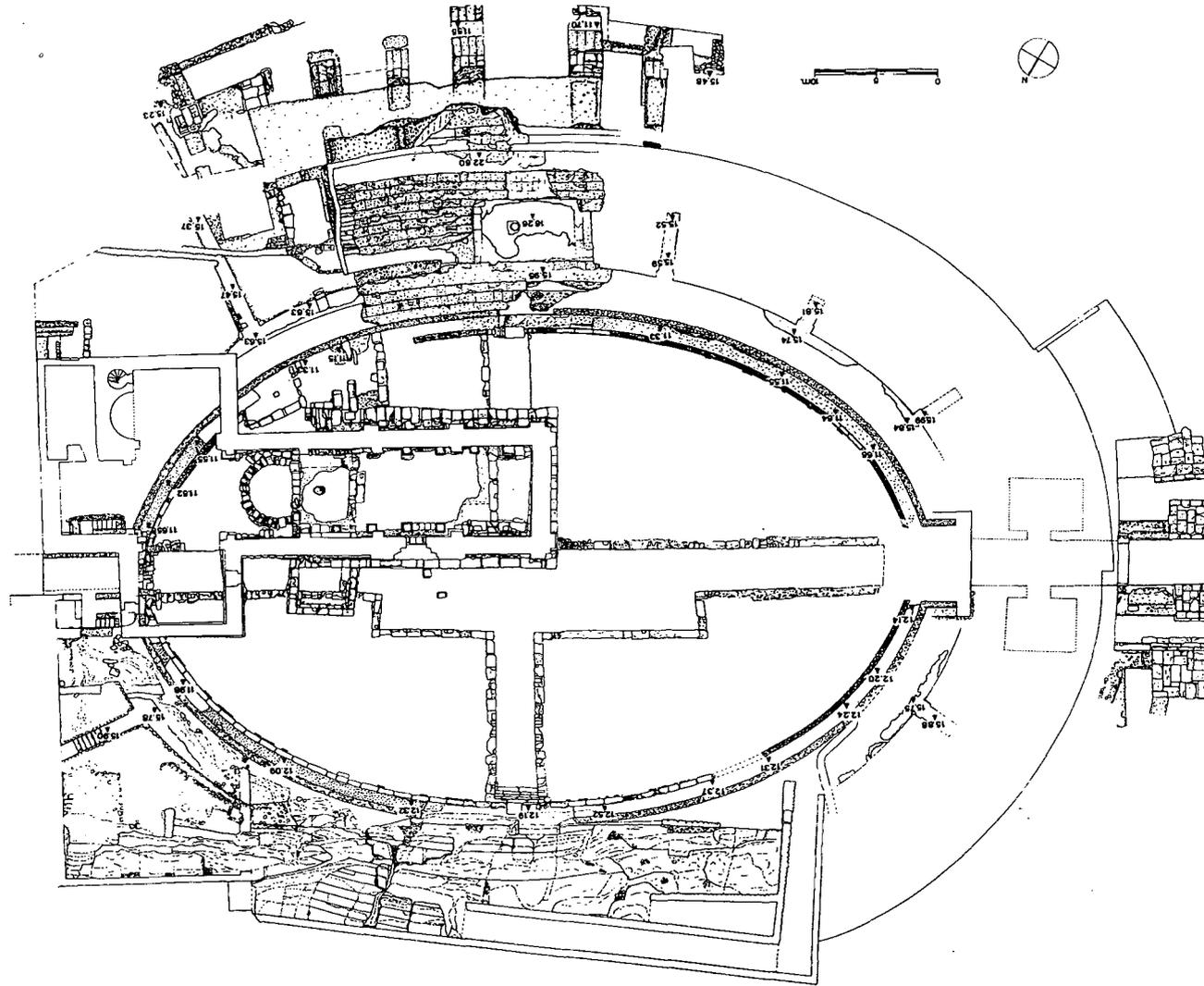


FIGURA 2: Planta de la Iglesia de la arena del Anfiteatro de Tarragona, según TED'A. El propio edificio de espectáculos se convirtió como monumento de conmemoración de la pasión de los mártires Fructuoso, Augurio y Eulogio.

taciones para la lectura de algunos fragmentos de las pasiones en distintos escenarios hace referencia a una de las prácticas más antiguas que se conocen en la historia de la liturgia: la *lectio continua*.

