

LOS LUGARES SAGRADOS URBANOS EN LAS TRANSFORMACIONES DEL OCCIDENTE TARDOANTIGUO

Santiago Castellanos

Universidad de La Rioja

En el año 383, uno de los principales senadores de Roma escribía a su amigo, igualmente influyente y el más destacado cabecilla de la oposición pagana a la política pro-cristiana de los emperadores Graciano y Teodosio: “para los romanos, desertar de los altares es una manera de prosperar en la corte”¹. El fenómeno al que alude Símmaco con lamento nos conduce a procesos históricos complejos pero apasionantes. En este artículo estudiaré uno de ellos: la emergencia de un nuevo ambiente y paisaje de *loca sacra* en las ciudades del Occidente tardoantiguo. No se efectúa aquí un inventario o una recopilación de lugares sagrados en diferentes ciudades del Occidente tardoantiguo. Más bien intentaré aportar algunas claves históricas que están en el fondo de la nueva topografía de lo sagrado, visible, al menos, desde el siglo IV. Los *loca sacra* marcan unas referencias para las distintas comunidades: trataré de vertebrar una explicación de cómo surgen esas referencias y, sobre todo, por qué. Nuestro escenario espacial y cronológico es el siguiente: el Occidente tardoantiguo, a partir de los procesos históricos bajoimperiales, hasta la emergencia y consolidación de las monarquías germánicas, como forma política que nos es útil como herramienta de fijación en el tiempo. Estamos, pues, en el Occidente de los siglos IV a VII.

Es algo bien conocido que durante mucho tiempo una parte importante de la historiografía ha aplicado esquemas evolucionistas de tipo “biológico” y “teleológico” al tema de la ciudad tardoantigua. En la configuración de este enfoque hubo múltiples vectores de influencia, en especial a partir de la publicación de la magna obra de Gibbon, pero sin duda el análisis de la formación de este auténtico tópico historiográfico (al menos como elemento apriorístico y totalizador) excede los límites de este trabajo. Y, por supuesto y en primer lugar, hay que recordar a las propias fuentes. No se debe dudar que han pesado considerablemente algunos textos, entre los que puedo subrayar, a título indicativo, alusiones como la de Jerónimo, hacia 374, a la situación de Vercelli, *olim potens, nunc raro habitatore semiruta*²; la muy famosa referencia, a

1. Simm. *ep.*1.51.

2. Hier. *ep.* 1.3.

finales del siglo IV, de Ausonio a Paulino de Nola sobre la situación de las hispanas *Ilerda*, *Bilbilis* y *Calagurris*, así como la respuesta de éste³; y, terminando este breve elenco ilustrativo, la comparación que Ambrosio lleva a cabo, también a finales del IV, entre la decrepitud de algunas ciudades itálicas (Bolonia, Piacenza, Módena entre otras) con la propia muerte en los humanos, con ocasión del consuelo que redacta a Faustino por el fallecimiento de la hermana de éste⁴. Sin embargo, nos encontramos hoy en una fase de explicación de las fuentes literarias en su contexto histórico pero también personal, valorando las motivaciones íntimas de las mismas, al tiempo que en una profundización de nuestros conocimientos arqueológicos que presentan un panorama sustancialmente más complejo que el disponible hace tan sólo unas décadas. Y la complejidad contribuye a descartar el carácter unívoco de la realidad. Ello no invalida, por supuesto, el aspecto ruinoso de algunas ciudades y determinadas áreas, pero al mismo tiempo ilustra sobre la expansión de otras y, en general, contribuye al estudio de las ciudades en clave de transformación y de análisis sociales y funcionales concretos. Lo que el historiador debe ser capaz de mostrar es, precisamente, las *transformaciones* que explican la redefinición de las ciudades durante la Antigüedad tardía. Recientemente, en su estudio sobre la Hispania del siglo III, reflexionaba Adela Cepas sobre la posibilidad metodológica de descartar herramientas unívocas como los enfoques del tipo “decadencia” y “florecimiento”⁵, y sus propias conclusiones, de enorme interés, distan de la visión más o menos aceptada hasta hace relativamente poco tiempo en torno al panorama hispano. El contexto general de esta renovación arqueológica e historiográfica es muy amplio, e insisto en que no puede ser abordado aquí, pero quizás uno de los aspectos más visibles es la condición temática del mismo, esto es, la atención primordial a aspectos concretos que impele, a su vez, la progresión paulatina de nuestros conocimientos sobre el estado de las ciudades a partir del siglo IV. Veamos uno de esos aspectos: las transformaciones históricas que explican el nuevo panorama sustentante de los lugares sagrados en Occidente.

1. ¿Qué sucedió con los *loca sacra* paganos?

Un primer punto a abordar radica en la pregunta planteada. A partir de los procesos políticos que, en Occidente desde 306 y especialmente desde 312, y en el resto del Imperio a partir de 324, basculan hacia el apoyo imperial al cristianismo, es perceptible un cambio en la existencia de buena parte de los *loca sacra* paganos. Gracias a las fuentes arqueológicas cada vez estamos mejor informados de la evolución de estos puntos, de manera que en el estado actual de nuestros conocimientos es factible presentar una doble vía evolutiva, al margen de la perduración de uso de algunos de ellos, cada vez de manera más residual. Por una parte, algunos *loca* fueron simplemente cerrados y abandonados o directamente destruidos. Otros fueron reutilizados para diferentes finalidades, entre ellas la formación de centros cristianos: en esta

3. Aus. *ep.* 21.56-59; Paul. *Nol. carm.* 10.221-238.

4. Ambr. *ep.* 8.3.

5. Cepas Palanca, 1997. Sobre el panorama topográfico urbano en la Hispania tardoantigua véase, a título global, García Moreno, 1977-78; Barrall, 1982; Gurt, Ripoll, Godoy, 1994; Fuentes Domínguez, 1999.

segunda vía cabe tanto la posibilidad de la destrucción y la reconstrucción como de la reutilización directa.

Una parte de los templos paganos fue simplemente abandonándose. En algunos casos los abandonos son particularmente llamativos por la tradición cultural que representaban⁶. Se trata de una agresión física pero también económica, por cuanto algunos *loca sacra* paganos no sólo experimentaron una destrucción de su estructura arquitectónica sino también una alienación de su patrimonio. Una fuente muy poco sospechosa de “anti-constantinismo”, Eusebio de Cesarea, es clara en cuanto a la actividad destructiva de Constantino con respecto a algunos santuarios paganos. Después de su victoria sobre Licinio, siendo ya único soberano imperial, Constantino envió agentes a las provincias orientales para confiscar bienes de los templos: el episodio es recordado por Eusebio precisamente en su discurso de celebración de las *Tricennalia* del emperador⁷, de manera que la reseña de este giro en la agresividad imperial hacia algunos *loca* paganos adquiere un nuevo volumen propagandístico, en el seno de un texto fuertemente ideológico. Se mencionan algunos de estos *loca* concretos, situados todos ellos en la parte oriental del imperio. Por citar algunos ejemplos recordamos la destrucción del templo de Afrodita en Aphaca (Fenicia), el de Heliópolis en Fenicia, o el de Asklepios en Aegeae (Cilicia)⁸, así como el cierre del santuario del Nilo⁹. La política de agresión a *loca* paganos no condujo únicamente a la destrucción de algunos de ellos, sino también a la utilización de objetos y materiales de los mismos, por ejemplo, para la decoración de la nueva capital, la “ciudad de Constantino”, Constantinopla¹⁰. Evidentemente se trata de un escenario oriental, pero resulta pertinente su alusión aquí a fin de subrayar el punto de inflexión que supuso con la política imperial, incluso del propio Constantino, para con los santuarios paganos hasta ese momento y, por supuesto, como puerta abierta para la ulterior actividad agresiva de los emperadores cristianos. A partir de Constantino se concretó con profusión la aplicación por vía política de la cosmología cristiana emanada de los codificadores con influencia en los centros de decisión. Y en esa “aplicación” detentaba un papel primordial el paisaje urbano. Constante y Constancio decretaron el cierre de los templos, además de la abstención de sacrificar¹¹. Libanio se lamenta de las decisiones de la casa constantiniana (especialmente de Constancio) para con los templos, apuntando incluso la peligrosidad de frecuentarlos¹². La actividad en favor de los *loca* paganos llevada a cabo por Juliano fue derogada por sus sucesores, Valentiniano y Valente¹³. Pero sin duda la vertiente destructiva experimentó un auge indiscutible con Teodosio, especialmente en el ámbito oriental, siendo muy subrayada en las fuentes la puesta en

6. Como ejemplo gráfico cabe citar el abandono de los templos griegos como el de Zeus en Olimpia, Delos y Delfos, cfr. Spieser, 1976.

7. Eus. *Triakon.* 8. Esta decisión es además recordada por el propio Eusebio en su “Vida de Constantino”, VC 3.54.

8. Eus. *Triakon.* 8.4; VC 3.54, 55, 56.

9. Eus. VC 4.25; Greg.Naz.5.32.

10. Eus. VC 3.54.

11. *C.Th.* 16.10.4.

