

LES CIUTATS D'HISPANIA SOTA LA PROTECCIÓ DELS SANTS MÀRTIRS. TRANSFORMACIONS DEL CONCEPTE *ESPAI RELIGIÓS* ENTRE L'ANTIGUITAT TARDANA I L'EDAT MITJANA

Cristina Godoy Fernández

INTRODUCCIÓ

El cristianisme és, sens dubte, un dels factors més importants de les transformacions que va assolir la societat romana entre l'antiguitat i l'època medieval. No només va implicar el canvi dels diversos àmbits polítics, socials i econòmics, que poden considerar-se com a efecte o conseqüència d'aquesta cristianització, sinó que va incidir d'una manera molt més radical en la mateixa concepció del temps i de l'espai. L'adequació de les estructures romanes a la nova manera d'entendre el món és, potser, el tret més característic de l'antiguitat tardana, com a època eminentment plena de transformacions. La cristianització de la societat romana no va ser un canvi immediat, sinó més aviat un procés de llarga duració, que, tot i iniciar-se a l'antiguitat tardana, va continuar amb tota la seva força transformadora durant l'edat mitjana.

En la difusió i l'expansió del cristianisme, el culte als sants màrtirs i confessors adquireix una importància especial, com a agents dinamitzadors de l'evangelització de la societat romana. El culte que comencen a rebre des de ben aviat és alhora un catalitzador per a les múltiples transformacions en la concepció del temps —el temps litúrgic, amb els seus santorals i martirologis— i de l'espai, que és el que aquí ens interessa.

El paper atribuït a la devoció dels sants màrtirs i confessors en la difusió del cristianisme es fa extensible a les transformacions no només de la topografia urbana sinó també territorial, en l'entesa de la penetració de la nova religió a les ciutats i al camp. Es tracta, en definitiva, de la cristianització del paisatge, que implica, a més, la modificació de les circumscripcions territorials romanes, amb l'adaptació consegüent de les províncies establertes

al segle IV per la reforma administrativa de Diocleciana. L'expansió territorial del cristianisme al camp abocà cap a una nova realitat geogràfica de demarcacions eclesiàstiques, fonamentada en parròquies i diòcesis, potser en estat encara molt embrionari, si es prefereix, atès que ens trobem davant d'un fenomen en evolució contínua, però que constitueix, en suma, l'origen de la nova geografia medieval (Godoy, en premsa a).

La incidència del culte dels sants màrtirs i confessors en la cristianització del paisatge urbà i territorial és un procés de gran abast i dinàmic. La raó fonamental d'aquest dinamisme rau en el fet que es tracta d'un culte amb vida pròpia, la qual cosa fa que la majoria dels escenaris de veneració martirial estiguin oberts a canvis continus, a remodelacions i a transformacions dels edificis com a mostra de la pietat dels fidels. La seva evolució, amb el pas del temps, esdevé un cúmul de refraccions que enriqueixen la majestuositat dels *loca sanctorum*, i que tenen lloc de manera orgànica, si se'ns permet l'expressió.

Conseqüència directa d'aquesta caracterització és la dificultat que representa per a l'estudi històric de l'arquitectura religiosa i els seus espais litúrgics de culte als sants i als màrtirs. És un fet d'un gran abast i d'una gran envergadura, no només en sentit temporal, sinó també espacial. Per això és tan important ajustar les dades arqueològiques i textuais —en les seves coordenades exactes de temps i espai—, per a poder discernir els diferents estadis cronològics del culte martirial, bé sigui en l'evolució dels mateixos edificis, bé sigui en la difusió del culte a un sant determinat.

A *Hispania*, com a les altres províncies de l'Imperi, l'esment del culte martirial és una de les referències més antigues en la difusió del cristianis-

me, principalment a través de les ciutats; aquesta és la raó principal per la qual sempre s'ha admès l'inici de l'evangelització com un fenomen urbà. Sovint les tradicions hagiogràfiques fan remuntar l'existència d'un culte determinat a la mateixa època de les persecucions —quan va succeir el martiri—, tot i que cal contrastar aquest tipus d'informació amb altres fonts escrites i arqueològiques que ho permetin verificar o desmentir. Tanmateix, cal tenir en compte, d'altra banda, una qüestió molt important per al cristianisme: *la força de la tradició*. Tot i que, si bé implica certs avantatges pel que fa a la identificació de la ubicació dels escenaris de culte martirial, també és ben cert que pot emascarar l'evolució històrica de la difusió del culte de determinats sants i màrtirs.

LOCA SANCTORUM. ELS TIPUS D'ESCENARIS DE CULTE ALS SANTS

La veneració dels sants màrtirs i confessors que des del principi arrela fortament en el fervor popular del cristianisme primitiu es desenvolupa en diversos quadres escenogràfics i arquitectònics. En un primer moment, sembla que l'escena on es produeix el testimoniatge de fe dels màrtirs esdevé, per si mateixa, copartícep del martiri, i, per tant, de la seva santedat. Per aquesta raó, els llocs sants són inamovibles i insubstituïbles. Però, d'altra banda, també es propaga la fe als mateixos sants màrtirs, alhora que es multipliquen els llocs on hom els ret culte. Per pura lògica, es pot deduir que hi ha d'haver per força diferents tipus d'escenaris litúrgics de culte martirial, uns de primaris i uns altres de secundaris, en relació amb el primitiu escenari del testimoniatge dels màrtirs.

Isidor de Sevilla estableix una distinció en dues categories en l'arquitectura religiosa de la seva època. L'una, que anomena *memoria/martyrium*, són els edificis de culte bastits per commemorar els màrtirs i els sants, just a l'indret sant del testimoniatge. I la segona categoria, que anomena *basilica*, hauria estat construïda prioritàriament per a la celebració de la sinaxi eucarística (*Etimologies*, 11-12). El 1995, basant-nos principalment en aquest testimoni isidorà i observant-lo a la llum de les restes arqueològiques, vàrem proposar una interpretació d'algunes esglésies que no estan orientades, com si a l'origen s'haguessin construït només per al culte martirial, i només s'haguessin adaptat, en una segona fase, per a la celebració de la missa, amb la qual cosa, probablement, assoliren la funció de parròquies (Godoy, 1995).

