Antigüedad y Cristianismo 40, 65-95, 2023
doi.org/10.6018/ayc.573291

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182
revistas.um.es/ayc

Cómo citar / How to cite: Muñoz Virgili, A. 2023. Orientación cardinal y disposición ritual en las iglesias hispánicas tardoantiguas (siglos IV-VIII): nuevas reflexiones a partir de algunos ejemplos del noreste peninsular. *Antigüedad y Cristianismo* 40, 65-95. https:/doi.org/10.6018/ayc.573291

Orientación cardinal y disposición ritual en las iglesias hispánicas tardoantiguas (siglos IV-VIII): nuevas reflexiones a partir de algunos ejemplos del noreste peninsular

Cardinal orientation and ritual disposition in late antiquity Hispanic churches (4th-8th centuries): new reflections trough some north-eastern peninsular examples

Andreu Muñoz Virgili[1]
Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona, España
amunoz@icac.cat
orcid.org/0000-0001-5030-1096

Recibido: 12-6-2023
Aceptado: 20-9-2023

Resumen

En el presente artículo se examinan las posibles relaciones —o disociaciones— entre la orientación cardinal de los edificios de culto cristiano y la disposición de las celebraciones litúrgicas en la Hispania tardoantigua. Partiendo del análisis arqueológico y documental de aquellas variables que pudieron condicionar la orientación de una serie de templos del noreste peninsular, se valora la importancia y rol específico que las comunidades celebrantes otorgaron a este particular.

Palabras clave: Iglesias, orientación, Antigüedad Tardía, Hispania, rito, celebrante, santuario.

Abstract

This article examines the possibles relationships —or disassociations— between cardinal orientation of Christian worship buildings and disposition of liturgical celebrations in Hispania during the Late Antiquity. Starting from the archaeological and documental analysis of those variables that could conditioned the orientation of a group of churches in the north-east of Iberian Peninsula, are evaluated the importance and specific role that celebrating communities gave to this issue.

Keywords: Churches, orientation, Late Antiquity, Hispania, rite, officiating priest, sanctuary.

1 Investigador predoctoral (R1). Contrato financiado mediante el programa de becas FPU del Ministerio de Universidades (Convocatoria 2021).

Sumario

1. Introducción. 2. La problemática de la orientación en los testimonios literarios hispanos. 3. La orientación de los edificios de culto: variables y condicionantes. 4. La disposición celebrativa. 5. Conclusiones: orientación cardinal y disposición ritual ¿dos realidades paralelas?

1. Introducción[2]

Desde los inicios del cristianismo, la orientación de las prácticas rituales constituyó una manifestación mediante la cual expresar la esperanza escatológica, núcleo de la fe cristiana. La temprana teologización de los puntos cardinales y de la luz contribuyó a que, posteriormente, la patrística y la eucología desarrollasen doctrinalmente una reflexión que presentaba a Cristo como la luz del "nuevo cielo" en el que se revelaba la Jerusalén celestial (cf. Ap. 21). El este (E) se convirtió en el símbolo cosmológico por antonomasia.

La liturgia y la arquitectura religiosa integraron dicho discurso con el objetivo de generar ambientes celebrativos de gran impacto escénico y capacidad sugestiva, todo ello al servicio de la transmisión de la doctrina de la Iglesia. Una visión general de los principales pensadores cristianos confirma que esta realidad arraigó de manera firme en toda la cristiandad. Sin embargo, el registro arqueológico pone de manifiesto una heterogeneidad que, en muchos casos, parece discordar con estos testimonios. Investigadores como Cyrille Vogel (1962) o Sible De Blauuw (2012), que han tratado la orientación de las iglesias; Uwe Michael Lang (2008) que se ha ocupado de la orientación del rito o Franz Joseph Dölger (1936) sobre el simbolismo de la luz, han incidido en estas cuestiones desde diferentes ámbitos de la investigación.

El objetivo del presente estudio es realizar una aproximación a la orientación de las iglesias hispánicas tardoantiguas a partir del análisis de una serie de templos del noreste peninsular para valorar la importancia de la que pudo gozar la disposición cardinal para sus contemporáneos. Asimismo, pretendemos analizar el grado de relación o independencia entre esta cuestión y la disposición ritual de las comunidades celebrantes[3].

La selección de los edificios se ha determinado atendiendo a la posibilidad de adscribir dicha construcción a un lugar de culto cristiano, al potencial investigativo de sus restos y a la correspondencia cronológica con el marco temporal en el que aquí nos centramos. Por otro lado, hemos establecido la delimitación territorial y el número de casos de estudio a tenor de la extensión propia de una aportación de estas características, pero comprendiendo un área coherente de proximidad entre los ejemplos analizados (Fig. 1). Partiendo de este escenario, se presenta un cuadro general en el que examinamos los condicionantes que pudieron influir en la disposición cardinal de los lugares de culto seleccionados. Para ello proponemos una serie de agrupaciones elaboradas a partir de la sistematización y tipificación de dichas variables. Debemos advertir que, para esta tarea, nos hemos basado en los distintos estudios específicos correspondientes a cada uno de los edificios tratados. Buena parte de ellos recogen directamente los resultados de las intervenciones arqueológicas realizadas en dichos conjuntos por los mismos autores. Esto puede conllevar la ausencia de algunos datos topográficos o arqueoastronómicos que permitirían determinar con mayor precisión ciertos procesos asociados a la orientación y replanteo de las edificaciones proyectadas[4].

2 Abreviaturas utilizadas: Ap. = Libro del Apocalipsis; can. = canon; *Etym.* = *Etymologiae*; PL = Patrología Latina.

3 Para una aproximación arqueoastronómica sobre la orientación de las iglesias nos remitimos a los trabajos de Juan Pérez Valcárcel (2019a-b; 2018) y Antonio César González (2015). Si bien estos autores se centran en períodos posteriores al que aquí nos ocupa, destacamos algunas de sus observaciones relativas a los templos tardoantiguos y las posibilidades investigativas a las que apunta su enfoque metodológico.

4 Por ejemplo, la alineación del eje axial de las

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

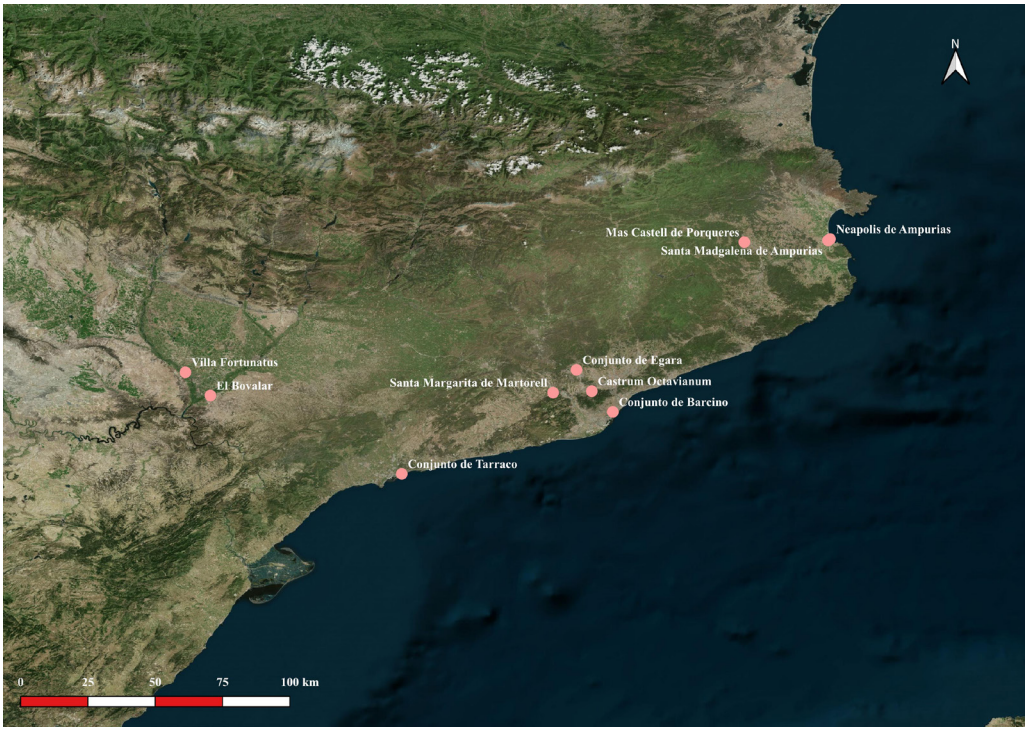

Figura 1. Mapa de los conjuntos y edificios analizados. Imagen: autor (Archivo ICAC). Mapa base: BING Satellite.

Sin embargo, las informaciones disponibles —examinadas en conjunto a la luz de su contexto arqueológico— sí han bastado para detectar tendencias más o menos claras respecto a los criterios esenciales que pudieron regir la orientación de los lugares de culto.

Dichos datos han sido cotejados con una serie de referencias textuales. Esta confrontación se ha elaborado empleando fuentes eminentemente hispánicas, las cuales son vinculables a la realidad arqueológica estudiada. Se ha tenido en cuenta la diversidad territorial y cronológica de los textos en cuestión, características que plantean una serie de limitaciones metodológicas a las que se suman el reducido número de casos abordados. Por todas estas razones, avanzamos que los resultados que presentamos constituyen una aproximación parcial no concluyente, que pretende abrir nuevas líneas de debate y cuya verificación o actualización precisará de futuras investigaciones interdisciplinarias y de mayor alcance territorial.

2. La problemática de la orientación en los testimonios literarios hispánicos

Ante la riqueza y diversidad literaria que gravita en torno a la cuestión apuntada, no pretendemos realizar una síntesis global sobre la perspectiva doctrinal de la misma, sino centrarnos en el caso hispánico para valorar la importancia que su magisterio y sus principales autores dieron a la orientación de los edificios de culto y cómo este aspecto pudo verse —o no— reflejado en la materialización de los diferentes proyectos arquitectónicos.

De entrada, debemos señalar que no hemos hallado ninguna disposición conciliar o dictamen magisterial que rija o regule la orientación de las iglesias. La legislación relativa al espacio sagrado se centra, fundamentalmente, en cuestiones de ordenamiento y jerarquización ritual, pero

iglesias respecto al orto solar tomado el día de su replanteo.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

en ningún caso se ofrecen pautas para la proyección de los edificios. En la patrística hispana, tampoco encontramos testimonios claros al margen de algunas descripciones sucintas por parte de san Isidoro. No obstante, estas no versan explícitamente sobre un esquema asociable a una iglesia cristiana. En las *Etymologiae* se habla del ábside en términos más generales, en tanto que palabra griega definida como: "*lucida, eo quod lumine accepto per arcum resplendeat*" (*Etym*., XV-8,7, 1078). Es decir, según el autor, el vocablo "ábside" era prácticamente sinónimo de "luz" para los latinos. El ábside concebido por san Isidoro parece estar occidentalizado, ya que la luz penetra por el arco interior limítrofe con el cuerpo de la nave y no por las ventanas o aberturas del muro de fondo. Esto contrasta con su descripción sobre los templos —en un sentido genérico del término[5]—tipificados como: "*locus designatus ad Orientem a contemplatione templum dicebatur*" (*Etym*., XV-4,7, 1070). Este modelo, en cambio, sí que está orientado, ya que la descripción menciona que: "*cuius partes quattor erant: antica ad ortum, postica ad occasum sinistra ad septentrionem, dextra ad meridiem spectans*" (*Ibidem*). Esta disposición, según Isidoro, tendría una finalidad ritual, pues se proyectaba así: "*ut qui consuleret atque precaretur rectum aspiceret orientem*" (*Ibidem*)[6]. Finalmente, debemos apuntar la problemática que entrañan las informaciones plasmadas en las *Etymologiae*, ya que la metodología empleada por el autor en su elaboración y la misma naturaleza de la obra exigen una valoración y examen crítico de sus contenidos[7]. Para el caso citado, señalar que la descripción relativa a los templos se trata de una transcripción prácticamente literal del tratado *De Lingua Latina* (7,6) de Varrón (*Ibidem*).

A pesar de la parquedad manifiesta en las fuentes escritas, no cabe duda que la orientación de los templos cristianos debió gozar de notable importancia y, por ende, no puede ser una cuestión que se reduzca a un plano estrictamente funcional, tipológico o simplemente circunstancial. Sin embargo, esta realidad no excluye que el silencio del magisterio hispano nos lleve, en primer lugar, a cuestionar si el apelativo "canónico" es acertado para referirse a la orientación hacia el E. En segundo lugar, debemos preguntarnos por qué este principio nunca fue motivo de prescripción ni proscripción. ¿Era una costumbre edilicia tan conocida y arraigada que bien podía omitirse su dictamen?, o, contrariamente, ¿se trataba de una variable prescindible sobre la que la jerarquía eclesiástica priorizaba la optimización de los procesos y recursos constructivos?

A la luz del panorama arqueológico y literario que se analiza a continuación, opinamos que ambas posibilidades no debían ser excluyentes entre sí. Los casos que presentamos nos llevan a proponer que, efectivamente, existió "un lenguaje arquitectónico sagrado que pretendió ser poético por definición" (Godoy Fernández 2004, 476). Pero la imposibilidad o dificultad de orientar los templos hacía que esta realidad subyaciera a otras variables que, por otro lado, no impidieron a la arquitectura religiosa desarrollar su discurso simbólico. En este sentido, la disposición de los espacios y actores de la liturgia quizás fueron factores más relevantes.

5 La acepción anotada se basa de la descripción del mismo Isidoro (*Templi nomen generale; pro locis enim quibuscumque magnis antiqui templa dicebant* [*Etym*. XV-4,7, 1070]) y en la observación crítica al respecto por parte de los editores en la nota 47 (*Ibidem*).

6 Esta referencia se enmarca en la sintética exposición que Isidoro ofrece sobre el proceso de replanteo de los templos y que transcribimos de manera integral a continuación: *Unde et quando templum construebant, orientem spectabant aequinoctialem, ita ut lineae ab ortu ad occidentem missae fierent partes caeli dextra sinistra aequales; ut qui consuleret atque precaretur rectum aspiceret orientem* (*Etym*., XV-4,7, 1070).