12. Liban. *or.* 1.27; 18.114-115; 62.8. Véase también la posición de Amm.Marc. 29.12.12.

13. Véase el juicio que las posiciones de Juliano y de Valentiniano-Valente emiten Amm.Marc. 22.5.2 y Lib. *or.* 18.126 (Juliano). Amm. Marc. 30.9.5 (Valentiniano y Valente).

práctica llevada a cabo por Materno Cinegio¹⁴. En 391 el prefecto de Roma recibió órdenes de cerrar los templos y prohibir toda forma de sacrificio¹⁵. La decisión se generalizó a finales de ese mismo año¹⁶. En 435 se reiteraron los cierres y la colocación de *signa* cristianos en los *loca* paganos¹⁷: con esta disposición se cierran las contenidas en el apartado dedicado al paganismo en el *Codex Theodosianus*. El detrainimiento de las *annonae* de los templos fue decretado muy claramente en 407 ó 408, al tiempo que se ordenaba que los propios edificios paganos *in civitatibus vel oppidis* pasasen a utilidad pública, al tiempo que eran transferidos a posesión imperial¹⁸. La confiscación y no sólo la destrucción o el cierre es una política aplicada por el Imperio cristiano no sólo a los ámbitos públicos y templarios, sino también a *loca* paganos o herejes de tipo privado. En 407 se decidió confiscar (*patrimonio nostro societur*) el *praedium* del *dominus* que en sus propiedades permitiera las prácticas paganas y herejes¹⁹.

En fin, estas referencias hablan de un ambiente tenso en relación con el paisaje sagrado. Los protagonistas, sea cual fuera su posición, eran conscientes de la trascendencia que tenía la transformación de los *loca sacra* y conocían el poder de las imágenes y los escenarios en la mentalidad de las masas. En la zona occidental, contamos con algunos testimonios directos que nos informan sobre la destrucción de *loca* paganos. Por Agustín sabemos de la actividad de Gaudencio y Jocio en la destrucción de templos en África en un solo día del año 399²⁰. En cualquier caso, a diferencia de Oriente, donde la destrucción de templos parece más generalizada, en Occidente, salvo actuaciones concretas que desde luego existieron, lo más usual parece ser tanto el abandono como la reutilización de los *loca* paganos. El propio Agustín, en una carta a la ciudad de Madauros en el África Proconsular, indica que, efectivamente, las estatuas paganas habían sido destruidas, mientras que los edificios habían sido bien abandonados bien reutilizados para otros cometidos²¹. Al primero de los casos responden las reflexiones de Jerónimo, quien alude en torno al año 400 a la degradación de los templos paganos en Roma²².

Más arriba hemos visto algunas de las referencias fundamentales en cuanto a la destrucción de *loca sacra* paganos se refiere. Otro aspecto inserto en el contexto de la agresión contra tales *loca* viene dado por los llamados *spolia*, esto es, la extracción de distintos materiales tanto de construcción como ornamentales, en muchos casos posteriormente dedicados a formar parte de otro tipo de edificios²³. La expropiación afectó, efectivamente, al ámbito de los ornamentos y del arte, hasta el punto que la política de confiscación de estatuas de los *loca* paganos provocó la reacción de algu-

14. Zos. 4.37; Teodor. HE 5.21; Soz. 7.15.

15. C.Th. 16.10.10.

16. C.Th. 16.10.12.

17. C.Th. 16.10.25.

18. C.Th. 16.10.19.

19. C.Th. 16.5.40.

20. Aug. *civ.dei*, 18.54.

21. Aug. *ep.* 232.3.

22. Hier. *ep.* 107.2.

23. Sobre este asunto véase Brenk, 1987; Alchermes, 1994; Lachenal, 1995.

nos de los intelectuales paganos, como Libanio²⁴ o el propio Juliano²⁵. En ocasiones coinciden referencias a destrucciones de *loca* con la utilización de materiales de los mismos. Este aspecto está mejor documentado en Oriente. Resulta particularmente gráfico hacer mención a uno de los primeros ejemplos de agresión directa a un santuario concreto por parte del poder imperial: es el caso del templo de Asklepios en Aegeae (Cilicia), que una vez derruido proporcionó al obispo de Tarso materiales para la construcción de una iglesia. Sabemos además que el emperador Juliano trató de conseguir la devolución de las columnas del viejo templo²⁶. Lo cierto es que conocemos otras noticias semejantes en cuanto a la actitud por la que Juliano optó ante obispos que levantaron iglesias sobre templos paganos²⁷. Los emperadores cristianos eliminaron la transferencia de propiedad a los patrimonios de los santuarios paganos que Juliano había decretado²⁸. En el ámbito occidental, la costumbre de expoliar los *loca* paganos parece relativamente común ya desde los primeros momentos del giro político constantiniano. Claro que los lugares de los que se pasó a extraer materiales para la construcción de nuevos *loca sacra* no sólo eran los viejos templos, sino también los grandes edificios públicos. La arqueología es concluyente en muchos ejemplos por todo el espacio occidental, algunos de ellos tan clamorosos como la suerte experimentada por el anfiteatro en Milán, del que proceden abundantes materiales detectados en la basílica de S. Lorenzo²⁹. Ejemplos de este tipo, insisto, se multiplican por doquier en el espacio propuesto. Otras veces los avatares de la documentación permiten curiosidades enormemente ilustrativas. Para el año 333 contamos con una inscripción en la que un gobernador de Campania alardea de que ha pavimentado las calles tomando piedras procedentes de canteras y no de los monumentos en ruinas³⁰. Incluso quedan detectadas opiniones radicales al respecto. El siciliano Fírmico Materno se dirigió así a los emperadores Constante y Constancio: “¡Quitad, quitad sin vacilar, oh sagrados emperadores, los ornamentos de los templos! ¡Que el fuego de los talleres monetales o las llamas de las fundiciones cuezan a estos dioses! ¡Expropiad todas las ofrendas, para vuestro beneficio y dominio!”³¹.

Al margen de las descripciones catastrofistas, el estado actual de nuestros conocimientos muestra cada vez con mayor grado de fiabilidad una multitud de ejemplos en el Occidente tardoantiguo en torno al abandono y a la reutilización de antiguos espacios públicos, incluidos los viejos *loca sacra*³². Quizás es Italia la zona que mayor profusión presenta en cuanto a la conversión de antiguos *loca* en centros cristianos³³. No obstante, las investigaciones recientes han mostrado que, con algunas excepciones, la tendencia pasó a ser general a partir de finales del siglo IV, consolidándose en los

24. Liban. *or.* 30.6, 37; 62.

25. Jul. *or.* 7.228b.

26. Zonaras 13.12.30-34.

27. Destaca, por ejemplo, la petición de una indemnización a Marcos, obispo de Arethusa (Siria), Greg. Naz. *or.* 4.88-91; Teodor. *HE* 3.7.6-10; Soz. 5.10.

28. Sobre esta anulación, Amm.Marc. 30.9.5. Ver *C.Th.* 5.13.3; 10.1.8, ambas de 364.

29. Rossignani, 1985.

30. *CIL* 10.1199= *ILS* 5510.

31. Firm. Mat. *de error.pr.rel.* 28.6.

32. Ward-Perkins, 1999: 225.

33. Vaes, 1986.

siglos V-VI³⁴. Incluso para el caso de Roma queda relativizada la influencia constantiniana en la conversión de los antiguos *loca sacra*³⁵. Uno de los primeros ejemplos es la construcción de la basílica de Santa Pudenciana sobre un espacio público antiguo, en este caso sobre unas termas³⁶. Una inscripción recientemente descubierta sobre la base de uno de los tambores de las columnas del antiguo templo de Mars Ultor muestra que este edificio estaba ruinoso y sus mármoles utilizados en los siglos V-VI³⁷. Recientemente Delogu ha llamado la atención sobre el tema de los foros en un ámbito tan simbólico como la propia Roma. Es evidente que en los espacios forales fueron apareciendo *loca sacra*, como sucede por ejemplo con las iglesias de S. Cosme y S. Damián sobre el aula del *praefectus urbis*, o la de S. Adriano sobre la *curia senatus*³⁸, pero también lo es que estos *loca* continuaron siendo, como veremos más abajo, auténticos focos de reunión, en ocasiones masiva. En el ámbito galo llama la atención el caso de Arlés, una ciudad que durante el Bajo Imperio cobra un relevante papel político, especialmente a partir de su conversión en sede de la prefectura de las Galias. Este hecho, a juicio de los arqueólogos que han trabajado directamente el caso arelatense, marcó un punto de inflexión en la reutilización de los antiguos espacios públicos³⁹. La zona griega proporciona un caso espectacular, como la conversión del Partenón en basílica⁴⁰. En fin, resultaría prolijo, además de inabarcable en estas páginas, un elenco de ejemplos al respecto. Es evidente que, como fenómeno histórico, tanto la expoliación como la reutilización y/o transformación de los antiguos *loca* es innegable, aparte claro está del abandono y destrucción, ya señalado más arriba. En cualquier caso, no debemos olvidar la trascendencia de estos fenómenos. Recientemente Bryan Ward-Perkins ha llamado la atención sobre lo simplista de algunos análisis que se han venido efectuando en torno al fenómeno de los *spolia* y la reutilización de materiales procedentes de *loca* sagrados, proponiendo que ideología y pragmatismo no han de estar en conflicto en bastantes de estos casos que la arqueología detecta en creciente multitud. A título simbólico se propone el caso del arco de Constantino, en el que lo viejo y lo nuevo hacen concordar la ideología (el vínculo con el pasado: Adriano, Trajano, Marco Aurelio) y el pragmatismo (*spolia*)⁴¹.

