

A LOS PIES DEL TEMPLO. ESPACIOS LITÚRGICOS EN CONTRAPOSICIÓN AL ALTAR: UNA REVISIÓN

CRISTINA GODOY FERNÁNDEZ

RESUMEN

Se aborda el estudio litúrgico funcional de la arquitectura cristiana, planteando una serie de reflexiones sobre la distribución geográfica y la función de los dispositivos litúrgicos contrapuestos al altar.

ABSTRACT

A functional liturgical study of the Christian architecture is undertaken here proposing a series of reflections on the geographical distribution and the function of the liturgical order around the altar.

La arqueología cristiana hispánica tiene contraída una gran deuda con el profesor Thilo Ulbert. Su obra sobre las iglesias de ábsides contrapuestos constituye una referencia obligada para el estudio de la arquitectura religiosa de la antigüedad tardía de Hispania¹. Desde el punto de vista historiográfico, la obra de Ulbert se enmarca en un contexto en el que el interés suscitado por las basílicas de doble ábside en los años sesenta y setenta, a partir sobre todo de los estudios de P. de Palol², para

1 ULBERT, T. *Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberische Halbinsel*, Berlín, 1978. Queremos aprovechar la oportunidad, que nos brinda la ocasión del presente homenaje al profesor Ulbert, para retomar el tema de la función litúrgica de los espacios contrapuestos al altar. Sirvan nuestras reflexiones como pequeña contribución a tan merecido reconocimiento por su esfuerzo dedicado a nuestro país.

2 DE PALOL, P. *Arqueología cristiana de la España Romana (siglos IV al VII)*, Madrid-Valladolid, 1967.

Hispania, y de N. Duval³, para el norte de África, le llevaron a emprender —desde el Instituto Arqueológico Alemán de Madrid— un *corpus* analítico de las iglesias con doble ábside de la península ibérica, tan frecuentes en las provincias romanas de Lusitania y Bética. Sus propuestas sobre la función litúrgica de dichas iglesias, mediante el manejo de las fuentes escritas, y la restitución de los itinerarios en el interior del espacio arquitectónico religioso constituyen un modelo digno de cómo ha de compararse la documentación escrita con la arqueología⁴.

Una de las incógnitas que sigue latente en la investigación de la arqueología cristiana de los últimos tiempos es la función de una arquitectura religiosa que presenta tan múltiples variables, no sólo en las distintas latitudes del orbe cristiano, sino también dentro de una misma región o área geográfica. Se hacía patente la necesidad de acudir a las fuentes escritas, por si arrojaban alguna luz sobre la razón de tan multiformes escenarios para celebrar la liturgia cristiana. En este sentido se insieren las directrices marcadas por P. de Palol desde las *Reuniones de Arqueología Paleocristiana Hispánica*, sobre todo, la celebrada en Montserrat en 1978, donde se apostó decididamente por una colaboración interdisciplinar entre historiadores, liturgistas, epigrafistas, filólogos y arqueólogos, cuyo trabajo codo a codo habría de servir para intentar despejar tantos enigmas sobre el cristianismo de época paleocristiana y visigoda y la construcción de sus escenarios de culto⁵. Fruto de aquel entusiasmo es la obra de R. Puertas que recoge los testimonios escritos de la arquitectura cristiana hispánica, cuya exhaustividad sigue haciendo de ella una referencia insustituible⁶; su publicación propició que los arqueólogos dirigieran su mirada a la documentación escrita en la interpretación de los yacimientos de la antigüedad tardía hispánica.

Cotejar los documentos escritos con la arqueología no es tarea nada fácil. Muchas veces el estado fragmentario de textos y el deficitario conocimiento arqueológico de los monumentos cristianos hace este propósito prácticamente inviable. Con todo, como quiera que resulta más interesante la búsqueda de la realidad histórica que la realidad en sí misma, las propuestas que surjan con una vertebración metodológica coherente han de aceptarse como válidas.

Para abordar el estudio litúrgico funcional de la arquitectura cristiana existen dos vías posibles. La primera, que parte de los monumentos, intenta establecer variables de semejanzas en los edificios de culto que perfilen un área geográfica, de manera que pueda delimitarse el territorio de influencia de una determinada tradición constructora y de la disposición de los espacios litúrgicos; así definidas las zonas, se aplican en su interpretación funcional únicamente los textos contemporáneos procedentes de dicha región geográfica⁷. La segunda vía, en cambio, parte de los textos escritos para proyectarlos sobre los restos arqueológicos de las iglesias en una

3 DUVAL, N. *Sbeitla et les églises africaines à deux absides. Recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord*, (2 vols), París, 1971-1973.

4 No se puede olvidar que el profesor Ulbert tuvo un gran maestro, H. Schlunk, quien por las mismas fechas publicaba, junto con T. Hauschild, el elenco más completo de la arquitectura cristiana peninsular del último tercio del pasado siglo: SCHLUNK, H. y HAUSCHILD, T. *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz, 1978.

5 Las reuniones de arqueología paleocristiana hispánica llevan ya seis ediciones, la primera celebrada en Vitoria en 1967 y, la última, en Valencia en 2003. La que a quí nos interesa destacar es la que tuvo lugar en Montserrat: *II Reunión d'Arqueologia Paleocristiana Hispánica*, (Montserrat, 1978), Barcelona, 1982.

6 PUERTAS, R. *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975.

7 Este es el método definido por P. Donceel-Voûte en sus estudios sobre arquitectura y liturgia en la provincia de Siria, DONCEEL-VÔUTE, P. *Les pavements des églises byzantines de la Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve, 1988.

determinada área geográfica. El método requiere una ingente labor de tratamiento de la documentación escrita para conformarla según su evolución diacrónica, para lo cual se aplican criterios de fiabilidad cronológica entre documentos de distinta naturaleza, de manera que se complementen entre sí en la reconstrucción de los antiguos *ordines* litúrgicos; sólo después de este procedimiento será conveniente el cotejo de fuentes escritas y arqueológicas⁸. Podría objetarse que el primer método descuida los textos y el segundo la arqueología. Pero la relación entre uno y otro tipo de documentación es tan inextricable, que, si no se complementan, sólo pueden ofrecer una empobrecida versión sesgada de la realidad, de manera que, bien se parta de los monumentos, o bien de los textos, no indica más que dos caminos distintos que conducen al mismo lugar.

Escojamos el método que escojamos, tiene que ser bastante flexible. No se puede perder de vista la perspectiva del objeto de estudio — la reconstrucción de los antiguos centros de culto — que es inherente a todas las iglesias como tales, como propia manifestación del cristianismo. Si bien también es cierto que existieron particularismos locales, no puede desestimarse el fenómeno del continuo fluir de contactos puntuales entre unas áreas y otras, que propiciaba una interrelación en las tradiciones sobre el modo de orar y de construir los lugares de oración, y por ende una recíproca influencia de las unas sobre las otras. Con este propósito de elasticidad metodológica queremos plantear una serie de reflexiones sobre la distribución geográfica y la función de los dispositivos litúrgicos contrapuestos al altar. En otro lugar defendimos la función de los contra-coros y los contra-ábsides de las iglesias hispánicas⁹, y asimismo definimos el esquema más frecuente de distribución de los espacios litúrgicos característico del área hispano-africana¹⁰. Se trata, pues, de efectuar una revisión de lo escrito al respecto con espíritu crítico.

SITUACIÓN A LOS PIES DEL TEMPLO Y LA CUESTIÓN DE LA ORIENTACIÓN

El lenguaje descriptivo utilizado tanto por la arqueología, como por la historia del arte o la historia de la arquitectura, se basa fundamentalmente en los puntos cardinales como referencias en la descripción detallada de los monumentos. Cuando se trata de iglesias, sin embargo, todo el mundo puede identificar de una manera bastante inmediata la cabecera y los pies del templo, independientemente de cómo estén orientadas. Y es que el elemento fundamental que determina —y al mismo tiempo define el edificio como centro de culto cristiano— es precisamente el *altar*, foco no sólo de la actualización del misterio del drama litúrgico de la Eucaristía, sino que

8 Esta fue la metodología que utilizamos para las iglesias hispánicas y que pretende realizar una lectura arqueológica de las fuentes escritas, GODOY, C. *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995. En cuanto al método en sí, vide «Arqueologia i litúrgia en l'estudi de l'antic culte cristià i els seus escenaris. Pautes per a una contrastació interdisciplinària», *Miscel·lània Litúrgica Catalana*, 5, 1994, pp. 13-20.

9 GODOY, C., 1995, *op. cit.* pp. 66-87; «La memoria de Fructuoso, Augurio y Eulogio en la arena del Anfiteatro de Tarragona», *Bulletí Arqueològic*, èp. V, 16, 1994, pp. 181-210; «Reflexión histórico-arqueológica sobre la arquitectura cristiana en Hispania durante la antigüedad tardía», in *Homenaje a Manuel Sotomayor Muro (Andújar, 1998)*, en prensa.