Pel que fa al culte dels sants, màrtirs i confessors, que és el que aquí ens interessa, cal tenir en compte un fenomen d'una importància extraordinària: la *depositio reliquiarum* per a la consagració dels altars i de les esglésies. Això vol dir, d'una banda, que els edificis on se celebra la missa tenen espais litúrgics on es ret culte als sants; i, de l'altra, la multiplicació de les relíquies que sempre provenen del santuari originari dels sants màrtirs. Per això proposem mantenir aquesta classificació dels *loca sanctorum* com a:

a) Santuaris martirials originaris o primaris, que serien els escenaris directes de la passió o de l'enterrament dels màrtirs i confessors.

b) Escenaris de culte secundari a partir de relíquies *a contactu*.

Santuaris martirials primaris, escenaris directes de la passió o l'enterrament

Una de les característiques principals d'aquests llocs de culte és que són únics i irremplaçables, pel sol fet que han estat escenaris d'esdeveniments irrepetibles en la història del cristianisme, i, al mateix temps, això determina que siguin considerats inamovibles. Dintre d'aquest tipus de llocs sants originaris, es troben ensenyes del cristianisme per excel·lència, com Jerusalem —la ciutat santa— o Roma; però alhora també comparteixen la mateixa condició de singularitat i excepcionalitat altres santuaris de culte martirial més senzills, però no per això menys importants per a la cristianització del paisatge.

La memòria històrica de les comunitats té un paper fonamental en la pervivència del culte d'aquests *loca sanctorum*, ja sigui el lloc on els sants van patir martiri o bé l'emplaçament de la seva sepultura. La sacralització d'aquests indrets és anterior a la construcció dels santuaris que els dignifiquen i monumentalitzen, perquè és la pietat popular la que els manté vius. Un exponent clar d'això és l'existència de més *stationes* a Jerusalem que no pas de santuaris que commemorin determinats esdeveniments de la passió de Jesucrist, com, per exemple, el lloc de la negació de sant Pere —existent com a estació a la litúrgia estacional jerosolimitana al segle v, però que no va ser monumentalitzat amb la construcció de l'església de Sant Pere in Gallicantur fins a l'època bizantina (Baldovin, 1987). En suma, la construcció dels santuaris commemoratius no seria més que el pas cap a la consolidació d'una realitat de veneració preexistent per als *loca sanctorum*.

A *Hispania*, un santuari martirial primari el tenim a l'amfiteatre de Tarragona, on, segons els testimonis escrits de Prudenci i la *Passio Fructuosi*, van ser morts el bisbe sant Fructuós i els seus dos diaques, Auguri i Eulogi. La comunitat tarragonina va construir una església commemorativa d'aquest martiri a l'arena de l'amfiteatre, que, segons les dades arqueològiques de què es disposa —una mica massa ambigües, per cert—, difícilment es pot datar amb anterioritat al segle VI (TED'A, 1990; Macías, 1999 i 2000). Tanmateix, no només la *Passio Fructuosi*, sinó també els esments que sant Agustí fa de la seva passió, cap al 348, i l'himne que Prudenci els va dedicar al seu *Peristephanon*, cap al 410, permeten assegurar l'existència del seu culte a l'amfiteatre abans de la construcció de l'església a l'arena. No podem oblidar que, en aquest cas paradigmàtic, és el conjunt de l'amfiteatre —i no només l'església— el que es venera com a lloc sant, i contínuament una bona mostra de la memòria viva de la comunitat sobre l'emplaçament dels escenaris de les *passiones* dels màrtirs (Godoy, 1994).

Si excepcional es pot considerar la perdurabilitat de la memòria de l'amfiteatre com a escenari del martiri dels sants tarragonins, també ho és que, a més, s'hagi mantingut la tradició de devoció al lloc del seu enterrament, on es va desenvolupar també un santuari primari, perfectament compatible i complementari del primer, atès que pertanyen a moments diferents de la passió i de la mort de sant Fructuós i als seus dos diaques. El complex eclesiàstic construït a la necròpolis del riu Francolí, arran de les tombes dels sants màrtirs, se suma així a la topografia cristiana de la capital de la *Tarraconensis* (Del Amo, 1979; Mar *et al.*, 1996; Mar i Salom, 1999).

El caràcter únic i insubstituïble d'aquests *loca sanctorum* implica una transformació i un reajustament de l'esquema de *ciuitas* clàssica en la triple dimensió d'*urbs*, *suburbium* i *territorium*, sorgida de la concepció de la ciutat romana com a espai religiós que feia del *pomoerium* la delimitació sagrada que separava la ciutat dels vius de la ciutat dels morts (Gurt, Ripoll i Godoy, 1994). El cristianisme transforma aquesta concepció romana de la ciutat, ja que, d'una banda converteix les necròpolis en nuclis urbanístics d'una gran vitalitat, i, de l'altra —qüestió que analitzarem més endavant— permet transgredir la llei que prohibia la presència d'enterraments dins de les muralles. La cristianització de les ciutats deroga la concepció religiosa romana de la ciutat clàssica i la canvia per un nou plantejament, també de caràcter religiós.

En aquesta modificació del concepte de ciutat que té lloc durant l'antiguitat tardana, els santuaris martirials primaris hi tenen un paper primordial. Les tombes dels sants màrtirs es disposen a les necròpolis, fora del recinte mural de la ciutat, tal com dictaven les lleis romanes. Però aviat el magnetisme que exerceixen els cossos sants en la devoció de la comunitat converteix aquesta zona cementirial en un espai sagrat. El poder d'intercessió que tenen aquests testimonis de la fe es manifesta sobretot a través de guariments miraculosos de mals físics, psíquics i espirituals. Els centres de culte martirial es converteixen així en centres de pelegrinatge dels fidels, ja sigui de les àrees properes com de llocs més llunyans, i és realment això el que manté viva la tradició de la ubicació dels *loca sanctorum*, independentment de les construccions commemoratives que s'hi puguin erigir.