2. Emergencia de un nuevo escenario sagrado. Mecanismos sociales en funcionamiento

El espacio de los muertos... en el de los vivos

En la articulación de los principales *loca sacra* del ámbito urbano tardoantiguo hubo una serie de vectores que constituyen fuerzas indispensables para su existencia y, por tanto, para su explicación. En primera instancia se advierten dos grandes bloques de fuerza que impulsaron y dotaron de funcionamiento a los nuevos *loca*. La división pro-

34. Caillet, 1996.

35. Guyon, 1996: 219.

36. Krautheimer, 1971: 227 ss.

37. Meneghini, Santangeli Valenziani, 1996: 78-80.

38. Delogu, 2000: 96.

39. Sintès, 1994.

40. Deichmann, 1938-39.

41. Ward-Perkins, 1999.

cede de un criterio cuantitativo, pero también afecta al plano cualitativo. Se trata de las multitudes y de fuerzas sectoriales. En algunos casos ambas actuaron al unísono, en coincidencia (intencionada o no), y en otros de manera disociada, con o sin elementos de enfrentamiento. Las multitudes participan, fundamentalmente, en la calle. Y de ese tema se tratará más adelante. Pero además, si no toda la multitud de la comunidad, una parte variable de ella participó en la generación de los grandes cementerios que surgieron en las ciudades occidentales en los inicios de las cronologías que nos interesan.

Fundamentalmente a partir del siglo III cuajó en Occidente un elemento que pasó a formar parte del nuevo paisaje humano en la ciudad: el cementerio cristiano. La arqueología va paulatinamente mostrando un elenco cada vez más potente de estas necrópolis. En la mayor parte de los casos estos cementerios se encontraban en áreas no centrales de las ciudades. No obstante, pese a algunas disposiciones legislativas tendentes a cercenar las sepulturas *in urbe*⁴², la arqueología muestra que en la práctica sí existieron áreas cementeriales centrales⁴³. En todo caso, los trabajos arqueológicos están revisando de manera crítica los planteamientos vigentes, en especial en el caso de la propia Roma⁴⁴. En Hispania un ejemplo particularmente relevante es el caso de Valencia, donde los arqueólogos han logrado detectar una necrópolis tardoantigua en el área del antiguo espacio foral de la ciudad romana republicana y altoimperial⁴⁵. Un área, la de la actual plaza de L'Almoína, sobre la que volveré más adelante, ya que se trata de un excelente ejemplo de nuevo *locus* sagrado en la redefinición de los espacios urbanos de una ciudad tardoantigua, alcanzando no sólo el aspecto funerario, sino el cultural y el episcopal. En Galia parece cada vez más clara la existencia en diferentes comunidades de enterramientos dentro del espacio urbano⁴⁶. En fin, el espacio occidental presenta un registro arqueológico crecientemente elocuente en torno a la presencia de ámbitos de enterramiento en áreas urbanas, estado de la cuestión que permite hoy un amplio debate entre los especialistas⁴⁷.

La dimensión de las "áreas de los muertos" cobró un especial protagonismo a partir del desarrollo del culto a los mártires. En la zona occidental del Imperio un punto de partida debe ser buscado en Cipriano de Cartago, quien a mediados del siglo III ya asimiló el *locus* sepulcral con la festividad, de manera que la conmemoración de los *natales* de los mártires habría de coincidir con las fechas de los martirios⁴⁸. En la primera mitad del siglo IV ya circularon en ciudades de Occidente verdaderos calendarios festivos en relación con esta circunstancia, destacando el caso de Roma, donde se publica oficialmente uno de estos calendarios, la llamada *Depositio Martyrum*, en 354, si bien sabemos de la existencia del mismo al menos desde 336⁴⁹.

42. Ello estaba relacionado con la tradición jurídica romana al respecto, cfr. recientemente Vis-mara, 1999.

43. Cantino-Wataghin, 1999.

44. Meneghini, Santangeli Valenzani, 1995.

45. Escrivá Torres, Soriano Sánchez, 1990.

46. Galinié, 1996. En este ámbito caben destacar monografías recientes del tipo de la de Reynaud, 1997.

47. Las principales líneas de debate han sido recogidas por Lambert, 1994.

48. Cípr. *ep.* 12.2; 39.3.

49. Pietri, 1976: 127.

En cuanto se refiere al ritual, se detecta cierta ambigüedad no sólo en las prácticas, sino en el propio ambiente que rodea a estos *loca*. Se compartió con el mundo pagano la idea del *refrigerium*, de manera que disponemos de testimonios literarios, epigráficos y arqueológicos en general que subrayan este clima de mixtificación y pertenencia a un ambiente común⁵⁰. Esta perduración, en la práctica, terminará por provocar airadas reflexiones de los codificadores morales y rituales⁵¹, especialmente a partir del momento en que se trasladen estas situaciones a las celebraciones vinculadas a los mártires, asunto al que aludiré brevemente más adelante. En una fecha tan temprana como los primeros años del siglo IV, el concilio hispano de Elvira trató de evitar los cirios encendidos por el día en los cementerios⁵². Nuestra mejor fuente al respecto de estas cuestiones es Agustín. Está muy presente en su obra, especialmente en los sermones, la idea de que la celebración de la festividad de los mártires debe conducir a su veneración e imitación. Esta actitud chocaba con prácticas populares que preponderaban la participación a través del *spectaculum*. De ahí la posición del obispo de Hipona con respecto a lo que, a sus ojos, derivaba en “sobre-celebraciones”⁵³. Y en estas participaciones los *loca sacra* cobraban un protagonismo muy relevante. En distintas ocasiones alude Agustín a lo que, en su opinión, resultaba un exceso en cuanto a los *refrigeria* mantenidos en las áreas sepulcrales⁵⁴. Otras veces incluso menciona peripecias personales, como la costumbre de Mónica de llevar viandas a las tumbas de los mártires⁵⁵. Las asambleas conciliares reaccionaron con políticas restrictivas y coercitivas. En la órbita zonal agustiniana, el concilio de Cartago de 397 trató de que apenas se celebrasen banquetes en las iglesias⁵⁶. Resulta, en fin, significativo que en la Galia, en 567, un concilio reunido en Tours pronunció su exhortación a relegar definitivamente los Caristia⁵⁷, festividad clásica que, el 22 de febrero, suponía la organización de banquetes por las familias de los difuntos⁵⁸.

La trascendencia del espacio colectivo de los muertos no pasó desapercibida en la legislación tardorromana. En pleno ámbito occidental, Constancio prohibió desde Milán la destrucción de sepulcros y sobre todo la transferencia de cualquier elemento de los mismos hacia ámbitos privados (se citan *domus* y *villae*)⁵⁹. En esta misma línea ha de incluirse la multa establecida por el propio Constancio para aquéllos que se llevasen *columnas vel marmora*, multa en oro que estaba en relación con *singula sepulchra* afectados⁶⁰. Se insiste de nuevo en una disposición a cargo de Constancio y Juliano, al tiempo que el legislador subraya la duplicidad del delito, para muertos y

50. MacMullen, 1998: 154-155.

51. Además de un argumento a la dialéctica intelectual, en este caso del lado pagano, Juliano, *contr. gal.* 339 es.

52. C. 34.

53. Dolbeau ha publicado recientemente los sermones de Agustín hallados en Mainz. No invalidan, sino que más bien refuerzan, estas ideas, cfr. Brown, 2000.

54. Aug. *ep.* 22.3,6; *serm.* 62.7.10; *de moribus eccl.cath.* 1.34.75; *contr. Faust.* 20.21.

55. Aug. *conf.* 6.2.2.

56. C. 42.

57. Conc. II Tours, c. 22.

58. En este sentido el mismo Ovidio dejó recogida tal práctica, *Fasti* 2.533-570; 617-634.

59. *C.Th.* 9.17.1.