10 GODOY, C., 1995, pp. 340-342. DUVAL, N., «Architecture et liturgie: les rapports de l'Afrique et de l'Hispanie à l'époque byzantine», *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Cartagena, 1998)*, Barcelona, 2000, pp. 13-28; Idem, «Les relations entre l'Afrique et l'Espagne dans le domaine liturgique: existe-t-il une explication commune pour les 'contre-absides' et les 'contre-choeurs'», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 76, 2000, pp. 429-476; y nuestra réplica: «Sobre arqueología y liturgia en las iglesias hispanas. Breve respuesta a la recensión de N. Duval en Rivista di Archeologia Cristiana, 76, 2000, pp. 429-476», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 77, 2001, pp. 469-480.

es también el núcleo a partir del cual se despliega la proyección arquitectónica de una iglesia¹¹. No es que la orientación de los edificios de culto no tenga su importancia —que la tiene y mucha, como veremos seguidamente—, pero preferimos, de momento, dejar a un lado la problemática del cálculo de los puntos cardinales en la antigüedad, y considerar los espacios litúrgicos definidos por su ubicación en contraposición al foco central: el *altar*, aunque, frecuentemente además, suela coincidir con el extremo occidental del edificio. Por esta razón de su propio emplazamiento a los pies del templo, las instalaciones litúrgicas tienen, en sí mismas, un simbolismo implícito que se especifica, además, por el tipo de relación espacial que guardan con el altar y el santuario.

Definidos de esta manera, los espacios a los pies del templo eluden una problemática especialmente conflictiva, sobre todo en Hispania y el norte de África, que es la irregularidad en las orientaciones observadas en muchas iglesias, aspecto éste que ha sido subrayado en diversas ocasiones por los especialistas¹². Pero las explicaciones hipotéticas que se han propuesto para esta falta de orientación son —a nuestro modo de entender— demasiado sencillas, o al menos insuficientes, ante la complejidad de la cuestión: exigencias topográficas, causas determinantes por la reutilización de edificios antiguos, errores en el proyecto arquitectónico o incluso necesidades del ritual litúrgico¹³. El asunto se ha abordado siempre desde un punto de vista *funcional y tipológico*, sin tener en cuenta que el lenguaje arquitectónico sagrado pretende ser poético por definición. La construcción de una iglesia no es asunto baladí, y el hecho de que no hayamos sido capaces de encontrar una razón satisfactoria, que nos permita entender la falta de orientación de algunos edificios de culto, no quiere decir por ello que no exista o que sea un error de los arquitectos al realizar su proyecto icnográfico¹⁴.

11 Los estudios efectuados sobre las modulaciones de la arquitectura cristiana, realizados en la Universidad de Barcelona apuntan hacia estas conclusiones; son escasos los resultados publicados hasta el momento: cfr. GURT, J. M. y BUXEDA, J. «Metrologia, composició modular i proporcions de les basíliques cristianes de llevant peninsular i de les Balears», in *Espania. Estudis d'Antiguitat tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996, pp. 137-156.

12 DUVAL, N., 1971-1973, *op. cit.*, t. II, pp. 356-376; ULBERT, T., 1978, *op. cit.*, pp. 127-131. DE PALOL, P., «Arte y Arqueología», in *Historia de España Menéndez Pidal*, t. III (dirigida por J. M^o Jover Zamora), Madrid, 1991, pp. 271-428; GODOY, C., 1995, *op. cit.*, pp. 66-70.

13 Recogidas en GODOY, C. 1995, *op. cit.*, pp. 66-70. Incluso la propuesta interpretativa que allí defendíamos sobre la posibilidad de que los edificios de culto que no están orientados pudiera deberse a que, en su origen, fueran construidos para el culto martirial y no eucarístico, nos parece ahora cuanto menos discutible (vide pp. 71-72). La adaptación topográfica la encontramos, por ejemplo, cuando un edificio cristiano se insiere en el tejido urbano de una ciudad y se ve determinado por el trazado de las calles existentes, como puede ser el grupo episcopal de Barcelona: cfr. GODOY, C., «El complejo episcopal de Barcino. Cuestión sobre la función e identificación de los edificios», *MM*, 39, 1998, p. 311-322; y BELTRÁN DE HEREDIA, J. (dir), *De Barcino a Barcelona (segles I-VII). Les restes de la plaça del Rei de Barcelona*, Barcelona, 2001. Para la cuestión de la orientación y occidentalización del culto en las distintas tradiciones litúrgicas: SAXER, V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage ver le milieu du III^e siècle*, Città del Vaticano, 1969, p. 335.

14 El error quizás sea más bien nuestro, al confundir las mediciones que se realizaban en la antigüedad por los *agrimensores* con la orientación magnética que nos pueda proporcionar en la actualidad desde los más sofisticados equipos de medición taquimétrica o la más simple de las brújulas. Eso, sobre todo, por lo que respecta a las ligeras alteraciones de la orientación de la cabecera hacia el Este; puede depender incluso de que las mediciones del solsticio de primavera se calcularan en base al año lunar e, igualmente que la fecha de la Pascua, estuviera sujeta a variaciones de año en año.

La iglesia es la metáfora de la unión del hombre con Dios, del encuentro de la tierra con el cielo. Y esta unión —según la tradición cristiana— se produce mediante la Encarnación de Jesucristo. El templo simboliza el cuerpo de Cristo, del Hombre-Dios, y, al mismo tiempo, los fieles constituyen el cuerpo místico de Jesucristo, como dice san Pablo en más de una ocasión: «vosotros sois el templo del Dios vivo»¹⁵. Este lenguaje simbólico de la arquitectura sagrada, manifestada en el templo cristiano, es pura poesía y, como tal, tiene un carácter ecuménico y universal¹⁶. Examinar desde esta perspectiva no sólo la construcción de las iglesias, sino también la organización de su espacio litúrgico, creemos que puede ser fundamental para comprender la arquitectura cristiana en toda su extensión.

El edificio de culto cristiano es un lugar de oración, privada o comunitaria, un espacio de encuentro entre el hombre y Dios, mediante una geografía mística, cuyo eje lo marca la dirección del cuerpo del orante. La orientación ritual durante la plegaria es una costumbre muy antigua de la que se tiene noticia ya desde el siglo II, por la prescripción que de ella se hacía en las *Constituciones Apostólicas*¹⁷, y otros textos de las primeras comunidades cristianas¹⁸. La orientación del orante es ante todo una actitud y una intención del corazón, que se expresa mediante el rito del *conversus ad Dominum*. La misma raíz del término templo, que proviene del latín *templum*, significa contemplar, en el sentido físico y místico de la palabra; ya Isidoro de Sevilla señalaba que *templum* era un lugar dispuesto en dirección a oriente, que deriva de «contemplación», después de describir como los constructores de las iglesias trazaban los ejes cardinales durante el equinoccio primaveral, con el fin de no errar en el cálculo de la localización del oriente: *ut qui consuleret atque precaretur rectum aspiceret orientem*¹⁹.

Los Padres de la Iglesia insisten en que es conveniente volverse hacia oriente durante la plegaria. Desde Orígenes, en su *Tratado de la Oración*²⁰, hasta Santo Tomás de Aquino, pasando por san Agustín —por citar sólo una pequeña muestra de una cantidad considerable de estos testimonios— los textos patrísticos abundan en la idea de que hay que orar en dirección hacia oriente. Las razones teológicas aducidas, claramente resumidas por santo Tomás, son: primero, porque desde allí se nos muestra la majestad de Dios, mediante el movimiento del cielo que parte del oriente; la segunda, porque tratamos de volver al Paraíso terrenal que existió al Este; tercera porque Cristo, que es la Luz del mundo, es llamado Oriente por el profeta Zacarías, y Daniel dice que «subió al cielo del cielo, por el Oriente»; y, finalmente, porque es en oriente por donde aparecerá el último día de la Parusía²¹. Por lo que se refiere a la orientación en la liturgia, son muchos los estudios que se han llevado a cabo, aunque hay que destacar sobre todo los trabajos

15 I Cor. 3, 16; II Cor. 6,16.

16 Sobre este tema cfr. ZUMTHOR, P., *La medida del mundo*, Madrid, 1994; HANI, J. *El Simbolismo del templo cristiano*, Barcelona, 1997 y DONCEEL-VOÛTE, P., 1988, *op. cit.*, pp. 485-488.

17 *Constituciones Apostólicas*, II, 7.

18 Por ejemplo las Actas de Hiparco y Filoteo que nos cuentan como en casa del primero existía una habitación reservada para la oración, en cuya pared oriental se había pintado una cruz para marcar el Oriente, ante la cual —con el rostro mirando al levante— rezaba Hiparco siete vedes al día. Citado por DANIELLOU, J. *Théologie du Judéo-christianisme*, París, 1960, p. 292.

