

# ESPACIOS URBANOS E IDENTIDAD RELIGIOSA EN EL OCCIDENTE EUROPEO DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

## URBAN SPACES AND RELIGIOUS IDENTITY IN WESTERN EUROPE DURING THE LATE ANTIQUITY

Manel FEIJOÓ<sup>1</sup>  
Universidad de Zaragoza

Recibido el 1 de octubre de 2014.  
Evaluado el 31 de marzo de 2015.

### RESUMEN

Desde la implantación del cristianismo en los órganos de gobierno de la sociedad romana, los edificios representativos de la nueva fe irán paulatinamente sustituyendo a las anteriores referencias urbanísticas, arquitectónicas y monumentales paganas. Pero se trata de un proceso gradual. Durante la Antigüedad Tardía las ciudades se convierten en núcleos donde diferentes comunidades religiosas comparten espacio y vivencias. Y esta convivencia no está exenta de conflictos y enfrentamientos. La lucha por la apropiación de los espacios cívicos presenta diferentes estrategias. Una de ellas va a consistir en la implantación –o adopción, pues este fenómeno no carece de precedentes, como veremos- de las ceremoniales procesionales religiosas, a través de las cuales la nueva autoridad religiosa logra traspasar los límites físicos del edificio de culto y abarcar de manera simbólica pero también efectiva la totalidad del espacio social de las ciudades tardoantiguas.

### ABSTRACT

Since the introduction of Christianity in the governance structures of Roman society, representative buildings of the new religion will gradually replaces the previous urban, architectural and monumental pagan references. But this is a gradual process. During Late Antiquity cities become centers where different religious communities share space and experience. And this coexistence is not without conflicts and confrontations. The struggle for the appropriation of civic spaces presents different strategies. One on them will consist in the adoption -or implementation, because this phenomenon is not unprecedented, as we shall see- of religious ceremonial processions, through which the new religious authorities surpass the physical boundaries of the church and include the entire social space of late antique cities from a symbolic point of view, but also effective.

PALABRAS CLAVE: Sociedad, Religión, Identidad, Procesiones, Liturgia, Antigüedad Tardía.

KEY-WORDS: Society, Religions, Identities, Processions, Liturgy, Late Antiquity.

### I. Introducción.

Si realizamos un repaso, tan solo a modo de recorrido panorámico, por la historiografía dedicada a los últimos dos siglos de existencia del imperio romano de Occidente, podremos percibir de manera inmediata el notable protagonismo que ha ejercido el tema de los cambios estructurales, topográficos y monumentales de los distintos centros urbanos. Tanto la determinación de las causas como la caracterización de los procesos que manifiestan estos cambios ofrecen perspectivas variadas, diferentes métodos de aproximación analítica y, por supuesto, conclusiones divergentes cuando no, en ocasiones, antagónicas. De hecho, la misma elección de los términos utilizados para calificar este proceso (decadencia, transformación, crisis, adaptación...) permite ya de entrada intuir la postura de los diferentes investigadores a la hora de valorar las alteraciones entre ambas épocas, oscilando entre la afirmación de una clara ruptura con el pasado, por un extremo, y

---

<sup>1</sup> Dirección postal: C/ Violant d'Hongria, 36, 2º 2ª, 43007 Tarragona. E-mail: feijoo.manel@gmail.com

la preeminencia de los factores de continuidad, por el otro. Este debate ha constituido un punto clave en la investigación sobre este periodo durante las últimas tres décadas, si bien últimamente parece que las posiciones tienden a ir aproximándose paulatinamente.

Por otro lado, los investigadores también han propuesto diferentes causas fundamentales como generadores de estos cambios. Así, por ejemplo, si para Liebeschuetz<sup>2</sup> el motivo principal radicaba en la profunda alteración sufrida por el aparato institucional, Wickham<sup>3</sup> ha insistido en sus últimas publicaciones en las relaciones entre los factores económicos y los grupos aristocráticos, mientras que otros han estimado determinante la inestabilidad provocada por la llegada de poblaciones foráneas<sup>4</sup> o bien han considerado el cambio ideológico impulsado por la implantación del cristianismo como la pieza clave de la evolución del proceso, como sería el caso de J. Smith<sup>5</sup>. A estas posiciones se pueden añadir novedosos planteamientos que no desdeñan la posible influencia del cambio climático<sup>6</sup>, las oscilaciones de los índices demográficos<sup>7</sup> o las transformaciones en los sistemas de producción agraria<sup>8</sup>. Todos estos aspectos deben ser, desde luego, tenidos en cuenta, por lo que todo apunta a la necesidad de no pretender ofrecer una única explicación y procurar construir una imagen que englobe los distintos y variados factores concomitantes<sup>9</sup>.

Este trabajo en particular tiene por finalidad analizar algunas cuestiones englobadas en el contexto de las transformaciones ideológicas que protagoniza la sociedad romana desde el momento en que el cristianismo inicia su proceso de afianzamiento como referente religioso y social. Desde nuestro ámbito de estudio, la arqueología, han sido predominantes los estudios dedicados a constatar estas transformaciones a partir del análisis, en un primer momento, de las evidencias arquitectónicas y monumentales (de los edificios como entidades individuales) y, con posterioridad, de las relaciones de esos mismos edificios con el conjunto de la planificación urbana de los diferentes núcleos, es decir, desde un planteamiento de análisis no solo arquitectónico sino también topográfico. Los estudios sobre topografía de ciudades en la Antigüedad Tardía se remontan a la obra de D. Claude, publicada ya a finales de los años 60<sup>10</sup> y que tuvo continuidad en la colosal labor llevada a cabo en Francia por el grupo de investigación de la *Topographie chrétienne des cités de la Gaule*<sup>11</sup>. Para el caso de la topografía cristiana en Hispania podemos destacar algunos estudios pioneros como los de García Moreno<sup>12</sup> o Barral<sup>13</sup>, a las que irán sumando nuevas aportaciones<sup>14</sup>.

En todos estos trabajos se perseguía mostrar la estructura urbana de las ciudades tardoantiguas tanto a partir de sus edificios particulares como mediante su vinculación al resto de estructuras urbanísticas. Desde luego, este punto de partida resulta ineludible. Sin embargo, el espacio urbano se entendía así como una relación de puntos sobre una trama física dada, de lo que resultaba irremediamente una visión estática, fría, “una descripción vacía y sin vida”, en palabras de L. Lavan<sup>15</sup>. Este trabajo pretende ofrecer una panorámica de la ciudad no desde un punto de vista limitado a los aspectos arquitectónicos o topográficos de las ciudades de la *pars Occidentis* del imperio, sino como espacio vital, indisociable de la acción humana, a través del cual todos los aspectos de la vida se construyen, se negocian y se expresan socialmente. De este modo, intentaremos mostrar

<sup>2</sup> Liebeschuetz 2001.

<sup>3</sup> Wickham 2005.

<sup>4</sup> Heather 2005. No obstante, confrontar con las posiciones de Goffart (Goffart 1980; 2010) o Halsall (Halsall 2007).

<sup>5</sup> Smith 2007.

<sup>6</sup> Tabata 2009, 39-40.

<sup>7</sup> Scheidel 2001.

<sup>8</sup> Banaji 2001.

<sup>9</sup> Por ejemplo la contribución, de sugestivo título, de Liebeschuetz 2006. Véase también Brogiolo 2011, 210-220.

<sup>10</sup> Claude 1969.

<sup>11</sup> Gauthier, Picard 1986-1992.

<sup>12</sup> García Moreno 1977-1978.

<sup>13</sup> Barral 1982 (presentado en un congreso de 1978).

<sup>14</sup> Véase la reflexión y los planteamientos metodológicos expuestos en Gurt, Ripoll, Godoy 1994.