60. *C.Th.* 9.17.2.

para vivos, con una curiosa referencia: *nam et sepultos spoliant destruyendo et vivos polluunt fabricando*⁶¹. Estas disposiciones oficiales venían a sancionar por el poder central la definitiva consolidación de los cementerios, en el caso que aquí nos importa, las áreas funerarias vinculadas a una comunidad urbana. La protección de las mismas a través de la legislación proporcionaba al poder imperial un argumento en su favor ante potentes corrientes de opinión crecientemente vertebradas en canales eclesiásticos. Por otra parte, la sanción oficial trataba de acercarse a la aceptación por las multitudes, teniendo en cuenta que suponían un refrendo a prácticas que éstas, previamente, habían comenzado a desarrollar. Finalmente, el ámbito político oficial terminaba de sellar la alianza con el mundo de los muertos, y por tanto con aquéllos que se presentasen como representantes del sostenimiento de su veneración.

La existencia de los cementerios no fue la única realidad funeraria a destacar desde el punto de vista de las transformaciones topográficas, y entre otras que pudieran ser señaladas aquí es conveniente detenerse en un aspecto concreto. Se trata de la formación de un fenómeno de convergencia en el mundo de los muertos, pero que es explicable, por supuesto, desde el de los vivos. Efectivamente, ya desde el siglo III (especialmente en el norte de África para fechas tan tempranas), pero en especial desde el IV es perceptible en el paisaje de las ciudades occidentales la creación de *loca sacra* de convergencia, en los que los participantes se aglutinaban hacia un punto de referencia. Me estoy refiriendo a la sepultura *ad sanctos*, consistente en el enterramiento de uno o más individuos en el entorno de un *locus* donde se entendía estaban los restos (o parte de los mismos) de un mártir o (sobre todo más tarde) de un santo en general. Se trata de un fenómeno histórico de esta época pero que, además, se ha convertido en una verdadera especialización para importantes corrientes arqueológicas⁶².

Cabe preguntarse por las claves que explican este proceso, a fin de no quedarnos en una mera exposición o constatación del asunto. Existe una clave religiosa, personal diríamos. Uno de los mejores documentos de los que disponemos para ilustrar este plano es un texto especialísimo y de enorme interés, el *De cura pro mortuis gerenda* de Agustín. Muy probablemente fue en 421 cuando el obispo de Hipona redactó esta contestación a Paulino de Nola, tras una consulta de éste sobre la petición de Flora, un personaje aristocrático, para enterrar a su hijo Cinegio cerca del sepulcro de Félix. La cuestión no radicaba tanto en si el permiso se concedía o no (que sí fue otorgado) como en las dudas sobre si este enterramiento (*ad sanctum*) favorecería al hijo difunto⁶³. Es aquí donde entra la respuesta de Agustín. No hemos de olvidar que el propio Paulino y su esposa Terasia habían enterrado años atrás a su hijo Celso en *Complutum*, en otro caso conocido por los textos de sepulcro *ad sanctos*, concretamente junto a los restos de los mártires Justo y Pastor⁶⁴. Agustín responde que el provecho para el difunto es efectivo si en vida lo ha merecido⁶⁵, así como el recuerdo permanente evocado en las memorias de los vivos, siendo éste un resultado al que coadyuva la

61. *C.Th.* 9.17.4. En estas líneas 9.17.6., a. 381.

62. Las referencias arqueológicas y publicaciones al respecto son abundantísimas, de manera que cabe aludir a título genérico a la influyente obra de Duval, 1988.

63. Aug. *De cura pro mort.* 1.1.

64. Distintas referencias en Paul. *carm.* 31.605-610; Prud. *Perist.* 4.41-44; Ildéf. *vir.ill.* 1.

65. Aug. *De cura pro mort.* 1.2.

existencia del *locus* de enterramiento⁶⁶. Agustín insiste en todo el texto en la misma idea: los lugares de enterramiento, incluidos los *ad sanctos*, son importantes no tanto en sí mismos, sino en cuanto suponen de trascendente en el recuerdo del muerto y en las oraciones que los vivos efectúen. Esta propuesta está vinculada al intimismo al que se aludía más arriba como primer factor a tener en cuenta en la explicación del fenómeno. Los otros dos vectores son de tipo sectorial, una vez citado el anterior, que afecta a multitudes y a individualidades. Me refiero a las fuerzas de poder social que participaron en el fenómeno y que, además, terminaron por encauzarlo en sus ámbitos de interés.

El propio Agustín, en el mismo *de cura pro mortuis*, alude a Ambrosio y al lugar en Milán *apud sanctos Protasium et Gervasium*⁶⁷. La referencia no es casual y nos permite, además, enlazar con un punto crucial. No es casual porque Agustín estaba presente⁶⁸ en la famosa *inventio* de las reliquias de Gervasio y Protasio en la Milán de junio de 386. Se trata de un episodio que conocemos minuciosamente⁶⁹, y que marcó un punto de inflexión en la política episcopal con respecto al culto de los santos en Occidente. El fenómeno, que tiene un gran calado, interesa aquí fundamentalmente como argumento explicativo del asunto concreto (sepultura *ad sanctos*) que afectó de lleno a las transformaciones del paisaje urbano. Una vez más, las transformaciones topográficas supusieron un trasunto de las históricas. No se entiende la extensión de esta práctica, que hoy sabemos fue algo frecuentísimo en el ámbito que nos interesa, si no se comprenden este tipo de transformaciones estructurales de enorme calado. Y, efectivamente, una de ellas es la extensión masiva del interés episcopal por la captación de reliquias de santos⁷⁰. En esta extensión fue un hito clave la *inventio* de los restos de Gervasio y Protasio por Ambrosio, en un momento de conflicto en la sociedad milanesa, especialmente teñido de tintes religiosos, en el que por ejemplo se incluía el apoyo de Justina a la comunidad arriana⁷¹. La habilidad de Ambrosio residió en la capacidad de capitalización del culto a los santos locales, que resultó uno de los pilares definitivos de su *auctoritas* global en la comunidad. De esta manera logró el culmen de la vertebración de una *symphonía* tendente a la cohesión de la comunidad⁷². La posición del obispo milanés en la geopolítica de Occidente era ciertamente notable, más aún a partir de sus actuaciones con el propio Teodosio, de manera que las maniobras de Ambrosio comenzaron a tener un calado que iba más lejos de lo meramente coyuntural. Su biógrafo Paulino relata la colocación de reliquias de Vital y Agrícola en Florencia, una vez exhumadas en Bolonia⁷³. No debe olvidarse que la década de los ochenta había asistido a un potente influjo de Ambrosio en la política eclesiástica itálica. Me parece muy relevante en este sentido el concilio de Aquileia de 381, en el que, a pesar de que la presidencia oficial recayó en

66. Aug. *De cura pro mort.* 5.7.

67. Aug. *De cura pro mort.* 17.21.

68. Aug. *Conf.* 9.7.15-17.

69. Ambr. *ep.* 77. Ver además Paul. *Vita Ambros.* 14. Análisis de los acontecimientos en San Bernardino Coronil, 1996: 36 ss.

70. Para el caso concreto de Ambrosio, Dassmann, 1975.

71. Conflictos a los que está dedicada la monografía de Williams, 1995.

72. McLynn, 1994: 225.

73. Paul. *Vita Ambros.* 29.1. Una contradicción con el testimonio del propio Ambrosio en su *Exhortatio virg.* 1.

Valeriano, la figura del obispo milanés fue un referente esencial⁷⁴. El repaso de la lista de los asistentes es muy sintomática de este influjo. Figuran Bassiano de Lodi y Cromacio (desde 388 será obispo de la propia Aquileia). Pues bien, sabemos por Ambrosio que Bassiano practicó la dedicatoria de basílica con reliquias⁷⁵, mientras que Cromacio también fue partícipe de este fenómeno. En su dedicatoria de la *basilica sanctorum* de Concordia, Cromacio se congratula del papel de la ciudad en la recepción de reliquias por parte de la sede de Aquileia⁷⁶, de la que Cromacio era titular. Por tanto, la lectura atenta de las fuentes permite entrever un círculo de relaciones episcopales itálicas que, en el último tramo del siglo IV, coincidió, bajo la influencia de Ambrosio⁷⁷, en el impulso a la captación de reliquias y a la fundación de *loca sacra* dotados con éstas. Disponemos de más ejemplos significativos. Gaudencio de Brescia, para quien Ambrosio representaba un *communis pater*⁷⁸, consagró una basílica con reliquias de diversos santos⁷⁹, entre los cuales existían equivalencias muy relevantes a mi juicio. Así, los restos de Juan Bautista, Tomás y Lucas venían a coincidir con reliquias citadas por Cromacio. O la presencia de restos de Gervasio y Nazario, que son prueba inequívoca del contacto milanés. Contacto que viene ratificado por la dotación de reliquias de Sisinio, Martirio y Alejandro⁸⁰. Las repercusiones de este punto de inflexión son también extraitálicas. A partir de los contactos ambrosianos, cabe destacar el caso del propio Agustín⁸¹, que como ya se ha dicho estuvo presente en los acontecimientos de Milán en junio de 386. En otro espacio distinto, la Galia septentrional, es evidente la repercusión milanesa⁸². Es el caso de Victricio de Rouen, que a comienzos del siglo V redacta un *De laude sanctorum* en alusión a las reliquias que habían llegado a la ciudad, entre las que aparecen algunas de las que son bien conocidas para el círculo itálico inaugurado por Ambrosio. Así, Victricio cita restos de Juan Bautista, Andrés, Tomás, Agrícola, Gervasio o Protasio⁸³. Evidentemente, la extensión del culto a los santos y a las reliquias en Occidente es un fenómeno de más amplio alcance geográfico y temático, pero resulta pertinente subrayar aquí su trascendencia en el auge de las sepulturas *ad sanctos* y en el influjo de este aspecto en la transformación topográfica.