La situació dels santuaris martirials primaris a la perifèria de la *urbs* determina alhora una transformació de la noció de *suburbium* i dels mateixos cementiris romans. Atrets per la força santificadora dels cossos sants, molts fidels decideixen enterrar-s'hi ben a prop —la *tumulatio ad sanctos*— per assegurar-se la seva intercessió filactèrica (Duval, 1988; 1991). Així, dintre de les necròpolis, es poden generar àrees de cementiris cristians, com el que s'ha pogut identificar a Tarragona mateix, entorn de les despulles del tres màrtirs, Fructuós, Auguri i Eulogi (Del Amo, 1979). Però al mateix temps que es perfila la creació de nous cementiris cristians a les àrees de les antigues necròpolis sorgeixen també nuclis suburbials relacionats amb la presència dels *loca sanctorum* i amb el pelegrinatge que susciten. S'hi construeixen monestirs específics per a la *cura martyrum* i hostatgeries i hospitals per als pelegrins, com el *xenodochium* identificat a Mèrida (Mateos, 1995; 1999), de manera que emergeixen fora de la *urbs* uns barris o raval amb molta força, fet que abans hauria estat impensable dins l'estructura urbana clàssica.

La ubicació perifèrica d'aquests santuaris martirials primaris determina, així, la nova fesomia de la ciutat cristiana de l'antiguitat tardana i medieval. No és gens estrany, doncs, que les autoritats eclesiàstiques volguessin exercir una certa tutela dels *loca sanctorum* i de la devoció que es retia als sants màrtirs i confessors, convertits en *patroni ciuitatum* —com diria Brown (1984)— i en protectors de la ciutat. Els bisbes s'esmercen a establir un control sobre les relíquies dels màrtirs, per assegurar el seu poder i el seu prestigi davant

la comunitat. Sovint es pot apreciar de quina manera les autoritats episcopals, independentment d'on es trobi el complex catedralici, tendeixen a fer de les memòries dels màrtirs els llocs de la seva oració preferent (Godoy, 1993), o fins i tot mostrar-se amb tot l'aparat de representació del seu poder al costat dels *loca sanctorum*, com en el cas de l'*atrium* de Mèrida en referència al *martyrium* de santa Eulàlia, com vàrem defensar amb Tuset en un altre lloc (Godoy i Tuset, 1994). Per aquesta mateixa raó, creiem que la hipòtesi de Macias sobre la ubicació del primitiu nucli episcopal de *Tarraco* a prop de la tomba dels màrtirs Fructuós, Auguri i Eulogi, al complex del Francoí, és força verificable —encara que no encara suficientment provada—, tot i que la documentació tardovisigòtica i medieval situïn l'emplaçament de la catedral a la part alta de la ciutat, al mateix lloc on més tard es construiria la catedral gòtica, amb la restauració de la seu tarragonina al segle XIII (Macias, 2000).

L'existència de diversos escenaris relacionats amb la passió i la custòdia dels cossos dels sants màrtirs de *Tarraco* no deixa de ser una excepció, però és un clar exemple de la nova concepció de la ciutat cristiana, protegida pels seus sants patrons. L'emplaçament fora de les muralles dels *loca sanctorum* configura un cinturó, format pel rosari dels santuaris, on la protecció espiritual dels sants substitueix la delimitació també sagrada del *pomoerium*, tenint com a model la Jerusalem celeste. Precisament amb la intenció d'enfilar tot aquest reguitzell de santuaris, sorgeix la concepció de la litúrgia estacional, presidida pel bisbe, que enllaça mitjançant els recorreguts processionals els diversos *loca sanctorum* d'una mateixa ciutat amb la catedral, com a mostra de la unitat de la comunitat urbana. Un bon exemple d'aquest fenomen és el *Liber orationum de festiuitatibus* —*l'oracional de Verona*— que descriu la litúrgia estacional a Tarragona a les primeries del segle VIII, i del qual ja ens vàrem ocupar en un altre lloc, juntament amb Gros (Godoy i Gros, 1994).

Malgrat que els santuaris martirials primaris acostumen a situar-se fora de les ciutats, per les raons que hem adduït abans, alguns testimonis literaris permeten esbrinar la possible existència d'altres escenaris de les passions dels màrtirs a l'interior de la *urbs*. Són els pocs casos en els quals les *passiones* esmenten el procés judicial de condemna als màrtirs, i en els quals se suggereix un espai de representació del poder romà, bé sigui el fòrum i els seus edificis, com la basílica o la cúria, o bé els seus voltants. En aquest sentit sembla

que apunta l'himne I del *Peristephanon* de Prudenci, dedicat als màrtirs Emeteri i Celedoni de *Calagurris* (Calahorra, la Rioja), en què s'esmenta que el judici de condemna va tenir lloc al fòrum. No obstant aquestes precisions del text prudencià, la recerca arqueològica de la ciutat de Calahorra no ha permès ubicar encara el fòrum de la ciutat romana, la qual cosa fa impossible ara com ara la contrastació d'aquesta dada, però no la invalida com a probable. El que sí que sembla clar, d'altra banda, és que els cossos dels sants de Calahorra —com vàrem argumentar en un altre treball (Godoy, 2000)— van descansar a la necròpolis extramurs, i allà es va erigir un *martyrium* i un baptisteri al principi del segle V, segons detalla Prudenci.

Un cas semblant al de Calahorra pot ser *Valentia*, encara que ara és l'arqueologia la que parla i les fonts escrites guarden un silenci hermètic. L'emplaçament del conjunt episcopal és a sobre mateix del fòrum, la qual cosa ha suscitat nombrosos interrogants d'interpretació als seus excavadors. A València es veneren les restes de sant Vicenç, que —segons la hipòtesi que proposen Ribera i Rosselló— haurien estat venerades a la necròpolis de la Roqueta, emplaçament extramural on s'hauria situat el santuari martirial originari per al seu culte, tot i que no hi ha proves arqueològiques que avalin aquesta proposta. Proposen que en un segon moment les despulles santes haurien estat traslladades, amb motiu de la monumentalització del grup episcopal, en temps del bisbe Justinià, a mitjan segle VI. Però, pel que fa a l'emplaçament del grup episcopal primitiu, resulta molt suggeridora la interpretació que fan sobre el lloc de condemna i empresonament de sant Vicenç com a *martyrium*, que ells ubiquen al costat de la cúria romana i relacionen amb la construcció de l'església primitiva del grup episcopal (Ribera i Rosselló, 2000).