<sup>15</sup> “This leaves them empty and cold, as physical descriptions and line drawings, with no life” (Lavan 2003: 172).

que las expresiones ideológicas del momento no tienen como único centro de atención aquellos lugares que les son más representativos, sino que se observa una clara intención de ampliar el espectro religioso o ideológico a la máxima extensión posible del espacio social. Con este fin se irán desarrollando y difundiendo toda una serie de eventos y festividades que tienen como principal elemento las ceremonias procesionales.

## II. Las procesiones urbanas en Occidente durante la Antigüedad Tardía

En primer lugar hay que recordar que las ceremonias procesionales en los centros urbanos no constituyen ninguna innovación de la sociedad de la Antigüedad Tardía. Los presupuestos que estructuraban el modelo clásico de ciudad tuvieron siempre presente la necesidad o conveniencia de implantar determinados elementos arquitectónicos y urbanísticos que constituyeran enclaves de referencia, tanto desde el punto de vista puramente físico y material como desde el simbólico, que favorecieran la creación de una identidad (social, política y religiosa) entre sus ciudadanos. Tanto la sociedad griega como la romana llevaron a cabo distintas manifestaciones rituales de carácter colectivo que implicaban itinerarios entre diferentes hitos del entramado urbano. La sociedad cristiana heredará este tipo de prácticas, interpretándolas desde su particular perspectiva y siguiendo sus propios elementos referenciales. Y, como no podía ser de otra manera, el principal foco de referencia de estas prácticas se sitúa en aquellos lugares que fueron testimonio de la Vida y Pasión de Jesús; el punto de partida lo constituyen las procesiones celebradas en Tierra Santa. Es sabido que la celebración cristiana por antonomasia, la eucaristía dominical, nos está ya referida desde época apostólica. Baste recordar el relato de los discípulos de Emaús en el contexto de la Pascua que aparece en el Evangelio de Lucas (Lc. 24, 13-35). Con el auge de la Iglesia, la demografía cristiana irá aumentando progresivamente en las ciudades del imperio y se irán concretando y difundiendo las manifestaciones rituales en el contexto urbano. En Tierra Santa se añaden a la eucaristía dominical las vinculadas con el ciclo de la Pasión. Tenemos constancia documental de que ya en el siglo IV existían devotos que, desde Occidente, realizaban peregrinaciones hacia estos Santos Lugares, desafiando a las incomodidades y peligros que un viaje tal envergadura suponía para el contexto de la época. Devotos que, es de suponer, pertenecerían a las clases más acomodadas de la sociedad, teniendo en cuenta el importante dispendio que desplazamientos como estos requerían. Incluso con anterioridad, si bien partiendo desde territorios de Oriente, hacia el tercer cuarto del siglo II Melitón, obispo de Sardes en Asia Menor, precedía a estos fieles con su viaje a Jerusalén persiguiendo el mismo fin<sup>16</sup>.

Desde Occidente, la primera mención documental de este tipo de peregrinaciones es el testimonio de un personaje anónimo de *Burdigalia*, actual Burdeos, que realizó el viaje hacia el año 333, atravesando Italia, los Balcanes y Constantinopla hasta llegar a su destino, desde donde nos informa de la permanencia de ciertos enclaves, tanto naturales como arquitectónicos, vinculados a la vida de Jesús<sup>17</sup>.

Desde Hispania sabemos que partió otro personaje, en este caso una mujer de nombre Egeria, hacia Tierra Santa en un recorrido que abarcó los años 381 y 384. El documento en que se nos relata esta experiencia fue descubierto a finales del siglo XIX en Arezzo entre las páginas de un códice del siglo XI. El texto consistía en unas notas de viaje redactadas en forma de misiva que la mujer enviaba a unas *dominae* y *sorores* de Hispania, muy probablemente en la *Galaecia*. Estos apelativos han hecho tradicionalmente atribuir a Egeria el estatuto de monja, aunque cabe recordar que estos apelativos eran comunes en la época como expresión de afecto y proximidad, sin que obligatoriamente deba tratarse de una persona (o un grupo de personas) encomendada a Dios<sup>18</sup>. Monja o no, la misma

<sup>16</sup> Ibáñez, Mendoza 1975, 186 y 204-207.

<sup>17</sup> Arce 1980, 325-332.

<sup>18</sup> Pascual 2005, 452.

empresa del viaje, con su larga duración, el hecho de que allá donde va siempre se la ve acompañada del obispo del lugar o por célebres monjes y ascetas, o incluso que cuente con la protección de soldados<sup>19</sup>, son pruebas de la condición distinguida y adinerada de la dama en cuestión<sup>20</sup>.

Además, podemos deducir del testimonio de Egeria que este tipo de viajes de peregrinación, si bien por motivos lógicos habían de resultar mucho más costosos para las gentes del Occidente europeo, no eran un hecho insólito para los de otras poblaciones. Así, al describirnos la fiesta de la Dedicación nos explica que, antes de que esta tenga inicio, se empiezan a congregarse en el lugar gentes, clérigos y seglares, venidas de otras provincias<sup>21</sup>. Cuando Egeria nos describe los actos litúrgicos que tiene ocasión de presenciar en Jerusalén, incluida la procesión de Palmas del Domingo de Ramos, “genera el primer testimonio indiscutible de una procesión pasionista”<sup>22</sup>. Pero Egeria no fue, con todo, la única mujer que realizó este tipo de viajes. Podemos citar también la figura de Paula, quien sobre las mismas fechas dejó su Roma natal para hacerse seguidora del por entonces ya célebre Jerónimo y permanecer en Belén entre el año 386 y su fallecimiento en el 404. También hallamos a Melania la Vieja, poderosa terrateniente que sufragó la construcción de un monasterio en la misma Jerusalén, y a su propia hija, Melania la Joven, quien al igual que su madre también pasó los últimos años de su vida en Jerusalén<sup>23</sup>; o bien Pamenia, que iniciaba su periplo el mismo año en que Egeria daba finalización al suyo<sup>24</sup>.

La atracción que lugares como Jerusalén o Belén ejercía sobre las comunidades cristianas tanto de Oriente como de Occidente posibilitó que este tipo de ceremonias muy pronto se difundiese por otros territorios del orbe cristiano. Vamos aquí a centrarnos en el ámbito occidental, y más concretamente en Hispania, pero hay que dejar claro que este fenómeno va a difundirse al mismo tiempo y con la misma acogida por los territorios orientales, tanto en los principales enclaves<sup>25</sup> como en núcleos de menor envergadura<sup>26</sup>.

Para el caso del gran centro neurálgico de la cristiandad occidental, Roma, contamos con testimonios documentales que indican que en esta ciudad se llevaban a cabo dos tipos fundamentales de manifestaciones litúrgicas. Por un lado, obviamente, la eucaristía dominical, organizada en las diferentes iglesias y *tituli* que se diseminaban por la ciudad; y, por otro lado, la llamada liturgia estacional, que consistía en celebraciones litúrgicas itinerantes que, realizadas en días determinados del calendario eclesiástico, eran encabezadas por el patriarca o los obispos y tenían lugar dentro de la ciudad siguiendo un itinerario que incluía diferentes iglesias, definidas por este motivo como estacionales<sup>27</sup>, en las que podían participar activamente todos los habitantes de la urbe<sup>28</sup>. Podemos afirmar con plena seguridad que estas manifestaciones religiosas urbanas tienen lugar al menos desde la Paz de la Iglesia, aunque se ha propuesto que estuvieran activas ya en tiempos pre-constantinianos<sup>29</sup>.