El desarrollo de los sepulcros *ad sanctos* estaba, pues, inmerso en el impulso episcopal a la propia existencia de *loca sacra* prominentes en las comunidades urbanas de Occidente. Pero, además, determinados grupos sociales trataron de acercarse con mayor potencia al nuevo fenómeno. Me refiero fundamentalmente a amplios sectores de la aristocracia, que encontraron en el enterramiento *ad sanctos* una manera de san-

74. *Acta conc. Aquil.*

75. Ambros. *ep.* 5.1. La carta está dirigida a Félix de Como.

76. Crom. *Aquil. serm.* 26.

77. Lizzi, 1990.

78. Gaud. *serm.* 16.9.

79. Gaud. *serm.* 17.

80. La explicación de la identificación de estos restos con el foco milanés es extensa. Acúdase a Rogger, 1985; Lizzi, 1989: 59-70, 81-86.

81. Saxer, 1980.

82. Sobre la pertenencia de Victricio de Rouen al círculo de relaciones que se ha ido viendo, cfr. Paul. Nol. *ep.* 18; *carm.* 37. Sobre la cristianización de la zona, Musset, 1993.

83. Victric. *de laude sanct.* 6.31-36, 56. Más de un siglo más tarde, Gregorio de Tours se hará eco de la extensión del culto a Gervasio y Protasio en las Galias, Greg. Tur. *glor. mart.* 46.

cionar, definitivamente, su posición hegemónica en la sociedad de su entorno más inmediato. La proximidad física a la referencia del mártir o del santo en general garantizaba, en el ideario colectivo, la cercanía ultraterrenal. Del mismo modo que el culto a las reliquias, y por tanto la afluencia masiva a los *loca sacra* con dotación de las mismas, suponía un elemento de vertebración de la comunidad, favorable para aquéllos que lograsen capitalizarlo⁸⁴, a nivel microespacial el efecto era muy similar. Y ello fue percibido con claridad por las aristocracias. Éstas ya habían encontrado en la carrera eclesiástica una vía de perduración más en su proceso de hegemonía social. La prosopografía es concluyente, y podemos rastrear con certeza la procedencia aristocrática de un altísimo porcentaje de los obispos⁸⁵. Pero, además de esta vía oficial, y en relación con la consecución de reliquias para la configuración de *loca sacra*, existió la vía particular y privada. El asunto tiene mucho que ver con el fenómeno de las iglesias privadas tan conocido en el mundo tardoantiguo. Lo cierto es que comenzaron a aparecer oratorios privados en espacios vinculados a un determinado *dominus*, algunos de los cuales se dotaron de reliquias, de manera que se compartió la funcionalidad de oratorio privado con la consideración de *memoria martyrum* o *sanctorum*. Claro que la oficialidad trató de actuar contra esta práctica⁸⁶. A mi juicio resulta muy significativo que una de las zonas más precoces en este tipo de fenómenos (el norte de África)⁸⁷, visibles en la topografía de sus ciudades y sus campos, presente también de manera temprana reacciones al respecto. Efectivamente, el concilio de Cartago de 401 exhortó a los obispos a que procediesen a la destrucción de las falsas *memoriae martyrum* que se multiplicaban por la zona, al tiempo que se expuso a los conciliares la necesidad de advertir a las masas para que no acudieran a estos *loca* falsos en los que no hubiera verdadero *corpus aut aliquae reliquiae*⁸⁸. Frente al mismo fenómeno de la existencia de *loca sacra* dotados con reliquias en ámbitos privados también se posicionó la jerarquía eclesiástica gala a comienzos del siglo VI⁸⁹. En suma, las aristocracias practicaron diversas vías de acercamiento a la sepultura *ad sanctos*, algo que estaba muy relacionado con el refrendo religioso de la posición hegemónica de estos grupos. Precisamente era dicha posición la que permitió estas vías, a la sazón más complicadas para otros sectores sociales. Se trata del enterramiento en *loca sacra* relativamente comunitarios, centrales en la comunidad, de los que estamos bien informados a través de la documentación arqueológica, como se ha visto más arriba. Junto a esto, se ha de tener en cuenta la inclusión de estos grupos en el canal eclesiástico, con la posibilidad de la capitalización directa de la recepción de reliquias y de la configuración (a través de la consagración) de estos *loca*. En tercer lugar, la esfera de lo privado que, a pesar de las reticencias de la oficialidad, en la práctica supuso una vía real de enterramiento *ad sanctos* y de engrosamiento en la topografía en estas comunidades. Por tanto, el fenómeno, desde el punto de vista de las transformaciones

84. Es la idea fundamental que ha presidido los influyentes trabajos de P. Brown al respecto. Entre ellos, 1971; 1981; 1982.

85. Para espacios como Galia, Hispania o Italia, ver Heinzelmann, 1976; Mathisen, 1993: 93 ss; Teja, 1995; Barnish, 1988.

86. Herrmann-Mascard, 1975.

87. Para el ámbito urbano africano resulta fundamental la obra de Lepelley, 1981.

88. C. 83.

89. *Conc. Epaon.* a. 517, c. 25.

tardoantiguas, puede ser entendido tanto desde la óptica global de la comunidad, en el que participan las multitudes, como desde la perspectiva aristocrática, que encontró una vía de tipo intimista y personal, pero que en todo caso no puede ser entendida sin el conocimiento de la posición de estos grupos en las estructuras sociales, que asistían ahora a un nuevo elemento de refrendo, en este caso ligado incluso a la sacralización del *status* imperante.

La dinámica social del nuevo escenario.

Se viene insistiendo en este trabajo en una misma idea. El nuevo escenario topográfico y los nuevos *loca sacra* surgieron en un contexto complejo, el de las transformaciones tardoantiguas, que contribuye a explicar el fenómeno. En otros términos, estos nuevos *loca sacra* fueron el trasunto de un mundo que experimentaba una serie de procesos que lógicamente no pueden ser abordados aquí en su integridad, pero de los que se pretende presentar las claves más significativas. Se ha analizado tanto el surgimiento de las áreas cementeriales comunitarias y las sepulturas *ad sanctos* como los aspectos sociales (en el que se incluyen los religiosos) que las explican. Quizás uno de los elementos más característicos del nuevo escenario sea la emergencia de *loca* episcopales, al tiempo que suponen un exponente claro de las transformaciones históricas a las que venimos aludiendo. La constatación de estos nuevos *loca* es, al igual que en otros ejemplos que se vienen manejando, cada vez más evidente a la luz de los trabajos arqueológicos. En este caso se trata de la *ecclesia* principal del obispado (iglesia catedral) con dependencias próximas vinculadas a la propia actividad episcopal, son los llamados "grupos" o "áreas" episcopales. Contamos con publicaciones recientes de especialistas que ilustran este aspecto, tanto desde una óptica amplia para espacios como Galia o Italia⁹⁰, como para comunidades concretas. En este caso cabe destacar algunos trabajos concretos, como los efectuados para Ginebra⁹¹, Lyon⁹², Brescia⁹³, Milán⁹⁴, Tarragona⁹⁵, Barcelona⁹⁶, Mérida⁹⁷ o Valencia⁹⁸, por citar algunos. La epigrafía presenta algunas informaciones sobre las fundaciones de este tipo de conjuntos episcopales que⁹⁹, en todo caso, han de ser incluidos en el contexto general de la labor edilicia del obispado tardoantiguo y, más aún, en la situación social de esta entidad. Desde el punto de vista material, existen diversas posibilidades en la práctica en torno a la ubicación y configuración de estos *loca* episcopales. En ocasiones las iglesias catedrales se encuentran en un punto elevado, más bien cercano al concepto de fortaleza, como sucede en S.-Bertrand de Comminges¹⁰⁰. Otras

90. Guyon, 1992.

91. Bonnet, 1993.

92. Reynaud, 1997.

93. Brogiolo, 1993.

94. Monfrin, 1991; Lusuardi Siena, 1996.

95. Las distintas opciones sobre su localización en Godoy, Gros i Pujol, 1994: 251 ss.

96. Granados, 1995.

97. Mateos Cruz, 1999: 190-192 para la iglesia catedral y el palacio episcopal.

98. Escrivá Torres, Soriano Sánchez, 1990.

99. Para los espacios que aquí interesan, véase la documentación en Mazzoleni, 1989.

100. Guyon, Boissavit Camus, Souilhac, 1992.

veces se detecta una clara transferencia de lugares, con respecto a la más antigua ubicación (en estas áreas, generalmente en el siglo IV) de los *loca* episcopales hacia la definitiva sede, que en Occidente adquiere visos de consolidación final en el siglo V o inicios del VI, en función de los diversos avatares regionales¹⁰¹. No es extraño tampoco encontrar estos *loca* episcopales en plenos contextos cementeriales¹⁰². En fin, son varias las posibilidades de ubicación espacial de estos conjuntos, y la dependencia de las variables tenía más que ver con la posibilidad de acceso a lugares centrales, cuestión más factible en casos de especial patrocinio de la autoridad política o de la participación de fondos privados¹⁰³.