7 Sobre esta cuestión nos remitimos al análisis formulado por Manuel C. Díaz y Díaz (2004, 180-186).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

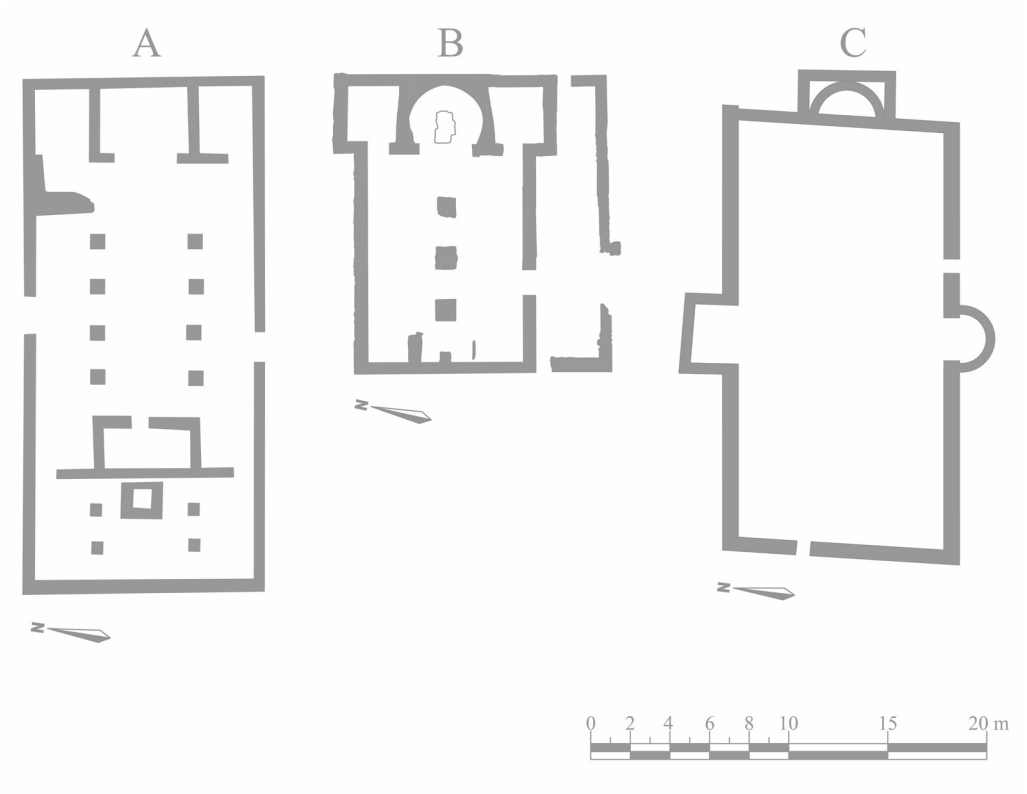

Figura 2. Basílicas de "El Bovalar" (A), Santa Margarita de Martorell (B) y Santa María de Egara en la "Fase pre episcopal II" (C). Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: Fortuny Mendo, Macias Solé y Tuset Bertran 2021, 488 (A); Navarro Sáez, Mauri Martí y Farreny Agràs 1999, 187 (B); Garcia Llinares, Moro García y Tuset Bertran 2009, 52 (C).

3. La orientación de los edificios de culto: variables y condicionantes

3.1. Construcciones *ex novo*

Se caracterizan porque su proyección y edificación no estuvieron condicionadas por ninguna realidad estructural previa. El primero de los casos, la basílica de El Bovalar (Serós, Lérida) (Fig. 2A)[8], ha sido objeto de varias intervenciones y propuestas interpretativas. Nos limitaremos a señalar que —a pesar de las modificaciones que experimentó su espacio interno y ámbitos adyacentes— existe una aceptación generalizada sobre la unicidad y contemporaneidad del proyecto inicial al que se adscribe la fábrica del edificio, orientado hacia el E con una ligera y aparente desviación que, en realidad, bien podría responder a la alineación de la construcción respecto al trazado del orto solar obtenido en el día del replanteo. En todo caso, las sucesivas reformas no alteraran la mencionada orientación (cf. Pita Mercè y Palol Salellas 1965, 392-394; Godoy Fernández 1995, 224-226; Palol Salellas 1999, 188).

8 En las láminas presentadas, las flechas de norte siguen la orientación marcada, en cada caso, por los autores citados. Debemos advertir que dicha posición puede haberse trazado según la medida de la brújula, sin la corrección de la declinación magnética. Este es un aspecto que debería tenerse en cuenta en caso de querer analizar la orientación exacta de los edificios. Para lo que aquí nos concierne, los datos aportados son suficientes para ilustrar la tendencia esencial que siguieron los constructores al establecer la disposición cardinal de los distintos edificios analizados.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Las excavaciones realizadas permiten constatar que se trata de un asentamiento sin precedentes ocupacionales significativos. Rodrigo Pita y Pere de Palol señalaron la posibilidad de que existiese un monumento funerario de época clásica (Pita Mercè y Palol Salellas 1965, 392). Pero en caso de ser así, los constructores lo omitieron por completo y plantearon el trazado de la iglesia, velando, únicamente, por salvar el significativo desnivel del terreno[9]. Esta variable no condicionaría la orientación de la basílica, ya que su occidentalización habría sido igualmente factible.

Del mismo modo, Santa Margarita de Martorell (Barcelona), fechada entre los ss. V y VI[10], se encuentra orientada (Fig. 2B). Se distinguen tres fases esenciales relativas al edificio tardoantiguo[11], pero, como sucede en El Bovalar, durante estos procesos siempre se respetó la orientación inicial de los principales espacios litúrgicos. Los mismos excavadores señalaron la existencia de ocupación previa en el emplazamiento, pero no encontramos argumentos que apunten a una influencia de esta realidad en la orientación del nuevo edificio cristiano. Por ende, inferimos un planteamiento *ex novo* sin condicionantes arqueológicamente discernibles. El contexto funerario registrado en el interior del templo (cf. Navarro Sáez, Mauri Martí y Farreny Agràs 1999, 186-187), tampoco parece poder interpretarse como un factor que influyera en la disposición cardinal de la iglesia.

A diferencia de los ejemplos hasta ahora aducidos, en el emplazamiento donde se levantó Santa María de Egara (Terrassa, Barcelona) (Fig. 2C), sí que se detectaron restos de un poblado íbero romanizado de cierta entidad (Garcia Llinares, Moro García y Tuset Bertran 2009, 33-44). No obstante, para la construcción del templo cristiano se terraplenaron estos horizontes generando así un nuevo escenario que no solo eliminaba posibles obstáculos arquitectónicos, sino también orográficos (*Ibid*., 45)[12]. Esta acción revela la voluntad de ejecutar un nuevo proyecto cuya intencionalidad de orientarse hacia el E fue clara.

Este primer edificio consistió en una gran aula rectangular absidiada con un ámbito bautismal anejo en el lado opuesto de la cabecera y con la piscina bautismal ligeramente desviada hacia el N respecto al eje E-W del templo. Ha sido fechado gracias al conjunto numismático (Conjunto "A") recuperado en el desagüe de la piscina (cf. Garcia Llinares 2022, 96-97; Marot Salsas 2022, 213-214). Dicho baptisterio experimentó una profunda reforma

9 Karen Fortuny, Josep M. Macias y Francesc Tuset (2021, 470), han constatado que la construcción de la basílica debió salvar un desnivel de unos 80 cm, diferencia que registraron entre la cota de circulación de los dos accesos al edificio. En lo relativo al hipotético monumento funerario, señalar que, las estructuras a las que Palol y Pita lo adscriben, presentaban un sentido opuesto a la de la iglesia y si bien algunos sillares se reutilizaron en los paramentos de la nueva iglesia, esta no se proyectó a partir de ninguna de estas estructuras (*Ibid*., 449).

10 Las excavaciones que se llevaron a cabo entre 1987 y 1995 documentaron la trinchera constructiva del muro occidental, pero el material numismático y cerámico recuperado en su relleno no proporciona información muy precisa: fragmentos de cerámica común reducida, fragmentos informes de TSAD y un AE3 de época constantiniana cuyo periodo de circulación oscila entre los ss. V y VI. De acuerdo con el arco cronológico que proporcionan estos elementos, se estimó la datación sobredicha (Navarro Sáez, Mauri Martí y Farreny Agràs 1999, 186).

11 En la primera fase se configura la fábrica y el vestíbulo meridional —agregado poco después, pero enmarcado en el mismo proyecto—. En un segundo estadio el conjunto es objeto de un proceso de monumentalización y, finalmente, en un momento indeterminado posterior a la repavimentación de la segunda fase, se erigieron cuatro estructuras cuadradas alineadas que recortan la segunda pavimentación de *opus signinum* apoyando así en el primer pavimento. Estos elementos fueron interpretados como los pilares que soportaban una tribuna superior (*Ibid*., 187). También se registró un ámbito a los pies de la iglesia que ha sido identificado como un baptisterio. Esta propuesta, aceptada también por Cristina Godoy (1995, 223), se basa únicamente en la disposición del ámbito que parece definir un segmento de estructura angular documentada fuera del límite occidental de la iglesia. Pero como apuntó Jordina Sales (2012, 187) no existe ninguna prueba arqueológica que pueda verificarlo. Para la evolución de las estructuras en alzado vid. Mauri Martí *et alii*., 2020, 482-483.

12 La ruptura con esta realidad ocupacional previa es lo que nos ha llevado a inserir Santa María de Egara en este apartado.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

que consistió en la erección de una nueva cubeta de planta igualmente cuadrada rodeada por un baldaquino octogonal y desplazado hacia el mediodía respecto al eje axial de Santa María. Esta acción fue datada mediante otro conjunto numismático (Conjunto "B"). La totalidad de las piezas son posteriores al segundo tercio del s. IV, a excepción de un ejemplar indeterminado que se asocia —con ciertas reservas— a inicios del s. V (*Ibid.,* 215)[13]. En los primeros decenios de esta centuria se realizó una nueva reforma del ambiente que, fundamentalmente, conllevó la eliminación del baldaquino octogonal y la elevación del pavimento en *opus signinum* (Garcia Llinares, Moro García y Tuset Bertran 2009, 92). Debemos resaltar que esta última acción, ya en pleno s. V, no contempló la reubicación del baptisterio. Esto no se producirá hasta mediados de la siguiente centuria (*Ibid*., 92-93), momento en el que se resituará a los pies del templo, nuevamente sin alinearse de un modo exacto al eje longitudinal de la iglesia. A pesar de la intensa actividad edilicia y de los desplazamientos y reformas que experimentó el ámbito bautismal, el eje axial y orientación de Santa María se respetará durante todas sus fases.

3.2. Horizontes arquitectónicos o urbanísticos previos

Pese enmarcase en procesos socioreligiosos e historicoeclesiales distintos, los lugares de culto que se exponen a continuación comparten un denominador común: la ocupación, transformación y/o cristianización de horizontes arquitectónicos y urbanísticos preexistentes.

El primer ejemplo corresponde a la basílica del Monasterio de San Cugat del Vallès (Barcelona) o del denominado *Castrum Octavianum*. Las intervenciones arqueológicas llevadas a cabo durante los años noventa permitieron (re)excavar el conjunto y ampliar sectores. Estos trabajos aportaron nuevos elementos de datación para el recinto amurallado y el aula rectangular convertida posteriormente en iglesia. Basándose en los materiales recuperados en el relleno de dos silos a los que se superponen los muros de esta última construcción, su cronología se pudo estimar posterior a la segunda mitad del s. V[14]. La adscripción del espacio como iglesia no resulta clara hasta que, en un momento posterior, se añadió el ábside en el muro de cierre nororiental de la primitiva aula (Fig. 3A). Esta acción se fecha —con reservas— aduciendo a criterios tipológicos y a paralelos mejor datados entre los ss. VI y VII (Artigues Conesa *et alii.* 1997, 36-37). En todo caso, la iglesia fue erigida en el sector meridional del antiguo *castrum* del s. IV. En esta parte, el trazado de la muralla se interrumpe[15], hecho que sería aprovechado ulteriormente para erigir la primitiva aula funeraria. La ubicación en cuestión parece estar motivada por la razón funcional de cerrar el conjunto. Prueba de ello, es la necrópolis que se desarrollaría "intra muros" (Riu Barrera 1999, 185).

La posible vinculación del edificio con un *martyrium* dedicado a san Cucufate ha sido un tema recurrente para la arqueología cristiana e historiografía de la Iglesia hispánica. Lejos de reproducir los diferentes argumentos esgrimidos al respecto, nos limitamos a indicar que, desde hace años, la investigación desestima dicha asociación (cf. Sotomayor Muro 1979, 73-74; Godoy Fernández 1995, 208; Riu Barrera 1999, 185-186; Boto Varela 2006, 187; Sales Carbonell 2012, 213; Olesti Vila 2014, 460). Consecuentemente, los parámetros que rigieron la construcción del ábside —y

13 Todos estos indicadores han sido integrados por el reciente estudio de Gemma Garcia (2022, 97) al que nos remitimos para una síntesis actualizada sobre la evolución del conjunto egarense. Pero se deben subrayar las consideraciones de Teresa Marot (2022, 113) en ese mismo volumen monográfico sobre el hecho que "el problema insalvable és establir una cronologia de deposició" para los conjuntos numismáticos arriba citados.

14 Varios fragmentos de TSAD, forma Hayes 59, una forma Hayes 82 —TSAC tardía probablemente del tipo B— y fragmentos de ánfora Keay LIII (Artigues Conesa *et alii.* 1997, 36).