La possibilitat de l'existència de santuaris de culte martirial a l'interior de l'*urbs* constitueix un segon element de transformació profunda del concepte de ciutat clàssica. La santedat dels *loca sanctorum* atrau de tal manera la pietat dels fidels, fins i tot després de la mort, quan volen enterrar-se *ad sanctos* a l'interior del *pomoerium* de la ciutat romana. La presència d'enterraments dintre de les ciutats no sembla que pugui testimoniar-se arqueològicament abans del segle VI, però malgrat això representa una ruptura dràstica del prototipus religiós de la ciutat romana clàssica i anuncia un nou model de cristianització del paisatge urbà.

Escenaris de culte martirial secundaris, generats per relíquies a contactu

La veneració popular que, des del l'inici del cristianisme, va despertar amb tanta força qualsevol tipus de testimoniatge de fe —o, si es prefeix, de manifestació de l'Esperit Sant— no va estar exempta de problemes, si hem de creure la preocupació manifestada, una vegada i altra, en els escrits patrístics de molts pares de l'Església, i també en les disposicions adoptades en els sínodes i les resolucions conciliars. Òbviament, la inquietud dels Pares era deguda a la por de les supersticions o al perill de desviacions herètiques que poguessin prioritzar el culte als sants màrtirs i confessors per davant dels sagraments de l'Església, sobretot pel que fa a la celebració de l'eucaristia a les principals festivitats del calendari litúrgic.

A més dels conflictes sobre el dogma, l'impuls de la devoció dels sants, màrtirs i confessors va generar un altre tipus de problemes sobre la ubicació, l'autenticitat i la multiplicació de les seves relíquies. La primera dificultat amb què es van topar va ser pròpiament la veneració dels cossos sants. La llei romana condemnava amb la pena de mort la violació de les tombes i, a més, com ja hem esmentat, no permetia l'enterrament a dins de les ciutats. Aquestes limitacions de la legislació civil varen determinar, en certa manera, la immobilitat de les tombes martirials i dels seus santuaris a les zones de necròpolis, amb la transformació consegüent del paisatge urbà, com ja hem analitzat. Per aquestes mateixes raons, no es troben relíquies cruentes —de parts dels cossos sants—, en els temps del cristianisme, sota l'ègida de l'Imperi romà; i, consegüentment, tampoc no pot parlar-se encara de translacions dels cossos venerats en aquell moment, ja que comportava per força la violació de les tombes.

Així doncs, per a la difusió del culte als sants, màrtirs i confessors fora dels seus santuaris primaris, va ser imprescindible la multiplicació de relíquies, que s'obtenien pel contacte directe amb el lloc sant —les anomenades *reliquies «a contactu»*— que havien tingut una exposició continuada als *martyria*. L'objectiu era causar el mateix efecte en la fe dels fidels per la força o *dynamis* d'intercessió d'aquell sant, com si la relíquia fos una *pars pro toto* dels santuaris martirials originals (García Rodríguez, 1996; Castillo Maldonado, 1999; 2002). Les relíquies més freqüents són trossos de roba, olis, aigua, terra, *ampullae*, llànties i altres objectes que la gent es podia endur amb facilitat

a casa seva, i que conservaven totes les propietats santificadores i medicinals (Donceel-Voûte, 1988a, 1988b i 1995).

La multiplicació de les relíquies per aquest procediment va permetre també la proliferació de centres de culte dedicats al mateix sant o màrtir, i alhora respectava la legislació romana sobre el caràcter inviolable de les tombes primàries. D'aquesta manera, les relíquies *a contactu* permetien retre culte als mateixos sants i màrtirs en santuaris secundaris, la característica dels quals era —contràriament al que passava amb els primaris— que podien construir-se a qualsevol lloc, atès que la santedat ja no estava vinculada al mateix emplaçament sinó a la mateixa relíquia i a la seva col·locació a l'escenari escollit. Si bé els santuaris primaris es distingien pel caràcter estàtic i irremplaçable dels *loca sanctorum*, amb els santuaris secundaris s'adquireix una gran mobilitat pel que fa a la ubicació dels edificis de culte. Aquest fet té una transcendència cabdal per a l'estudi de la cristianització del paisatge urbà i territorial, ja que la mobilitat de les relíquies permetia fundar esglésies a qualsevol indret del camp o la ciutat amb una gran agilitat i, a més, feia la distribució dels santuaris pel territori més esponjosa. Hi tornarem més endavant, a aquest fenomen tan important per a les transformacions de la topografia urbana i territorial que van tenir lloc en aquesta època.

De moment, repreguem el fil en la idea del nequit amb què les autoritats eclesiàstiques observaven atemorides les possibles desviacions de la vida sacramental que podia comportar el fervor popular pels màrtirs. Calia una sèrie de solucions contundents que evitessin que els fidels deïfiquessin els màrtirs i els sants i que, al mateix temps, possessin en relleu el seu paper de mediadors davant Déu. En aquest sentit, són força explícites les paraules de sant Agustí —represes després per sant Isidor de Sevilla, al segle VII—, que amonesta els seus feligresos, colpits d'una gran devoció pels sants i màrtirs, i els explica que el sacrifici eucarístic no es feia en honor ni de Ciprià, ni de sant Pere ni de sant Pau, sinó que sols s'oferia a Déu (Sant Agustí, *De Ciuitate Dei*, lib. 8, 27; Isidor de Sevilla, *De eccl. Off.*, lib. 1, 25; Godoy, 1995).