19 ISIDORO DE SEVILLA, *Ethymologiarum*, lib. XV, 4, 7, (ed. OROZ RETA, J. y MARCOS CASQUERO, M. A. B.A.C., Madrid, 1982-1983, p. 238).

20 Dice Orígenes «...¿quién no reconocería en seguida que el oriente manifiesta evidentemente que debemos orar hacia ese lado, lo cual es el símbolo del alma mirando hacia la aparición de la verdadera Luz?», citado por HANI, J. 1997, *op. cit.* p. 42.

21 HANI, J. 1997, *op. cit.* p. 42.

de Cyrille Vogel, que siguen siendo de consulta obligada para la historia de la liturgia antigua y medieval²².

La plegaria y la liturgia se desarrollan en un espacio —la iglesia— y siguen el curso del tiempo anual mediante los ciclos litúrgicos. La iglesia es la expresión del tiempo petrificado, que representa la inmutabilidad Divina, pero es también un espacio sagrado, escenario de esta liturgia que se desenvuelve con el paso de las estaciones²³. La oración tiene una expresión estática en el edificio cristiano, mientras que la liturgia representa la vertiente dinámica de la alabanza a Dios. El tiempo, que es a la vez lo que nos separa pero también nos conduce a Dios, sólo puede romperse por el bautismo²⁴; el hombre debe vencer el tiempo y salirse de él, del movimiento, para alcanzar la Eternidad Divina. Sólo Cristo ha vencido el tiempo y a la muerte y, asumiendo las condiciones humanas, ha resucitado, mostrando el camino de la salvación. Pero mientras el hombre esté sujeto al tiempo, es decir, durante su peregrinar por este mundo, debe renovar las promesas del bautismo mediante la celebración del año litúrgico —que no es sino la actualización cíclica de la vida de Jesucristo— y participar en los sacramentos.

Esta simbología del templo cristiano y de la liturgia, que en él se celebra, tiene también sus equivalencias en las distintas fórmulas de cómo se organiza el espacio interior de la iglesia, en la distribución de sus dispositivos litúrgicos. Se trata, como ya habíamos mencionado, de una geografía mística que subraya el *altar* como lugar preeminente, y la nave que conduce hasta el santuario como el camino de la unión con Dios. Resulta muy interesante comprobar como esta concepción teocéntrica del tiempo y del espacio se traduce en la proyección física del cuerpo de Cristo en la iglesia, incluso a veces de una manera tan explícita como la forma cruciforme que adquieren algunas iglesias en sus proyectos icnográficos. No menos curiosa es la noción del mundo que concibe Jerusalén como el centro, el *Ομφολος*, de la geografía medieval. P. Donceel-Voûte la puso ya en relación con la distribución de la decoración musiva de ciertos edificios de culto de la provincia romana de Siria, sobre todo, en aquellas iglesias cuyos pavimentos constituyen verdaderos mapas de Tierra Santa, con la representación de ciudades —como la Iglesia de San Jorge en Madaba o la de San Esteban de Um-er-Râsas—, o sencillamente aluden a la geografía mística de la historia de la salvación a través de la iconografía del pavimento musivo de la iglesia²⁵. Esta misma autora trajo a colación uno de los documentos más espectaculares de la cosmografía medieval, el Mapamundi de Ebstorf,²⁶ fechado en

22 VOGEL, C., «Versus ad Orientem», *Studi Medievali*, 3, 1960, p. 447-469; «Versus ad Orientem. L'orientation dans les Ordines Romani du Haut Moyen Age», *Maison Dieu*, 70, 1962, p. 67-99; «Sol aequinoctialis. Problemes et technique de l'orientation dans le culte chrétien», *RSR*, 3-4, 1962, p. 175-211; «L'orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique», *OS*, 1964, pp. 3-38.

23 HANI, J. 1997, *op. cit.* p. 122.

24 Como afirma san Pablo: «Con El fuisteis sepultados en el bautismo y en El asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos», *Col.* 2, 12-15.

25 DONCEEL-VOÛTE, P., 1988, *op. cit.* pp. 485-488; Eadem, «La carte de Madaba: Cosmographie, anachronisme et propagande», *Rbi* 95.4, 1988, pp. 519-542. Como apunta esta misma autora, el simbolismo cósmico de las representaciones en los mosaicos ya había sido señalado anteriormente, sobre todo, en los estudios de GRABAR, A., «Le témoignage d'un hymne syriaque sur la cathédrale d'Édesse au VI^e siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien», *CA*, 2, 1947, pp. 41-67; «Recherches sur les sources juives», *CA*, 11, 1960, pp. 64-71. Para Madaba, cfr. PICCIRILLO, M. *Chiese e mosaici di Madaba*, Jerusalén, 1989, pp. 76-95; para Um-er-Râsas, *Ibidem*, pp. 269-308 (vide nuestra recensión en *Espacio, Tiempo y Forma*, 3, 1990, pp. 413-422); y más recientemente: PICCIRILLO, M. y ALIATA, E. *Umm al-Rasas, Mayfa'ah. Gli scavi del complesso di Santo Stefano*, Jerusalén, 1994.

26 MÜLLER, C., *Mappae Mundi. Die ältesten Weltkarten*, Stuttgart, 1895-1898, cap. V; ROSIEN, W., *Die Ebstorfer Weltkarte*, Hanover, 1952. Sobre el particular puede visitarse la página web <http://www.henry-davis.com/MAPS/Emwebpages/EML.html> que contiene buenas ilustraciones y un comentario monográfico de este mapa.

1234, que sitúa Jerusalén en medio de la Tierra circular, evocándola con un tabernáculo dorado en alusión al Arca de la Alianza (figura 1). La localización del Paraíso a oriente de la Ciudad Santa, con la representación de los cuatro ríos, permitió a P. Donceel-Voûte relacionar el Mapamundi de Ebstorf con la representación iconográfica de los mosaicos de las iglesias siriacas²⁷.

A pesar de los años que median entre nuestras iglesias y el Mapamundi del siglo XIII, la inspiración cosmográfica es la misma. Si P. Donceel-Voûte destacaba cuán esclarecedora podía ser la comparación entre la iconografía musiva de las iglesias, en sus diferentes instalaciones litúrgicas, y la geografía mística, nosotros queremos subrayar la relevancia que puede tener la orientación establecida por los cartógrafos medievales en la representación del mundo para el tema que aquí nos ocupa: el de la orientación de las iglesias. El Mapamundi de Ebstorf tiene un valor complementario, a nuestro modo de entender, y es que combina la geografía física —dentro de las limitaciones de los conocimientos cartográficos de la época, claro está— con la geografía de la historia de la salvación. Dentro de esta concepción del tiempo y del espacio, el mundo gira en torno a Jerusalén —lugar histórico donde tuvo lugar la pasión, muerte y resurrección de Cristo—, pero, al mismo tiempo, como si se quisiera hacer extensible la salvación a toda la humanidad, Cristo abraza toda la tierra, con los brazos en cruz, y del que sólo asoman la cabeza, los pies y ambas manos en los cuatro puntos cardinales del círculo terráqueo representado. Pero lo que resulta más interesante de todo ello es que el cuerpo de Jesucristo se halla orientado, con la cabeza al oriente y los pies en occidente, precisamente como prescriben los cánones que han de construirse las iglesias. La imagen no puede ser más ilustrativa y más explícita sobre la concepción teocéntrica del espacio y el tiempo, proyectados en la figura de Jesucristo, y traducida tanto a nivel cosmográfico, como en el microcosmos que representan las iglesias.

Si analizamos la distribución de los espacios litúrgicos dentro de las iglesias desde esta perspectiva, podríamos obtener una lectura bastante diferente del significado simbólico de su emplazamiento, en relación a la geografía mística que supone la arquitectura de una iglesia, tanto en planta como en elevación²⁸. Desde este punto de vista, el estudio de los esquemas de organización de los espacios litúrgicos en las iglesias adquiere otras connotaciones muy significativas.

DISPOSITIVOS LITÚRGICOS FRENTE AL ALTAR

1. Puertas y accesos

Cuando el espacio situado a los pies del templo está reservado para el emplazamiento de ciertas instalaciones litúrgicas, lógicamente la entrada no puede situarse en esta parte del edificio. Por lo que se refiere a las iglesias hispánicas, el acceso principal suele encontrarse en los flancos laterales —en mayor medida en el costado sur—, de manera que excepcionalmente ocupa la posición contrapuesta al altar. En Hispania los pies del templo suelen reservarse para la ubicación de un contra-ábside, un contra-coro e incluso el mismo baptisterio, como veremos más adelante.

27 Como, por ejemplo, la de Huarté, en la que Adán figura entre animales y árboles en alusión al Jardín del Edén, entronizado a los pies de la escalera que conduce al coro, justo en el extremo oriental de la nave, lugar que el texto de la *Expositio Officiorum* identifica como el Paraíso, DONCEEL-VOÛTE, P., 1988, *op. cit.* p. 487.

28 Como ya hemos apuntado más arriba, este simbolismo creemos que es universal para todas las iglesias del orbe cristiano.