Junto a los *loca* episcopales, sede de la *ecclesia* catedral y de la *sedes* oficial del poder eclesiástico, las comunidades urbanas asistieron a la emergencia de una infinidad de diversos *loca sacra*. Se trata de una característica general en las ciudades del Occidente tardoantiguo, que la arqueología se encarga de confirmar prácticamente en todas ellas¹⁰⁴. La mayor parte de estos lugares sagrados son *ecclesiae*, *basilicae* y *memoriae martyrum*, además de otro tipo de estructuras complementarias, como por ejemplo los baptisterios. Se ha venido viendo con anterioridad cómo la aparición material de estos *loca* se produce de manera muy diversa, no existiendo apenas reglas comunes o generales, sino más bien aspectos variables que en unos casos asisten a una mayor frecuencia que otros. En este sentido, la dicotomía intra-/extramuros no debe ser una vía de comprensión principal en la emergencia de estos puntos¹⁰⁵, proceso cuya explicación tiene más bien que ver con el conocimiento de las sociedades que los crearon y mantuvieron.

En esa explicación es fundamental la incardinación del cristianismo en los ámbitos hegemónicos del mundo tardoantiguo. Ello contribuyó a la implementación, a partir del siglo IV, de una serie de fuerzas que impulsaron la emergencia de los elementos del nuevo escenario topográfico de las ciudades. Desde luego que existió un impulso del poder político central, el Imperio primero y los *regna* germánicos después. Junto a esto, la iniciativa privada fue otro de los elementos dinamizadores¹⁰⁶, al que hemos de sumar la propuesta local a través del ente episcopal y de la comunidad propiamente dicha. La política imperial con respecto a los *loca sacra* (los viejos y los nuevos) ha sido esbozada, en especial en cuanto a fenómenos de destrucción, transformación y creación, al inicio de estas páginas. Ese aspecto fue recogido por las monarquías germánicas, que encontraron en el apoyo a este tipo de *loca* una vía de vertebración política local, al tiempo que un elemento propagandístico de primer orden. En ocasiones la iniciativa regia es particularmente relevante. Es el caso del reino burgundio, sobre todo en la época de Sigismundo, momento en el que la colaboración política entre el episcopado y el

101. Este tipo de transferencias es muy evidente en algunos lugares, como en Fréjus, cfr. Février, 1995.

102. Curiosamente, es el hábito general en la isla de Cerdeña, cfr. Giuntella, Pani Ermini, 1989.

103. Loseby, 1994: 151.

104. A nivel general, Cantino-Wataghin, 1994: 23.

105. En esta línea se ha manifestado recientemente Ripoll, 1999: 267.

106. En ocasiones la epigrafía proporciona informaciones sobre aquéllos que habían participado con donaciones en *ecclesiae*, a través de la inclusión de sus nombres en los pavimentos, cfr. Caillet, 1993.

poder político central se acentúa, de manera que disponemos de varios ejemplos de impulso monárquico a la generación de *loca sacra*¹⁰⁷. En Hispania la relación entre poder político y culto a los *patroni caelestes* tuvo una variada casuística, generalmente basada en los intentos de control de un fenómeno esencialmente local¹⁰⁸. En el mundo merovingio los procesos de afirmación zonal focalizada en las *sedes regiae* (en especial tras la muerte de Clodoveo) encontraron en los *patroni* locales una vía de expresión, de manera que la captación de reliquias y la existencia de *loca* en los cuales residieran estos cultos adquirió mayor protagonismo¹⁰⁹. En la Italia de Teodorico el programa constructor del período aparece recogido como un lugar común en las fuentes¹¹⁰, aunque en este asunto se ha de valorar muy críticamente el armazón propagandístico que lo soporta¹¹¹. El horizonte local es otro ámbito clave en la iniciativa de la aparición de los elementos del escenario. Aquí cabe resaltar la figura del obispo. Una de las perspectivas en el acercamiento a la iniciativa episcopal en la topografía está vinculada a la consideración de los poderes “civiles” del obispo¹¹², entre los cuales se encontraba la labor edilicia. En la labor “civil” del obispo ha insistido con fuerza J. Durliat¹¹³, partiendo de sus conocidas propuestas sobre la dinámica “pública” en el mundo tardoantiguo, tesis vinculada a las posiciones que entre los especialistas se conocen como “fiscalistas”¹¹⁴. Otras corrientes de análisis han incidido en facetas diversas de la situación episcopal, tales como los mecanismos de asentamiento en el poder¹¹⁵, o en los aspectos propiamente religiosos y “culturalistas”¹¹⁶. En todo caso, la iniciativa episcopal en la generación de *loca sacra* es algo evidente en las comunidades urbanas del Occidente tardoantiguo, pero el análisis en términos “burocráticos” debe ser completado con otros enfoques complejos. Entre ellos el más trascendente es el trasfondo social que genera estos *loca* y que los dota de significado.

Efectivamente, el obispo aparece en buena parte de los documentos como adalid de la iniciativa topográfica, junto a personajes particulares y la promoción política, como se ha visto. En algunas zonas de Occidente la información es más abundante que en otras. Es el caso de las Galias tardorromanas y merovingias, un espacio complejo y diverso, pero en el que nuestra información es potente para procesos de emergencia de *loca sacra*¹¹⁷. Claro que la más alta proporción de las iniciativas recae en

107. Blondel, 1958; Bonnet, Reynaud, 2000.

108. Vilella, 1992.

109. Pietri, 1991: 360.

110. Ennod. *op.* 263.11; Cass. *chron.* a. 500; *Anony. Vales. pars post.* 22; Paul. Diac. *Hist.* 16.4; Zachar. *HE* 2.7.12; Fredeg. 2.57.

111. La Rocca, 1993. Como esta misma autora señala en otro lugar para el mundo itálico posterior, el poder político lombardo, especialmente de Rotario en adelante, encontrará en su asociación a *loca sacra* una vía frecuente de proyección ideológica, en especial en cuanto a los enterramientos se refiere, cfr. 1992: 169. Véase además Brogiolo, 1999.

112. Mor, 1979.

113. Durliat, 1979; 1996.

114. Críticas consistentes a los modelos fiscalistas en Wickham, 1993.

115. Es la línea en la que podemos destacar los trabajos de Brown, 1971; 1981; 1982, o de Van Dam, 1993.

116. Orselli, 1965: 97 ss; 1976; Pietri, 1984; Fontaine, 1982.

117. Pueden encontrarse unas líneas generales expuestas muy brevemente en Harries, 1992.

manos episcopales. Como se ha señalado más arriba, se ha de tener en cuenta que el ente episcopal es, fundamentalmente, un ámbito aristocrático¹¹⁸, convergente en intereses con amplios sectores de la gran propiedad de la tierra¹¹⁹. En este sentido me parece muy ilustrativo, por aunar la vertiente aristocrática y la faceta impulsora de los nuevos *loca sacra* en el ámbito episcopal, un episodio acontecido en las Galias a comienzos de la década de los setenta del siglo V.

La comunidad de Bourges había pedido algún tiempo atrás a Sidonio Apolinar (ya obispo de Clermont-Ferrand) que designase al ocupante de la cátedra episcopal de dicha ciudad. Sidonio, a tal efecto, preparó, según su propio testimonio, una *oratio* en una sola noche estival¹²⁰. El texto queda incluido en una carta que el propio Sidonio remitió a su colega Perpetuo de Tours, quien le había solicitado el envío de dicho discurso. En la carta que antecede a la *oratio*, Sidonio se queja del ambiente entre los “numerosísimos candidatos” al obispado, lo que suponía, en la práctica, una verdadera *turba competitorum*¹²¹. Cuando Sidonio expone la defensa del candidato designado por él mismo, Simplicio, hace hincapié precisamente en dos méritos fundamentales: su origen aristocrático (senatorial más concretamente) y su labor como constructor, en sus años jóvenes, de una *ecclesia* en Bourges¹²². Precisamente Perpetuo, receptor de esta epístola con la *oratio* adjunta, pasa por ser uno de los principales obispos-constructores en el mundo occidental. Gregorio de Tours nos informa que Perpetuo, ante la constatación de las reducidas dimensiones del oratorio de S. Martín en relación con los acontecimientos que en él sucedían, decidió levantar una gran iglesia que “todavía hoy”, dice Gregorio (esto es, a fines del siglo VI) estaba en pie. El Turonense proporciona, además, las medidas del edificio, al tiempo que recuerda que se celebra el día de la consagración de esta iglesia, de manera que el calendario local santificó la labor constructiva de Perpetuo¹²³. Esta pertenencia al sector hegemónico se perpetuó en la Antigüedad tardía a través de distintas vías¹²⁴, una de las cuales fue el obispado y la proyección ideológica, a través de la promoción en la carrera eclesiástica primero y de la asociación con determinados cultos de santos después. Junto a esto, se fue elaborando paulatinamente un modelo cultural, en el que la expresión de las identidades colectivas contribuyó a una nueva historia local¹²⁵, en la que la proyección celestial de la misma (los *patroni caelestes* locales) quedaban situados como eje fundamental de tal historia, en muchos casos, codificada por los propios obispos que¹²⁶, al tiempo, habían acentuado su especial posición con respecto a tales *patroni*. A las masas urbanas esta proyección religiosa e ideológica les llegaba, fundamentalmente, a través de la imagen (los propios *loca sacra*) y de la palabra, que de nuevo emanaba fundamentalmente del ámbito episcopal, en los nuevos espacios destinados al efecto, de manera que los públicos masivos son, básicamente, *audentes*