Potser la solució més apropiada va ser la unificació del culte als sants, màrtirs i confessors amb els escenaris sacramentals, en un sol edifici. I, per això, les relíquies *a contactu* aportaven la clau, per a poder crear santuaris secundaris on calgués, mitjançant la *depositio reliquiarum*. Així, es va determinar la incorporació d'un espai litúrgic a dins de l'església per a la commemoració dels sants màr-

tirs. Probablement la seva creació —en els projectes dels constructors dels edificis de culte— hauria estat determinada per aquesta veneració tan acusada entre els fidels. Els arquitectes, recollint les necessitats litúrgiques, dictades segurament pels sants pares, haurien incorporat en un sol edifici els escenaris propis dels sagraments i del culte als sants i màrtirs (Godoy, 1995).

Els projectes de construcció dels edificis de culte d'arreu del món cristià incorporaren els espais litúrgics sacramentals —el santuari, amb l'altar, i el baptisteri, amb la piscina baptismal—, a més de la instal·lació del lloc de commemoració a sants i màrtirs. Aquests són els espais necessaris per al culte litúrgic de qualsevol església i que la identifiquen com a tal. Tanmateix, l'ordenació d'aquests espais, sobretot pel que fa al baptisteri i al lloc de commemoració martirial, va tenir un seguiment diferent en les diverses zones geogràfiques que van assolir un esquema que les defineix i caracteritza com a *províncies litúrgiques* (Donceel Voûte, 1988b; Godoy, 1995).

Pel que fa a *Hispania*, sembla que l'esquema més freqüent de distribució de l'espai litúrgic a l'interior de les esglésies segueix l'alineació sobre el seu eix longitudinal, amb tres dispositius principals: l'altar, el lloc de commemoració de sants i màrtirs i el baptisteri, aquest últim separat de la fàbrica de l'església per una paret. Com ja hem defensat en un altre lloc, els esquemes hispànics situen l'emplaçament de l'espai de commemoració martirial als peus del temple. La funció que hem atribuït als contracors ha estat força ben rebuda pels especialistes, malgrat algunes crítiques discrepantes (N. Duval, 2000a i 2000b) que, avui dia, no ens resulten prou convincents, com ja hem expressat en un altre treball, en el qual hem incorporat arguments nous (Godoy, 2001 i en premsa b).

El que resulta realment interessant d'aquests esquemes arquitectònics dels espais litúrgics de les esglésies d'una mateixa província és que s'apliquen a qualsevol edifici de culte, sigui quin sigui l'origen. Recordem que Isidor de Sevilla parlava de dos tipus d'esglésies, les d'origen martirial —*memoria o martyrium*— i les projectades per a la celebració del culte eucarístic, les *basilicae*. Aquesta unicitat dels esquemes arquitectònics és la que comporta de vegades remodelacions estranyes d'edificis preexistents, que per això mateix poden presentar certes anomalies. Però quan l'edifici s'ha de construir *ex novo*, aquestes normes es respecten, com ho prova la deliberada i minuciosa construcció de l'església a l'arena de l'amfiteatre de Tarragona. Els arquitectes van fer coin-

cidir els peus de l'edifici amb el lloc on es venerava el martiri de sant Fructuós i els seus dos diaques, tot i que el lloc on s'havia d'erigir l'església era pròpiament dit un *locus sanctorum*, on la memòria dels màrtirs tarragonins es venerava amb anterioritat a la construcció d'aquest fabulós projecte edilici, com ja hem assenyalat (Godoy, 1994).

La gran quantitat d'esglésies erigides per a la consagració a sants i màrtirs per mitjà de les relíquies *a contactu* va determinar —com ja hem assenyalat— la multiplicació dels santuaris martirials secundaris i alhora va assegurar la difusió del culte de determinats sants, màrtirs i confessors a llocs força allunyats dels seus santuaris originals.

L'aprovisionament d'aquestes relíquies per a la consagració d'una nova església es converteix en una nova fórmula d'evergetisme, mitjançant la qual els fidels fan donacions a la seva comunitat amb finalitats expiatòries. Precisament aquesta forma de les donacions dels fidels es va convertir en la via més habitual per la qual l'Església aconseguia incrementar el seu patrimoni, una pauta que comença en aquest període però que trobem plenament desenvolupada a l'època medieval.

Per a l'estudi de la gran proliferació d'esglésies consagrades amb relíquies *a contactu* i, consegüentment, per la multiplicació d'edificis de culte martirial secundari, resulta fonamental la informació que ens aporta l'epigrafia. Tot i que es fa difícil esbrinar en quin moment va tenir lloc l'esclat constructiu d'esglésies —la qual cosa no deixa de ser un barem del nivell de cristianització del paisatge—, l'epigrafia martirial ens ofereix un bon índex per a conèixer l'abundància d'inscripcions que commemoren la consagració de nous altars del segle VI al segle VII, segons es desprèn de l'encomiable treball d'Yvette Duval (Vives, 1969; Duval, 1993). Aquesta cerimònia de consagració, la qual només podien fer bisbes, constava de la *depositio reliquiarum* de relíquies *a contactu*, i els epígrafs són la constància del procés cerimonial de fundació dels nous centres de culte. Les nombroses inscripcions conservades sobre l'activitat fundadora del bisbe Pimeni de Medina Sidònia, en són una bona mostra (Godoy, 1995).

La intervenció episcopal en la *depositio reliquiarum* de la consagració de les esglésies assegurava, d'altra banda, el control diocesà sobre els oratoris de les vil·les privades. Fins i tot, en un moment determinat, aquests oratoris passen a formar part del patrimoni episcopal mitjançant les donacions, i arriben a oferir els serveis parroquials, de mane-

ra que antics oratoris privats són adequats a partir de reformes arquitectòniques que fan de l'antic edifici de culte una església amb tots els espais litúrgics sacramentals necessaris per exercir les funcions parroquials. Un exemple paradigmàtic d'aquest fenomen el trobem al jaciment de Vil·la Fortunatus, a Fraga, Osca (Godoy, 1995).