Este testimonio que acabamos de aportar ilustra la adaptación que hubo que hacer con las pasiones de los mártires para incluirlos en la misa. Habría que pensar que esta adaptación sería contemporánea a la introducción de los lugares de conmemoración martirial en los edificios de culto eucarístico, ajustando el ritual litúrgico y el espacio físico de las iglesias.

La forma de culto más extendida en la Antigüedad –y que tanto había inquietado a San Agustín– eran las fórmulas de culto individual o privado, el fervor popular por los mártires y sus *memoriae*. La Iglesia optó por monumentalizar aquellos lugares que disfrutaban de una gran afluencia de peregrinos –fuera por la presencia real de reliquias o por ser un escenario irremplazable de la vida, muerte y pasión de un mártir–, construyendo iglesias en esos lugares sagrados –las *basilicae martyrum*– como edificios aptos también para celebrar la sinaxis eucarística.

Una buena muestra de ello fue la construcción de la iglesia de la arena del Anfiteatro de Tarragona, lugar donde fueron martirizados Fructuoso, Augurio y Eulogio. El proyecto constructivo incluyó parte de la fosa norte-sur, sobreponiendo los pies de la iglesia –el contra-coro– sobre el lugar en el que, según la *passio Fructuosi*, los tres mártires dieron testimonio de su fe. La iglesia incluía, además, una cripta en esa zona de la fosa del antiguo anfiteatro que permitía a los fieles realizar un tipo de culto individual sobre el lugar exacto del martirio¹⁵

¹⁵ No vamos ahora a entrar en detalles sobre este monumento que ha sido objeto de estudio en otro lugar (Godoy, 1995b) existe una versión en español del mismo trabajo en *Butlletí Arqueològic*, èp. V, 16, 1994: 181-210; Godoy, 1995a: 191-202. Para el monumento, ted'a 1990. Sobre la *passio Fructuosi*, Franchi dei Cavalieri 1935.

(Fig. 2 y 3). Ello quiere decir que, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia por controlar ese fervor popular, ese peregrinaje individual siguió existiendo en esos lugares irremplazables en los que los mártires habían dado testimonio de su fe.

Tanta raigambre tenía esa fórmula de culto privada que encontramos este mismo fenómeno en un complejo episcopal, el de *Barcino*, que se supone fue construido para el culto eclesiástico desde un inicio¹⁶. Las últimas investigaciones en este grupo episcopal revelan que el ámbito que siempre se había considerado como basílica no tiene tal función y que la iglesia se ha de encontrar bajo la actual catedral¹⁷ (Fig. 4). Ese espacio cumplía la misión de un distribuidor, al que se accedía por una puerta que comunicaba posiblemente con el *interuallum*, y que señalaba un itinerario de peregrinaje, en el que existía una fuente sagrada que vertía las aguas del baptisterio y, a continuación, una escalera que conducía, desde el ángulo del baptisterio a la iglesia, justamente donde debía encontrarse el lugar de conmemoración martirial, a los pies de la basílica¹⁸ (Figs. 5 y 6). Resulta, a nuestro entender, muy relevante identificar que la piedad privada por los mártires tuvo que ser incorporada por los obispos en sus propias iglesias, quizás como una concesión especial a ese antiguo fervor popular espontáneo por los testigos de la fe de Dios.

¹⁶ Cabe señalar, sin embargo, que este conjunto episcopal se construyó sobre una antigua casa romana, pero su adecuación y remodelación obedecen a un programa edilicio que proyectó la ubicación en esta manzana del complejo episcopal de la ciudad.

¹⁷ El grupo episcopal de *Barcino* está siendo, en estos momentos, objeto de una revisión, que incluye la limpieza, restauración y excavación de sus restos en el subsuelo del Museu d'Història de la Ciutat, cuyos resultados inéditos depararán agradables sorpresas por cuanto contempla varios edificios de culto –una iglesia cruciforme construida en época visigoda además de la iglesia preexistente– y un palacio episcopal. Con anterioridad a que se llevara a cabo dicho proyecto realizamos un estado de cuestión sobre la función de los edificios (Godoy 1998).