15 Según Oriol Olesti (2014, 459), probablemente, se trate de un proyecto inconcluso.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

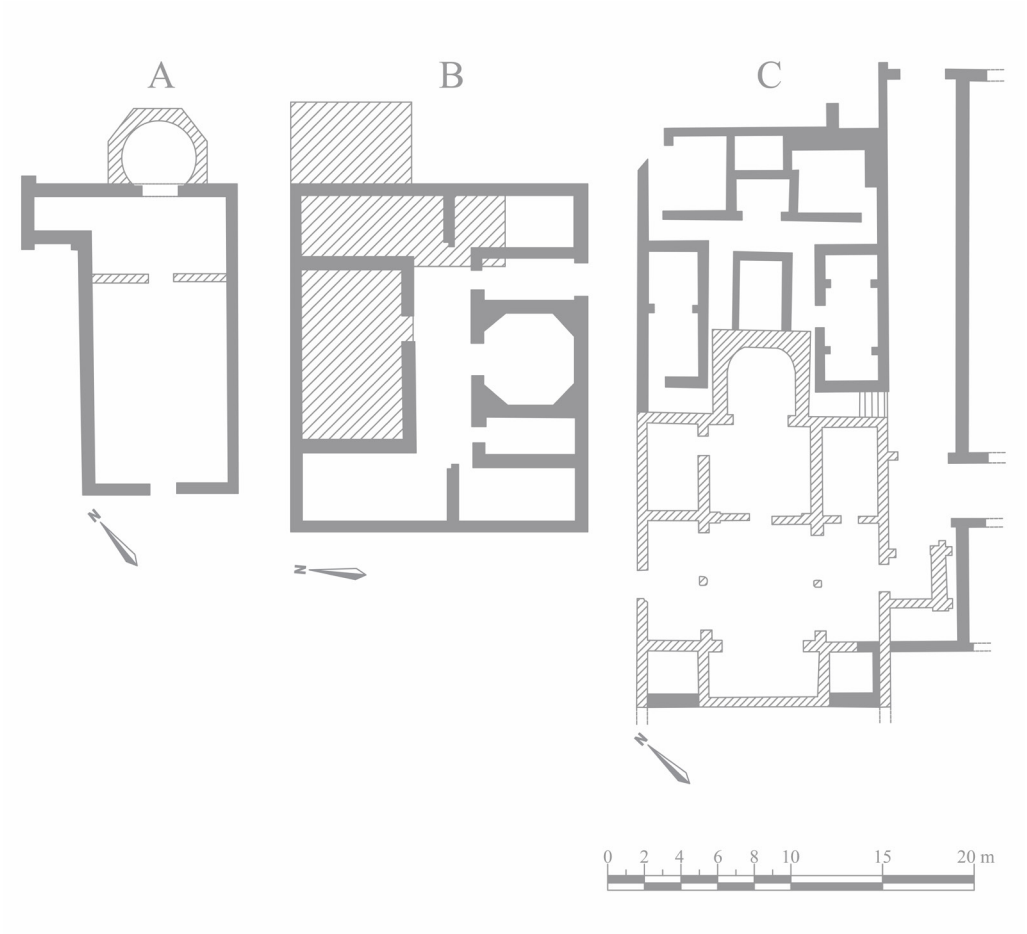

Figura 3. Basílica de San Cugat del Vallès con la agregación del ábside (rayado) sobre el aula funeraria precedente (opaco) (A), conjunto funerario (opaco) con la superposición del área del primer edificio de la Basílica de Santa Magdalena de Ampurias (rayado) (B) y Basílica de *Villa Fortunatus* (rayado) en el marco de la villa (opaco) (C). Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: Sales Carbonell 2012, 213 (A); Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 95 (B); Palol Salellas 1989, 2002-2003 (C).

con él la orientación de la iglesia— no fueron de carácter memorial, sino que se enfocaron a redefinir la naturaleza cultual del edificio generando una nueva realidad topolitúrgica. Este proceso se focalizó en el muro de cierre septentrional y no en el meridional, donde había algo más de espacio y la instalación del ábside quizás hubiese sido más cómoda. La presencia de la entrada en este lado sugiere que la principal motivación de dicha planificación obedece al propósito de dotar de mayor espacio al acceso principal al templo. En este sentido, la colocación del santuario en un lugar más "cercano" al E, no parece que fuese una prioridad para los constructores.

En Santa Magdalena de Ampurias (La Escala, Gerona) asistimos a un proceso transformativo similar. El conjunto funerario primitivo fue erigido sobre la roca natural, que afloraba hasta la superficie del terreno. Este hecho, junto a la ausencia de horizontes arquitectónicos previos, ha permitido descartar la existencia de cualquier precedente ocupacional (Nolla Brufau y Tremoleda Trilla

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Figura 4. Vista general de la cabecera de la Basílica de *Villa Fortunatus.* Imagen: Josep M. Macias Solé (Archivo ICAC).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

2015, 294). Se proponen tres fases entre los ss. V y VIII. La primera se debería asociar al referido complejo cementerial delimitado por un muro perimetral. El interior del recinto se distribuía mediante unos corredores que circundaban las distintas construcciones allí enclavadas. Destacaba un mausoleo de planta cuadrada con octógono inserido flanqueado por dos ámbitos laterales y confrontado a un aula rectangular paralela (*Ibid.*, 95-98). Los autores citados atribuyen funciones cultuales al edificio, pero en esta primera fase no presenta una orientación definida a pesar de que su eje longitudinal se proyecte en sentido E-W. En cambio, en un segundo estadio, la agregación del ábside clarifica una orientación hacia el E (Fig. 3B). Entre finales del s. VIII o inicios del s. IX se reformará el conjunto modificando su trazado icnográfico, pero manteniendo su orientación primitiva[16].

El caso de *Villa Fortunatus* nos brinda un paradigmático ejemplo de cristianización de un primitivo núcleo residencial aristocrático. La readecuación de algunas de sus estructuras dio lugar a un edificio de culto cuya naturaleza eucarística ha sido objeto de debate[17]. Se plantea el carácter eminentemente memorial

16 Entre las modificaciones que se llevaron a cabo, destacamos la reducción del santuario y la reubicación del altar adosado al muro de fondo del ábside (Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 99).

17 Jordina Sales (2012, 90) apunta, siguiendo a Palol, la posibilidad de que existiese un altar encima de la cripta sita en la cabecera. A esta observación hay que sumarle la crítica que dicha autora esgrime contra: "la pretendida bipolarización arquitectónica entre *ecclesia* y *martyrium*, o *ecclesia* y *oratorium* defendida por C. Godoy" (*Ibidem*). Al margen del debate en términos más generales, en el caso de *Villa Fortunatus* debemos apuntar que Godoy no justifica la ausencia del altar —y por ende su naturaleza inicial no eucarística— por una cuestión de usos litúrgicos, sino atendiendo a las reducidas dimensiones del espacio en cuestión, pues "no quedaría escenario para colocar a los actores de la liturgia. Si la disponemos [la mesa del altar] sobre el *martyrium*, a un nivel superior, estorbaría el acceso a la cripta por los escalones. Si optamos, en cambio, por ubicar la mesa del altar en el ámbito anterior a la fosa de reliquias, quedaría bloqueado definitivamente el paso al *martyrium*" (Godoy Fernández 1995, 232).

de la primera construcción a partir de la existencia de una pequeña cripta en el centro de la cabecera tripartita. Todo ello fue fruto de la reforma de un conjunto de seis estancias preexistentes y pertenecientes a la villa del s. IV[18]. Antes de los años 420/430 debería situarse la creación de este lugar de culto (Palol Salellas 1989, 2001). En el s. VI, se agregaría un ábside en el muro septentrional de la cabecera (Fig. 3C y 4) y también se infiere que se habilitaría el coro y el baptisterio, aunque el mismo Pere de Palol (1999, 194) reconoció la falta de evidencias para poder constatarlo.

Desde nuestro punto de vista, creemos clara la correlación entre la adición del ábside y la adecuación del conjunto para la celebración de la sinaxis eucarística. Sin embargo, la proyección y desarrollo de la remodelación no parece entrañar preocupación alguna por orientar el edificio. Al respecto de esta observación recuperamos la reflexión de Cristina Godoy, la cual proporciona un argumento a favor de que las estructuras preexistentes y la sacralidad de la cripta fueron los únicos factores que determinaron la disposición de la iglesia:

> Cabe plantearse si *Fortunatus* —para seguir con esta personificación— no pretendiera construir un edificio de culto eucarístico, lo que hemos convenido llamar una iglesia, sino otro tipo de edificio de culto. De hecho, el edificio no guarda la orientación hacia el este, debido en parte a que amortiza unas construcciones preexistentes, y en parte quizás porque el tipo de culto que allí se efectuaba no lo hiciese necesario. La presencia de la cripta confiere a este edificio un carácter preeminentemente martirial, a pesar de que, excepcionalmente, pudiera celebrarse en él la eucaristía (Godoy Fernández 1995, 234).

Escenarios diversos, pero que atestiguan nuevamente la pervivencia de la orientación definida en una primera fase, los encontramos en la basílica de Mas Castell en Porqueres (Gerona) y en la basílica de la *Neapolis* de Ampurias. La primera, se trata de una de las pocas iglesias de la *Tarraconensis* en las que documentamos arqueológicamente la cristianización de un antiguo templo clásico. La evolución del edificio cristiano se sitúa entre la segunda mitad del s. V y el s. VII[19]. A pesar de las notables transformaciones que se produjeron, en ningún momento se alteró el eje axial del mismo, manteniéndose la orientación determinada por el proyecto inicial.

Por su parte, la basílica emporitana se estructuró, inicialmente, a partir de una sepultura ubicada de manera axial ante el acceso al interior del ábside (Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 64; Nolla Brufau 2016, 413-414). Dichos autores apuntan a la relevancia de la tumba en cuestión[20]. Pero el mismo Josep M. Nolla, junto a Xavier Aquilué, observaron la simultaneidad entre la construcción de la tumba y la primera fase del templo (Nolla Brufau y Aquilué Abadias 1999, 198). Por este motivo, el sepelio no puede considerarse como punto sagrado preexistente que condicionase la disposición arquitectónica del edificio. Además, los muros de cierre N y S —pertenecientes a las antiguas estructuras termales— fueron imbricados en la fábrica de la iglesia. Igualmente, el pavimento de *opus*

18 A pesar de que la cripta mantendrá un rol destacable cuando se lleve a cabo la redefinición del espacio litúrgico con la adición del ábside, la presencia de las estructuras de la villa constituirá el principal condicionante en la proyección arquitectónica del edificio. Por este motivo hemos considerado oportuno ubicar el caso de *Villa Fortunatus* en este apartado.

19 En un primer momento, el conjunto estaba constituido por tres naves y ábside central rectangular exento. Esta primera fase ha sido datada en la segunda mitad del s. V. Posteriormente, en un momento indeterminado entre el s. VI e inicios del s. VII, el edificio fue objeto de una profunda reforma que consistió en la supresión de las naves laterales y la transformación del ábside en una estructura poligonal en la parte exterior y semicircular en la interior. Más tarde, durante el s. VII, se prolongó el templo por la zona de los pies (Nolla Brufau *et alii.*1999, 196-197).

20 La identificación del personaje a la cual debe adscribirse esta inhumación no ha sido posible. Sobre esta problemática cf. Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 69.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

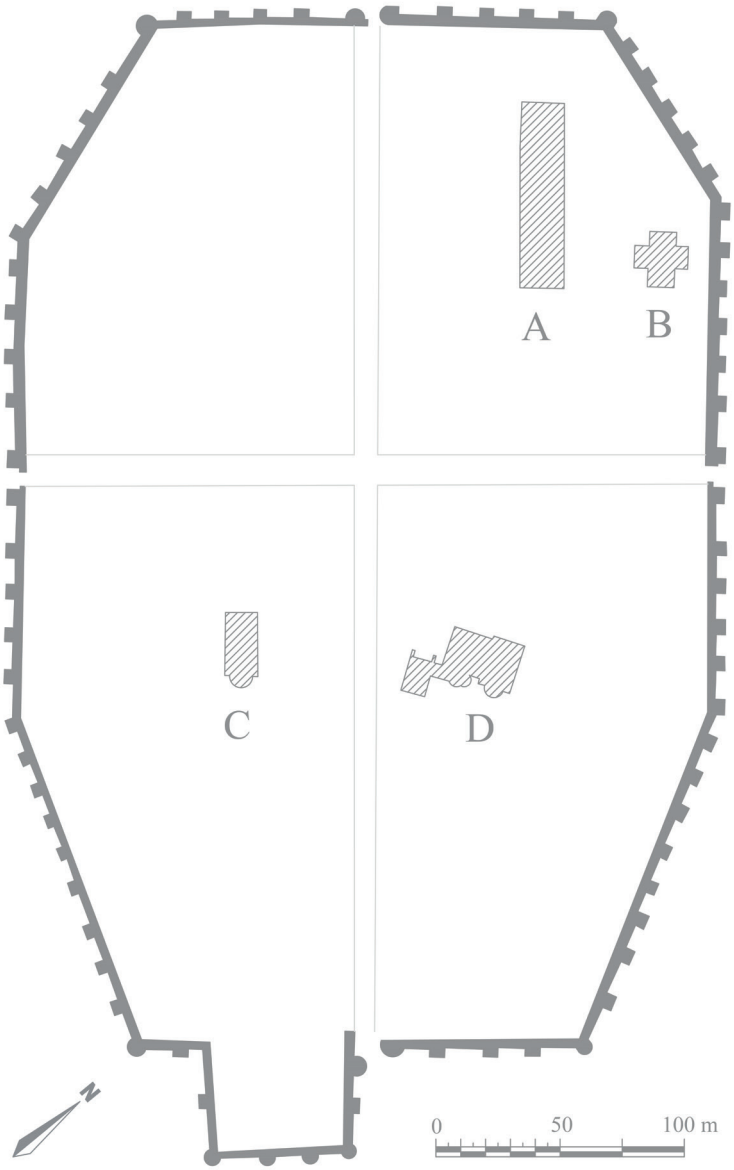

Figura 5. Catedral y baptisterio (A) e Iglesia cruciforme (B) del grupo episcopal, San Miguel (C) y San Justo y Pastor (D) en el interior del perímetro de la ciudad clásica según la hipótesis de Julia Beltrán de Heredia. Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: Beltrán de Heredia Bercero 2017, 115.

segmentatum se usó como nivel de circulación de la nave. Ante este escenario, las acciones que se hicieron necesarias para habilitar el lugar de culto cristiano fueron la construcción del cierre occidental, la adición del ábside en el lado oriental y la pavimentación en *opus signinum* de las áreas reservadas al clero, las cuales quedaron realzadas (*Ibid*., 197). Esta primera fase ha sido fechada entre finales del s. IV e inicios del s. V (Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 65). Posteriormente, acaecerán una serie de transformaciones que contribuirán a la monumentalización del conjunto[21]. No obstante, la orientación primigenia jamás se alterará.

En lo que se refiere a horizontes urbanísticos previos, la topografía cristiana de *Barcino* es un claro ejemplo de la influencia que ejerció la trama de época clásica sobre la disposición de los nuevos edificios de culto. La complejidad a la que está condicionado el conocimiento arqueológico de esta *civitas christiana* nos obliga a ser cautos en la definición de sus elementos constitutivos. Pero al margen de conjeturas específicas, las últimas investigaciones —encabezadas por los trabajos de Charles Bonnet y Julia Beltrán de Heredia— han permitido trazar un panorama que, en conjunto, se presenta mucho más claro que décadas atrás.

En primer lugar, los indicios de cristianización de las denominadas "Termas de San Miguel" y su posterior continuidad cultual —bien atestiguada desde de mediados del s. X— han llevado a interpretar el espacio como lugar de culto cristiano durante la Antigüedad Tardía. Esta propuesta ya fue planteada por Juan Antonio Jiménez y Jordina Sales (2004, 195). Recientemente, Beltrán de Heredia ha recuperado la cuestión apuntando que las termas alto imperiales fueron transformadas en una iglesia aprovechando el pavimento musivo del s. II. Tal hipótesis parte de una revisión crítica de las descripciones e intervenciones de las que fue objeto la hoy desaparecida iglesia de San Miguel entre los ss. XVIII y XX. Asimismo, se ponen en relación una serie de inhumaciones y elementos de cultura material cuya convergencia en un contexto de esas características apuntan a la hipótesis referida (cf. Beltrán de Heredia Bercero 2023, 23-31). El edificio se orientaría hacia el SE, siguiendo la disposición del mosaico (Fig. 5C). Por lo que respecta a la cronología, únicamente es posible una aproximación a partir de algunos indicios que apuntarían al s. V[22].