118. Cfr. *supra*, p. .

119. Castellanos, 2000.

120. Sid. Apoll. ep. 7.9.4.

121. Sid. Apoll. ep. 7.9.2.

122. Sid. Apoll. ep.7.9.17-21.

123. Greg. Tur. HF 2.14.

124. Consolino, 1979.

125. Beaujard, 1996: 143.

126. Breukelaar, 1994.

más que *legentes*¹²⁷. En cualquier caso, la situación en las esferas de hegemonía precisaba, en el caso de los obispos, de una constante afirmación de sus bases de poder, de manera que fueron diversas las vías frecuentadas, entre las cuales estaba esta proyección ideológica (y real) en sus comunidades¹²⁸. El estudio de los textos merovingios revela la íntima relación entre los programas constructivos, la emergencia de *loca sacra*, y los intereses episcopales¹²⁹. Y en este terreno la disposición del escenario era algo esencial¹³⁰.

El escenario de *loca sacra* suponía en primer lugar la articulación material del programa religioso colectivo emanado de los codificadores ideológicos. Es el caso de Jerónimo, que en la exposición de un itinerario educativo elaborado para la niña Paula, a comienzos del siglo V, subraya la importancia de las visitas a las basílicas de los mártires¹³¹. Éstas se convirtieron, efectivamente, en un punto neurálgico del organigrama ideológico de la comunidad. El impacto psicológico de estos puntos debía de ser enorme. Paulino de Nola insistía en el valor “educativo” de estos *loca sacra*, en cuanto a la comprensión del mensaje codificado en las piedras, en los edificios¹³². La configuración de las *basilicae* y de las *memoriae martyrum* suponía, además, un refrendo a la identidad colectiva de la comunidad, de manera que no es extraña la utilización del lenguaje de tipo posesivo en textos que aluden a estos *loca*, en la sensación de un sentimiento de posesión¹³³. Los objetos, especialmente aquéllos que comportaban un significado especial para los *loca sacra*, asumían una relevante función social¹³⁴, capaz de movilizar a las multitudes, lo cual implementaba una trascendencia enorme al nuevo escenario urbano. No ha de olvidarse que la participación multitudinaria era, desde el comienzo, un vector sustancial en el culto a los mártires¹³⁵, y el mero argumento numérico dotaba al fenómeno de un cariz muy a valorar en el seno de la comunidad, y por tanto también dentro de los grupos dirigentes. En el ámbito galo que se propone como uno de los ejemplos mejor documentados, la figura episcopal, que ya se decantaba como adalid de la comunidad en asuntos tan delicados como los peligros bélicos¹³⁶ o las exigencias tributarias del poder central¹³⁷, emergió como la capitalizadora del fenómeno, y por tanto del propio escenario topográfico que servía como soporte físico del mismo.

En general, las fuentes se esfuerzan por presentar los *loca sacra*, en particular las *basilicae* y *memoriae martyrum* con restos de un personaje venerado, como un foco de *concordia*. Esta circunstancia cuajaba, incluso, en los nuevos ciclos temporales. No es casualidad que la festividad de Pedro y Pablo se superpusiera sobre el día de Concordia, el 29 de junio, de manera que los principales santos del cosmos cristiano

127. Collins, 1981: 107.

128. Brennan, 1992.

129. Van Dam, 1993.

130. Para la topografía de los escenarios mencionados por Gregorio, cfr. M. Vieillard-Troiekoureff, 1976.

131. Hier. *ep.* 107.9.

132. Paul. Nol. *carm.* 28.258-262.

133. Beaujard, 1991: 181.

134. Rouselle, 1990: 245.

135. Bowersock, 1995: 43-44.

136. Castellanos, 1998.

137. Durliat, 1996.

pasaban a simbolizar la nueva *concordia*, a la que se había de unir su posición como *patroni cealestes*¹³⁸. Claro que la concordia en ocasiones no lo era tal, e incluso en momentos de crisis personal, los *loca sacra* pasaban a desempeñar un papel de afirmación también personal de estos dirigentes. Al menos ésa es la imagen que las fuentes tratan de proyectar. Se nos cuenta que Briccio, que sucedió al propio Martín en el obispado de Tours (ca. 397), fue acusado por el pueblo (ca. 430) de ser el padre de un bebé, cuya madre trabajaba en la limpieza de los atuendos episcopales. Mediante un prodigio en el que el obispo reclamó a la divinidad se afirmó su “inocencia”, pero el pueblo le exigió que enunciara el nombre del “culpable”, a lo que Briccio se negó, estallando un conflicto entre el pueblo y el obispo. La reacción de éste fue acudir al *locus* de S. Martín con su vestimenta cargada de brasas ardientes, aconteciendo ante todos que el atuendo permanecía inalterado, como prueba de la “limpieza” del obispo¹³⁹. En la Hispania visigoda tenemos otro ejemplo, que quisiera destacar aquí, de conflictividad y de crisis episcopal en el que se otorgó un papel evidente a los *loca sacra* urbanos. Se trata de la tensión que se percibe en la Mérida del siglo VI, en la que existían distintas corrientes políticas y religiosas, sobre las que intentaba acomodar su posición el obispo católico Masona. El texto hagiográfico emeritense, favorable a la posición de este personaje, narra cómo tras una serie de escaladas de conflictividad, el monarca Leovigildo expuso al prelado a un punto crítico: un debate público con un contrincante (Sunna) apoyado directamente por el poder político visigodo. La reacción de Masona fue, precisamente, refugiarse durante tres días en la basílica de la mártir *patrona* local, Eulalia¹⁴⁰, en un evidente proceso de asociación entre *patrona/locus* sagrado/obispo, un triángulo ideológico de primer orden para un momento de especial tensión interna y externa.

Conviene terminar por la proyección vital de estos escenarios en sus comunidades. Las fuentes permiten en ocasiones reconstrucciones relativamente completas de estos itinerarios¹⁴¹, pero en pocos casos podemos elaborar un cuadro vivo de ellos, en función de los datos en torno a la implementación de los *loca sacra*. En los casos de Milán y Verona, de los que poseemos más información, se percibe cómo la comunidad volcaba sus aspiraciones en lo trascendente a través de “sus” *loca sacra* dispuestos en un verdadero itinerario urbano¹⁴². Para el caso de Hispania contamos con dos ejemplos singulares de la máxima relevancia en el espacio occidental: Tarragona y Mérida. El caso tarraconense queda destacado gracias a las informaciones contenidas en el llamado *Oracional de Verona*¹⁴³. Gracias a este texto, y al estado actual de nuestros conocimientos arqueológicos en la ciudad de Tarragona, es posible efectuar una reconstrucción de los itinerarios experimentados en el escenario de los diversos *loca sacra* tarraconenses¹⁴⁴. Concretamente para la procesión del *Dies Dominica in carnes*

138. Pietri, 1961: 293 ss.

139. Greg. Tur. *HF* 2.1. Sobre los avatares de este personaje, conectado con la conflictividad eclesíástica en la Galia de la primera mitad del siglo V, ver Mathisen, 1989: 20 ss.

140. *VPE* 5.5.50 ss.