¹⁸ El desarrollo de esta argumentación puede hallarse en el trabajo, realizado en colaboración con J. M. Gurt (Godoy; Gurt 1998).



FIGURA 3: Entrada en la cripta de la Iglesia del Anfiteatro de Tarragona por la *fores* meridional de la fosa norte-sur, foto A. Godoy. La iglesia conmemorativa del martirio dispuso los pies del edificio –el lugar de conmemoración martirial– sobre la fosa a la que se accedía por la única puerta de servicio que conducía al anfiteatro tarraconense, sin duda el lugar por donde Fructuoso y sus diáconos acudieron al suplicio. Los arquitectos cristianos quisieron subrayar este itinerario de la pasión construyendo una cripta a los pies de la iglesia.

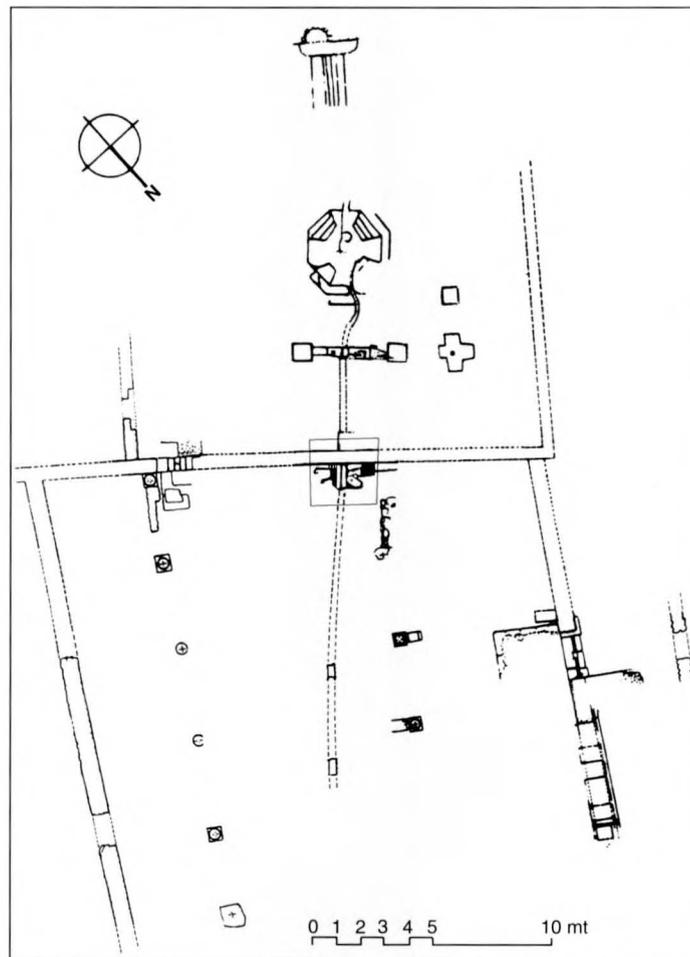


FIGURA 4: Planta del aula basilical de *Barcino*, con el desagüe del baptisterio, adaptación de R. Álvarez sobre un original de Granados.

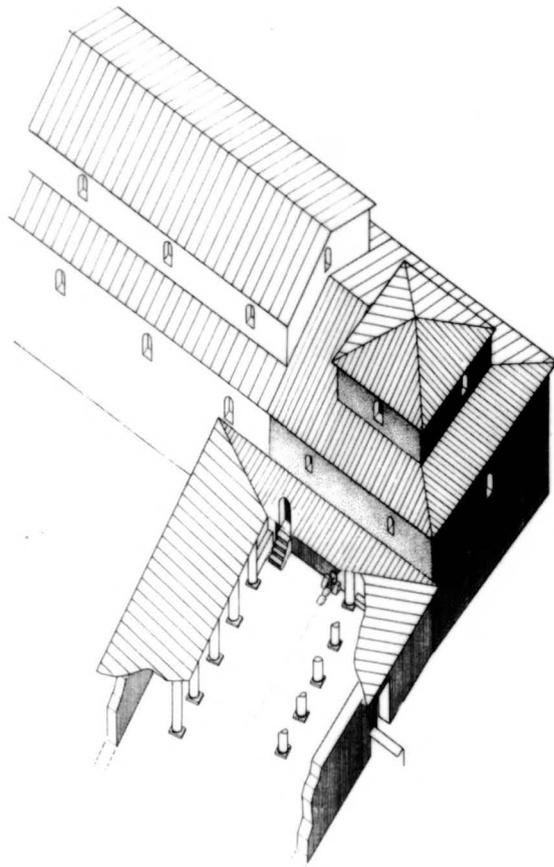


FIGURA 5: Restitución hipotética del conjunto episcopal, según Godoy-Gurt 1998; dibujo R. Álvarez.

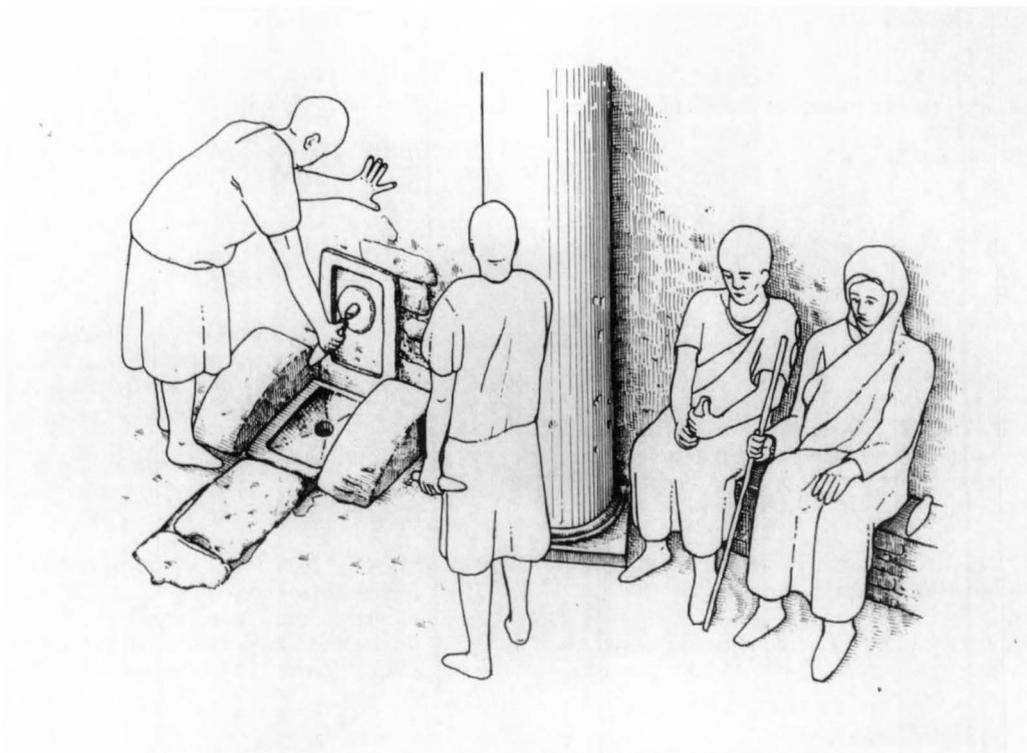


FIGURA 6: Ilustración de unos peregrinos siguiendo el itinerario de peregrinaje con la fuente del agua bautismal, según Godoy-Gurt 1998; dibujo R. Álvarez.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRIEU, M. (1948), *Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge*. Louvain-la-Neuve.
- BALDOVIN, J. F. (1987), *The Urban Character of Christian Worship. The origins, development and meaning of Stational Liturgy*. Roma.
- CETEDOC (1992), *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, (CD-Rom). Louvain-la-Neuve.
- DONCEEL-VOÛTE, P. (1988a), *Les pavements des églises byzantines de la Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie*. Louvain-la-Neuve.
- DONCEEL-VOÛTE, P. (1988b), "Provinces ecclésiastiques et provinces liturgiques en Syrie et Phénicie Byzantines", *Geographie historique au Proche-Orient*. Paris, pp.212-217.
- DONCEEL-VOÛTE, P. (1995a), "L'inévitable chapelle des martyrs : Identification", en M. Lamberigts y P. Van Deun (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*. Leuven, pp. 179-196.
- DONCEEL-VOÛTE, P. (1995b), "Le rôle des reliquaires dans les pèlerinages", *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie (Bonn 22-28 September 1991)*. Münster, pp. 184-205.
- DUCHESNE, L. (1898), *Les origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. Paris.
- DUVAL, N. (1971-1973), *Sbeitla et les églises africaines à deux absides. Recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord*, 2 vols. Paris.
- DUVAL, Y. (1983), Recensión a V. SAXER, (1980), *Morts, martyrs et reliques*, *Bonner Jahrbucher*, 183. Bonn, pp. 833-846.
- FÀBREGA GRAU, A. (1953-1955), *Pasionario Hispánico, siglos VII al XI*, 2 vols. Madrid-Barcelona.
- FÉVRIER, P.-A. (1975), "Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III siècle", *Atti IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*. Roma-Città del Vaticano.
- FÉVRIER, P.-A. (1977), "A propos du repas funéraire : culte et sociabilité. In Christo Deo, pax et concordia sit convivio nostro", *Cahiers Archéologiques*, 26. Paris.
- FRANCHI DEI CAVALIERI, P. (1935), *Gli Atti di S. Fruttuoso di Tarragona*. Città del Vaticano.
- GAIFFIER, B. DE (1954), "La lecture des Actes dans la prière liturgique en Occident. A propos du passio-naire hispanique", *Anallecta Bollandiana*, 72, pp. 134-166.
- GODOY, C. (1995a), *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Port de Tarragona-Universitat de Barcelona. Barcelona.
- GODOY, C. (1995b), "La memoria de Fructueux, Augure et Euloge dans l'Arène de l'Amphithéâtre de Tarragone : Nouvelle hypothèse sus son implantation", *Antiquité Tardive*, 3. Paris, pp. 251-262.
- GODOY, C. (1998), "El complejo episcopal de Barcino. Cuestiones sobre la función e identificación de los edificios", *Madridrer Mitteilungen*, 39. Mainz, pp. 311-322.
- GODOY, C. ; GURT, J. M. (1998), "Un itinerario de peregrinaje para el culto martirial y veneración del agua bautismal en el complejo episcopal de Barcino". *Madridrer Mitteilungen*, 39. Mainz, pp. 323-335.
- GRAFFIN, F.; RENOUX, A. (1969-1971), *le codex arménien Jérusalem 121*, PO 163-168. Turnholt.
- GROS, M. DELS S. (1992), "Les Wisigoths et les liturgies occidentales", *L'Europe héritière de l'Espagne Wisigothique (Actes du Colloque International du C.N.R.S. tenu à la Fondation Singer-Polignac, Paris 14-16 Mai 1990)*. Madrid, pp. 125-135.
- JANERAS, S. (1986), *Egèria. Pelegrinatge*, Fundació Bernat Metge. Barcelona.
- MARTÍNEZ, G. (1966), *La colección Canónica Hispánica, I*. Madrid.
- MUNIER, C. (1963), *Concilia Galliae*, CC., SL., 148. Brepols, Turnholt.
- MUNIER, C. (1974), *Concilia Africae (a. 345-525)*, CC., SL., 149. Brepols, Turnholt.
- OROS RETA, J.; MARCOS CASQUERO, M. A. (1981-1983), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, BAC 433-434. Madrid.
- SAXER, V. (1980), *Morts, martyrs et reliques en Afrique Chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*. Paris.
- TED'A (1990), *L'Amfiteatre romà de Tarragona. La basilica visigòtica i l'església romànica*, Memòries d'excavació, 3. Tarragona.
- VALLÈS, C. (1993), *Primeres aproximacions als esquemes de distribució espacial dels dispositius litúrgics en els edificis de culte cristià de Tunísia*, Tesis de Licenciatura defendida en septiembre de 1993. Universidad de Barcelona (*pro manuscripto*).