El origen del primer grupo episcopal de la ciudad en el s. IV se desarrolló a partir de un núcleo residencial precedente —la denominada "*Domus* de Sant Iu"— y se ha podido documentar arqueológicamente gracias a los restos de la primitiva pila bautismal y a la nueva proyección que experimentó el complejo en el s. V. La realidad arquitectónica de esta segunda etapa muestra la agregación de diferentes estructuras a las de fases precedentes. El nuevo baptisterio y su disposición respecto al aula de recepción, llevaron a ubicar la antigua catedral en el subsuelo del actual templo (Fig. 5A), siguiendo su misma orientación (Bonnet y Beltrán de Heredia Bercero 2000, 469; 2001, 74-75).

La iglesia cruciforme del s. VI (Fig. 5B) se enclava sobre las instalaciones productivas vinculadas a la segunda fase del grupo episcopal (Beltrán de Heredia Bercero 2019, 52). Por otro lado, el área funeraria colindante al edificio también reutilizó parte de la columnata del porticado del antiguo *cardo minor*. Esta adaptabilidad de conjunto no parece excluir una planificación bien estudiada por parte de los constructores. Según Beltrán de Heredia la erección de la iglesia se insiere en "un proyecto de composición racional, con un ritmo, simetría y proporciones constantes, lo que muestra una planificación unitaria de los tres edificios [iglesia cruciforme, residencia episcopal y palacio]" (*Ibidem*).

21 Este proceso se fecha entre finales del s. VI e inicios del s. VII a modo de hipótesis a falta de indicadores cronológicos claros (*Ibid*., 68).

22 El estudio resalta el hallazgo de un sello para marcar el pan litúrgico fechado en el s. V (Beltrán de Heredia Bercero 2023, 27).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Finalmente, las excavaciones llevadas a cabo por la misma autora entre los años 2011 y 2014 en diferentes puntos de la actual Basílica de San Justo y Pastor, sacaron a la luz una serie de restos arquitectónicos que han sido interpretados como una iglesia de cabecera trinconque con baptisterio independiente al cuerpo basilical y ubicado al SW (Fig. 5D). Esta hipótesis presenta una serie de problemáticas derivadas de la limitación de los sectores excavados y de la fragmentariedad de los restos documentados. Asimismo, su adscripción cronológica (s. VI) se ha establecido aduciendo a un registro cerámico limitado, perteneciente al relleno de la trinchera constructiva del ábside oriental de la cabecera triconque. Si aceptamos la propuesta de Beltrán de Heredia, el eje longitudinal se alinea en mayor grado hacia el S rompiendo con el patrón que siguen la Catedral, la Iglesia cruciforme y las Termas de San Miguel. La autora plantea como posibles condicionantes:

> […] la orografía; su disposición, un poco inclinada, habría permitido aprovechar mejor la superficie plana de la terraza, donde habría otros edificios que no conocemos, al tiempo que permitiría encajar una planta de mayor longitud. Tampoco podemos descartar la existencia de un edificio precedente en este lugar, que forzara la disposición de la iglesia. La orientación de la nueva basílica es semejante al trazado del *aquae ductus* que pasa por debajo de la actual iglesia, donde se conserva una importante red hidráulica romana, por lo que nada impediría pensar en alguna estructura vinculada al agua […]. Alrededor de esta basílica debió de haber otros edificios y una multiplicación de espacios con distintas funciones, que no se conocen arqueológicamente (*Ibid.*, 97).

En definitiva, podemos concluir que los lugares de culto cristiano documentados por ahora en la Barcelona tardoantigua mantienen una disposición análoga entre sí —a excepción de San Justo y Pastor— la cual, a su vez, asimila el mismo sentido cardinal que el eje longitudinal de la trama urbana de época clásica y la de sus principales estructuras e infraestructuras.

3.3. Prexistencia de un punto sagrado específico

La literatura cristiana antigua apunta a un rico teatro cultual en el ámbito peninsular vinculado a los lugares donde fueron ejecutados o enterrados los mártires hispanos por ahora conocidos. Sin embargo, las descripciones legadas por dichos documentos, a menudo no han podido ser contrastadas por la investigación arqueológica a excepción de casos aislados. Tarragona se presenta como un *unicum* en Hispania en lo que se refiere a la antigüedad y correspondencia entre las fuentes textuales, el registro arqueológico y la tradición de la iglesia local.

La topografía cristiana de la ciudad tardoantigua está determinada, en gran medida, por los escenarios vinculados a la *Passio Fructuosi*. Después de ser ejecutados en el anfiteatro de la ciudad, los restos del obispo Fructuoso y sus diáconos Augurio y Eulogio (†259), fueron enterrados en la necrópolis emplazada cerca del río *Tulcis* (actual Francolí). Este espacio suburbial constituyó el epicentro del culto a los mártires tarraconenses durante los años sucesivos a la gran Paz de la Iglesia. Allí se erigió la basílica más antigua documentada arqueológicamente hasta la fecha en la ciudad y cuya construcción se sitúa a finales del s. IV o inicios del s. V[23].

23 El primer excavador de la basílica, Joan Serra Vilaró, propuso el s. IV como el momento de construcción de la misma y situó el final de su funcionamiento en el s. V (Serra Vilaró 1948, 58). El posterior estudio de María Dolores Del Amo retrasó dicha cronología a mediados del s. V —edificación— y finales del s. VI o inicios del VII —abandono— (Del Amo Guinovart 1979, 241-242; 276). Por su parte, Jordi López llevó a cabo una revisión crítica de los argumentos esgrimidos tanto por Serra como Del Amo y abogó por enmarcar la erección del edificio a finales del s. IV o inicios del s. V, y su pervivencia hasta finales del s. VI o quizá más adelante (López Vilar 2006, 218). Recientemente,

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

La tesis presentada por Andreu Muñoz Melgar propone que la basílica fue edificada a partir de la primitiva sepultura de los mártires tarraconenses durante el periodo arriba apuntado. Después del martirio en el anfiteatro, la comunidad cristiana habría agrupado los despojos del obispo y sus diáconos en un mismo contenedor para trasladarlo y depositarlo en una fosa excavada en el área cementerial cercana al río. La memoria de dicho sepelio se debió mantener durante la denominada "pequeña Paz de la Iglesia" de la segunda mitad del s. III (Muñoz Melgar 2022, 139-140). A finales del s. IV o inicios del s. V se edificó la gran basílica sobre el lugar donde se hallaba la referida sepultura, siendo objeto de un proceso de monumentalización. El escenario del que partieron los constructores estaba caracterizado por la alta presencia de enterramientos en el contexto de una gran necrópolis. No obstante, esta coyuntura no supuso un obstáculo para la proyección y edificación del conjunto. María Dolores del Amo detectó que:

> las paredes de la basílica pasan por encima de dos inscripciones, la de *Aurelia Aemilia*, sepulcro 129, inv. 2398, de mediados del siglo IV, y la de *Pompeia*, sepulcro 925, inv. 2419, s. V según Alföldy. Debajo de la pared de cierre del presbiterio hay, asimismo, una inscripción de la segunda mitad del s. IV, se trata de la inv. 2397, dedicada a *Aurelia Euthemius* (Del Amo Guinovart 1979, 241).

Las relaciones estratigráficas establecidas por esta investigadora, la diacronía de los elementos funerarios afectados por la construcción, y su propuesta cronológica fueron revisados por Jordi López en 2006[24]. Los postulados de ambos arqueólogos nos permiten afirmar que el proyecto de la nueva iglesia martirial primó sobre el contexto funerario previo[25]. Por ende, este no pudo condicionar la proyección del edificio. Por otro lado, la cabecera de la basílica se ubicó sobre el trazado de un ramal preexistente que comunicaba el área portuaria de *Tarraco* con una vía secundaria —actual calle Ramón y Cajal— que, a su vez, conectaba el suburbio de la ciudad y la *Via Augusta*. La construcción de la basílica forzó el retranqueo del referido ramal (Fig. 6B). Esta modificación, según Muñoz Melgar, "solo es explicable por el hecho de querer ubicar el santuario de la basílica en torno a un punto sagrado" (Muñoz Melgar 2022, 141-142). Debemos concluir que la orientación del edificio —análoga a la de la

Andreu Muñoz Melgar (2022, 131-150) ha subscrito esta propuesta y ha aportado nuevos datos al respecto a partir de los resultados obtenidos durante la (re)excavación llevada a cabo en 2014 en la zona de la cabecera del templo y que el mismo autor codirigió. Durante esta campaña se sacó a la luz, nuevamente, la sepultura núm. 24 que Joan Serra Vilaró adscribió a los protomártires hispánicos. La novedad que aportó la susodicha intervención, fue, por un lado, el registro de la trinchera constructiva fruto de las obras de monumentalización de la sepultura y la recuperación de una forma cerámica entre el material de relleno. Por el otro, se documentaron restos del placado marmóreo del interior de la caja sepulcral asociado por sus excavadores a la ya citada monumentalización de la misma. Por lo que respecta al material cerámico —un fondo ápodo— los mismos arqueólogos señalan la problemática que presenta su adscripción a una forma y tipología concreta. Aun así, se inclinan por la hipótesis de que esta corresponda a una TSA D[1] forma Hayes 58b. De ser así, la reforma de la sepultura se enmarcaría en un momento indeterminado entre finales del s. III y durante todo el s. IV. Siendo este último, el período por el que se decantan los investigadores (*Ibid.,* 136).

24 Del Amo señala la prexistencia de algunas laudas sepulcrales respecto al primer pavimento de la basílica que, según la investigadora: "orilleaba las laudas de mosaico de muchas tumbas: la 40, 47 y seguramente, la 77" (Del Amo Guinovart 1979, 241). No obstante, Jordi López (2006, 215-219) rebate la hipótesis de Del Amo replanteándola a la inversa. Es decir, mientras que esta última arguye que los sepulcros marcan un *terminus post quem* para la construcción de la basílica, López defiende que lo que demuestra la presencia de dichas laudas es que el edificio ya estaba funcionando cuando estas se construyen. Analizar los pormenores del debate supondría reiterar el discurso expuesto por López en las páginas citadas a las cuales remitimos. Simplemente nos limitaremos a señalar nuestra inclinación por esta última hipótesis, ya que consideramos esgrime y coteja una mayor cantidad de variables e indicadores arqueológicos que Del Amo no contempla.

25 A excepción, obviamente, de la tumba de los mártires.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

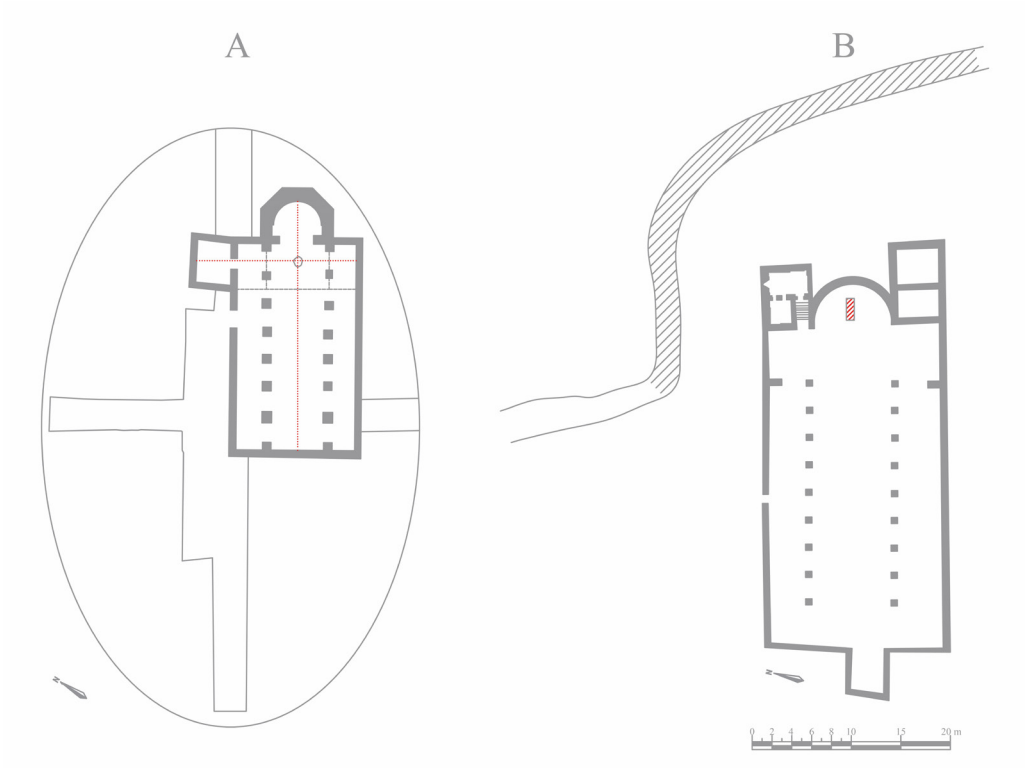

Figura 6. Basílicas de San Fructuoso en la arena del Anfiteatro (A) y en la Necrópolis con la vía precedente retranqueada (B). Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: TED'A 1990, lám. 1 y Muñoz Melgar 2016, 120 (A); López Vilar 2006, 208 y Muñoz Melgar 2022, 135 (B).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

tumba martirial— es totalmente deliberada. El único factor que parece influyó en el proyecto fue el deseo de integrar en el centro del santuario la sepultura de los mártires tarraconenses, hecho que, además, coincidía con una disposición hacia el E.

Otro lugar de culto directamente vinculado a la *Passio Fructuosi* es la basílica de San Fructuoso en el Anfiteatro. La investigación histórico-arqueológica era conocedora de la asociación entre dicho edificio y la memoria del lugar del martirio de los protomártires. No obstante, un nuevo estudio reveló hasta qué punto el programa icnográfico de la iglesia se enfocaba a señalar la ubicación exacta en la que la comunidad cristiana recordaba la ejecución de los mártires tarraconenses (Muñoz Melgar 2016a). Se reforzaba así la hipótesis que ya había sido apuntada por Miquel dels Sants Gros y Cristina Godoy (1994, 250-251). La cronología inicial —no exenta de problemáticas— se sitúa entre finales del s. VI e inicios del s. VII (Muñoz Melgar 2016a, 107)[26].