<sup>19</sup> “Hay desde Clesma, o sea, desde el Mar Rojo hasta Arabia cuatro mansiones a lo largo del desierto situadas de modo que en cada una de ellas había monasterios, con soldados y comandantes, que nos acompañaban siempre de campamento en campamento. En el viaje iban con nosotros los santos, o sea, clérigos o monjes que nos enseñaban cada sitio que yo había encontrado leyendo las Sagradas Escrituras...” (*Itiner.* VII, 2). Seguimos para esta y otras citas la edición de Arce 1980.

<sup>20</sup> Janeras 1993, 10.

<sup>21</sup> “...de Mesopotamia, de Siria, de Egipto o de la Tebaida... así como de otros varios lugares o provincias. Pues apenas hay nadie que por esos días no vaya a Jerusalén para gozar de tan gran alegría en días tan honorables.” (*Itiner.* 49, 1).

<sup>22</sup> Gualtier 2008, 353.

<sup>23</sup> Sobre estas poderosas familias, vinculadas a la fundación de monasterios y a las donaciones evergéticas y caritativas, véase Cooper 2005. También es oportuno consultar, para el contexto socio-económico de la época Giardina 1988.

<sup>24</sup> Pascual 2005, 457.

<sup>25</sup> Andrade 2010.

<sup>26</sup> Un ejemplo de esta rápida difusión puede observarse en la documentación conservada relativa al caso de Oxyrincho, en el Alto Egipto (Papaconstantinou 1996).

<sup>27</sup> Por las *stationes*, es decir, las paradas en cada uno de los lugares de culto que jalonaban y organizaban el recorrido.

<sup>28</sup> Saxer 1986, 938-952.

<sup>29</sup> Baldovin 1987, 229-238.

Esta liturgia estacional se desarrollaba una docena de ocasiones en diferentes domingos del año, a las que hay que añadir otras llevadas a cabo entre semana en tiempo de Cuaresma<sup>30</sup>. El obispo se encargaba de congregar a todos los fieles de la urbe, con dos objetivos primordiales: primero, dejar patente que la Iglesia es solo una y a su cabeza hay un solo obispo; en segundo lugar, mediante estos recorridos urbanos, con toda su pompa y ostentación, se infiltraba la preeminencia del obispo por todos los barrios y distritos de la ciudad, extendiendo al conjunto de la topografía el control y dominio de la fe cristiana. Todavía cabría añadir toda una serie de procesiones circunstanciales, que quedaban al margen del calendario litúrgico pero que se realizaban con motivo de sucesos o situaciones especiales, como por ejemplo la realización de una rogativa por el fin de una hambruna o epidemia o en conmemoración de algún evento destacable para la comunidad cristiana del lugar (más adelante expondremos un ejemplo de la ciudad de Mérida).

### III. Ceremonias procesionales cristianas en *Hispania*

Como se ha dicho, este tipo de manifestaciones públicas religiosas no solo se llevaron a cabo en los grandes centros urbanos de la época sino que con cierta rapidez se extendieron por las provincias, si bien la documentación que se nos ha conservado es a todas luces más escasa. Como no podía ser de otra manera, estas actividades religiosas alcanzarán también las ciudades de *Hispania*. Tenemos la fortuna de conservar algunos testimonios que nos dejan constancia de la importancia y alcance de este fenómeno en los territorios hispanos. Nos fijaremos en dos documentos excepcionales: uno proveniente de *Augusta Emerita*; el otro está vinculado a *Tarraco* aunque su naturaleza y contenido puede extrapolarse a la realidad litúrgica de otras ciudades y territorios hispanos.

#### III.1 Un documento sobre las procesiones religiosas en *Emerita*

Las llamadas *Vidas de los Santos Padres de Mérida*<sup>31</sup> constituyen una obra de marcado carácter historiográfico con una clara intención laudatoria hacia sus principales protagonistas, abundando para ello en los habituales tópicos de este tipo de obras, aunque su análisis y detallada contextualización nos ofrece una serie de datos históricos y sociales que pueden ampliar nuestro conocimiento sobre determinados aspectos de la sociedad de la *Hispania* del siglo VI ya que, aunque su ámbito geográfico se circunscribe a la ciudad de *Emerita*, los acontecimientos y personajes que aparecen implicados presentan vínculos con otros núcleos urbanos hispanos y con trasfondos de mayor amplitud. En varios pasajes de las *VSPE* se menciona la celebración de procesiones por parte de la comunidad cristiana de la ciudad<sup>32</sup>. Por ejemplo:

“En efecto, en su época se enriquecieron de tal forma que el santísimo día de Pascua, cuando se dirigía [el obispo Masona] en procesión a la iglesia, muchos niños vistiendo capas de seda pura caminaban delante de él, como ante un rey, cosa que en este tiempo nadie se atrevía a hacer, y ataviados con tales indumentarias, avanzando hacia él, le rendían el homenaje debido” (*VSPE* V, III, 12).

Puede que la narración de este acontecimiento esté recurriendo a cierta exageración a la hora de equiparar al obispo con el mismo monarca<sup>33</sup> pero, en cualquier caso, podemos percibir claramente la importancia que ha adquirido la figura del obispo (y su patrimonio), ya plenamente consolidado como líder de la comunidad cívica en este siglo VI, y cómo el boato de las vestiduras (no solo del obispo, sino de todo su séquito) se convierten en foco de atención y admiración para los fieles que se han sumado a este trayecto solemne hacia la

<sup>30</sup> De Clerck 2005, 15-17.

<sup>31</sup> *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, en adelante *VSPE*.

<sup>32</sup> Seguimos la edición de Velázquez 2008.

<sup>33</sup> No obstante, para Collins la comparación no tiene por qué ser meramente retórica, teniendo en cuenta la riqueza e influencia que la Iglesia de *Emerita* muestra en ese periodo (Collins 1980).

iglesia (es de suponer que desde su residencia episcopal) en el no menos solemne día de Pascua.

Hay que añadir que, con toda probabilidad, este paseo ceremonial no quedaría limitado a un breve recorrido entre esos dos edificios, sino que en distintos momentos a lo largo del día se sumarían otros cortejos procesionales que irían incluyendo uno tras otro los diversos edificios culturales y los diferentes sectores del conjunto urbano emeritense. Esto se puede constatar en otro momento de las VSPE, en el contexto del encuentro entre Witerico y el obispo Masona. En dicho encuentro, Witerico confiesa haber urdido una conspiración para acabar con la vida del propio Masona, aprovechando que

“...según la costumbre aquí en Pascua, celebraréis misa en la iglesia más antigua y después de misa, según también es costumbre, marcharéis en procesión a la basílica de santa Eulalia cantando salmos con todo el pueblo católico...” (VSPE V, XI, 2).

El contexto, como vemos, es el mismo del pasaje anteriormente comentado y, de alguna forma, lo complementa. Porque, efectivamente, seguimos inmersos en la celebración del ciclo pascual y ahora hallamos la constatación de esa continuidad de oficios y edificios a la que se aludía: tras celebrar misa en la catedral, la procesión se pone de nuevo en movimiento hacia la no menos importante basílica de la mártir Eulalia al compás de los cánticos y amenizada por las letanías correspondientes.

Como ya se ha dicho, las procesiones religiosas no se limitaban a las fechas clave del calendario litúrgico cristiano, sino que se van desarrollando en festividades dominicales repartidas a lo largo del año. Pero a estas celebraciones de carácter netamente litúrgico hay que añadir otras procesiones que se organizan, de manera más o menos espontánea, motivadas por las particulares circunstancias del momento. Una habitual justificación para esas convocatorias venía provocada por situaciones de hambre o carestía provocadas por sequías o epidemias de las que las fuentes de la época nos dan buena cuenta<sup>34</sup>. Así aparece descrito en esta obra, en referencia a Inocencio, sucesor de Masona en la cátedra episcopal emeritense:

“...se cuenta que fue un hombre de tan gran santidad y compunción que, cada vez que faltaba la lluvia y una larga sequía requemaba la tierra con un calor excesivo y los habitantes de su ciudad reunidos a una recorrían junto a él las basílicas de los santos rezando con súplicas al Señor [...] de repente era concedida la lluvia que caía del cielo tan abundantemente que podía saciar la tierra por completo.” (VSPE V, XIV, 2).