Si, como hemos visto, la iglesia representa un microcosmos, y la unión del mundo sensible con Dios, a través de Jesucristo, la puerta significa el límite de este espacio sagrado con el resto del mundo. Atravesarla ha de provocar en el fiel una consciencia de pasar de este mundo al Padre. Y, por consiguiente, tiene también un simbolismo teológico-litúrgico que no siempre ha recibido toda la atención que requiere. A juzgar por la importancia que se le otorga a la puerta durante la época medieval, mediante una profusa decoración simbólica —sobre todo con ciclos del Apocalipsis que pretenden recordar que se flanquea la puerta de la Jerusalén Celeste—, podríamos inferir que las iglesias de la antigüedad tardía ya tendrían un programa iconográfico desarrollado, con un mensaje simbólico, si no idéntico, sí muy parecido²⁹. Lamentablemente, los restos arqueológicos son tan fragmentarios que, no sólo ignoramos la apariencia de las puertas en alzado, sino que incluso muchas veces se hace difícil identificar cuál era su emplazamiento original, debido a que gran parte de las iglesias se conoce tan solo a nivel de fundamentación. Eso siempre en el supuesto de que no se haya producido continuidad de culto en el mismo lugar; pero, si se da esta circunstancia —como es tan frecuente sobre todo en las catedrales—, las constantes remodelaciones enmascaran las anteriores, haciendo muchas veces irreconocibles no sólo las puertas y los accesos, sino incluso la propia identidad de la primitiva iglesia.

Por lo que respecta a las iglesias de las provincias hispánicas, las puertas suelen disponerse mayoritariamente en el costado sur³⁰, aunque también se encuentran edificios con el acceso por el norte³¹, otras lo presentan por el oeste³² y, finalmente, algunas basílicas disponen de dos puertas, una por el norte y otra por el sur³³. Repetimos que la lista es del todo provisional, debido a que el estado fraccionario del conocimiento arqueológico de las iglesias dificulta el reconocimiento de las entradas, e incluso, en ocasiones, se sitúan en las restituciones planimétricas sin tener certeza absoluta de su identificación. Sin embargo, si queremos hacer una lectura de estos datos arqueológicos, hemos de decir, ante todo —como resulta evidente— que no existe una normativa fija para la ubicación de las puertas en las iglesias hispánicas. La variedad aún resulta más desconcertante si observamos la distribución geográfica de los templos que presentan la situación de la entrada por el sur, por el norte o por el oeste: prácticamente existen todas las variantes dentro de una misma provincia; con lo cual tampoco podemos hablar de uniformidad provincial. A lo sumo, quizás merezca la pena señalar que la mayoría de iglesias que tienen la puerta por el oeste corresponden a las que tradicionalmente se habían considerado como emblemáticas de la arquitectura visigoda, y en estos últimos años se está cuestionando su cronología como algo más tardía³⁴. Mención a parte merecen los casos que disponen de dos accesos —uno por el norte y

29 Recuérdese a este respecto que, en época visigoda, a la iglesia catedral se la denomina *Sancta Iherusalem* en el OV rúbrica 523, (ed. VIVES, J., *Oracional visigótico*, Barcelona, 1966, p. 175) y en Mérida en las VSPE, IV, 9, 1-11, (ed. MAYA, A., *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium, CC, series latina CXVI*, Turnholt, 1992, pp. 41-43), con lo que el discurso apocalíptico de la simbología románica en las puertas se ensamblaría muy bien.

30 Las plantas de los ejemplos que citamos a continuación pueden consultarse en GODOY, C., 1995, *op. cit.*: Son Peretó, Fornells, Santa Margarida de Martorell, El Bovalar, Recópolis (aunque su acceso es un tanto peculiar), presumiblemente Gerena, Santa Eulalia de Mérida, Torre de Palma y Valdecebadar de Olivenza.

31 Santa María del Camí (Mallorca), Anfiteatro de Tarragona, El Germo y Casa Herrera.

32 Son Bou (Menorca), Santa María de Melque, San Pedro de la Mata, San Juan de Baños, El Gatillo, San Pedro de la Nave y Marialba (León).

33 Villa Fortunatus, San Pedro de Alcántara y San Pedro de Balsemao.

34 Las revisiones se llevaron a cabo a partir de la publicación del artículo de GAREN, S., «Santa María de Melque and Church Construction under Muslim Rule», *Journal of the Society of Architectural Historians*, 41-3, 1992, pp. 288-305. CABALLERO, L. «Un canal de transmisión de lo clásico a la Alta Edad Media española. Arquitectura y

otro por el sur—, sobre todo por su excepcionalidad, aunque posiblemente existieron más ejemplos de los que hoy podemos señalar. Hay que tener en cuenta, con respecto a esta cuestión, que se desconoce en gran medida el entorno urbanístico que rodeaba las iglesias hispánicas (calles, complejos eclesiásticos, monasterios, etc.), de lo contrario, seguramente cobrarían sentido ambos ingresos, ya que, si una puerta lleva de un lugar a otro, con más motivo aquellas que llevan a la Casa de Dios.

Como quiera que sea, lo importante es subrayar que la accesibilidad de las iglesias hispánicas es lateral en la mayoría de los casos, debido a que los pies del templo están reservados a otros espacios litúrgicos.

2. Baptisterio

En la geografía eclesiástica de la antigüedad tardía, las provincias hispánicas se distinguen porque muchas de sus iglesias —aunque no todas, como veremos— presentan el baptisterio a los pies del templo. Este tipo de disposición, contrapuesta al altar —más la circunstancia de la situación de un contra-coro o *martyrium* sobre el mismo eje longitudinal, como veremos más adelante— la consideramos en su día como uno de las características distintivas del esquema de organización del espacio litúrgico típicamente hispánico³⁵.

Antes de entrar en profundidad en esta particular disposición del baptisterio en las iglesias hispánicas, creemos necesario plantear unas reflexiones sobre el simbolismo teológico-litúrgico de este espacio, que se produce de una manera universal en todas las iglesias de la antigüedad tardía. Independientemente de dónde se emplace el escenario del bautismo en las iglesias paleocristianas, existe siempre una voluntad manifiesta de individualizar y diferenciar arquitectónicamente el baptisterio del resto del espacio litúrgico de la iglesia. Esta distinción de los dos espacios sacramentales —el del bautismo y el de la sinaxis eucarística— se planifica por los arquitectos de una manera clara y diáfana, bien sea por el levantamiento de muros medianeros, o llegando incluso a construir el baptisterio como un edificio exento, a parte de la iglesia, como es frecuente en el norte de Italia³⁶ Las razones son, por un lado, de orden práctico, ya que

escultura de influjo omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo XI», I y II, *Al-Qantara*, 25, 1994, pp. 321-348 y *Al-Qantara*, 26, 1995, p. 107-124; Idem, «La arquitectura denominada de época visigoda, ¿es realmente tardorromana o prerrománica?», in CABALLERO, L. y MATEOS, P. (eds), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, Madrid, 2000, pp. 207-247. Últimamente el prof. Caballero vuelve a la tesis visigotista, al menos en lo que se refiere a Santa María de Melque, por los resultados de las excavaciones aún en curso.

35 GODOY, C., 1995, *op. cit.* pp. 340-342. Es lo que denominamos esquema hispánico y «provincia hispano-africana» únicamente por la similitud de la disposición de los espacios litúrgicos a través de los monumentos, siguiendo la metodología propuesta por P. Donceel-Voûte, *vide supra* nota 7. Cfr. DONCEEL-VÔUTE, P., «Provinces ecclésiastiques et provinces liturgiques en Syrie et Phénicie Byzantines», *Geographie Historique au Proche Orient*, París, 1988, pp. 212-217; Eadem, «Le rôle des reliquaires dans les pèlerinages», *Akten des XII CIAC (Bonn, september, 1991)*, Münster, 1995, pp. 184-205; Eadem, «L'inévitable chapelle des martyrs: Identification», in LAMBERIGTS, M. y VAN DENN, P. (eds.), *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial L. Reekmans*, Louvaina, 1995, p. 179-196; Eadem, «Le fonctionnement des lieux de culte aux VIè-VIIè siècles: Monuments, textes et images», *Acta XIII CIAC (Split, 1994)*, Città del Vaticano-Split, 1998, p. 97-156, en especial para Hispania pp. 126-132.

36 Las obras de síntesis sobre los baptisterios paleocristianos siguen siendo las de KATCHATRIAN, A., *Les baptistères paléochrétiens. Plans, notices et bibliographie*, París, 1962 y *Origine et typologie des baptistères paléochrétiens*, Mulhouse, 1982, que constituyen todavía las referencias obligadas en el estudio de los baptisterios. Cfr. también BUHLER, F. M., *Archéologie et Baptême. Evolution du baptême et des installations baptismales*, Mulhouse, 1986. Se tra-

se intenta preservar la intimidad de la desnudez de los aspirantes al bautismo, pero también, por otra parte, se pretende enfatizar que se trata de dos escenarios diferenciados, correspondientes a dos sacramentos distintos: el bautismo y la Eucaristía, y que para participar del último es imprescindible haber recibido el primero. Por esta misma razón, muchos baptisterios se colocan junto a las puertas de la iglesia, significando con ello que es el paso previo y requisito indispensable para ingresar en la comunidad de los fieles y poder participar de los misterios de la salvación³⁷.