En este ejemplo, asistimos a una confluencia entre la orientación preferente hacia el E, la planificación metrológica del proyecto y las exigencias determinadas por las

26 Muñoz recupera los resultados de las intervenciones que el TED'A realizó en 1990. Por un lado, se presenta como fósil director la forma cerámica Hayes 91C, hallada en el nivel de cubrimiento de los cimientos del sector septentrional, ubicados en las *fossae*. Por el otro, aduce a la forma Keay 61/62 recuperada en los niveles de pavimentación de la nave central del templo. Finalmente, también se esgrime el estudio comparativo de los elementos escultóricos recuperados. Con relación a su abandono, la cuestión es mucho más compleja. En este sentido nos remitimos a los argumentos del investigador referido que propone su continuidad "como mínimo hasta el s. IX" (Muñoz Melgar 2016a, 113).

características orográficas y arquitectónicas del emplazamiento. El estudio de Muñoz pone de manifiesto que la proyección de la basílica se articuló mediante una cuidada modulación estructurada a partir del número seis y sus múltiples. Por otro lado, en el coro de dicha iglesia se ubica el punto de convergencia entre los ejes longitudinal y transversal (Fig. 6A), señalizado por un orificio circular que, según el autor ahora citado, marcaría el lugar del martirio en la arena del anfiteatro mediante algún tipo de dispositivo que no se ha conservado (*Ibid*., 117-122). De acuerdo con lo argüido hasta ahora, podemos afirmar que el carácter memorial y el esquema icnográfico planteado fueron los principales factores que determinaron la disposición de la basílica (Fig. 7).

3.4. Sincronía con otros edificios de culto

En Egara y el conjunto martirial de la Necrópolis del Francolí en Tarragona se erigieron nuevas iglesias a escasos metros de las que ya habían sido edificadas con anterioridad. En la sede egarense, durante la llamada "Fase episcopal I", se levantaron el edificio funerario central —San Miguel— y la iglesia de San Pedro[27]. En ambos casos, el eje axial presenta una orientación prácticamente idéntica a la de Santa María (Fig. 8). De este modo, se observa que la preocupación por lograr una armonía de conjunto debió ser el principal criterio que siguieron los constructores (Fig. 9). No obstante, esto no excluye que, durante el proceso de replanteo, también pudiese contemplarse la medición del orto solar[28].

Una situación análoga debió producirse durante la construcción de la denominada *Basilica septentrionalis* a menos de 200 m en sentido N respecto a la de San Fructuoso en la Necrópolis de Tarragona. Según Jordi López, su construcción debería situarse en la primera mitad del s. V[29], considerándola así posterior al santuario martirial. Presenta una orientación idéntica a la de la Basílica de San Fructuoso (Fig. 10). Los resultados de las intervenciones arqueológicas constataron que los muros de la iglesia fueron construidos directamente sobre el nivel geológico, no detectándose superposición alguna entre estas estructuras y construcciones o enterramientos previos (López Vilar 2006, 118). Por consiguiente, la proyección de la basílica, aparentemente, solo debió contemplar la presencia de la vía limítrofe por el W con su atrio, factor no determinante en lo relativo a la orientación. En cambio, el paralelismo con la disposición del santuario martirial vecino induce a pensar que el sentido de su eje axial fue tomado como guía para los constructores de la nueva iglesia. Esta dinámica no solo encajaría desde un punto de vista operativo y estético, sino que sería coherente con la más que probable relación de causalidad entre la construcción de la *Basilica septentrionalis* y la cercana ubicación de la Basílica de San Fructuoso.

27 San Miguel ha sido fechado a inicios del s. VI en base, fundamentalmente, a los resultados recabados durante el análisis de las pinturas del interior del ábside en el año 2002 (Garcia Llinares, Moro García y Tuset Bertran 2009, 143). En el caso de San Pedro, se presupone la adscripción a la "Fase episcopal I" por las características análogas que presenta el pavimento en *opus signinum* — respecto a los documentados en Santa María y San Miguel— que se adosa a los paramentos internos del ábside triconque (*Ibid*., 135; 155-156). Por otro lado, los investigadores apuntan a la coherencia de un proyecto de tal envergadura en el marco de la creación de la nueva sede episcopal (*Ibid*., 106).

28 Sobre este particular aplicado a las iglesias egarenses nos remitimos a los cálculos efectuados por Juan Pérez y Victoria Pérez (2018, 182-189).

29 Los argumentos aducidos con relación a esta datación se fundamentan, esencialmente, en el hallazgo de 32 fragmentos de un único individuo de LRA 4A recuperados entre el material constituyente del muro de cimentación —UEM 3030— del cierre oriental de las dos estancias A-7 y A-8, contiguas al ábside en su lado septentrional. Por otro lado, López también destaca el registro cerámico perteneciente a los estratos de destrucción caracterizados por la alta presencia de restos removidos del pavimento en *opus signinum* de la basílica. Si bien López advierte sobre la problemática que representa una realidad estratigráfica de este tipo, los materiales vinculables al referido pavimento convergen con la datación aportada por el susodicho contenedor anafórico (López Vilar 2006, 136).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Figura 7. Fotografía aérea del conjunto del Anfiteatro de Tarragona con el área de la Basílica de San Fructuoso resaltada (rojo). Imagen: Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Museu Bíblic Tarraconense, Museu d'Història de Tarragona y Desdedalt.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

4. La disposición celebrativa

En la mayoría de los ejemplos analizados advertimos la característica tendencia hispánica de ubicar el altar en el centro del santuario[30]. Esta constante ha constituido uno de los principales argumentos esgrimidos para defender una disposición celebrativa concreta.

Noël Duval consideraba determinante la posición de la sede respecto al altar (Duval

30 La iglesia cruciforme del grupo episcopal de Barcelona, a excepción del resto, tiene situado el altar en el centro del edificio, tal vez por su carácter memorial o funerario (Beltrán de Heredia Bercero 2019, 52). La basílica del Anfiteatro de Tarragona y la de la *Neapolis* de Ampurias son los casos más problemáticos. En Tarragona Isaac Sastre (2013, 224-225) defiende la existencia de un altar eucarístico al margen de la huella que se encuentra en la intersección de los eje transversal y longitudinal de la iglesia. Por su parte, Muñoz Melgar (2022, 102-106) identifica el interior del ábside con el santuario, lugar donde se ubicaría el altar eucarístico. En lo que se refiere a la huella circular, la adscribe al orificio donde estaría instalado un dispositivo relacionado con los ritos propios del culto martirial. Ambos autores interpretan unos restos de plataforma y columnillas de mármol hallados durante las intervenciones del TED'A como parte del altar eucarístico. En el edificio emporitano sus principales investigadores convienen en situar el altar en encima de la sepultura privilegiada, interpretando este espacio como el santuario y el interior del ábside como el coro (Nolla Brufau 2016, 414; Nolla Brufau y Tremoleda Trilla 2015, 64-65; Nollla Brufau y Aquilué Abadias 1999, 198). No obstante, debe subrayarse que el altar no fue hallado *in situ*. Por este motivo, Godoy (1995, 219) opina que la situación del santuario ante el ábside carece de argumentos probados. En la misma línea, Sastre defiende que "no hay argumentos para 'sacar' el altar del ábside y colocarlo en el mismo lugar que ocupa la tumba principal. Todo lo contrario, la tumba muestra su privilegiada posición por colocarse junto al altar, que estaría dentro del ábside" (2013, 387). A este último postulado —que suscribimos— puede añadirse el hecho de que la hipótesis del altar sobre la sepultura presupone la naturaleza martirial de los restos que la fosa albergaba. Un hecho que, por ahora, no está verificado.

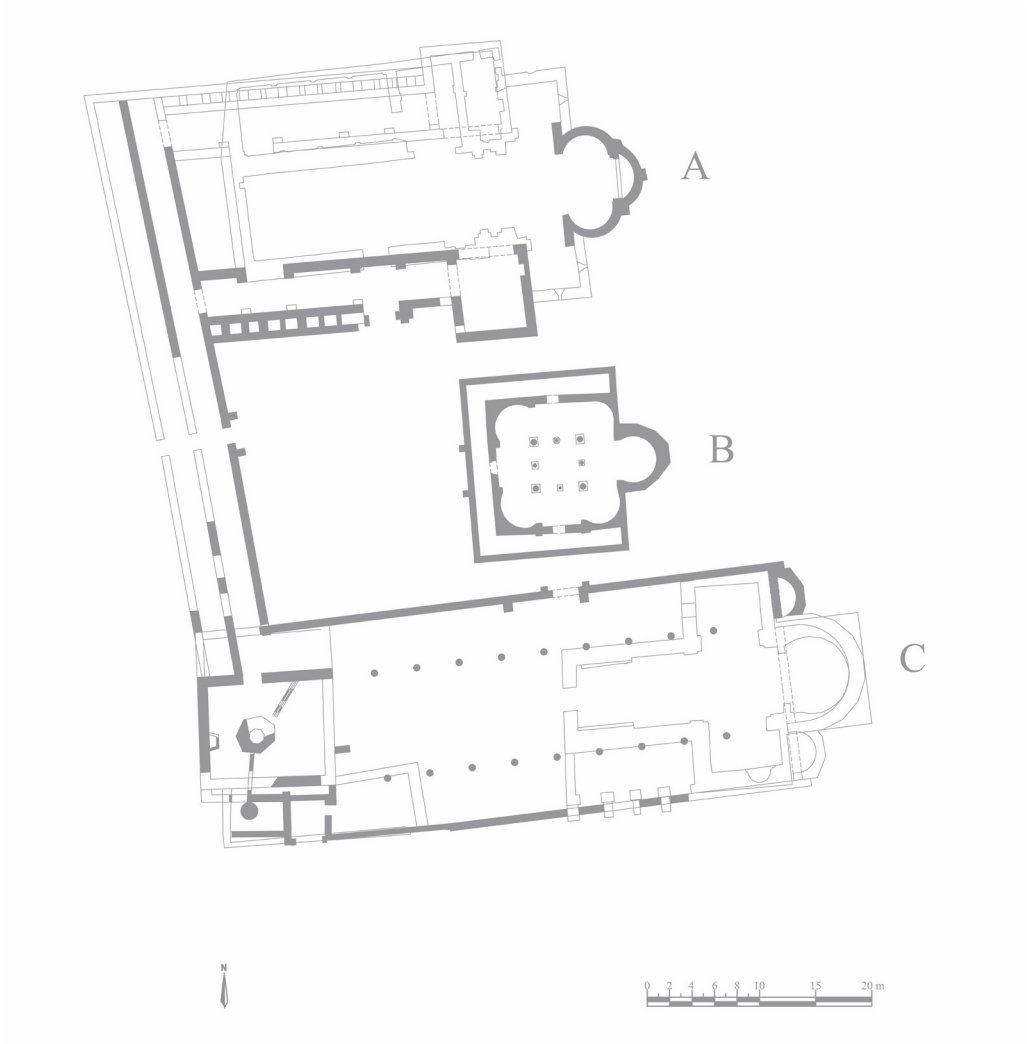

Figura 8. Conjunto de Egara con las iglesias de San Pedro (A), San Miguel (B) y Santa María en la "Fase episcopal I" (C). Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: Garcia Llinares, Moro García y Tuset Bertran 2009, 107.

2005, 15). En las iglesias orientales con sede y banco corrido a lo largo del muro del ábside y el altar en el centro, aboga por una disposición *versus populum*. Para Hispania aplica el razonamiento opuesto afirmando que: "*le prête officie dos au peuple devant l'autel quand celui-ci est adossé au chevet comme en Syrie du Nord ou dans les églises hispaniques, surtout au Haut Moyen-Âge*" (*Ibidem*). Este argumento puede aplicarse a los edificios con altar macizo adosado. También donde el escaso espacio entre el muro de fondo y el altar dificulta el paso o directamente impide la colocación del celebrante. Pero no es compatible con aquellas iglesias con altar exento en el centro y separación suficiente alrededor de todo su perímetro.

Juan Pérez Valcárcel y María Victoria Pérez (2019b, 875) sostienen que el celebrante se situaba *versus populum*. Sin embargo, estos autores se fundamentan en el estudio de Cyrile Vogel (1962), en el cual adquiere un peso especial el *Ordo romanus primus* circunscrito a un ámbito territorial y cronología muy

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Figura 9. Vista general de las iglesias de San Miguel y Santa María en la actualidad. Imagen: Ajuntament de Terrassa y Bisbat de Terrassa.

específica (Roma, s. VIII). En ese contexto, los parámetros que regían la disposición del espacio litúrgico se presentan distintos a los que registramos en la península ibérica. Por otro lado, debemos apuntar que, al tratar testimonios anteriores a este documento y de distintas áreas geográficas, Vogel (*Ibid*., 179-183) presupone una correlación directa entre ciertas piezas eucológicas —a veces con un contenido de carácter esencialmente alegórico y simbólico— y la acción ritual.

Alexandra Chavarría, Gisela Ripoll e Isaac Sastre, respectivamente, también se inclinan por una disposición *versus populum*. Para las referidas autoras "la ubicación central con respecto al ábside permitía al oficiante situarse frente a los fieles, dando la espalda al paramento oriental del cierre del ábside" (Chavarría Arnau y Ripoll López 2005, 33). El problema de esta propuesta se evidencia con las consideraciones que, años después, plantearía Sastre: en general, el altar hispánico se sitúa en una posición equidistante entre el muro de fondo y la entrada al santuario. Aunque dicho autor detecta cierta tendencia a la aproximación hacia este último punto, la separación respecto a ambos polos genera, por lo general, un espacio suficiente en cualquiera de los casos. De este modo, Sastre concluye que:

> las posibles "angosturas" son las mismas tanto hacia el fondo como hacia delante, entre los canceles situados en el arco triunfal de entrada al ábside y entre el muro de cierre de éste, por lo que no debería ser considerado un argumento definitivo a favor de una u otra colocación del oficiante (Sastre de Diego 2013, 184-185).