141. Como por ejemplo en Milán y Verona, cfr. Bullough, 1974.

142. Picard, 1981: 463.

143. El contexto cultural del mismo ha sido estudiado por Godoy Fernández, 1995a: 37 ss.

144. Sigo en este punto las importantes aportaciones de Godoy, Gros i Pujol, 1994.

tollendas, la salida se efectuaba de una *ecclesia* (probablemente, según Godoy y Gros, de S. Hipólito), mencionándose tres *loca sacra* en el itinerario de la misma: S. Fructuoso, S. Jerusalén y S. Pedro¹⁴⁵. En estos *loca* se articulaba pues el escenario de la procesión de un día especial en la vida cotidiana de la comunidad tarraconense. Otro ejemplo en el que coincide importante información textual con un notable conocimiento arqueológico es el caso de Mérida. Las *V. Sanctorum Patrum Emeretensium*, uno de los textos hagiográficos más interesantes del Occidente tardoantiguo¹⁴⁶, proporcionan sugerente información en torno a los principales *loca sacra* de la Mérida del siglo VI. Así, aparece la *sedes* oficial de residencia del poder episcopal, el palacio (*atrium*)¹⁴⁷ y la iglesia catedral (*ecclesia senior*)¹⁴⁸. Y, por supuesto, aparece el *locus* destinado a la *memoria* de S. Eulalia¹⁴⁹, la mártir *patrona* local, cuyo *tumulus* ya fue cantado por Prudencio¹⁵⁰, y que los trabajos arqueológicos han detectado embutido en las estructuras posteriores que definieron la basílica que se levantó sobre este antiguo *tumulus*¹⁵¹. Y, además, tenemos noticia de otros *loca* que salpicaban la topografía emeritense¹⁵². La particularidad del texto, en el tema que aquí se trata, radica sobre todo en la dinámica que estos *loca* adquieren en cuanto hitos de un escenario en plena actividad. Se nos informa sobre distintas ceremonias litúrgicas¹⁵³, en las que el texto insiste que participaba la multitud emeritense. Así, aparece el oficio dominical, en el que el obispo encabezaba la procesión que se dirigía para la celebración en la iglesia¹⁵⁴. De nuevo se cita otra procesión *cum omni clero* para el *vesperinum officium*¹⁵⁵. Se nos informa, además, que era costumbre en Pascua la celebración de una misa en la *ecclesia senior* para después procesionar hacia la *basilica* de S. Eulalia, entonando salmos *cum omni catholico populo*¹⁵⁶. Los datos emeritenses inciden, pues, sobre la existencia de estas celebraciones públicas, que el texto se encarga de subrayar que estaban en el terreno de la costumbre (*mos*) además de contar con una numerosa participación, siempre presidida por el obispo. La celebración pública, especialmente cuando había vínculos con algún mártir, se prestaba a una exaltación de la estrecha relación entre obispos y *patroni*, que aquéllos se habían encargado de fomentar. Ello generaba algún tipo de distorsión a los ojos de la propia jerarquía católica, como sucedía en *Gallaecia*, donde contamos con la airada crítica de los propios obispos a algunos de sus compañeros que, en las festividades de los mártires, se imponían las reliquias a su cuello¹⁵⁷.

145. La segunda de ellas es la *ecclesia* catedral tarraconense, cfr. *supra*, n. 144. Con respecto a la *ecclesia* de S. Fructuoso, para fechas tardías (en plena época visigoda) contamos con el edificio situado en el anfiteatro de Tarragona, cfr. Godoy Fernández, 1995b.

146. Velázquez Soriano, 1994.

147. VPE 4.6.4.

148. VPE 5.11.12.

149. En múltiples ocasiones a lo largo del texto.

150. Prud. *perist.* 3.

151. Mateos Cruz, 1999.

152. *Ibid.*, 193.

153. Díaz, 1997.

154. VPE 4.6.4-9.

155. VPE 5.13.55 ss.

156. VPE 5.11.10 ss.

157. *Conc. III Brac.* a. 675, c.5.

La evolución de los *loca sacra* urbanos durante la Antigüedad tardía se explica a partir de las propias transformaciones de este período. La documentación sobre abandonos, ataques o cierres de lugares sagrados no debe ser interpretada de una manera superficial, sino que responde a un complejo magma de estructuras históricas. Entre ellas, se ha de tener en cuenta la alianza entre el aparato político central y la jerarquía eclesiástica. Como es bien sabido, dicha convergencia no fue unívoca y el especialista conoce la problemática suscitada a este respecto durante todo el período tardoantiguo. Sin embargo, producto de este vínculo el poder político apoyó decididamente la *aplicación física* de la cosmología propuesta por el ente eclesiástico. En este planteamiento se incluyó tanto la actuación con respecto a los *loca* clásicos (ya hemos visto en qué sentidos) como la configuración del nuevo paisaje sagrado. Esta evolución no fue ni homogénea ni sincrónica en todos los territorios, pero puede considerarse una constante genérica en la Antigüedad tardía.

El desarrollo del escenario físico en la *civitas* cristiana incluyó la emergencia de *loca sacra* que, a su vez, se vincularon a procesos históricos propios del período. El culto a los mártires encontró refrendo material en *memoriae martyrum* y en *martyria*. Proliferaron las *basilicae* y las *ecclesiae* en general. Pero no debemos pensar que esta eclosión de *loca* constituyó un fenómeno espontáneo. Hubo excepciones, por supuesto, pero como consideración general y desde una perspectiva estructural fue el obispo y la red diocesana quien capitalizó el proceso. En el caso de las ciudades, durante el período tardorromano y muy especialmente en el post-romano la renta privada emergió con mayor potencia que los residuos de la fiscalidad política, de manera que en este sentido las ciudades asistieron a otro elemento en el complejo panorama que afectó a su transformación. Era el obispado la institución que detentaba el más claro exponente de la relación con el territorio circundante y, sobre todo, el liderazgo (contestado o no) en sus comunidades. El refuerzo de esta posición hegemónica revertía, por tanto, no sólo en la jerarquía episcopal, sino también en las formas políticas (los *regna*) a quienes ésta apoyase. Y en tal refrendo resultó vital el escenario sagrado y la dotación de actividad al mismo. En este sentido, la liturgia proporcionaba amplias posibilidades como canal de articulación de las celebraciones públicas.

El obispo y la multitud experimentaban de este modo una vivencia conjunta, desarrollada en un escenario muy concreto, la calle, definido por la existencia de una serie de *loca sacra*, bajo la advocación de un *patronus* común o de una festividad determinada. En este sentido, las ceremonias públicas suponían la expresión de la identidad colectiva¹⁵⁸. Pero no debemos caer en una lectura literal de las fuentes. Esta expresión es una vía encauzada, a través de un instrumento coordinador (la liturgia), hacia la posición hegemónica del obispado como elemento histórico, sustentado en una serie de estructuras de tipo aristocrático. Las comunidades que, como hemos visto, estaban dotadas de un nuevo escenario compuesto por diversos *loca sacra*, no eran sociedades unívocas. Sin embargo, el especialista en Antigüedad tardía sabe que las vías de conflicto y los desajustes sociales y económicos son un elemento definidor más cercano a la realidad. Pero lo cierto es que, en ese mundo de disensos, el consenso era

158. Se produjo, definitivamente, la codificación de un ciclo festivo comunitario de enorme calado, cfr. Hen, 1995.

un concepto de enorme valor, también en el aspecto ideológico, ligado sobremanera a los anteriores. Y al servicio de ese consenso ideológico se dispuso el escenario cuyas claves históricas se han tratado de esbozar aquí.

Empezaba este artículo con una imagen y termino con otra. Me parece muy gráfico un pasaje de Gregorio de Tours, a finales del siglo VI, en el que se cuestionaba por qué un enclave como Dijon no merecía el apelativo de *civitas* y sí lo disfrutaba Langres. El Turonense evoca una realidad para él muy bien conocida, puesto que este Gregorio que aparece como obispo en el texto era, precisamente, su bisabuelo¹⁵⁹. Del relato se desprende, con claridad, el peso de la existencia de *sedes* episcopal en la atribución de oficialidad que Gregorio reclama para lo que, en la práctica, era considerado como un *castrum*. La imbricación del contenido episcopal en la redefinición de las *civitates* tardoantiguas encuentra en referencias como ésta un eco simbólico y a la vez complejo, aquí elegido para finalizar este artículo.

“En aquella época [comienzos del siglo VI] era Gregorio, famoso por sus señales y sus virtudes, obispo de la ciudad de Langres. Recordando a este pontífice, he pensado que sería grato introducir una exposición sobre el *locus* de Dijon, del cual era bastante asíduo. Se trata de un *castrum* de muy potente muralla, situado en medio de la llanura, con tierras muy fértiles y fecundas, de manera que, tras una simple arada, y estando los campos sembrados, viene muy pronto una gran cosecha. En la zona meridional se encuentra el río Ouche, muy rico en peces. Por el norte discurre un arroyo, entrando a través de una puerta, continuando bajo un puente y saliendo por otra puerta de atrás, rodeando de aguas plácidas toda la zona de fortificación, al tiempo que mueve, a asombrosa velocidad, el molino sito antes de la puerta. Existen cuatro puertas para las cuatro zonas del lugar, y treinta y tres torres jalonan toda la construcción, el muro de la cual alcanza hasta veinte pies y está formado por sillares, con piedras menores arriba, teniendo en total treinta pies de altura y quince de grosor. Ignoro por qué no se le llama *civitas*.[...]”¹⁶⁰.

159. Del que el propio Gregorio elabora una semblanza en su *Vit. Patr.* 7.

160. Greg. Tur. *HF* 3.19 (el subrayado es mío).