Considerando la cantidad de soberbios y monumentales baptisterios que la arqueología nos depara, resulta evidente que el bautismo y su escenario litúrgico era considerado como un espacio primordial por los constructores cristianos de la antigüedad tardía³⁸. Tanto más si tenemos en cuenta que se trataba de un escenario utilizado apenas una vez al año —sobre todo durante el bautismo solemne celebrado en la vigilia de Pascua—, y excepcionalmente en otras festividades como Navidad o Epifanía, o con urgencia cuando existía peligro de muerte. Esta riqueza de la documentación monumental concuerda al mismo tiempo con el tratamiento de favor que recibe el bautismo en los textos de los Padres, en las actas de las reuniones conciliares y aun en las fuentes litúrgicas³⁹. Precisamente es la abundancia de detalles, que puede recabarse en esta documentación escrita sobre el bautismo y sus circunstancias de lugar, la que legitima para poder hablar de un único discurso teológico y sacramental, de carácter universal, que puede reconocerse en todos los baptisterios.

La importancia atribuida al escenario bautismal viene confirmada, pues, de una manera complementaria, tanto por la arqueología como por los textos, ya que el complejo simbolismo que encierra este espacio litúrgico ha de ser motivo de una continua exégesis por parte de los Padres de la Iglesia, sobre todo en sus catequesis. El bautismo es el compromiso para seguir a Cristo y cada gesto, procesión que se produzca durante la ceremonia, o la forma del mismo escenario del rito encierran un significado que los escritos patrísticos procuran desvelar a los neófitos de forma pedagógica⁴⁰.

ta de los baptisterios que se encuentran en el área de influencia de Milán y que se denominan también «baptisterios ambrosianos» en clara referencia a san Ambrosio (339-397). Cfr. MIRABELA ROBERTI, M., «La cattedrale antica di Milano e il suo battisterio», *Arte Lombarda*, 1965, pp. 77-98; DE ANGELIS D'OSSAT, G., «Origine e fortuna dei battisteri ambrosiani», *Arte Lombarda*, 1969, pp. 1-20; más recientemente: GANDOLFI, D. (ed.), *L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi, Atti del VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, (Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia, 21-26 settembre 1998)*, 2 vols, Bordighera, 2001.

37 GATTI, V. «Baptisterium et consignatorium. Iconografía e iconología», in *Gli spazi della celerazione rituale*, Milán, 1984, pp. 285-306; FARNÉS, P., *Construir y adaptar las iglesias. Orientaciones doctrinales y sugerencias prácticas sobre el espacio celebrativo, según el espíritu del Concilio Vaticano II*, Barcelona, 1989, pp. 209-247.

38 Es obvio que la monumentalidad de los baptisterios sólo se podía desarrollar en comunidades ricas. Pero, aun aceptando esta premisa, las más humildes iglesias rurales muestran una especial atención y esmero en la construcción de estos espacios para el bautismo.

39 Los rituales del bautismo se consideran de los más antiguos en la mayoría de tradiciones litúrgicas. Sobre la liturgia bautismal pueden consultarse los clásicos sobre la historia de los ritos: DUCHESNE, L., *Les origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, París, 1898; DANIELOU, J., *Bible et Liturgie*, París, 1951; RIGUETTI, M., *Historia de la liturgia*, (2 vols), Madrid, 1955 y MARTIMORT, G., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, 1967. Más específico, SAXER, V. *Les rites d'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, 1988. Algunas reflexiones para Hispania en: GODOY, C., «Baptisterios hispánicos: Arqueología y liturgia», *XI Congrès International d'Archéologie Chrétienne (Lyon, Grenoble, Genève et Aoste, 1986)*, Roma-Ciudad del Vaticano, 1989, pp. 607-634.

40 Son las catequesis bautismales que tenían carácter mistagógico, es decir, que se enseñaban a los neófitos tras recibir el sacramento bautismal. Entre las más destacadas podemos citar las de San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Jerusalén, entre otros.

Partiendo del hecho de que en todas las religiones las abluciones tienen un fin purificador, el bautismo resulta mucho más claro en esto, ya que lo asocia con la muerte mística e iniciática, en la que se produce la muerte de Adán como hombre-pecador y resurge el neófito purificado, preparado para compartir la resurrección al haber participado de la muerte de Cristo. Este concepto de muerte y resurrección del bautizado se fundamenta en la exégesis teológica de un texto de san Juan y dos de san Pablo⁴¹, en los que se insiste en el bautismo como un renacimiento, un «volver a nacer» después de una muerte aparente. Esta misma exégesis es la que lleva a concebir la fuente bautismal tanto como símbolo de tumba, como seno materno o útero de la Iglesia, y, por extensión, se equipara al mismo seno de la Santísima Virgen como tipo perfecto de la Iglesia⁴². Según esta explicación, las formas extraordinariamente elocuentes que presentan ciertas piscinas bautismales —como las cruciformes, o bien algunas que se asemejan más a una tumba por su forma rectangular o bien las octogonales— cobran pleno sentido. En el caso de las formas octogonales, el ocho se considera el número perfecto, el número de la resurrección, en una antiquísima tradición patrística que recoge san Ambrosio de Milán —*Octava perfectio est*— y que encontramos hasta Isidoro de Sevilla⁴³.

La riqueza simbólica del baptisterio no acaba, sin embargo, en su diferenciación arquitectónica o en las formas de la fuente bautismal. La propia situación de este espacio sacramental cobra un sentido adicional en relación al resto de la iglesia⁴⁴. La disposición del escenario del bautismo puede variar entre los lados norte o sur de la iglesia, o bien a los pies del templo; pero raramente lo encontraremos en el santuario, por razones obvias de escenografía litúrgico-sacramental⁴⁵.

En el caso en que el baptisterio se sitúe en el norte⁴⁶ o en el sur⁴⁷ de la fábrica de la iglesia, se encuentra siempre delimitado por un muro que lo separa del espacio de la sináxis. La situación lateral respecto a la iglesia del baptisterio tiene además una exégesis litúrgica, ya que hace alu-

41 Jn 3, 3-7; Rom 6, 3-11: «¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva»; y Col 2, 12-15.

42 Sobre el particular nuestro trabajo: «Algunas aportaciones al simbolismo del agua en el sacramento de la iniciación cristiana», *I Congreso Peninsular sobre Termalismo Antiguo (Arnedillo, La Rioja, 3 al 5 de octubre de 1996)*, in PÉREX AGORRETA, M^a J. (ed.), *Termalismo Antiguo*, Madrid, 1997, p. 187-193. Fundamental la obra de BEDARD, W. M., *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought*, Washington, 1951.

43 Sobre el simbolismo del número ocho, QUACQUARELLI, A., *L'Ogdoade Patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, Bari, 1973. Cfr. también SCORDATO, C., «Ogdoas», in *Gli spazi della celerazione rituale*, Milán, 1984, pp. 245-269. Muy relevante es el testimonio de San Isidoro, *Liber Numerorum*, 9: «*Quin etiam et septenario numero primus est, et ex septem est, sicut in principio idem, qui fuit octavus in creatione mundi, et perfectio unitatis est. Sed sicut septenario numero praesens vita volvitur, et designatur, ita per octonarium spes aeternae resurrectionis ostenditur. Hoc enim die Dominus a mortuis resurrexit, qui scilicet a passione Domini computatur tertius; in ordine creationis mundi, ut praedictum est, post septimum reperitur octavus ad demonstrandam utique futurae resurrectionis beatitudinem...*», PL 83, col. 189.

44 Ya hemos apuntado que su situación junto a las puertas refuerza la idea de la iniciación bautismal como requisito para participar de los misterios de la Eucaristía; de hecho, la presencia de pilas de agua bendita en las entradas de las iglesias no hace sino recordar el sacramento del bautismo a los fieles que acuden a la oración, y, al mismo tiempo, constituyen un recuerdo vivo de la localización originaria de las fuentes bautismales.

45 Los textos desaconsejan incluso que se celebre el bautismo en pilas transportables (*uasa*), en el caso del bautismo administrado a los niños en peligro de muerte, vide nota 37.

46 Fornells, Es Fornás de Torelló, Illa del Rei en Menorca; y Casa Herrera, Torre de Palma, Alconétar y Valdebadar en la Lusitania.

47 El Germo, San Pedro de Mérida y El Gatillo en la Lusitania; y Algezares que lo presenta al suroeste, en la Carthagenensis.

sión a la sangre y al agua que brotaron del costado de Cristo, después de la lanzada, aspecto éste que es retomado por los Padres en sus comentarios patrísticos⁴⁸.