Claro que, en ocasiones, los hombres “de tan gran santidad” no precisan de oraciones rogativas por el favor divino, y este se presenta con antelación. Así se nos narra uno de los milagros que afectan a la obra de Masona, el cual además, y para lo que aquí interesa, nos muestra nuevamente la multiplicidad de variantes de estas ceremonias que, en este caso concreto, afectan específicamente al recorrido realizado entre el *atrium*, entendido aquí como una de las dependencias de la residencia del obispo, y la iglesia catedral propiamente dicha, si bien esta menor distancia<sup>35</sup> no implica una reducción del boato del ceremonial y menos tratándose de la misa dominical:

“...un domingo, cuando estaba en el atrio con muchos hijos de la iglesia, como es costumbre, el archidiácono con todo el clero vestido de blanco viniendo desde la iglesia, se presentaron ante él. De inmediato se levantó y, con los diáconos portando los incensarios y caminando delante de él, se dirigió a la iglesia con todos los presentes a celebrar misa solemne con la ayuda de Dios. Pero cuando [...] apenas se habían alejados unos diez pasos fuera del atrio, en ese mismo lugar toda la estructura del amplísimo atrio se derrumbó de repente desde su más profundos cimientos, pero no aplastó a nadie por deseo de Dios. De este hecho debe considerarse qué clase de mérito poseía ese hombre que, con sus oraciones

<sup>34</sup> Kulikowski 2007.

<sup>35</sup> Un pasaje similar, con un recorrido limitado a los componentes del conjunto episcopal, en este caso en referencia al baptisterio, en VSPE IV, IX, 2-5.

ante Dios, logró [evitar] el hundimiento de tan gran construcción antes de que salvara a todos..." (VSPE IV, VI, 2-6).

Valga señalar que tampoco carecemos de paralelos de este tipo de actuaciones en pos de la acción milagrosa en otros contextos, en ocasiones organizados y efectuados por las más altas jerarquías cristianas. Por ejemplo, sabemos por Gregorio de Tours<sup>36</sup> que fue el propio para Gregorio Magno (590-604) quien encabezó una procesión litúrgica con el objetivo de erradicar una epidemia que por entonces asolaba Roma. Podemos observar, a partir de la descripción del obispo de Tours, que esta manifestación religiosa contemplaba la visita o confluencia en las principales iglesias de los diferentes distritos eclesiásticos en los que se organizaba Roma, cuyos responsables y subalternos se iban sumando al cortejo, que habría de culminar con la entrada en la basílica de Santa María la Mayor<sup>37</sup>.

Y todavía podemos añadir otros acontecimientos desligados de la liturgia aunque dentro del contexto religioso: la confrontación teológica. Como ya se ha comentado para otras ciudades de este periodo, también en *Hispania* tuvieron lugar episodios de confrontación entre las diferentes corrientes religiosas. Aquí, el enfrentamiento entre las posiciones católicas (representadas en las VSPE por el obispo Masona) y los seguidores del arrianismo (cuyo defensor más prominente, en ese momento, era el propio monarca Leovigildo) tienen una representación literaria en el debate que enfrentó en Mérida a Masona con su par arriano, el obispo Sunna. Desde luego, la envergadura de este enfrentamiento no se limita a cuestiones teológicas, ya que todo forma parte de ambiciones y estrategias políticas y económicas que sobrepasan su ámbito geográfico y su contenido religioso<sup>38</sup>, sin olvidar que el testimonio que ofrecen las VSPE es claramente partidista e interesado. No es este el lugar apropiado para tratar en extensión este asunto, pero para el tema que ahora nos ocupa sí es útil observar la manera en que se desencadena y culmina el debate, del cual sale "vencedor" el obispo católico y que habría tenido lugar en el *atrium ecclesiae cathedralis*<sup>39</sup>:

"...entonces todos los hombres de recta conducta y todos los católicos, postrados y vencidos los enemigos, clamaron con alabanzas [...] Luego, todos juntos con el victorioso obispo Masona se encaminaron a la basílica de la gloriosa virgen Eulalia, exultantes en alabanzas a Dios llegaron y jubilosos con gran vocerío penetraron en el sacratísimo templo, volvieron a dar infinitas gracias al señor omnipotente porque gracias a las oraciones de su sagrada virgen había encumbrado a sus siervos y había reducido a la nada a sus enemigos" (VSPE V, V, 21).

De igual modo, y en este caso vinculada a la celebración de episodios militares (a los que después volveremos), podemos encontrar la procesión organizada en acción de gracias por el aplastamiento de una rebelión en la Galia en contra del rey Recaredo:

"...postrados y abatidos todos los enemigos de la fe católica, el santo obispo Masona con todo su pueblo entonando el canto de salmos, elevó místicas alabanzas al Señor y con todo el pueblo, dando palmas y cantando himnos, llegaron a la iglesia de la benefactora virgen Eulalia. Y después todos los ciudadanos con él, celebrando la solemnidad pascual con grandísima alegría, llenos de júbilo, con gran alboroto por las plazas, según la costumbre de los antiguos, clamaron en alabanza del Señor..." (VSPE V, XII, 6).

Nos hallamos de nuevo con la misma intención, por parte de los fieles católicos, de dejar constancia de su triunfo no limitándose a un edificio concreto de la ciudad, por muy representativo y emblemático que este pudiera ser sino que, una vez visitados esos lugares,

<sup>36</sup> *Historia Francorum*, X, 1.

<sup>37</sup> De ahí la denominación de *septiformis laetaniae* utilizada por Gregorio y que nos da a entender que eran siete las diferentes procesiones penitenciales que acababan confluyendo en la basílica citada (De Blaauw 1994, 437).

<sup>38</sup> Collins 1980.

<sup>39</sup> Para la ubicación de la sede de este debate: Velázquez 2008, 95 y 117, n. 24, quien la identifica con el conjunto episcopal.

la marcha triunfal invade literalmente (el texto es explícito) las calles y las plazas de la ciudad convirtiéndola, mediante los cantos, las plegarias y la exhibición de los emblemas de su fe, en un conjunto inequívocamente cristiano y católico.

### III. 2 Un documento sobre las procesiones religiosas en *Tarraco*

Por otra parte, contamos con otro documento de gran valor por cuanto refiere a la práctica de la liturgia estacional en la Hispania tardoantigua. Se trata del llamado *Liber Orationum de festivitibus*, también conocido como *Oracional de Verona*<sup>40</sup>, el único código de época visigoda que se nos ha conservado en la tradición hispánica y que hay que situar con seguridad en la primera década del siglo VIII. Se trata, con toda probabilidad, de una copia del oracional festivo que estaba en uso en la ciudad de Toledo hacia el tercer cuarto del siglo VII y que sabemos que fue revisado hacia el año 680 por el arzobispo de la ciudad, Julián<sup>41</sup>.

Se han esgrimido dos motivos clave para atribuir este oracional a la ciudad de Tarragona: el primero es la aparición de la iglesia dedicada a San Fructuoso, el primer obispo conocido de la ciudad y que fue martirizado junto a sus diáconos<sup>42</sup> en el anfiteatro romano a mediados del siglo III. Y complementa este primer indicio la aparición en el Oracional de un oficio dedicado a San Hipólito, oficio que el arzobispo Protasio de Tarragona había solicitado componer al por entonces metropolitano Eugenio de Toledo<sup>43</sup>.