El principal argumento que lleva al autor a defender una disposición *versus populum* son algunas miniaturas pertenecientes a códices altomedievales como el *Codex Biblicus Legionensis* (*Ibid*., 185). Pero estas representaciones —sin duda indicativas— no pueden contemplarse como pruebas concluyentes. Sus características formales

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

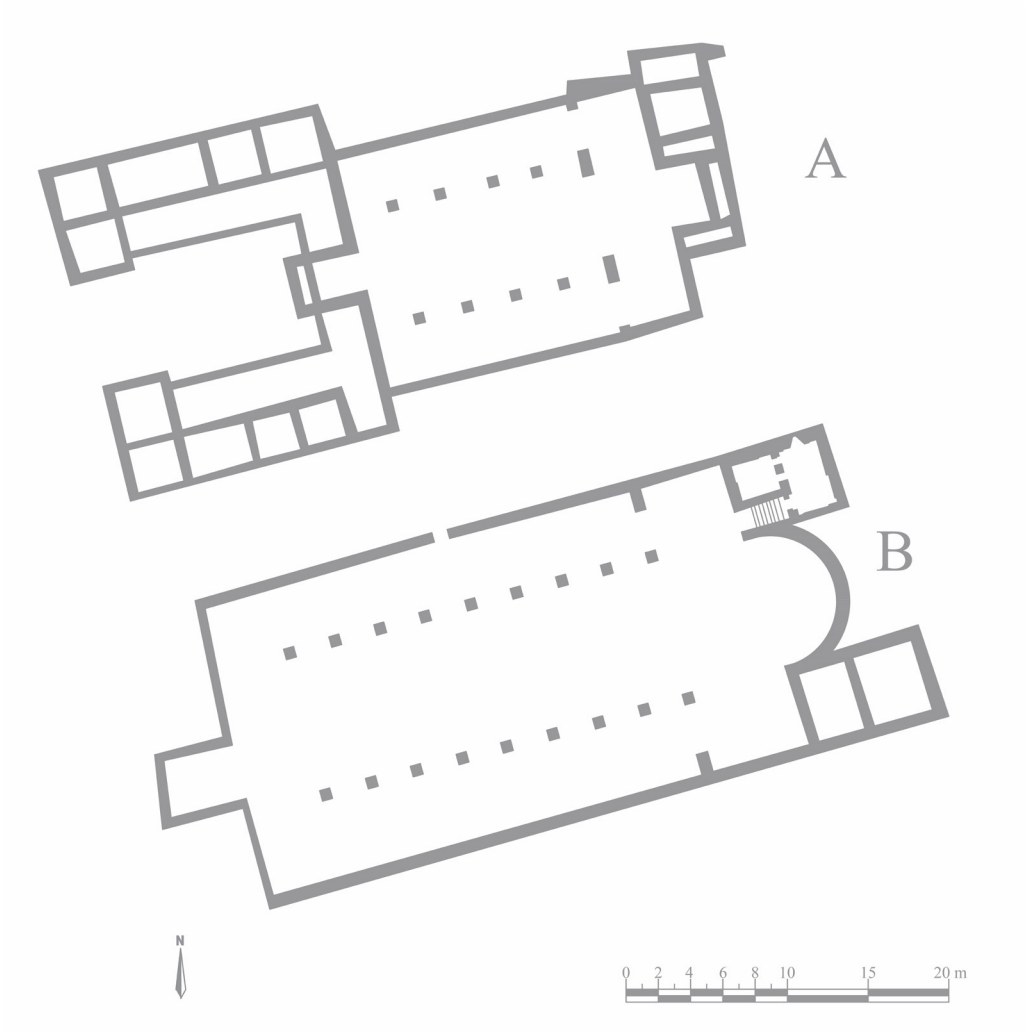

Figura 10. Correspondencia entre la orientación de la *Basilica septentrionalis* (A) y la Basílica de San Fructuoso en la Necrópolis (B). Imagen: autor (Archivo ICAC). Modificación a partir de: López Vilar 2006, 149; 208.

y compositivas, así como sus coordenadas cronológicas e iconológicas, obligan a no tomarlas como representaciones precisas de aquella actividad ritual de la que pudo ser testigo y/o partícipe el iluminador, y mucho menos de estadios litúrgicos anteriores[31].

A pesar de las limitaciones metodológicas que entrañan las referencias textuales, estas constituyen un indicador ineludible. Su principal problemática subyace en la parquedad de dichas noticias. La mayoría de textos mencionan la posición de los actores de la liturgia de un modo tangencial. Huelga decir que ninguna narración tiene por objeto una definición exhaustiva, sino legislar o narrar sucesos concretos en los que dichos agentes se podían ver implicados. Otra carencia es la heterogeneidad cronológica y geográfica.

31 Sobre el uso arqueológico de las iluminaciones de los códices altomedievales, nos remitimos a las consideraciones de Anna Orriols (2016) con relación a los *Beati*, igualmente abundantes en representaciones miniadas del espacio y mobiliario litúrgico.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Como veremos a continuación, los testimonios literarios que aportan la información más relevante son aquellos pertenecientes a períodos más tardíos. Finalmente, debemos señalar la particularidad de los escenarios que pudieron constituir los referentes de los distintos redactores. Aunque se reproducen ciertos patrones que nos permiten establecer nexos y conclusiones coherentes, son variables que deben contemplarse.

Partiendo de estas reservas, podemos afirmar que aquellas referencias mejor fechadas y atribuibles a buena parte del territorio peninsular corresponden a las disposiciones conciliares toledanas de los ss. VI y VII[32]. Las recurrentes fórmulas —no exclusivas de dichos concilios— introducidas por preposiciones locativas como "*ante*" o "*coram*" son ilustrativas porque la lógica descriptiva nos sitúa ante una imagen del santuario pensada desde la nave y no desde el mismo santuario. En este sentido, —e insistiendo en los problemas ya apuntados para este tipo de fuentes— es significativa la omnipresencia de dicha perspectiva en los testimonios iconográficos que representan el espacio en cuestión. No obstante, debemos reconocer la falta de indicios claros que nos obliga a sopesar —*a priori*— la posibilidad de encontrarnos ante indicaciones relativas y dependientes de un punto de vista concreto cuya descripción toma la posición del sacerdote como principal referente. Esto podría llevar a interpretar que "*ante*" o "*coram*" tengan su sentido desde el punto de vista del celebrante cuya posición exacta no queda clara[33].

Pero las fuentes hagiográficas y litúrgicas arrojan algo más de luz al respecto a pesar de su avanzada cronología. La aparición narrada en la *Vita Ildephonsi* (s. X) proporciona un dato interesante, pues según el redactor:

> *At ille sibi bene conscius ante altare sanctae Virginis procidens reperit in cathedra eburnea ipsam Dominum sedentem, ubi solius erat episcopus sedere et populum salutare (quam cathedram nullus episcopus adire tentavit, nisi postea dominus Sisibertus, qui statim sedem ipsam perdens, exsilio relegatus est). Et elevatis oculis suis suspexit in circuito eius, et vidit omnem absidem ecclesiae repletam Virginum turmis de canticis David admodulata suavitate aliquid decantantes* (PL 96, 47-48; Puertas Tricas 1975, 263).

Esta referencia da mayor inteligibilidad a la localización a la que se refiere la preposición "*ante*", pues traza un panorama topolitúrgico claro en el que sitúa al celebrante entre el altar y el acceso al santuario, y la catedra entre el muro de fondo y el altar. También queda clara la disposición celebrativa *ad Orientem*, ya que la visión de: "*omnem absidem ecclesiae repletam Virginum turmis*" significa que el redactor concebía la posición de san Ildefonso ante el altar, de espalda a la nave y mirando al muro de fondo y al paramento interno del ábside (Fig. 11A). Pero esta posición no excluía que, en los diálogos con el pueblo, el oficiante se encarase hacia el mismo desde la sede (*ubi solius erat episcopus sedere et populum salutare*), ubicada detrás del altar.

El estadio litúrgico al que debemos adscribir este episodio no es claro, porque no podemos valorar el conocimiento específico que el redactor tenía del período de la acción ritual en la que se enmarca el relato. No obstante, la información reflejada presenta un esquema conceptualmente parangonable a un santuario tardoantiguo y en el cual parece ser habitual una disposición orientada hacia el muro de fondo.

Por su parte, el *Liber Ordinum* podría converger con el texto ahora analizado. Aunque el mencionado documento se feche codicológicamente en el s. XI, algunos de

32 En gran medida ya fueron integradas en el corpus de Rafael Puertas (1975, 80-84) en la voz *"Altare"*.

33 La legislación relativa a los fieles tampoco aporta datos relevantes. Únicamente nos permite constatar la preocupación del magisterio hispano por jerarquizar los espacios litúrgicos en correspondencia al ministerio de cada individuo. Por ejemplo, el canon XVIII del Concilio IV de Toledo (633) prescribe que solo el sacerdote y el levita reciban la comunión "*ante altare*" (Martínez Díez y Rodríguez Barbero 1992, 206; Puertas Tricas 1975, 81).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

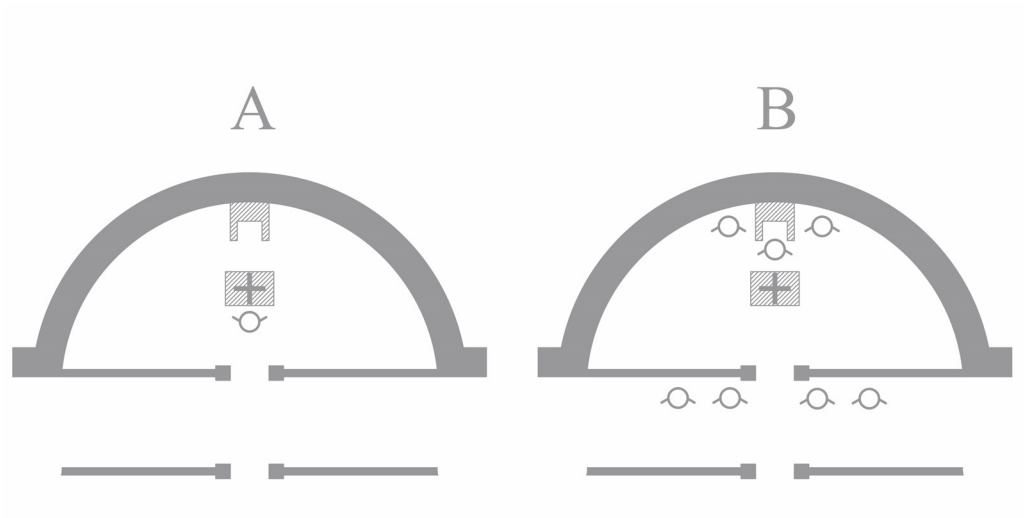

Figura 11. Esquema conceptual de la disposición celebrativa según la *Vita Ildephonsi* (A) y el *Liber Ordinum* (B). Imagen: autor (Archivo ICAC).

sus ritos pertenecen a contextos litúrgicos tardoantiguos (cf. Janini 1991, 44-53). Es el caso de buena parte de la secuencia ritual de la *Laus cerei* en la Vigilia Pascual (Ferotin 1904, 210). Según la edición de Marius Ferotin[34], en el momento previo a la bendición diaconal de las lucernas, el obispo: "*uadit post altare et sedet in sella, presbyteri uero iuxta eum stantes. Ac deinde diachonus* (leg. *diachones*) *ante vestibulum iuxta cancellos adstant*" (*Ibid.*, 212). La instrucción especifica que el oficiante se situaba en la sede ubicada detrás del altar con los presbíteros a su lado mientras los diáconos permanecen en la entrada del santuario al lado de los canceles (Fig. 11B). En este momento, la asamblea quedaría orientada hacía el santuario mientras que el oficiante se dispondría *versus populum*. De nuevo, se observa otra concordancia entre el *Liber Ordinum* i la *Vita Ildephonsi*, pues ambos documentos se mueven en un mismo marco conceptual en lo que a la disposición celebrativa se refiere.

La lectura de rúbricas como las que acabamos de citar debe aplicarse con cautela, pues suelen ser los textos que experimentan una mayor variabilidad a causa de los escenarios y las necesidades particulares de cada comunidad celebrante (Gros Pujol 1982, 150-151). Sin embargo, el panorama topolitúrgico que se traza en estos ejemplos es parangonable a los esquemas de los templos que aquí nos conciernen. No detectamos la presencia de un altar macizo adosado, sino exento, centrado en el santuario y transitable por ambos lados.

En suma, la confrontación de todos estos datos nos aproxima a la definición y diferenciación de las dos ubicaciones mencionadas anteriormente: "*ante altare*", que interpretamos como el espacio entre la entrada al santuario y el altar; y "*post altare*", correspondiente a la zona entre el muro de fondo y el altar, donde se podría situar la sede o la cátedra siempre que el espacio lo permitiera[35].

34 Debemos apuntar que la rúbrica que citamos a continuación no consta en el Códice nº4 del Archivo Monástico de Silos y, por ende, no quedó recogida en la edición del *Liber Ordinum* episcopal de José Janini (1991, 189). Ferotin observa que dicho manuscrito no ha conservado la fórmula completa a la que nos referimos, la cual extrapola del *Missale Mixtum* (PL 85, 441). Según el autor, este documento, a pesar de su avanzada cronología: "*nous a conservé la formule complète*" (Ferotin 1904, 212).

35 Esta hipótesis entronca con el planteamiento que ya formuló Adolfo V. Ivorra (2016, 215-217) a partir de la revisión crítica de postulados anteriores como los de Manuel Gómez-Moreno (1919), Isidro Bango (1997) o Félix M. Arocena (2006).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

En el caso que se diera dicha variable, este elemento jugaría un doble rol celebrativo: sitial del oficiante y símbolo de carácter escatológico al que dirigirse durante el rezo de la anáfora. En efecto, de este modo se evocaría al trono vacío localizado en el centro de la Jerusalén celestial —emulada por el propio santuario—, el lugar de la definitiva entronización de Cristo durante la Parusía narrado en el capítulo octavo del Libro del Apocalipsis, (cf. Ivorra Robla 2016, 217-221). "Esta orientación moral tiene también su expresión física no solo en la forma peregrinante en que el obispo, ministros y pueblo dirigen su mirada ante la cruz y el trono, sino también en la misma disposición del altar frente a la cátedra: 'el altar de oro que está ante el trono' (Ap 8,3)" (*Ibid*., 220). Finalmente, debemos señalar la confluencia de la naturaleza velada del santuario y la concepción teológico-litúrgica que le atribuían sus contemporáneos.

> Esta separación física y visual, explica el hecho de que el presbiterio fuera denominado, además de "santuario", "santo de los santos" […]. A diferencia de las teologías posteriores, que verán en las iglesias las "casas de Dios", en la liturgia hispana esta denominación se reduce al santuario, con una clara teología oriental que concibe el santuario como la Iglesia celeste. Por eso estaba prohibida la entrada a los laicos, pues no realizaban ningún ministerio litúrgico dentro del santuario. (Ivorra Robla 2017, 100)

En el plano eucológico, las consideraciones de autores como Jordi Pinell (1998, 162-164) señalan el "carácter críptico" que adquiere la anáfora después del diálogo que antecede inmediatamente la *illatio*. Aun así, se hace difícil determinar si esto se traducía externamente en alguna acción ritual concreta. La existencia de *catapetasmas* en la zona de acceso al santuario podría sugerir una asociación entre el inicio de esta plegaria y el velado del ambiente. No obstante, solo podemos especularlo. El contexto ritual en el que intervenían estos elementos es difícil de precisar, ya que su momento de implantación y su presencia en todos los templos hispanos no son seguros[36]. Sea como fuere, cabe preguntarse si el diálogo inicial se podía realizar *versus populum* y, en el momento de iniciar la *illatio*, el celebrante se disponía *ad Orientem* para proseguir con la anáfora, tal y como sucedía en la liturgia galicana (Blauuw 2012, 28-29). Esta opción, permitiría armonizar celebrativa y ritualmente el cambio de orientación del oficiante en aquellos templos en los que la sede se encontraba detrás del altar, externalizando así el acento sacral del momento en el que el sacerdote asumía la voz de la asamblea en el momento álgido de la liturgia eucarística.