Pero quizás la ubicación del baptisterio en el oeste sea el emplazamiento simbólico más elocuente de cuantos se puedan escoger. Occidente representa el mundo de las sombras, de la noche, del mal y refugio del Maligno. Resulta muy ilustrativo, en este sentido, el rito de la renuncia a Satanás (αποταξιεις), que han de proclamar los *competentes* o bautizandos antes de entrar en la piscina bautismal, en dirección a occidente —acompañada en algunas tradiciones litúrgicas por una esputación—, a la que sigue la profesión de fe vueltos hacia oriente (συνταξιεις), el reino de la Luz de Cristo; seguidamente entran en la piscina por el oeste y salen por el este⁴⁹. Es precisamente esta contraposición con la Luz la que da sentido a la disposición del baptisterio a poniente, para que se produzca un mayor contraste entre el reino de la Luz de Dios y el reino de las tinieblas o del pecado, propio del hombre antes de su purificación por el bautismo.

La «occidentalización» del baptisterio nos remite irremisiblemente a la necesidad de la orientación del santuario de la iglesia y nos demuestra, al mismo tiempo, que la arquitectura cristiana entraña una gran simbología solar, aplicada a Cristo como Sol de Justicia, que es la Luz del mundo que vence a las tinieblas⁵⁰: un triunfo sobre la muerte, en la que la resurrección se concibe como un paso de la oscuridad a la luz.

En este sentido, nos parece muy importante el significado que se desprende de la figura del precursor, san Juan Bautista, a quien se consagran la mayoría de los baptisterios. Cuentan los Evangelios que, estando Juan bautizando en el desierto, le imprecaron creyendo que él era el Cristo, a lo que respondió: «*Yo os bautizo con agua; pero viene el que es más fuerte que yo, y no merezco desatarle la correa de sus sandalias. El os bautizará en el Espíritu Santo y en el Fuego*»⁵¹. La dicotomía entre fuego y agua es la misma que se produce entre la Luz y las tinieblas, oriente y occidente, cabecera y pies de la iglesia. De la misma manera que el ciclo solar transcurre de este a oeste, volviendo a resurgir por el levante —y trazando el eje vital—, el fuego se purifica por el agua y el agua por el fuego⁵². Precisamente esta purificación del agua mediante el fuego es lo que se pretende representar en los rituales de bendición del agua de la fuente bautismal, sumergiendo tres veces el cirio pascual, o bien el *lignum crucis* como signos de la Luz de Cristo, en la mayoría de tradiciones litúrgicas conocidas⁵³.

48 El agua y la sangre significan la unión mística de los dos sacramentos del bautismo y de la Eucaristía en una tradición teológica que arranca de san Juan (Jn 6, 51 y 19, 34) y que luego retoma san Pablo, Rm 6, 4 y I Cor 11, 23.

49 Vide bibliografía general sobre el bautismo citada en nota 39. Cfr. JANERAS, S., *L'iniziazione cristiana nella tradizione liturgica orientale*, Roma, 1968, pp. 51-53.

50 Jn 1, 5; 8, 12.

51 Lc 3, 16.

52 Como se desprende de la exégesis teológica del Bautismo de Jesús en el Jordán, según Melitón de Sardes (siglo II) quien escribe a propósito de esta analogía celeste del bautismo y del baptisterio: «*El (el sol) sigue siendo uno y el mismo, pero irradia sobre los hombres como un nuevo sol, fortalecido por la profundidad, purificado por el baño. El ha hecho retroceder a la oscuridad de la noche y nos ha traído el brillante día. Sigue la danza de las estrellas, siguiendo su curso, al igual que la luna. Ellas se bañan en el baptisterio del sol como buenos discípulos, pues los astros y la luna poseen su resplandor tan puro gracias a que siguen el curso del sol. Si el sol, la luna y las estrellas se bañan en el océano, ¿por qué no podía Cristo ser bautizado en el Jordán?. El rey del cielo, el príncipe de la creación, el sol naciente, que también se apareció a los muertos del Hades y a los mortales de la tierra. Como un auténtico Helios se dirigió hacia las alturas de los cielos*», citado por HANI, J., 1997, *op. cit.* p. 140.

53 El rito de la bendición del agua es de los más antiguos dentro de la liturgia bautismal, porque, al parecer, las comunidades de Cartago y Roma lo realizaban ya hacia el 200. A los exorcismos le seguía la inmersión del *chrisma* en

Por todos estos argumentos que acabamos de exponer, la disposición del baptisterio a los pies del templo responde más a razones de orden simbólico-litúrgico-sacramental que a causas prácticas o a cualquier otro imperativo funcional que pudiera desprenderse del *ordo baptismi*. Que la liturgia bautismal no determina ni la forma de la fuente, ni la ubicación del baptisterio, se colige también por la diversidad de formas de piscinas y por la multiplicidad de emplazamientos del baptisterio, no sólo en Hispania, sino dentro de la misma provincia, como ya hemos señalado anteriormente⁵⁴. Con todo, la situación del baptisterio en la parte occidental de la iglesia resulta porcentualmente abrumadora en las provincias hispánicas: de aproximadamente unos veinticinco baptisterios conocidos, doce se localizan a los pies del templo⁵⁵, frente a siete en el costado norte y cuatro en el costado sur⁵⁶. Las provincias hispánicas no son, sin embargo, la única región geográfica del orbe cristiano que cuenta con este esquema de disposición del baptisterio en el extremo oeste de los edificios de culto, sino que lo encontramos también en la Galia⁵⁷, en Italia⁵⁸ y

forma de cirio o del *lignum crucis*, como conservan algunas tradiciones orientales y, curiosamente, también en Hispania. Cfr. PRADO, G. *Textos inéditos de la Liturgia Mozárabe*, Madrid, 1926, p. 106-107; DONADA, R., *La benedicció de l'aigua baptismal a la litúrgia hispànica*, tesina de licenciatura, Facultad de Teología de Cataluña (*pro manuscripto*). San Ildefonso de Toledo, *De Cognitione Baptismi*, CIX nos describe este rito: «*Sacerdos his signaculo ligni crucis contingit aquas et reseratur ad salutem ingressus (...) Et nunc nisi nomine et cruce ligni Christi fontis aquas tangantur, nullum salvationis remedium obtinetur*», (ed. CAMPOS, J. *El conocimiento del Bautismo. El camino del desierto*, B.A.C., Madrid, 1971, pp. 341-342).

54 Nos produce cierta grima la utilización del término «modas», tan caro al mundo de la arqueología, porque nos parece una frivolidad aplicarlo a la arquitectura sagrada. También creemos que denominarlas «tipologías» resulta un tanto frío y distante, por lo que preferimos designar estas variantes como «esquemas de organización del espacio litúrgico». Las causas que provocaron esa falta de uniformidad en dichos esquemas dentro de las mismas provincias siguen siendo aún un enigma por resolver, *vide infra*.

55 Son Peretó, Sa Carrotxa, Complejo episcopal de Barcino, Santa Margarida de Martorell (¿?), El Bovalar, Villa Fortunatus, Recópolis (NW), Gerena, San Pedro de Alcántara, Marialba (SW). Otros ejemplos cuyo descubrimiento y publicación son posteriores a nuestro libro: Son Fadrinet (SW), (ORFILA, M.; TUSET, F. y ULBERT, T. «Informe preliminar de los trabajos en el conjunto paleocristiano de Son Fadrinet (Campos, Mallorca)», *V RAPH (Cartagena, 16-19 de abril de 1998)*, Barcelona, 2000, p. 237-243); La Domus de Tanginus en Conímbriga (MACIEL, M. L. y CAMPOS, T., «A basilica e o baptistério paleocristãos de Conímbriga», *III RAPH (Maó, 12-17 de setembro de 1988)*, Barcelona, 1994, p. 75-92); El Tolmo de Minateda (ABAD, L.; GUTIÉRREZ, S. y GAMO, B. «La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)», *AEA* 73, 2000, pp. 193-221); y el recientemente aparecido en Terrassa (inédito) que, en espera de los resultados de la excavación, invita a la prudencia a la hora de la interpretación del primer baptisterio ya conocido, junto a la basílica de Santa María —único baptisterio exento identificado, hoy por hoy, en Hispania— ya que parece datar de una fase distinta del complejo episcopal.

56 Vide supra, notas 46 y 47.

57 Para los baptisterios del sur de las Galias véase la obra de GUYON, J. *Les Premiers Baptistères des Gaules (IVè-VIIIè siècles)*, Roma, 2000. Cfr. también GUYON, J. y HEIJMANS, M. (dirs), *D'un monde à l'autre. Naissance d'une Chrétienté en Provence, IVè-VIè siècle (Catalogue de l'exposition 15 septembre 2001-6 janvier 2002, Musée de l'Arles antique)*, Arles, 2001. Hay que señalar, sobre todo, los casos de la Cathédrale Saint-Sauveur (Aix-en-Provence), p. 178; Notre-Dame du Brusuc (Châteauneuf-de-Grasse, Alpes Maritimes), p. 185; el grupo episcopal de Cimiez, p. 186; Saint-Hermentaire (Draguignan, Var), p. 188; el grupo episcopal de Fréjus, p. 189; probablemente Saint-Estève de Ménerbes (Vaucluse), p. 194.