El *Oracional de Verona* incluye una serie de rúbricas que afectaban a la celebración del llamado domingo *in carnes tollendas*, que era cuando se declaraba, en aquella época, la prohibición de comer carne (de ahí el apelativo latino) a lo largo del inminente periodo cuaresmal. En este contexto aparecen mencionados tres edificios de culto denominados Santa Jerusalén, San Fructuoso y San Pedro. Han sido varios los autores que han intentado ubicar con precisión cada uno de estos tres edificios en la configuración urbanística de la Tarragona del siglo VII-VIII. Y diferentes han sido sus conclusiones, lo cual no deja de ser comprensible teniendo en cuenta que algunas de estas propuestas se realizaron mucho tiempo atrás, cuando el conocimiento de la realidad arqueológica tarraconense distaba mucho del de la actualidad. No vamos a entrar en detalle sobre las diferentes opciones planteadas en este sentido y nos limitaremos a proponer, si bien a modo de hipótesis, las que pueden parecer hoy en día más verosímiles.

Respecto a la llamada Santa Jerusalén, creo que se puede afirmar sin atisbo de duda que se está haciendo referencia a la iglesia catedral, pues se trata de una denominación habitual en esta época como bien demuestra la documentación escrita coetánea<sup>44</sup> y donde se puede traer a colación el ejemplo de las mismas *VSPE* que antes hemos tratado, y donde podemos leer la historia de un individuo que “entró en la iglesia de Santa María, que ahora se llama Santa Jerusalén” (*VSPE* IV, IX, 2). Ahora bien, dónde se sitúe, en el caso de Tarragona, esa catedral de época visigoda es otra cuestión. Las recientes intervenciones llevadas a cabo en el subsuelo de la actual catedral, de época feudal y levantada sobre previas estructuras de época romana, apuntan a la inexistencia de restos que puedan relacionarse con la principal iglesia de la ciudad visigoda<sup>45</sup>. No obstante, otras evidencias arqueológicas halladas en la terraza superior de Tarragona permiten mantener como posibilidad la ubicación de la sede episcopal en este sector<sup>46</sup>, siempre dentro del perímetro amurallado, que es la norma general para la localización de estos edificios durante toda la Antigüedad Tardía<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> O incluso *Oracional Visigótico*, como tituló Vives a su edición del año 1946, la cual seguimos.

<sup>41</sup> Gros 1984, 178.

<sup>42</sup> Se han conservado las actas del proceso de inculpación, condena y ejecución de este personaje: la traducción española en Franchi dei Cavalieri 1959.

<sup>43</sup> Godoy, Gros 1994, 246.

<sup>44</sup> Puertas 1975, 120.

<sup>45</sup> Macías *et al.* 2012.

<sup>46</sup> Remitimos al estudio de Aquilué 1993.

<sup>47</sup> Chavarría 2010.



En el caso de San Fructuoso la principal hipótesis es que se trate de la *memoria* que se levantó en la arena del anfiteatro tarraconense en conmemoración del lugar de su martirio. Las intervenciones en este recinto se remontan a mediados del pasado siglo, si bien la información mejor transmitida se corresponde con las excavaciones del *Taller-Escuela d'Arqueologia* (TED'A) a finales de los años 80 del mismo siglo<sup>48</sup>, que ahora se puede complementar con una muy reciente intervención<sup>49</sup>. Tanto el edificio como los restos funerarios que se localizan en sus inmediaciones permiten una cronología que se adapta bien al momento de utilización del Oracional de Verona.

Y, finalmente, el caso de la iglesia de San Pedro mencionada en este libro litúrgico podría corresponderse con la que aparece en un documento posterior, de época de la restauración de la dignidad episcopal en la ciudad tras el periodo musulmán. En el Diplomatario del monasterio de Santa María de Poblet se menciona “*illam voltam que dicitur antiquitus ecclesia Beati Petri, cum solo in circuitu, quod est infra menia civitatis Tarachone, in villa antiqua, iuxta murum, prope turrium Poncii de Timor*”<sup>50</sup>. La localización, como se ve, se establece en relación a las estructuras del circo romano y el foro provincial y, lo que es más importante, a una distancia prudente (teniendo en cuenta los requisitos de las rúbricas del *Liber Orationum*) tanto del recinto superior donde se situaría la catedral y del anfiteatro que, aunque extramuros, es rápidamente accesible desde ese lugar. Además, esta posible ubicación de un edificio cultural podría a su vez ponerse en relación –como ya advirtieron Godoy y Gros<sup>51</sup>- con la aparición de un pequeño sector funerario de época tardía localizado en las inmediaciones a finales de los años 60 del siglo XX y que ha planteado dudas respecto a ese emplazamiento *intra moenia* y sin vinculación con ningún recinto religioso<sup>52</sup>. Sin embargo, otros autores<sup>53</sup> han propuesto, tras una revisión de la documentación de época medieval que hace referencia a ciertos elementos de la topografía eclesiástica tarraconense, identificar esta iglesia con los restos arqueológicos hallados en la actual *Plaça del Rovellat* y que han aportado una serie de piezas de carácter escultórico fechables en época visigoda y que permiten relacionarlos con dispositivos arquitectónicos de delimitación de espacios litúrgicos (como es el caso de los canceles). La cuestión al respecto no está, a día de hoy, ni mucho menos finiquitada.

Además, cabe tener en cuenta que las rúbricas<sup>54</sup> del oracional nos permiten inferir que este *Liber Orationum de festivitatibus* no es el libro propio de las celebraciones litúrgicas de estas iglesias, pues estas solo aparecen en tanto que *stationes* de la procesión. De ello se desprende la existencia de un cuarto edificio cuyo nombre se ignora pero que tal vez se pudiera identificar con San Hipólito, si tenemos en cuenta la petición del arzobispo de Tarragona al metropolitano de Toledo a la que aludíamos al inicio de este apartado.

Pero más allá de la localización exacta de estas iglesias, interesa destacar aquí la conexión espacial que se establece entre ellas. Es decir, la manera en que, a través del recorrido procesional, un sector importante de la trama urbana –de esta en particular y de cualquier otra que acogiera este tipo de manifestaciones religiosas- queda englobado por un decorado móvil que se imponía con contundencia mediante el fragor de los cantos, los inciensos y perfumes, el refulgir de cirios y antorchas, la presentación de reliquias o iconos sagrados, y la presencia –no ya en su iglesia sino en el corazón mismo del espacio cívico, público- de la máxima autoridad religiosa de la urbe junto a su séquito, a buen seguro luciendo la solemnidad de sus vestiduras y ornamentos, siguiendo la imagen transmitida por las *VSPE* que acabamos de referir en relación con el prelado emeritense Masona. El poder

<sup>48</sup> TED'A 1990.

<sup>49</sup> Ciurana *et al.* 2013.

<sup>50</sup> Tomamos la cita de Godoy, Gros 1994, 253-254.

<sup>51</sup> Godoy, Gros 1994, 253.

<sup>52</sup> Balil 1969.

<sup>53</sup> Macias *et al.* 1996-1997.

<sup>54</sup> Las rúbricas son las diferentes anotaciones que indican dónde y cómo llevar a cabo las procesiones. Hay que destacar que casi la totalidad de las rúbricas que aparecen en el *Liber Orationum de festivitatibus* se corresponden con precisiones de carácter puramente topográfico, lo que puede dar una idea de la gran importancia otorgada a la realización de la liturgia estacional en esta época en los territorios hispanos (Godoy, Gros 1994, 246 y n.2).

efectivo de la Iglesia se impone a través de las procesiones y muestra en las calles y plazas la simbología de su autoridad y legitimidad.

Por otro lado, hay que tener bien presente que este Oracional de la sede tarraconense no constituía un caso único en la Hispania visigoda. Sabemos que Eugenio de Toledo, a quien ya hemos citado en relación con este oracional, compuso personalmente un libro de festividades litúrgicas para la propia sede toledana (*librum orationum de festivitibus quas Toletana ecclesia per totum circulum anni est solita celebrare*), tal como nos refiere Félix, su inmediato sucesor en la cátedra episcopal. Un libro que bien podría haber servido de base para la elaboración, con las adecuaciones a la topografía y dedicaciones propias de cada lugar, de otras ciudades, lo cual se vería reflejado en las correspondencias que al respecto presenta otra obra, el llamado Antifonario de León<sup>55</sup>.

Referencias a otras procesiones religiosas individuales aparecen, con escuetas indicaciones, en algunos textos. Así, sabemos por el *Liber Ordinum* que en para la festividad del Viernes Santo se celebraba en Toledo la procesión de la Adoración de la Cruz, que se iniciaba a la hora tercia en la iglesia principal y que transportaba en medio de cánticos y salmos la *Crux aurea cum reliquiis* (que alojaría un fragmento del *lignum crucis*) hasta la iglesia de la Santa Cruz, para después, antes de la hora nona, ser de nuevo depositada en la iglesia de origen<sup>56</sup>.

Además, y permaneciendo en la sede regia de Toledo, podemos documentar otro tipo de procesiones urbanas que no pertenecían a una órbita estrictamente religiosa, aunque no careciera de vínculos con ella. Se trata de ceremonias relacionadas con campañas bélicas o acciones que implicaban la intervención de la fuerza armada. En el caso de Roma, conocemos la práctica de las procesiones triunfales militares (*tryumphus*) desde época republicana. Estas ceremonias triunfales de carácter militar constituyeron parte de la herencia de Roma que conservaron los pueblos bárbaros tras la desaparición del poder imperial en la *pars occidentis*. Este aspecto ha sido analizado en profundidad por M. McCormick para el conjunto de los nuevos gobiernos bárbaros y para Bizancio, por lo que nos limitaremos aquí a hacer unas alusiones a su recepción particular en el reino visigodo<sup>57</sup>. Figuras como Juan de Biclaro, Isidoro de Sevilla o Julián de Toledo nos ofrecen interesantes testimonios sobre la realización de estas prácticas ceremoniales organizadas por diferentes monarcas visigodos, tanto durante su etapa en el sur de la Galia como durante su periodo de gobierno en Hispania. Dentro de este tipo de actividades triunfales se engloban aquellas destinadas al escarnio y humillación de enemigos capturados, que ponían igualmente el acento en la celebración de un éxito militar, ya sea por una batalla o por poner fin a un episodio de rebelión. Este último sería el caso, por ejemplo, del pasaje de la llamada *Chronica CaesarAugustana* en que se anota el apresamiento del posible usurpador Burdunelo (*Burdunelus in Hispania tyrannidem assumit*), quien es conducido a la por entonces sede regia visigoda, Tolosa, donde a buen seguro sería sometido primero a un recorrido humillante ante el pueblo y ante el rey y después a una ejecución atroz (*Burdunelus a suis traditus et Tolosam directus in tauro aeneo impositus igne crematus est*)<sup>58</sup>. O bien el caso de Pedro, rebelde apresado y ejecutado en Tortosa y cuya cabeza fue enviada a Caesaraugusta, uno de los principales núcleos de la Tarraconense, donde sería recibida y exhibida ante el pueblo como muestra del poder militar visigodo<sup>59</sup>.

Podemos asimismo citar la procesión triunfal de carácter marcial que nos ha sido transmitida por Julián de Toledo y protagonizada por el rey Wamba (672-680) tras la sofocación de una revuelta en el año 673. Hay que hacer notar que el relato de esta ceremonia por Julián<sup>60</sup> no se hace más que mediante alusiones, no abunda en la descripción

<sup>55</sup> Díaz 1972, 242 y *passim*.

<sup>56</sup> Velázquez, Ripoll 2000, 566; Carrero 2009, 69.

<sup>57</sup> El tratamiento específico de la Hispania visigoda en McCormick 1990, 297-327. También se puede consultar Arce 2011, 111-113.

<sup>58</sup> *Chronica CaesarAugustana*, 221-223.

<sup>59</sup> Un análisis más detallado de estos episodios, que aquí solo podemos presentar superficialmente, de su contexto histórico y de su relación con otras entradas de esta *Crónica* en Jiménez 2012.

<sup>60</sup> *Hist. Wamb.* 27, 30.

de los fastos, el recorrido o el ritual. Pero ello hace pensar, precisamente, que no se trataría en un hecho inusual sino que, bien al contrario, el autor no habría contemplado la necesidad de explayarse en los detalles puesto que se trataría de un fenómeno bien conocido en aquel contexto<sup>61</sup>. Por su parte, Isidoro atestigua que Sisebuto (612-621) celebró el triunfo militar por dos veces mientras que Suintila (621-631) celebró la gloria del triunfo tras expulsar a las tropas bizantinas de la península<sup>62</sup>. Toledo, como sede regia, habría de contemplar muchas de estas ceremonias en las que bien se despedía al monarca en su partida hacia la campaña militar, con la bendición de prelados y aclamación del pueblo, o bien se le recibía triunfalmente a su regreso. Además es preciso señalar que, independientemente de su carácter militar, estas actividades implicaban no solo la presencia del estamento eclesiástico sino que incluso para estas ceremonias se estipulaba un *ordo* litúrgico particular. Es el caso de la iglesia de los Apóstoles, o también denominada de los santos Pedro y Pablo, una iglesia con carácter áulico, de representación oficial (de ahí que aparezca en las fuentes con el apelativo de *praetoriensis*), lugar que acogió la celebración de algunas unciones de los reyes visigodos y desde donde el monarca partía y a donde regresaba antes y después de sus campañas militares, y cuyo ritual fue recogido, como una celebración litúrgica más, en el *Liber Ordinum* (XLVIII: *Incipit ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*)<sup>63</sup>.

#### IV. A modo de recapitulación

Si bien nadie puede poner en cuestión el rápido ascenso y la firme consolidación que protagoniza el cristianismo, tanto en la parte oriental como en la occidental del imperio, desde las primeras décadas de la cuarta centuria, no es menos cierto que el encuentro entre diferentes identidades religiosas en el ámbito de los centros urbanos de los Antiguos Tardíos es un fenómeno que se alarga en el tiempo. La legislación imperial fue, efectivamente, marginando paulatinamente la visibilidad pública de los ritos y ceremonias paganos, al tiempo que las iglesias iban multiplicándose y configurándose como los nuevos referentes arquitectónicos y monumentales del panorama urbano. Pero la prohibición de las manifestaciones religiosas paganas no implicaba un inmediato abandono de las creencias íntimas de los individuos, ni tampoco la supresión de acontecimientos sociales (eventos circenses, teatrales...) que estaban directa y tradicionalmente vinculados a la sociedad y el pensamiento del paganismo. La confrontación de religiones e identidades continúa produciéndose.