Si l'epigrafia ens parla de l'expansió de les esglésies i de la difusió del culte als màrtirs i sants pel territori rural, a partir sobretot de l'època visigòtica, també sembla que les ciutats van assolir en aquell moment un augment de la cristianització del seu teixit urbà. Igualment, la possibilitat que atorguen les relíquies és el que sembla que dóna més joc en aquestes fundacions d'esglésies dintre del recinte de l'*urbs*, de manera que els edificis de culte cristià ja no es troben únicament a la perifèria de les àrees funeràries. Segurament la fórmula que es va seguir també va ser les donacions, com pot pensar-se del cas del grup episcopal de Barcelona —construït sobre el solar d'una antiga *domus* al costat de la muralla—, que va assolir una monumentalització i la construcció d'una nova església consagrada a la Santa Creu als segles VI-VIII (Bonnet i Beltrán de Heredia, 2001). A més, la desafectació de les funcions dels espais públics romans després de la desaparició de l'estat imperial va afavorir la compra de molts d'aquests solars per part de particulars, com s'estipula al *Codex Theodosianus*, que després passarien a mans de l'Església diocesana, també per donacions o compra directa; això és molt probablement el que va succeir amb el grup episcopal de València.

Aquesta construcció d'esglésies dintre del recinte urbà, amb les consegüents relíquies de sants, màrtirs i confessors, va provocar una de les transformacions més profundes que marquen el final de la ciutat antiga i el pas definitiu cap a la ciutat medieval. La devoció i el fervor dels cristians pels sants i els màrtirs no havia minvat, ans al contrari, sembla que en època visigòtica té una embranzida especial. La presència de santuaris martirials secundaris dintre de la ciutat va propiciar la veneració dels sants màrtirs no només en vida, sinó també després de la mort, de manera que van començar a proliferar les tombes *ad sanctos* al voltant de les esglésies intramurs. Van aparèixer d'aquesta manera les *sagres* dintre de les muralles, un dels trets més distintius del paisatge urbà medieval. I, òbviament, es posava fi a les restriccions religioses romanes, ja caduques, que prohibien l'enterrament a dintre del *pomoerium* de les ciutats.

CONSIDERACIONS FINALS

En conclusió, podem dir que el culte als sants màrtirs i confessors va incidir decisivament en la transformació del concepte de ciutat clàssica, principalment en dos factors:

a) La transformació de les necròpolis en espais religiosos de culte i nous nuclis de sociabilitat extramurs, que serien l'origen de suburbis i ravalles que prefiguren la ciutat medieval.

b) La proliferació d'inhumacions dintre de les ciutats al voltant de les esglésies en forma de *sagres*, i, conseqüentment, la transgressió de la llei romana que les prohibia.

La ciutat adquireix la protecció dels sants màrtirs, els *loca sanctorum* dels quals delimiten la nova ciutat cristiana amb un mur d'empara dels testimonis de la fe, convertits en els nous patrons de la ciutat. La corona de baluards que defineixen els santuaris dels màrtirs perfila d'aquesta manera la ciutat cristiana com una emulació de la Jerusalem celeste, preconitzada per sant Agustí.

De la mateixa manera, el culte als sants, màrtirs i confessors va tenir un paper capdavanter en la cristianització del *territorium* i del paisatge rural, per la presència de les relíquies a les esglésies rurals. Amb la intervenció dels bisbes en la *depositio reliquiarum* de les cerimònies de consagració d'aquestes esglésies també s'anaven perfilant els límits del territori diocesà de l'antic territori de la ciutat romana, ara cristianitzat.

BIBLIOGRAFIA

- AMO, M. D. del, 1979: *Estudio crítico de la necrópolis paleocristiana de Tarragona*, Tarragona.
- BALDOVIN, J. F., 1987: *The Urban Character of Christian Worship: The origins, development and meaning of Stational Liturgy*, Roma.
- BONNET, C.; BELTRÁN DE HEREDIA, J., 2001: Origen i evolució del conjunt episcopal de Barcino: dels primers temps cristians a l'època visigòtica, a BELTRÁN DE HEREDIA, J. (dir.), *De Barcino a Barcinona (segles I-VII): Les restes arqueològiques de la Plaça del Rei de Barcelona*, Barcelona.
- BROWN, P., 1984: *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Cerf, París.
- CASTILLO MALDONADO, P., 1999: *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la antigüedad tardía*, Granada.
- CASTILLO MALDONADO, P., 2002: *Cristianos y hagiógrafos: Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la antigüedad tardía*, Sígnifer, Madrid.
- 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*, París, p. 212-217.
- DONCEEL-VOÛTE, P., 1995: L'inévitable chapelle des martyrs: identification, a LAMBERIGTS, M.; VAN DENN, P., (ed.), *Martyrium in multidisciplinary perspective*, Memorial L. Reekmans, Lovaina, p. 179-196.
- DUVAL, N., 2000a: Architecture et liturgie: Les rapports de l'Afrique et de l'Hispanie à l'époque byzantine, *V Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Cartagena, 1998)*, Barcelona.
- DUVAL, N., 2000b: Les relations entre l'Afrique et l'Espagne dans le domaine liturgique. Existe-t-il une explication commune pour les contra-absides et les contre-choeurs? A propos de Cristina Godoy Fernández, *Arqueología y liturgia: Iglesias Hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 76, p. 429-476.
- DUVAL, Y., 1988: *Auprès des Saints, corps et âme. L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Occident du III au VII siècle*, París.
- DUVAL, Y., 1991: Sanctorum sepulcris sociare. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*. (Roma, 27-29 d'octubre de 1988), Roma, p. 333-351.
- DUVAL, Y., 1993: Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et Byzantine), *Antiquité Tardive*, 1, p. 173-206.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C., 1966: *El culto de los santos en la España Romana y visigoda*, Madrid.
- GODOY, C., 1993: Poder i prestigi episcopal en relació amb el culte de les relíquies dels màrtirs, *Homenatge a Miquel Tarradell*, p. 889-899, Barcelona.
- GODOY, C., 1994: La memoria de Fructuoso, Augurio y Eulogio en la arena del Anfiteatro de Tarragona, *Butlletí Arqueològic de Tarragona*, èp. v, 16, p. 181-210.
- GODOY, C., 1995: *Arqueología y liturgia: Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona.
- GODOY, C., 2000: *Calagurris*, centro de culto martirial de los santos Emeterio y Celedonio. Observaciones sobre la restitución arquitectónica de la *memoria martyrum* a partir de Prudencio, *Kalakorikos*, 5, p. 87-102.
- GODOY, C., 2001: Sobre arqueología y liturgia en las iglesias hispánicas. Breve respuesta a la recensión de N. Duval, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 76, 2000, p. 429-476, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 77, p. 469-480.
- GODOY, C., en prensa a: En torno a los orígenes de la parroquia rural en Hispania (siglos IX al XI): Balance y perspectivas I, *Actes du Colloque International Aux origines de la paroisse rurale en Gaule Méridionale, IV-IX siècle*, Tolosa, 21, 13 març 2003.
- GODOY, C., en prensa b: A los pies del templo. Espacios litúrgicos en contraposición al altar: Una revisión, *Homenaje a Tilo Ulbert*.
- GURT, J. M.; RIPOLL, G.; GODOY, C., 1994: Topografía de la antigüedad tardía hispánica. Reflexiones para una propuesta de trabajo, *Antiquité Tardive*, 2, p. 161-180.
- MACIAS, J. M., 1999: *La ceràmica comuna tardoantiga a Tàrraco: Anàlisi tipològica i històrica (segles V-VII)*, Tarragona.
- MACIAS, J. M., 2000: Tarraco en la antigüedad tardía: Un proceso simultáneo de transformación urbana e ideológica, RIBERA, A. (coord.), *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, p. 259-271, València.
- MAR, R., et al., 1996: El conjunto paleocristiano del Franco-lí de Tarragona. Nuevas aportaciones, *Antiquité Tardive*, 4, p. 320-324.
- MAR, R.; COLOM, C., 1999: Via, vil·la i basílica del Parc Central, PALOL, P. DE; PLADEVALL, A., *Del Romà al Romànic: Història, art i cultura de la Tarraconense Mediterrània entre els segles IV i X*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, p. 175-176.
- MATEOS, P., 1995: Identificación del *Xenodochium* fundado por Masona en Mérida, *IV Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 1992)*, p. 309-316, Barcelona.
- MATEOS, P., 1999: *La basílica de Santa Eulalia de Mérida: Arqueología y urbanismo*, Madrid.
- RIBERA, A.; ROSSELLÓ, M., 2000: El primer grupo episcopal de Valencia, RIBERA, A. (coord.), *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, p. 163-185, València.
- TED'A, 1990: *L'amfiteatre romà de Tarragona: La basílica visigòtica i l'església romànica*, Memòries d'Excavació, 3, Tarragona, vol. II.
- VIVES, J., 1969: *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona.