58 GANDOLFI, D. (ed.), *L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi, Atti del VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, (Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia, 21-26 settembre 1998)*, 2 vols, Bordighera, 2001: San Giusto de Lucera (SW), vol 1, p. 116 (VOLPE, G.; BIFFINO, A. y GIULIANI, R., «Il battistero del Complesso paleocristiano di San Giusto (Lucera)», vol 2, pp. 1089-1130); Bedizzole, San Giovanni Battista de Pontenove, vol 1, pp. 333-334 (BREDA, A. e VENTURINI, I., «La pieve di Pontenove di Bedizzole (BS)» vol. 2, pp. 631-646); Riva Ligure, p. 343; Comacchio, Santa Maria in Padovetere (NW), vol 1, p. 348; Catedral de Brugnato de época protorománica, vol 2, p. 780.

algún ejemplo también lo hallamos en África del norte⁵⁹. Este hecho no hace sino corroborar que, en el resto de la geografía cristiana de la *pars occidentis*, tampoco existe una uniformidad provincial en cuanto a la manera de construir las iglesias, ni en la distribución de su espacio interior.

Una de las características distintivas de los baptisterios hispánicos, situados a los pies de la iglesia, es su asociación, en la mayoría de los casos, con la presencia de un contra-coro, pared con pared, en el extremo oeste de la nave central. A esta combinación se la ha denominado baptisterio *retro sanctos*⁶⁰, por la función atribuida a estos contra-coros como lugar de conmemoración martirial dentro de la iglesia, como pasaremos a ver a continuación.

3. De contra-ábsides y contra-coros

La presencia de dispositivos en el extremo contrapuesto al altar de la nave central es otra de las características que se encuentra en la arquitectura cristiana hispánica, aunque no todas las iglesias poseen este tipo de instalación. Además, las provincias hispánicas no son la única área geográfica donde existen estos peculiares espacios litúrgicos, ya que se encuentra también en algunas iglesias de las provincias africanas, al otro lado del Estrecho. Como ya defendimos en su día, seguimos convencidos de que hay que diferenciar muy claramente entre contra-ábsides y contra-coros, que son dos espacios distintos, el primero arquitectónico, y el segundo litúrgico⁶¹; y, que, por lo tanto, no hay que buscar una función conjunta, ya que la evidencia arqueológica demuestra que la presencia de un contra-coro no implica necesariamente que tenga que existir un contra-ábside y viceversa, es decir, que su coexistencia no es vinculante⁶².

Considerando, pues, como único escenario litúrgico los contra-coros, la función que establecimos entonces como lugar de conmemoración martirial parece que ha tenido buena acogida por la crítica⁶³. La documentación arqueológica, epigráfica y documental, que allí aducimos para demostrarlo, procede tanto de Hispania como de Africa del Norte, con la legitimidad que nos otorga el hecho de que este tipo de instalaciones litúrgicas se encuentre en las iglesias de ambos lados de Gibraltar⁶⁴.

59 Cfr. DUVAL, N., *Sbeitla et les églises africaines à deux absides.*, *op.cit.* Los ejemplos más relevantes son: El-Faouar, Bulla Regia, Bellalis Maior, Bellalis Maior (gran iglesia) y La Skhira (basílica I), cfr. DONCEEL-VÔUTE, P., 1998 «Le fonctionnement des lieux de culte...», *art. cit.*, pp. 130-131 y los planos de dichas iglesias en p. 138.

60 Denominación utilizada por DONCEEL-VÔUTE, P., 1995, «L'inévitable chapelle des martyrs...», *art. cit.* p. 194-195. GODOY, C., 1995, *op. cit.*, 338-342.

61 GODOY, C., 1995, *op. cit.* pp. 66-87. No queremos entrar en el debate mantenido por N. Duval contra esta cuestión. El lector interesado podrá seguirlo en la bibliografía citada en la nota 10.

62 Debemos al profesor Thilo Ulbert el que señalara la diferencia entre los contra-ábsides hispánicos de los africanos, ya que mientras aquellos parecen haber estado contruidos en un mismo proyecto arquitectónico, los africanos acostumbran a ser fruto de un añadido, (ULBERT, T., 1978, *op. cit.* p. 116-127). Por este motivo planteó también la cuestión de cuál debería ser el lugar originario, si Hispania o Africa, ¿se concibió en Hispania y por eso las iglesias africanas se adaptaron? ¿o bien se originó por necesidad en África y las iglesias hispánicas copiaron el esquema?. El enigma propuesto por T. Ulbert no ha tenido demasiada respuesta entre los especialistas. Pero también es cierto que, para obtener una solución satisfactoria a este dilema, el conocimiento arqueológico de muchas de estas iglesias debería ser muy bueno — para permitir una comparación cronológica —, cosa que, hoy por hoy, dista mucho de ser una realidad.

63 GODOY, C., 1995, *op. cit.* pp. 66-87. DONCEEL-VÔUTE, P., 1995 y 1998, *art. cit.*; SOTOMAYOR, M., *recensión a nuestro libro in AEA*, 70, 1997, pp. 329-330; e incluso Duval está también de acuerdo, después de todo, DUVAL, N., «Les relations entre l'Afrique et l'Espagne...» *art. cit.* p. 446; «Architecture et liturgie...» *art. cit.*, p. 27; GODOY, C., 2001, «Sobre arqueología y liturgia...», *art. cit.* pp. 478-479.

64 Eso fue lo que nos indujo a proponer una «provincia litúrgica hispano-africana» por la semejanza de estos dispositivos a los pies de la nave central. *Supra* nota 7 y 60.

De la misma manera que cuando nos referimos al escenario del bautismo intentamos apuntar las connotaciones simbólicas de sus posibles emplazamientos dentro de la iglesia, sobre todo, cuando se sitúa a los pies del templo, creemos igualmente que la disposición del contra-coro en contraposición al altar ha de encerrar también un significado dentro del concepto de la iglesia como microcosmos. Si aceptamos que la función litúrgica de este espacio es el culto a los mártires y a los santos, habrá que preguntarse por qué razón se escoge para su veneración el extremo opuesto al altar, como si se quisiera resaltar la importancia de la nave central que lleva desde el contra-coro al santuario. En este sentido resulta muy interesante comprobar que algunas iglesias delimitan precisamente esta nave central mediante canceles⁶⁵, convirtiendo este espacio en zona de acceso restringido y confiriéndole un cierto carácter de sacralidad. Es como si los mártires y los santos se postraran a los pies de Jesucristo y mostraran el camino que conduce hasta Él. En combinación con la proximidad del baptisterio, el esquema espacial litúrgico de la iglesia constituye una demostración pedagógica, como si fuera una catequesis escenográfica: a través del bautismo, y siguiendo el ejemplo de los mártires, el hombre ha de recorrer el camino que le lleva hasta Dios, desde las tinieblas hasta la Luz, desde el rechazo al pecado hasta su unión con Cristo en el altar.

Hay que aceptar también la posibilidad de que existiera una voluntad expresa de distinguir el altar de la *mensa martyrum*, con el propósito de que no se produjeran posibles confusiones a la hora de celebrar la sinaxis eucarística. Esta inquietud no era ajena a la mentalidad de los Padres, señal de que deberían producirse ciertas irregularidades, por el fervor popular que despertaban los mártires, como se desprende de los cánones de la legislación conciliar, de los escritos de san Agustín o del propio san Isidoro de Sevilla⁶⁶. Por otra parte, cabría pensar asimismo que la situación de los mártires y santos a los pies de la nave podría deberse también a motivos de piedad, como los alegados por san Pedro quien, a la hora de ser martirizado, pidió le crucificaran boca abajo porque no quería morir como su maestro Jesús⁶⁷. Con respecto a su *martyrium* resulta absolutamente revelador — a nuestra manera de entender — que los arquitectos de Constantino proyectaran el edificio de san Pedro del Vaticano occidentalizado, mientras que los mismos arquitectos, al erigir el Complejo del Santo Sepulcro en Jerusalén, lo construyeran hacia oriente, focalizándolo en la Anástasis⁶⁸.

Por otra parte, el libro del *Apocalipsis* contiene unas referencias sobre los mártires en relación al trono del Cordero que pueden ser muy ilustrativas para el tema que nos ocupa, esto es, la con-

65 En Hispania notablemente los casos de Torre de Palma, Casa Herrera, Son Peretó, El Bovalar, entre otros. Como quiera, en ocasiones la misma decoración distinta al resto de las naves puede servir para realzar esta intención de delimitación de espacio litúrgico.