En estas páginas no se ha pretendido realizar una valoración sobre el avance del cristianismo y un correspondiente retroceso del paganismo en la sociedad de la Antigüedad Tardía. Lo que se ha querido mostrar es la utilización o re-utilización por parte del cristianismo de determinadas actividades que desde la época clásica habían constituido un elemento de apropiación, física y a la vez simbólica, del espacio urbano. Que a partir del siglo IV las ceremonias procesionales cristianas puedan percibirse en diferentes territorios del imperio tanto en su *pars Orientis* como en la *Occidentis*, no quiere decir que la confrontación entre las dos religiones haya quedado resuelta. Que en centros neurálgicos como Constantinopla o Roma los líderes cristianos inviten (e inciten) a sus fieles a ocupar mediante estas procesiones el espacio ciudadano no quiere decir que los sectores paganos que todavía permanecen activos se sientan aherrojados por las nuevas circunstancias y permanezcan impasibles. A partir del primer tercio del siglo IV el cristianismo protagoniza un acelerado proceso de difusión e implantación en las diferentes esferas de la vida pública que, paulatinamente, irá transformando las antiguas referencias de la sociedad pagana en símbolos y centros de atracción de la nueva fe. Este fenómeno mostrará su consecuencia material en una nueva fisonomía urbanística, donde el creciente poder y la influencia de la Iglesia presentará un carácter firme e incontrovertible. Sin embargo, cabe tener bien

<sup>61</sup> McCormick 1990, 306-314.

<sup>62</sup> *Hist. Goth.* 61, 62.

<sup>63</sup> Velázquez, Ripoll 2000, 559.

presente que un proceso transformador de tal envergadura, capaz de dismantelar los planteamientos conceptuales de la tradición clásica, no podía producirse de una manera puntual y uniforme en todos los territorios del imperio romano. No cabe duda de que el apoyo del poder imperial en tales asuntos constituía un factor determinante. Y si bien es cierto que determinadas figuras de los sectores más poderosos de algunas de las principales ciudades ofrecieron, a modo particular e incluso con anterioridad a la acción legislativa imperial, su apoyo a las comunidades locales, los decretos que se irán sucediendo desde el llamado Edicto de Tolerancia, promulgado por el emperador Galerio en Sérdica en 311<sup>64</sup>, no harán sino potenciar y expandir la tendencia. Pero cabe, en este sentido, recordar que las directrices en materia religiosa dictadas por los emperadores que sucedieron a Constantino no dejaron de presentar importantes vacilaciones y oscilaciones a lo largo de este siglo IV, no solo respecto al paganismo sino incluso entre las diferentes tendencias cristianas. Y, desde luego, la adopción del nuevo credo cristiano por parte de un número creciente de la población no conllevó una desaparición fugaz del pensamiento y la ideología del paganismo, si bien su progresiva marginalización y proscripción se muestran como un fenómeno difícilmente eludible<sup>65</sup>. Aunque las prácticas paganas sean paulatinamente proscritas de la vida pública, ello no comportó la inmediata desaparición del sentimiento religioso -a un nivel personal, privado e íntimo, mucho más difícil, por no decir imposible, de controlar por parte del Estado- de una parte significativa de la sociedad. Por otro lado, no es menos importante recordar que, durante estos primeros momentos de implantación oficial del cristianismo, las divergencias doctrinales constituían una fuente habitual de controversias, disputas, competencias y enfrentamientos. Es precisamente frente a esa situación ideológica y frente a su correlato material, ante un “ambiente tenso en relación con el paisaje sagrado”<sup>66</sup>, que algunas influyentes figuras del pensamiento cristiano pusieron en práctica una serie de estrategias de cara a la “conquista del espacio”<sup>67</sup> de la ciudad. El objetivo era lograr una absoluta y eficaz apropiación de los espacios cívicos, y no solo de los edificios de culto en particular. La ortodoxia cristiana toma forma y contenido en los episcopios y desde allí se difunde a través de las cada vez más numerosas iglesias al conjunto de los fieles. Pero, como es evidente, el conjunto del espacio social no se limita a los núcleos arquitectónicos de los centros de culto. La vida pública desborda el ámbito estrictamente religioso y es allí, en la calle, en la plaza y en la vía pública, donde se encuentran los sentimientos y las creencias personales, donde otras manifestaciones ideológicas pueden tener lugar sin que los preceptos legislativos actúen con la rigidez suficiente para abarcarlos y dominarlos, como sucedía con los fondos patrimoniales o los lugares de reunión. Alcanzar ese dominio del espacio social, abarcando el máximo posible de la esfera pública, podía constituir la definitiva consolidación de la ideología cristiana y el destierro final del paganismo en la esfera cotidiana. El ejemplo de las procesiones que en Tierra Santa rememoraban eventos relacionados con Jesús pronto se difundió por el resto del orbe cristiano y estas procesiones estacionales continuaron ampliando su ámbito o motivo de acción hasta que esta “liturgia en movimiento” acabó conquistando los principales espacios de interacción social en las ciudades de los siglos V al VIII, siendo adoptada después por la sociedad medieval.

## VII. Bibliografía

---

<sup>64</sup> Recogido por Eusebio de Cesarea (*HE* 8, 17, 11). El mismo decreto que, tal vez, fuera ratificado por Constantino y Licinio en Milán dos años después (Eus. *HE* 10. 5. 2-14; Lact. *De mort. persec.* 48) pero sobre el que todavía planean dudas acerca de su verdadera naturaleza jurídica; remitimos al respecto al análisis de Barnes 2011: 96-97.

<sup>65</sup> Para el caso peninsular, véase un amplio análisis en Sanz 2003; y los apuntes analíticos y metodológicos de Sanz 1995.

<sup>66</sup> Castellanos 2000, 132.

<sup>67</sup> Pietri 1976, I, 97.

- Andrade, N.: "The Processions of John Chrysostom and the Contested Spaces of Constantinople", *J ECS* 18 (2), 161-189.
- Aquilué, X. (1993): *La Seu del Col·legi d'Arquitectes. Una intervenció arqueològica en el centre històric de Tarragona*, Tarragona, Col·legi d'Arquitectes de Catalunya.
- Arce, J. (2011): *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Marcial Pons.
- Baldovin, J.F. (1987): *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* [Orientalia Christiana Analecta 228], Roma, Pontifical Oriental Institute Press.
- Balil, A. (1969): *Excavaciones en la "Torre de Pilatos" (Tarragona). Campañas de excavaciones de 1962*, EAE 65.
- Banaji, J. (2001): *Agrarian Change in Late Antiquity. Gold, Labour and Aristocratic Dominance*, New York, Oxford Classical Monographs.
- Barnes, T. (2011): *Constantine: Dynasty, Religion, and Power in the Later Roman Empire*, Oxford, Blackwell.
- Barral Altet, X. (1982): "Transformacions de la topografia urbana a la Hispània cristiana durant l'Antiguitat Tardana", P. de Palol (dir.), *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica*, Barcelona, Institut d'Arqueologia i Prehistòria, 105-130.
- Brogio, G.P.: (2011): *Le origini della città medievale* [Post-Classical Archaeological Studies 1], Mantova, SAP Società Archeologica s.r.l.
- Carrero Santamaría, E. (2009): "La arquitectura al servicio de las necesidades litúrgicas. Los conjuntos de iglesias", *Anales de Historia del Arte* vol. extr., 61-97.
- Castellanos, S. (2000): "Los lugares sagrados urbanos en las transformaciones del Occidente tardoantiguo", *Iberia* 3, 129-149.
- Chavarría, A. (2010): "Suburbio, iglesias y obispos. Sobre la errónea ubicación de algunos complejos episcopales en la Hispania tardoantigua", D. Vaquerizo (ed.), *Las áreas suburbanas en la Ciudad Histórica. Topografía, usos, función* [Anales de Arqueología Cordobesa 18], Córdoba, Universidad de Córdoba, 435-454.
- Ciurana, J.; Macias, J.M.; Muñoz, A.; Teixell, I.; Toldrà, J.M. (2013): *Amphyteatrum, Memoria Martyrum et Ecclesiae*, Tarragona, Generalitat de Catalunya - Ajuntament de Tarragona - ICAC - Museu Bíblic Tarraconense.
- Claude, D. (1969): *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, Munich, C.H. Beck.
- Collins, R. (1980): "Mérida and Toledo: 550-585", E. James (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, Clarendon Press, 189-219.
- Cooper, K. (2005): "The Household and the Desert: Monastic and Biological Communities in the Lives of Melania the Younger", A.B. Mulder-Bakker, Jocelyn Wogan-Browne (eds.), *Household, Women, and Christianities in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 11-35.
- De Blaauw, S. (1994): *Cultus et decor: liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- De Clerck, P. (2005): "Croissance démographique et évolutions théologiques. Eucharistie(s) et ministères à la fin de l'Antiquité chrétienne", *La Maison-Dieu* 242 (2005/2), 7-32.
- Díaz y Díaz, M.C. (1972): "La fecha de implantación del Oracional festivo visigótico", *Butlletí Arqueològic de Tarragona* 113-120, 215-243.
- Franchi dei Cavalieri, P. (1959): "Las Actas de San Fructuoso de Tarragona", *Butlletí Arqueològic de Tarragona* 65-68 (1959), 3-70.
- García Moreno, L.Á. (1977-1978): "La cristianización de la topografía de las ciudades de la península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *AEA* 50-51, 311-321.
- Gauthier, N.; Picard, J.Ch. (eds.) (1986-1992): *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, De Boccard.
- Giardina, A. (1988): "Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana", *StudStor* (Anno 29, Gennaio-Marzo), Roma, Istituto Gramsci, 127-142.

- Godoy Fernández, C., Gros Pujol, M.S. (1994): "L'Oracional hispànic de Verona i la topografia cristiana de Tarraco a l'Antiguitat tardana: possibilitats i límits", *Pyrenae* 25, 245-258.
- Goffart, W. (1980): *Barbarians and Romans. A.D. 418-584. The Techniques of Accommodation*, Princeton, Princeton University Press.
- Goffart, W. (2010): "The Technique of Barbarian Settlement in the Fifth Century: a personal, streamlined account with ten additional comments", *Journal of Late Antiquity* 3 (1), 65-98.
- Gros Pujol, M.S. (1984): "Observacions sobre l'oracional hispànic de Verona", *Miscel·lània Fort i Cogul: història monàstica catalana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 177-184.
- Gualtier Martí, F. (2008): "Los orígenes de la paraliturgia procesional de Semana Santa en Occidente", *Aragón en la Edad Media XX*, 349-360.
- Gurt, J.M.; Ripoll, G.; Godoy, C. (1994): "Topografía de la Antigüedad Tardía hispánica. Reflexiones para una propuesta de trabajo", *AntTard* 2, 161-180.
- Halsall, G. (2007): *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heather, P. (2005): *The Fall of the Roman Empire: a New History of Rome and the Barbarians*, Oxford, Oxford University Press.
- Ibáñez, J.; Mendoza, F. (1975): *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975.
- Janeras, S. (1993): *Egèria. Pelegrinatge a Terra Santa*, Col. Clàssics del Cristianisme, Barcelona, Proa.
- Jiménez Sánchez, J.A. (2012): "El recurso a la tiranía como respuesta a la dominación visigoda en la Tarraconense (siglos V-VI)", *Hispania LXXII* (241), 347-366.
- Kulikowski, M. (2007): "Plague in Spanish Late Antiquity", Little, L. K. (ed.): *Plague and the end of Antiquity: the pandemic of 541-750*, New York, Cambridge University Press, 150-170.
- Lavan, L. (2003): "Late Antique Urban Topography: From Architecture to Human Space", L. Lavan y W. Bowden (eds.), *Theory and Practice in Late Antique Archaeology*, Leiden, Brill, 171-195.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. (2001): *The decline and fall of the Roman city*, Oxford, Oxford University Press.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. (2006): "Transformation and Decline: Are the Two Really Incompatible?", J.-U. Krause, Ch. Vitschel (eds.), *Die Stadt in der Spätantike: Niedergang oder Wandel?* [Historia Einzelschriften 190], Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Macias, J.M.; Menchon, J.; Muñoz, A. (1996-1997): "De topografia urbana cristiana, a propòsit de dos documents medievals", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins XXXVII*, 939-951.
- Macias, J.M.; Muñoz, A.; Teixell, I. (2012): "Arqueologia a la nau central de la Catedral de Tarragona", *Tribuna d'Arqueologia 2010-2011*, 151-173.
- McCormick, M. (1990): *Eternal victory: triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West*, Cambridge – Paris, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Papaconstantinou, A. (1996): "La liturgie stationale à Oxyrhynchos dans la première moitié du sixième siècle. Réédition et commentaire du POxy XI 1357", *REByz* 54, 145-159.
- Pascual, C. (2005): *Egeria, la dama Peregrina*, *Arbor* CLXXX (711-712), 451-464.
- Pietri, C. (1976): *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III*, Rome, École Française de Rome.
- Puertas Tricas, R. (1975): *Iglesias Hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural - Ministerio de Educación y Ciencia.
- Salzman, M.R. (2013): "Leo's Liturgical Topography: Contestations for Space in Fifth-Century Rome", *JRS* 103, 208-232.

- Sanz Serrano, R. (1995). "Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica", *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* nº 0, 237-248.
- Sanz Serrano, R. (2003): "Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua", *Gerión* vol. 21, Núm. Extr. 7.
- Saxer, V. (1986): "L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge", N. Duval (ed.), *L'image de la ville dans l'art et la littérature* vol. II, Ciudad del Vaticano-Roma, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana - École Française de Rome.
- Scheidel, W. (2001): *Debating Roman Demography*, Leiden, Brill.
- Smith, J. (2007): *Europe after Rome: a New Cultural History 500-1000*, Oxford, Oxford University Press.
- Tabata, K. (2009): *Città dell'Italia nel VI secolo D.C.*, Roma, Bardi Editore.
- TED'A (1990): *L'amfiteatre romà de Tarragona. La basílica visigòtica i l'església romànica*, Tarragona, Ajuntament de Tarragona.
- Velázquez, I. y Ripoll, G. (2000): "Toletvm, la construcción de la Vrbs Regia", Ripoll, G., Gurt, J.M. (eds.), *Sedes Regiae (ann. 400-800)*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 521-578.
- Wickham, Ch. (2005): *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800*, Oxford, Oxford University Press (edición española del año 2009: *Una historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*, Barcelona, Crítica).

#### Fuentes clásicas.

- Chronicorum Caesaraugustanorum reliquiae; MGH AA 11, Chronica Minora* vol. II, Th. Mommsen (ed.), Berlín, Weidmann 1894 (reimp. 1961).
- Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, A. Velasco-Delgado (texto, traducción, introducción y notas), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Historia Francorum: Gregorius Turonensis, Libri Historiarum X*, B. Krusch, W. Levison (eds.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum I*, Hannover, 1951.
- Historia Gothorum: Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, C. Rodríguez Alonso (estudio, edición crítica y traducción), León, Centro de Estudios e Investigacion "San Isidoro", 1975.
- Historia Wambae: Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Historia Wambae regis*, W. Levison (ed.), *Corpus christianorum Series Latina* 115 (J.N. Hillgarth, ed.), Turnhout, Brepols, 1976.
- Itinerarium Egeriae: Itinerario de la Virgen Egeria (381-384): Constantinopla, Asia Menor, Palestina, Sinaí, Egipto, Arabia, Siria*. A. Arce (edición crítica del texto latino), Madrid, Editorial Católica.
- Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, R. Teja (trad. y notas), Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982.
- Liber Orationum de festivitibus: Oracional Visigótico*, J. Vives (ed.), *Monumenta Hispaniae Sacra* (serie litúrgica) 1, Barcelona, CSIC, 1946.
- Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium (VSPE): Vidas de los Santos Padres de Mérida*, I. Velázquez (introducción, traducción y notas), Madrid, Trotta, 2008.