5. Conclusiones: orientación cardinal y disposición ritual ¿dos realidades paralelas?

Los casos analizados constituyen un grupo reducido de ejemplos respecto a la totalidad de los edificios de culto cristiano documentados en la Hispania tardorromana y visigoda. No obstante, los diferentes factores que han condicionado su orientación y las fuentes textuales relacionables, permiten establecer una serie de agrupaciones lógicas y plantear un conjunto de conclusiones objetivables. Futuros estudios interdisciplinarios y de mayor alcance territorial deberán verificar, ampliar y/o actualizar dichas consideraciones. De este modo, la síntesis conclusiva que exponemos a continuación debe valorarse de acuerdo con los límites y posibilidades aludidas.

En primer lugar, se pone de manifiesto la importancia que adquiere la definición del santuario como factor determinante en la orientación del edificio. En *Villa Fortunatus,*

36 Gisela Ripoll, en términos más generales, apunta a que varias referencias textuales indicarían su existencia ya en tiempos de Paulino de Nola (Ripoll López 2004, 174). Esta autora también cita las consideraciones que Víctor Saxer hizo sobre su uso en el marco de la IV Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica (Lisboa 1992). Según Saxer, el respeto hacia la Eucaristía en Occidente se habría marcado, eminentemente, mediante el uso de los canceles (*Ibidem*).

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

San Cugat del Vallès o Santa Magdalena de Ampurias este hecho está directamente vinculado con el cambio de actividad cultual. La agregación del ábside, que albergará el nuevo santuario, marca esta transformación. En *Villa Fortunatus* o San Cugat del Vallès la orientación primigenia del escenario precedente no se alteró. Tampoco en Santa Magdalena, pero la readecuación llevada a cabo contribuyó a clarificar la orientalización del edificio. La Basílica de la *Neapolis*, pese a aprovechar restos de un conjunto termal anterior, optó por situar el ábside a levante. Por lo tanto, en el grupo de edificios que parten de horizontes previos, detectamos cierta proclividad a la orientación, pero que se realiza de un modo aproximativo en la medida de lo posible y que, en ningún caso, prima sobre otros factores. Así lo evidencia también la *civitas christiana* de *Barcino*, donde la trama urbana de época clásica condicionó las nuevas construcciones cristianas. Las limitaciones que presenta el conocimiento arqueológico de los casos barcelonenses nos impiden determinar si la organización del espacio litúrgico actuó en pro de aproximar dichos conjuntos al E.

El proceso de replanteo en base a la proyección del orto solar se adapta y armoniza en aquellos conjuntos en los que anteriores edificaciones ya estaban levantadas. Es el caso de San Pedro y San Miguel de Egara y de la *Basilica septentrionalis* cercana a la Necrópolis del Francolí en Tarragona. Como ya hemos señalado, se observa un grado de desviación análogo entre las nuevas iglesias y las precedentes. Estas últimas, a su vez, gozaban de una mayor importancia canónica o sagrada además de presentar una significativa alineación respecto al E. Consideramos, por lo tanto, que la facilidad operativa que suponía un referente cercano y la voluntad de homogeneizar estéticamente el conjunto en cuestión fueron los factores que propiciaron dicha ecualización.

En las basílicas estructuradas a partir de un punto sagrado específico, la disposición hacia el E no fue una prioridad. Los objetivos de los constructores se centraron en la monumentalización de aquellos espacios que, en el caso de Tarragona, correspondían a los escenarios del martirio y sepultura de los protomártires hispanos. No obstante, observamos que ambos templos también están orientados. Los indicadores disponibles nos hacen desestimar la influencia inicial de la simbología cardinal. En la Necrópolis del Francolí se sigue el eje de la sepultura núm. 24, adscrita a la fosa que albergó los restos de los mártires. En el Anfiteatro, la disposición del templo era la opción que, de acuerdo con el espacio disponible, mejor conciliaba la posibilidad de señalizar el emplazamiento del martirio con la modulación contemplada por el proyecto arquitectónico.

La orientación hacia el E de los edificios construidos *ex novo* es una constante. Esta característica, teniendo en cuenta las tendencias sobredichas, evidencia la preferencia generalizada a orientar las construcciones. Aun así, este aspecto nunca llegó a ser una condición *sine qua non*. Por otro lado, la heterogeneidad cronológica de dichos lugares de culto a la luz los patrones detectados en su proyección, muestra una serie de constantes que perduraron a lo largo de todo el periodo analizado.

Estos parámetros parecen concordar con el silencio de los testimonios literarios. El espacio sagrado es referenciado en múltiples ocasiones, pero en ningún caso se dicta cómo han de ser proyectados ni dispuestos los edificios de culto. Este particular no debió ser un asunto baladí para sus contemporáneos. Quizá una cuestión tan fundamental y arraigada en el ideario colectivo no necesitaba ser motivo de regulación (cf. Godoy Fernández 1995, 50). La orientación de las inhumaciones en algunos lugares de culto como la *Basilica septentrionalis* de Tarragona o las de El Bovalar nos hacen inferir esta predisposición natural.

En suma, constatamos cómo el magisterio hispano no se preocupó en prescribir o proscribir praxis constructivas determinadas. Pero, implícitamente, vislumbramos un

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

posible influjo en el contexto de implantación del culto eucarístico en algunos de los edificios examinados, máxime, en aquellos enclavados en entornos extraurbanos. En la Tarraconense, observamos como este proceso se debió producir, en líneas generales, a partir del s. V. Fijamos hipotéticamente el período propuesto basándonos en el contraste que se detecta entre los cánones II y IV del Concilio de Zaragoza (380) y los cánones VIII y XIII del Concilio de Tarragona (516)[37]. En Zaragoza los padres conciliares condenaron la omisión del precepto dominical y el hecho de que los ausentes se escondiesen "*ac montium*" o se reunieran "*ad alienas villas agendorum*" (can. II [Martínez Díez y Rodríguez Barbero 1984, 293-294]) En estos mismos términos también se refirieron a la festividad de la Epifanía (can. IV [*Ibid*., 294-295]). El matiz que adquiere el *ager* para la jerarquía eclesiástica en el Concilio de Zaragoza había cambiado en la reunión de Tarragona del 516. En primer lugar, observamos una diferenciación entre los "*diocesanos presbyteros*"[38] y aquellos vinculados "*a cathedralibus ecclesiae*" (can. XIII [*Ibid*., 279]). Por otro lado, se demanda que: "*si qua forte basilica reperta fuerit destituta, ordinatione ipsius reparetur*" (can. VIII [*Ibid*., 276-277]). Estas sucintas menciones sugieren la progresiva configuración de una red diocesana en los territorios de la Tarraconense durante el periodo apuntado y que, materialmente, se pudo traducir en la erección de nuevos lugares de culto o en la readecuación de iniciativas previas. Inferimos una asociación entre estas dinámicas y aquella actividad edilicia que contribuyó a la transformación de algunos de los emplazamientos aquí tratados. Ante la confluencia de todas estas variables, se atisba cierta relación entre la irrupción del poder eclesiástico allende los centros urbanos, la cristianización de determinados ambientes, la introducción de la Liturgia de la Iglesia en el territorio, y las reformas de las que fueron objeto los edificios de culto. Pero en todo caso, estas circunstancias no conllevaron un cambio drástico ni marcaron una tendencia reglada en lo que respecta a la orientación de las iglesias.

A la luz del panorama hasta aquí glosado, consideramos que el uso historiográfico del apelativo "canónico" para referirse a la orientación hacia el E no se fundamenta en ninguna evidencia documental vinculada al ejercicio magisterial de la Iglesia hispánica tardorromana y visigoda. Sin que deba vetarse categóricamente esta terminología, consideramos que hablar de una "orientación preferente" se adecuaría mejor a la realidad histórica a la que nos aproxima el registro arqueológico y el argumento *ex silentio* que se desprende de las fuentes escritas.

El E se presenta, ante todo, como un concepto teológico de carácter escatológico. Esta concepción fue ampliamente desarrollada por algunos textos neotestamentarios, patrísticos y eucológicos[39]. Las asambleas

37 Manuel Sotomayor (2004, 527-538) considera que, entre el can. XXVIII del Concilio de Elvira y el can. V del Concilio I de Toledo, se pone de manifiesto un cambio de situación de las iglesias rurales entre inicios y finales del s. IV. Pero el alcance territorial y los problemas de datación que implica el Concilio de Elvira nos llevan a formular nuestro planteamiento en base a concilios con una relación más explícita con el área y cronología analizadas.

38 Josep Vives (1963, 37) fue el primero en interpretar este término como "presbíteros rurales" por la diferenciación sobredicha. Ripoll López y Velázquez Soriano 1999, 112; Prieto Vilas 2002, 188; Sotomayor Muro 2004, 532-534 o Muñoz Melgar 2016b, 23 también han seguido esta línea.

39 Ap 21 es uno de los textos neotestamentarios que más incide en este aspecto. El redactor vincula la venida de la Jerusalén celestial con un nuevo amanecer utilizando la expresión "*caelum novum*" (v. 1). Dios mismo es presentado como el templo de dicha ciudad (*et templum non vidi in ea. Dominus enim Deus omnipotens templum illus est* [v. 22]). Resulta también significativo que el texto señale la importancia de Cristo como verdadero sol, conjugando así el sentido cristológico con el escatológico, resituando la idea teológica por encima de la simbología cardinal y astronómica (*et civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea nam claritas Dei iluminavit eam et lucerna eius est agnus* [v. 23]). Los textos citados han sido extraídos de la Vulgata (Gryson 1994). Sin embargo, debemos señalar que la implantación de esta versión en Hispania fue tardía y, por ende, no constituiría, necesariamente, el principal referente bíblico de la eucología hispana. Sobre esta cuestión nos remitimos a los estudios de la "*Vetus latina hispana*" de Teófilo Ayuso (1953; 1956). En la patrística hispánica, por citar solo un ejemplo, apuntamos

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

celebrantes asumieron este pensamiento y lo expresaron mediante manifestaciones externas en las que una orientación unánime constituía la imagen de la Iglesia en oración hacia la Jerusalén celestial (cf. Bango Troviso 1997, 86). Representada en el santuario, la significación teológica de este ámbito lo resitúa como principal referente topolitúrgico de todo edificio de culto eucarístico. La disposición cardinal del conjunto arquitectónico contribuía a completar integralmente dicho discurso tal y como sugiere el texto isidoriano de *Etym*., XV-4,7, 1070. Sin embargo, fue un aspecto del que se podía prescindir ante causas de fuerza mayor como la optimización de recursos y procesos constructivos o la monumentalización, señalización y memoria de un lugar sagrado. En estas circunstancias, el sentido teológico del E cardinal quedaba transferida al santuario que pasaba a ser referente físico y, a la vez, E escatológico. En este sentido, el altar y su ubicación jugaron un rol fundamental. Su colocación en el centro del ábside resulta clara en la mayoría de los casos. No existe una correlación directa entre esta característica y una disposición celebrativa determinada. Pero la variable *ad Orientem* es la que consideramos que se entreve en las referencias textuales aducidas en el apartado anterior, conviviendo con una disposición *versus populum* en el momento de la proclamación de aquellas piezas de naturaleza dialógica. Esta opción —por la que abogamos— no solo se adecuaría mejor en el plano espacial y ritual, sino también en el teológico-litúrgico. Esta última dimensión, si bien puede resultar la más conjetural desde un punto de vista investigativo, fue, probablemente, la que gozó de mayor importancia en la antigüedad cristiana, pues actuó como principio rector en la articulación de la liturgia y en su armonización con la arquitectura sagrada.

la significación espiritual del sol que san Isidoro expresa en el cap. XV del tratado *De Natura Rerum*. En él se dice, citando al Libro del profeta Malaquías, que:"[…] *sol Christus est, sicut in Malachia scriptum est: 'Vobis autem credentibus iustitiae sol orietur, et sanitas in pinnis eius'. Merito autem Christus sol intelligitur dictus, quia ortus occidit secundum carnem, et secundum spiritum de occasu rursus exortus* (PL 83, 988). En el plano eucológico el *Liber Orationum de Festivitatibus* (s. VII) presenta a Dios como fuente de luz en la bendición de la lucerna: *Exaudi nos, lumen indeficiens, domine Deus noster, unici luminis lumen, fons luminis, lumen auctor luminum, que creasti et inluminasti* (Vives Gatell 1946, 269). Este mismo documento, en una de las oraciones de la Fiesta de Santa Leocadia, concibe Jerusalén en clave eclesial, dispuesta hacia Oriente para contemplar a Cristo: "*Iherusalem civitati tuae ad orientem prospicienti a te* (*Ibid*., 38).

Bibliografía y fuentes textuales

Aquilué Abadias, X. y Nolla Brufau, J. M. 1994. *Memòria de la intervenció arqueològica efectuada a les esglésies de Santa Margarida i Santa Magdalena d'Empúries (L'Escala, Alt Empordà)*. Memoria de intervención arqueológica. Gerona: Servei de Patrimoni Arqueològic i Paleontològic.

Aquilué Abadias, X. y Nolla Brufau, J. M. 1999. Basílica de Santa Magdalena d'Empúries. En Palol Salellas, P. y Pladevall Font, A. (Dir.), *Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, 199-200. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

Aquilué Abadias, X. y Nolla Brufau, J. M. 2003. *Memòria de les excavacions arqueològiques efectuades l'any 2003 a les Esglésies de Santa Margarida i Santa Magdalena d'Empúries*. Memoria de intervención arqueológica. Gerona: Servei de Patrimoni Arqueològic i Paleontològic.

Arocena Solano, F. M. 2006. *El altar cristiano*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Artigues Conesa, P. Ll., Blasco Arasanz, M., Riu Barrera, E. y Sardà Viladraga, M. 1997. Les excavacions arqueològiques al Monestir de Sant Cugat o d'Octavià (1993-1994). La fortalesa, la basílica i la implantació del Monestir. *Gausac* 10, 17-56.

Ayuso Marazuela, T. 1953. *Vetus latina hispana. Prolegómenos: introducción general y análisis de las fuentes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ayuso Marazuela, T. 1956. *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni: contribución al*

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

estudio de la Vulgata en España. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bango Troviso, I. 1997. La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico. En De la Iglesia, J. I. (Coord.), *VII Semana de Estudios Medievales*, 61-120. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos.