66 La documentación en GODOY, C., 1995, *op. cit.*, pp. 70-80.

67 Esta versión de la crucifixión de san Pedro boca abajo procede de una de las leyendas apócrifas atribuidas al Apóstol, en concreto, las *Actas de Pedro*, cuya forma primitiva sólo es conocida por fragmentos y citas que dejan suponer su existencia hacia el año 200; una de sus partes se refiere en concreto a la lucha de Pedro contra Simón el Mago y a su crucifixión. Según V. Saxer, esta recensión primitiva fue utilizada por los escritos pseudo-clementinos de inicios del siglo III y adquirió su forma latina definitiva en las *Actas de Verceil* en el siglo IV, cuyo arquetipo procede de Roma, SAXER, V., «Pierre», in *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien*, t. II, París, 1990, p. 2030. Hay que señalar, sin embargo, como aspecto muy curioso que la representación iconográfica de la crucifixión boca abajo de san Pedro no aparece en el arte hasta la edad media; en el arte paleocristiano se desconoce este tema tanto en la pintura, como en la escultura; cfr. SOTOMAYOR, M., *San Pedro en la iconografía paleocristiana*, Granada, Granada, 1962.

68 GODOY, C., 2001, *art. cit.* pp. 479-480. Habría que cuestionarse, de la misma manera, si acaso el resto de iglesias occidentalizadas de Roma no responde a la misma idea.

traposición espacial del altar y el lugar de conmemoración martirial. Dice san Juan: «*Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los degollados a causa de la Palabra de Dios y del testimonio que mantuvieron*», (Apc 6,9); y más adelante, refiriéndose también a los mártires: «*Después miré y había una muchedumbre inmensa, que nadie podría contar, de toda nación, razas, pueblos y lenguas, de pie delante del trono y del Cordero, vestidos con vestiduras blancas y con palmas en sus manos*», (Apc 7, 9) y continúa: «*Esos son los que vienen de la gran tribulación; han lavado sus vestiduras y las han blanqueado con la sangre del Cordero. Por eso están delante del trono de Dios, dándole culto día y noche en su Santuario; y el que está sentado en el trono extenderá su tienda sobre ellos. Ya no tendrán hambre ni sed; ya no les molestará el sol ni bochorno alguno. Porque el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará a los manantiales de las aguas de la vida. Y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos*», (Apc 7, 14-17). Estos fragmentos del Apocalipsis aluden a la asociación que se hace de los mártires al altar de Dios, que no es otra que la participación en su Pasión. La expresión «debajo del altar» resulta un tanto ambigua, por cuanto podría pensarse que se trata de las reliquias depositadas en la consagración de un altar. No podemos olvidar, sin embargo, que este texto data del siglo I y que en ese momento ni la arquitectura ni la liturgia cristianas habían tenido apenas tiempo de desarrollarse. Un poco más explícita es la situación «delante del trono de Dios» desde donde «los guiará a los manantiales de las aguas de la vida», en clara alusión a los cuatro ríos del Paraíso. A nuestro entender, el texto quiere decir que los mártires se encuentran frente al altar y que son conducidos por Cristo hasta el Paraíso que, en el lenguaje simbólico de la arquitectura cristiana corresponde al santuario y al altar.

Hemos querido traer a colación estos textos juánicos porque definen muy bien la contraposición entre los mártires y el trono del Cordero en su visión apocalíptica. Evidentemente, por las fechas en que fue escrito, resulta del todo imposible que en el relato de san Juan se halle un testimonio de lo que él podía haber visto en los lugares de culto de su país. Pero sí es muy probable que los arquitectos, constructores e ideólogos de la liturgia y de la arquitectura sagrada se inspiraran en el Apocalipsis para situar el lugar de conmemoración martirial en frente del altar. Piénsese si no en la magnífica iconografía que nos ofrece la procesión de los mártires en los mosaicos de San Apolinar il Nuovo, en la que se dirigen de occidente a oriente, de los pies al altar.

Desde esta perspectiva, adquiere un nuevo significado un pasaje del *Peristephanon* de Prudencio, del himno dedicado a santa Eulalia de Mérida, en el que el poeta señala que el cuerpo de la mártir se halla a los pies del altar:

*«Sic uererarier ossa libet
ossibus altar et inpositum,
illa dei sita sub pedibus
prospicit haec populosque suos
carmine propitiata fouet»⁶⁹*

Precisamente este fragmento del himno de Prudencio es el que indujo a creer a los excavadores de la Iglesia de Santa Eulalia que el primitivo *martyrium* —del siglo IV o V— se hallaría

69 PRUDENCIO, *Peristephanon*, 3, 211-215 (ed. ORTEGA, A. e RODRÍGUEZ, I., *Aurelio Prudencio. Obras completas*, B.A.C., Madrid, 1981, p. 540). GODOY, C., *Funcionalidad de la arquitectura cristiana hispánica (siglos IV al VIII). Arqueología y liturgia*, dirigida por DE PALOL, P., Universidad de Barcelona, 1992, p. 507 (*pro manuscripto*).

bajo el santuario, sobre el que después se levantaría una monumental iglesia, fruto de las reformas de época visigoda⁷⁰, aunque su búsqueda —debido a las complicadas condiciones de la excavación— no ha sido satisfactoria. La interpretación de los himnos resulta siempre bastante complicada, sobre todo, teniendo en cuenta el lenguaje poético de Prudencio, que en muchas ocasiones reviste una gran ambigüedad. Sin embargo, en este caso, la expresión «*illa dei sita sub pedibus*» puede explicarse como si el cuerpo de la mártir se encontrara a los pies de Dios, no debajo del altar de la iglesia, sino entendiéndolo como la iglesia misma, símbolo de Jesucristo⁷¹, en el mismo sentido que los textos del Apocalipsis que comentábamos más arriba. A favor de esta interpretación señala la arqueología, ya que justo en el extremo occidental de la nave de la iglesia apareció un mausoleo —llamado «mausoleo absidiado» o estructura 34 por los excavadores— que muy bien podría tratarse del lugar que albergaba el cuerpo de la mártir. Junto a esta construcción fueron enterrados personajes muy relevantes de la iglesia emeritense, como demuestra el epitafio de Eleuterio († 604), archidiácono según las *Vitas sanctorum patrum emeritensium*, hallado en las escalinatas que conducían a dicho mausoleo. La situación de esta tumba junto a dicha estructura nos está indicando claramente que se trata de una *tumulatio ad sanctos*, y que muy probablemente la iglesia de Santa Eulalia de Mérida cuente con un contra-coro, en consonancia con lo que parece ser habitual en los esquemas de organización del espacio litúrgico en las iglesias hispánicas⁷².

La disposición *a los pies del templo* de los espacios litúrgicos cobra otro sentido en la interpretación del lenguaje de la arquitectura sagrada, no sólo en las provincias hispánicas, sino en cualquier punto del orbe cristiano. La orientación del propio edificio de culto y la ubicación de sus puertas y accesos tienen un significado específico cuando se concibe el lugar de oración como un microcosmos que une al hombre con Dios. De la misma manera, la situación del baptisterio en el extremo occidental, así como la contraposición al altar del contra-coro o lugar de conmemoración martirial son rasgos, que, si bien son característicos de las iglesias hispánicas —el esquema de *altar/martyrium/baptisterium*—, no son exclusivos de esta zona, ya que aparecen también en algunos edificios de culto de las Galias, Italia y el norte de África. Puesto que existe una gran pluralidad de esquemas de organización del espacio litúrgico dentro de las mismas provincias y, a la vez, un esquema idéntico puede hallarse también en varias provincias simultáneamente, habrá que concluir que es necesario revisar el concepto de «provincias litúrgicas» que defendimos en su día. Tal vez, la explicación haya que buscarla en la lectura de ese lenguaje poético de la arquitectura, cuyos artífices —arquitectos, maestros de obra y obispos— no sabían de fronteras entre las distintas regiones que constituían la geografía de una misma comunidad cristiana.

70 CABALLERO, L. y MATEOS, P., «Trabajos arqueológicos en la Iglesia de Santa Eulalia de Mérida», *Extremadura Arqueológica*, 3, 1992, pp. 15-50; MATEOS, P., *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Madrid, 1999.

71 Este texto que aducimos en nuestra tesis doctoral (GODOY, C., 1992, *Funcionalidad... op. cit.*, p. 507) fue objeto de largas discusiones con la prof. Donceel-Voûte, y confesamos que, en aquel momento, nos mostramos un tanto escépticos sobre la posible alusión del texto a un contra-coro. Pero una visita conjunta a las excavaciones en 1994 nos convenció de la probabilidad de su propuesta, al adquirir otro sentido los restos arqueológicos, como así lo publicamos luego. Cfr. DONCEEL-VOÛTE, P., 1998, *art. cit.* p. 128, nota 73.

72 GODOY, C., 1995, *op. cit.* pp. 278-281.