COLLOQUI

P. MATEOS:

Solamente algunas dudas y una pregunta. Yo tengo serias dudas sobre la existencia real de verdaderas necrópolis en el interior de las ciudades hispanas. Tanto en el siglo IV como en el V, por supuesto, y probablemente en el VI, se produjeron enterramientos puntuales, a excepción, yo no sé, de Valencia, quizá, ya que lo discutí, pero desde luego no creo que vinculados con el culto martirial. Creo que una cosa es la traslación de reliquias y la existencia de reliquias para la creación de basílicas y otra es la creación de basílicas martiriales reales, es decir, basílicas que están centralizando el culto de un mártir concreto, y creo que eso sólo debió de darse, hasta el momento según

los datos que tenemos, en la zona suburbial. Pero hay dudas.

La siguiente duda es el tema de los grupos episcopales. Yo no conozco muchos ejemplos de grupo episcopal —probablemente los profesores Guyon o Pergola conocen mejor los casos de la Galia y de Italia— que estén contruidos encima del foro. No conozco ningún caso en *Hispania*. En Valencia está justo al lado; puede ser que el de Barcelona esté al lado, y también el de Mérida, pero no conozco ningún grupo que reutilice esos edificios desde el principio.

La pregunta es, ya que no has citado en toda tu ponencia el culto martirial en Mérida y el edificio martirial de Santa Eulalia: ¿qué te parece el hecho, obviado por ti, de la unión de la arqueolo-

gía y las fuentes textuales presente en el edificio martirial de Santa Eulalia?

C. GODOY:

Sobre la cuestión de las necrópolis intramuros, no sé si he entendido bien la pregunta: ¿es que tú no crees en la existencia de *tumulatio ad sanctos* dentro de las murallas de la ciudad? Claro, depende de lo que entiendas por *sanctos*. Si aceptamos la *pars pro toto*, es decir, que una reliquia ejerce la misma fuerza santificadora que el cuerpo entero de un mártir, la reliquia atrae con la misma intensidad a los fieles, y, además, no de cualquier fiel. Los enterramientos en una iglesia dentro de una ciudad, que generalmente suelen ser los grupos episcopales, acostumbran a ser de miembros de la jerarquía eclesiástica, en su mayoría obispos. Es la diferenciación que yo he establecido desde el principio, el edificio de culto martirial, irremplazable, y los edificios consagrados a partir de reliquias. Es evidente que no es lo mismo llevar colgada una *encolpia* con un trocito de ropa que haya estado dentro de la tumba de San Pedro del Vaticano, que visitar la tumba misma de san Pedro; es distinto, pero no lo es si consideramos que es un acto de fe en su poder santificador, para la mentalidad cristiana, en mi opinión. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la arqueología no documenta, con cierta seguridad, estas tumbas dentro de las ciudades hasta el siglo VI. Tenemos conocimiento de sepulturas intramuros, que podrían ser anteriores, en la iglesia de San Pedro, mencionada por el *Oracional de Verona* y que identificamos con el padre Gros en Tarragona, en la reutilización de una de las bóvedas del edificio del circo. Balil estudió allí unos enterramientos que lamentablemente han sido imposibles de fechar, pero que están curiosamente junto a ese lugar de culto. Ya no se trata de esa *tumulatio ad sanctos*, por la presencia intrínseca en el lugar del cuerpo del mártir, sino de la fuerza santificadora que establece el mismo edificio de culto. Pensemos, por ejemplo, que eso es lo que después aconteció en época medieval con la creación del campo santo, con la creación de esas necrópolis, no solamente en las parroquias urbanas sino en las rurales también.

Sobre la reutilización del foro tampoco podemos decir muchas cosas: sólo conocemos Valencia, *Barcino*, *Egara* y pocos lugares más para poder establecer unos patrones de comportamiento. Sabes muy bien, Pedro, que estas co-

sas son difíciles de contestar; yo no me atrevo a decir nada. Podría decir que sí, que el *Codex Theodosianus* regulariza que los edificios públicos que estén en desuso se pueden subastar; no sé. Quizás los obispos de Valencia tuvieron suerte y pudieron conseguir unos buenos terrenos junto al foro.

La última pregunta, sobre Santa Eulalia de Mérida: Pedro, has leído lo que he escrito y en estos momentos te puedo decir que no estoy segura de nada. Vosotros defendíais que el túmulo de la mártir se encuentra en el ábside de la iglesia; yo no estaba convencida de ello porque creía que podía situarse a los pies, a raíz de la identificación de la inscripción de Eleuterio. La restitución que habéis hecho últimamente me parece muy coherente, pero me faltan pruebas arqueológicas. Sí, voy a romper una lanza en favor de vuestra propuesta en una cuestión: la presencia de un pórtico a los pies del túmulo. Sólo así puede explicarse esa enorme anchura de la nave central, con un vano de más de 30 m, que resulta muy extraña para la arquitectura cristiana de esta época. La presencia de ese pórtico o atrio podría responder a necesidades del tránsito de los peregrinos que acudieran a Santa Eulalia. Pero, en cualquier caso, la existencia de la lápida de Eleuterio, en la parte occidental de la nave central, me sigue pareciendo absolutamente sugerente en el sentido de que la orientación del culto es prescriptiva y que el contracoro tiene su razón de ser por estar en contraposición con el santuario.

Otro apunte y acabo: es una cuestión interesante que me parece que me he dejado en el tintero. Lo he mencionado, pero no en referencia a los mártires: es la cuestión de la orientación. En un principio, en 1995, defendí el hecho de que las posibles anomalías en la orientación de algunas iglesias hispánicas podrían ser debidas a que sus orígenes en la construcción se debieran únicamente al culto martirial inicial y que su función se hubiera modificado con el paso del tiempo. Cuando me refería a que los lugares de culto martirial secundarios se introducen en un edificio de culto eucarístico, esos esquemas se mantienen. Quiquiera que programe la distribución de los espacios litúrgicos —sea el obispo o el arquitecto—, los planifica en un esquema específico para su propia provincia, y se aplican tanto para la construcción de las iglesias o *memoria martyrum* primarias (como la iglesia del anfiteatro de Tarragona) como las secundarias. Por eso defiendo que es posible que el lugar de los pies del santuario de santa Eulalia tuviera un papel relevante, en ese sentido.

P. MATEOS:

Yo no quiero entrar en debates particulares, pero simplemente un detalle que me parece que debo recordarte. La tumba de Eleuterio no está en los pies, está en el centro de la nave central. Por lo tanto hay que olvidarse ya de ese elemento, es cuestión de mirar la planta. Simplemente la pregunta era porque me sorprendía que hablando de mártires a lo mejor no... no sé si había sido un error o una apreciación distinta sobre el edificio martirial.

C. GODOY:

Sólo una pregunta, ¿en el centro de qué edificio?, ¿de qué época? Tendrás que convenir que se hace difícil delimitar con exactitud las *distintas iglesias superpuestas*.

P. MATEOS:

De la basílica.

C. GODOY:

Ya, pero a ver, en la basílica inicial la nave central se convierte también en espacio sagrado. No sabemos si a los pies podría haber existido otro elemento del culto anterior, porque hay tantos enterramientos posteriores que enmascaran las estructuras antiguas.

P. MATEOS:

Eso no lo sabemos. Lo que sí sabemos seguro es que en el ábside sí existe y que condiciona arquitectónicamente todo el santuario.

C. GODOY:

Otro ejemplo clarísimo: la basílica de Candidus en Haidra. Tanto en el ábside como en los pies existen *loculi* que contienen las reliquias del mismo santo.

P. MATEOS:

Sí pero es que en Mérida no es así. Al menos, no se sabe. Sin embargo es seguro en el ábside.

C. GODOY:

Yo lo único que digo es que en Mérida no lo sabemos. Pero no descartemos la posibilidad de que fuera así, por tener una imposibilidad de comprobación arqueológica. Yo insisto en ello porque los esquemas hispánicos más frecuentes adjudican los pies del templo como lugar de conmemoración martirial.

E. MOCHOLI:

Has esmentat en diverses ocasions la qüestió de l'orientació de les esglésies. Tal volta em surti de l'àmbit cronològic del tema, però m'agradaria preguntar fins a quin moment la normativa al voltant de l'orientació a l'hora de construir una església es va tenir en compte. Aquesta orientació no sempre s'ha respectat per problemes amb la localització, el terreny, etc., però és possible que en algun moment concret aquesta norma desaparegués o simplement es deixés d'utilitzar perquè se'n perdés el costum?

C. GODOY:

No, no se ha perdido.

E. MOCHOLI:

Se segueix mantenint? No s'ha derogat aquest costum en cap moment?

C. GODOY:

Ha habido algunas derogaciones en cuanto a la situación del altar a partir del Concilio Vaticano II, en los años sesenta, pero que yo sepa sigue vigente. El problema no es tanto hasta cuándo se mantiene, sino desde cuándo se construyen las iglesias orientadas. Por eso nos sumergimos en la antigüedad, para saber desde cuándo se producen esas orientaciones. La mención a la cuestión de la orientación se debe únicamente a las anomalías, apreciadas en algunas iglesias hispánicas y africanas, sobre las que existe cierta polémica en la interpretación de su función.

La orientación viene del griego *templon*, que significa 'contemplar oriente cuando sale el sol', y la oración, que es la *con-templación* de Dios, es la función primigenia para la que fueron edificadas las iglesias.