Beltrán de Heredia Bercero, J. 2017. Los nuevos hallazgos de la Basílica dels sants Màrtirs Just i Pastor y la dualidad de baptisterios en Barcelona. En Beltrán de Heredia Bercero, J. y Godoy Fernández, C. (Eds.), *La dualitat de baptisteris en les ciutats episcopals del cristianisme tardoantic. Actes del I Simposi d'Arqueologia Cristiana, Barcelona, 26-27 de maig de 2016*, 99-125. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Beltrán de Heredia Bercero, J. 2019. *La Barcelona visigoda: un puente entre dos mundos. La Basílica dels Sants Màrtirs Just i Pastor: de la ciudad romana a la ciudad medieval*. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Beltrán de Heredia Bercero, J. 2023. La iglesia, el baño y la cristianización de las termas públicas romanas: el caso de la iglesia de San Miguel de Barcelona. En Beltrán de Heredia Bercero, J. (Ed.), *L'església desapareguda de Sant Miquel de Barcelona: un patrimoni itinerant. VII Jornades de les basíliques històriques de Barcelona*, 13-37. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Bonnet, Ch. y Beltrán de Heredia Bercero, J. 2000. El primer grupo episcopal de Barcelona. *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 25, 467-490.

Bonnet, Ch. y Beltrán de Heredia Bercero, J. 2001. Origen i evolució del conjunt episcopal de *Barcino*: dels primers temps cristians a l'època visigótica. En Beltrán de Heredia Bercero, J. (Dir.), *De Barcino a Barcinona (segles I-VII). Les restes arqueològiques de la plaça del Rei de Barcelona*, 74-93. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

Boto Varela, G. 2006. Topografía de los monasterios de la marca Hispania. En García De Cortazar, J. A. y Teja Casuso, R. (Coords.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, 147-204. Palencia: Fundación Santa María la Real.

Blauuw, S. 2012. In view of the ligth. Hidden principle in the orientation of early christian church building. En Piva, P. (Ed.), *Medieval art*, 15-45. Londres: The Folio Society.

Burch Rius, J., Nolla Brufau, J. M., Sagrera Aradilla, J., y Sureda Jubany, M. 1999. *Els temples i els cementiris antics i altmedievals de Mas Castell de Porqueres*. Bañolas: Centre d'Estudis Comarcals de Banyoles.

Chavarría Arnau, A y Ripoll López, G. 2005. El altar en Hispania. Siglos IV-X. *Hortus Artium Medievalium* 11, 29-47.

Díaz y Díaz, M. C., Marcos Casquero, M. A. y Oroz Reta, J. (Eds.). 2004. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Del Amo Guinovart, M. D. 1979. *Estudio crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*, vol. 1. Tarragona: Diputació de Tarragona – Institut d'Estudis Ramon Berenguer IV.

Dölger, F. J. 1936. *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, vol 5 (1-42). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Duval, N. 2005. L'autel paléochrétien: les progrès depuis le livre de Braun (1924) et les questions à résoudre. *Hortus Artium Medievalium* 11, 7-18.

Ferotin, M. (Ed.). 1904. *Le «Liber ordinum» en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne, du cinquième au onzième siècle*, París: Firmin – Didot.

Fortuny Mendo, K., Macias Solé, J. M. y Tuset Bertran, F. 2021. El asentamiento visigodo de El Bovalar (Seròs, Hispania): análisis arquitectónico y propuesta evolutiva. En Baldini, I. y Sfameni, C. (Coords.),

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Abitare nel Mediterraneo tardoantico. Atti del III Convegno Internazionale del Centro Interuniversitario di Studi sull'Edilizia abitativa tardoantica nel Mediterraneo (CISEM) (Bologna 28-31 ottobre 2019), 447-456. Boloña: Edipuglia.

Garcia Llinares, M. G. Moro García, A. y Tuset Bertran, F. 2009. *La seu episcopal d'Ègara. Arqueologia d'un conjunt cristià del segle IV al IX*. Terrassa: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Garcia Llinares, M. G. 2022. El siglo VI y la arquitectura monumental en la sede episcopal de Egara. Nuevas aportaciones. En Beltrán de Heredia Bercero, J. y Garcia Llinares, M. G (Coords.), *Les basíliques de la seu episcopal d'Ègara: centre i perifèria. VI Jornades de les basíliques històriques de Barcelona*, 94-118. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Godoy Fernández, C. 1995. *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Barcelona: Universitat de Barcelona – Port de Tarragona.

Godoy Fernández, C. 2004. A los pies del templo. Espacios litúrgicos en contraposición al altar. *Antigüedad y Cristianismo* 21, 473-489.

Godoy Fernández, C. 2021. Provincias eclesiásticas y provincias litúrgicas en la antigüedad tardía hispánica. Algunas observaciones. En Dell'Osso, C. y Pergola, Ph. (Coords.), *Titulum Nostrum Perlege. Miscellanea in onore di Danilo Mazzoleni*, 466-484. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.

Godoy Fernández, C. 2022. La sede de Egara en el contexto de la arquitectura cristiana hispánica durante la Antigüedad Tardía. En Beltrán de Heredia Bercero, J. y Garcia Llinares, M. G. (Coords.), *Les basíliques de la seu episcopal d'Ègara: centre i perifèria. VI Jornades de les basíliques històriques de Barcelona*, 171-197. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Gómez-Moreno, M. 1919. *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.

González-García, A. C. y Belmonte Avilés, J. A. 2015. The Orientation of Pre-Romanesque Churches in the Iberian Peninsula. *Nexus Network Journal. Architecture and Mathematics* 17 (2), 353-377.

Gros Pujol, M. 1982. Utilització arqueològica de la litúrgia hispana. Possibilitats i límits. En Palol Salellas. P. (Dir.), *II Reunió d'arqueologia paleocristiana hispànica: IX Symposium de Prehistòria i Arqueologia Peninsular, Montserrat, 2-5 de novembre 1978*, 147-166. Barcelona: Institut d'Arqueologia i Prehistòria.

Gros Pujol, M. y Godoy Fernández, C. 1994. L'Oracional hispànic de Verona i la topografia cristiana de Tàrraco a l' antiguitat tardana: possibilitats i límits. *Pyrenae* 25, 245-258.

Gryson, R. ed. 1994. *Vulgata. Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Gurt Esparraguera, J. M. 2007. Complejos eclesiásticos no episcopales. Función y gestión. En López Quiroga, J., Martínez Tejera, A. M. y Morín de Pablos, J. (Eds.), *Monasteria et Territoria. Élites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XII), Actas del Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica. 18, 19 y 20 de Diciembre de 2006*, 203-232. Oxford: BAR International Series.

Ivorra Robla, A. V. 2016. La sede en el rito Hispano-Mozárabe. *Studium legionense* 57, 209-224.

Ivorra Robla, A. V. 2017. Liturgia Hispano-Mozárabe. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Janini Cuesta, J. (Ed.) 1991. Liber Ordinum episcopal. Santo Domingo de Silos: Abadía de Silos.

Jiménez Sánchez, J. A. y Sales Carbonell, J. 2004. Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿Reutilización arquitectónica o

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos. *Antigüedad y Cristianismo* 21, 185-201.

Ladocsi, G. 2007. Oriente-orientamento. En Di Berardino, A. (Dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. F-O,* 3662-3664. Génova: Marietti.

Lang, U. M. 2008. *Rivolti al Signore. L'orientamento nella preghiera litúrgica*. Siena: Cantagalli.

López Vilar, J. 2006. *Les basíliques paleocristianes del suburbi de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós*, vol. 1. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Macias Solé, J. M. 1999. *La ceràmica comuna tardoantiga de Tàrraco. Anàlisi tipològica i històrica (segles V-VIII)*. Tarragona: Museu Nacional Arqueològic de Tarragona.

Marot Salsas, T. 2022. Anàlisi i conclusions de l'estudi de dos conjunts monetaris apareguts a les esglésies de Terrassa. En Beltrán de Heredia Bercero, J. y Garcia Llinares, M. G. (Coords.), *Les basíliques de la seu episcopal d'Ègara: centre i perifèria. VI Jornades de les basíliques històriques de Barcelona*, 211-225. Barcelona: Facultat Antoni Gaudí – Ateneu Universitari Sant Pacià.

Martínez Díez, G. y Rodríguez Barbero, F. 1984. *La Colección Canónica Hispana. Concilios galos y concilios hispanos: primera parte*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

Martínez Díez, G. y Rodríguez Barbero, F. 1992. *La Colección Canónica Hispana. Concilios hispanos: segunda parte*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

Mauri Martí, A., Fresno Bernal, P., Baena Asencio, D., Socorregut Domènech, J., Navarro Sáez, R., Farreny Argàs, M. y Travé Allepuz, E. 2020. L'arqueologia de l'arquitectura aplicada a les esglésies de Santa Margarida i Sant Genís del Priorat de Rocafort (Martorell). En Aquilué Abadias, X., Beltrán de Heredia Bercero, J., Caixal Mata, A., Fierro Macià, X. y Kirchner, H. (Coords.), *Estudis sobre ceràmica i arqueologia de l'arquitectura. Homenatge al Dr. Alberto López Mullor*, 477-486. Barcelona: Diputació de Barcelona – Ajuntament de Barcelona.

Migne, J. P. (Ed.). 1850; 1862. *Patrologia Latina*, vol. 83; 85; 96. París: Migne edit.

Muñoz Melgar, A. 2016a. La basílica visigótica del anfiteatro de Tarragona: definición, técnicas constructivas y simbología de un templo martirial. *Quarhis* 12, 106-127.

Muñoz Melgar, A. 2016b. 1500 anys del Concili de Tarragona de l'any 516. *Església de Tarragona* 240, 22-24.

Muñoz Melgar, A. 2022. *Sant Fructuós de Tarragona. Aspectes històrics i arqueològics del seu culte, des de l'antiguitat fins a l'actualitat*. Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià – Institut Català d'Arqueologia Clàsica.

Navarro Sáez, R., Mauri Martí, A. y Farreny Agràs, M. 1999. Basílica de Santa Margarida de Martorell. En Palol Salellas, P., y Pladevall Font, A. (Dir.), *Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, 186-188. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

Nolla Brufau, J. M. 2016. Els cementiris a l'aire lliure. El cementiri cristià i la *cella memoriae* d'Empúries. En Puig i Cadafalch, J., De Falguera i Sivilla A. y Goday i Casals, J. *L'arquitectura cristiana prerromànica a Catalunya*, 411-428. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans – Arxiu Nacional de Catalunya – Museu Nacional de Catalunya – Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Nolla Brufau, J. M. y Sagrera Aradilla, J. 1995. *Ciuitatis Impuritanae Coemeteria. Les necròpolis tardanes de la Neàpolis*. Gerona: Universitat de Girona.

Nolla Brufau, J. M., y Tremoleda Trilla, J. eds. 2015. *Empúries a l'antiguitat tardana*, 2 vols. La Escala: Museu d'Arqueologia de Catalunya.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Orriols Alsina, A. 2016. Les esglésies mossàrabs en els manuscrits dels Beatus. En Puig i Cadafalch, J., De Falguera i Sivilla, A. y Goday i Casals, J. *L'arquitectura cristiana prerromànica a Catalunya*, 603-608. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans – Arxiu Nacional de Catalunya – Museu Nacional de Catalunya – Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Olesti Vila, O. 2014. El castrum Octavianum (St. Cugat del Vallès). De santuario rural a fortaleza defensiva. En Mangas Manjarrés, J. y Novillo López, M. A. (Eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, 457-488. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid – Instituto de Ciencias de la Antigüedad.

Palol Salellas, P. 1967. *Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV-VI.* Madrid – Valladolid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Enrique Flórez.

Palol Salellas, P. 1999. Basílica de Vil·la Fortunatus. En Palol Salellas, P. y Pladevall Font, A. (Dir.), *Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X,* 193-194. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

Palol Salellas, P. 1989. Descubrimientos recientes en Hispania. En AA.VV. *Actes du XIè Congrès International d'Archéologie Chrétienne: Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste: 21-28 septembre 1986*, 1975-2022. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana – École Française de Rome.

Palol Salellas, P., y Pita Mercè, R. 1965. La Basílica del Bobalá y su mobiliario litúrgico. En AA.VV. *Atti del VI Congreso Internazionale di archeologia Cristiana: Ravenna 23 - 30 settembre 1962*, 383-401. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.

Pérez Valcárcel, J., y Pérez Palmero, V. 2019a. La orientación de las iglesias románicas en la Península Ibérica. *Anuario de Estudios Medievales* 49 (2), 761-791

Pérez Valcárcel, J., y Pérez Palmero, V. 2019b. Orientaciones atípicas en la arquitectura prerrománica en la Península Ibérica. En Huerta Fernández, S. y Gil Crespo I. J. (Coords.), *Actas del Úndécimo Congreso Nacional de Historia de la Construcción (Soria, 9 - 12 octubre 2019),* vol. 2, 875-884. Madrid: Instituto Juan de Herrera.

Pérez Valcárcel, J., y Pérez Palmero, V. 2018. La orientación de las iglesias mozárabes. *España medieval* 41, 171-197.

Pinell Pons, J. 1998. *Liturgia hispánica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Prieto Vilas, M. 2002. *Los obispos hispanos a fines del Imperio Romano (ss. IV-VII): El nacimiento de una élite social.* Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense.

Puertas Tricas, R. 1975. *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*. Madrid: Patronato Nacional de Museos.

Ripoll López, G. 2004. Los tejidos en la Antigüedad Tardía. Una primera aproximación a su uso y función. *Antiquité tardive* 12, 169-182.

Ripoll López, G., y Velázquez Soriano, I. 1999. Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de la antigüedad tardía. En Pergola, Ph. (Ed.), *Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Ecole Française de Rome -19 marzo 1998)*, 101-165. Ciudad del Vaticano: Pontificio Instituto de Arqueología Cristiana.

Riu Barrera, E. 1999. Sant Cugat d'Octavià o del Vallès. En Palol Salellas, P. y Pladevall Font, A. (Dir.), *Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, 184-186. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

Sales Carbonell, J. 2012. *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*. Barcelona. Universitat de Barcelona.

Sales Carbonell, J. 2014. El Bovalar (Serós, Lleida). ¿Un monasterio productor de

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

pergamino en la Hispania visigoda? *Rivista di Archeologia Cristiana* 90, 423-464.

Sastre de Diego, I. 2013. *Los altares de las Iglesias hispanas tardoantiguas y altomedievales. Estudio arqueológico*. Oxford: BAR International Series.

Serra Vilaró, J. 1948. *La Necrópolis de San Fructuoso*, Tarragona: Torres i Virgili.

Sotomayor Muro, M. 2004. Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios hispano-romanos y visigodos. *Antigüedad y Cristianismo* 21, 525-539.

Sotomayor Muro, M. 1979. La Iglesia en la España romana. En García-Villoslada R. (Coor.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. 1, 7-400. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Vogel, C. 1962. Sol aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien. *Revue des Sciences Religieuses* 36 (3-4), 175-211.

Vives Gatell, J. 1946. *Oracional Visigótico*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

Vives Gatell, J. 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

ISSN: 0214-7165 | ISSNe: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc