

**TRABAJO DE FIN DE MÁSTER
EN
MÁSTER EN EL MUNDO CLÁSICO
Y SU PROYECCIÓN EN LA CULTURA OCCIDENTAL**

**EL LÉXICO ARQUITECTÓNICO
EN LOS CONCILIOS
HISPANO-ROMANOS E HISPANO-VISIGÓTICOS**

Sara Saras Rivas
Tutora: Dra. D^a. Leticia Carrasco Reija
Facultad de Filología
UNED
Septiembre 2017/2018

Índice

1. Introducción. Justificación y objetivos del trabajo y metodología.....	4
2. Los concilios hispano-romanos e hispano-visigóticos: textos y contextos.....	6
2.1. El contexto histórico y religioso.....	6
2.2. Contexto espacial.....	12
2.3. La tradición textual de los concilios.....	14
2.4. La lengua de los concilios.....	18
3. Léxico arquitectónico en los textos conciliares (en orden alfabético).....	22
4. Otros datos sobre arquitectura y espacios sagrados.....	45
4.1. La delimitación del espacio sagrado.....	45
4.2. Decoración y otros elementos muebles del espacio litúrgico.....	48
5. Conclusiones.....	50
6. Bibliografía.....	57

1. Introducción. Justificación y objetivos del trabajo y metodología

El presente trabajo pretende analizar la arquitectura religiosa de los siglos IV-VIII a partir de la información de un *corpus* delimitado: los concilios hispanos que tuvieron lugar durante este periodo.

Aunque sabemos que en el reino visigótico de Toledo existieron numerosos templos cristianos, tanto en las ciudades como en el campo, desconocemos todavía muchas cosas acerca de ellos. La información arqueológica es limitada: la mayor parte de los templos cristianos primitivos no se han conservado, o al menos un un estado próximo al original, hasta nuestros días. Las iglesias urbanas que no fueron demolidas, sufrieron fuertes remodelaciones o sirvieron como cimientos para iglesias nuevas, más espaciosas y más de acuerdo con los gustos de otras épocas. Las iglesias rurales, en cambio, sufrieron una suerte desigual: algunas fueron abandonadas, demasiado vinculadas a núcleos de población que decayeron o incluso desaparecieron a partir del siglo VIII; otras, cuya comunidad no desapareció tras la conquista musulmana, fueron remodeladas a lo largo de toda la Edad Media e incluso posteriormente, ocultando o incluso haciendo irreconocibles sus rasgos visigóticos o paleocristianos.

Así pues, hoy conocemos unas pocas iglesias visigodas en pie, bastante remodeladas; fragmentos de diversos elementos arquitectónicos como capiteles, posibles cancelas, orfebrería..., algunos de procedencia desconocida o dudosa; y muchas iglesias de las que sólo se conserva la planta o, con suerte, alguno de los muros. Las peculiaridades que tradicionalmente ha tenido la arqueología cristiana, a menudo demasiado centrada en la pieza en sí, aislada de las innovaciones metodológicas en la investigación arqueológica, y considerando las disciplinas arqueológica y filológica como compartimentos estancos, condiciona en gran medida la información de que disponemos hoy¹.

En este contexto, el estudio de la arquitectura requiere de otras disciplinas, como puede ser la filología. A partir de la lectura de testimonios escritos contemporáneos podemos conocer un poco más acerca de estas iglesias hispanas, de sus elementos, de la delimitación del espacio sagrado, y, en general, podemos interpretar mejor, o al menos con más confianza, los vestigios del pasado.

1 GODOY FERNÁNDEZ, C. (1989), pp. 355-357.

Dentro de estos textos visigóticos tienen una especial relevancia los cánones conciliares, por ser un *corpus* cerrado y bastante bien conservado, con una tradición textual bien conocida. La principal colección de actas conciliares hispanas es la llamada Colección Canónica Hispana, sobre cuyo origen, desarrollo y transmisión trataremos más adelante. La Hispana ha sido editada y publicada por G. Martínez Díez entre 1982 y 2002 en una monumental obra que incluye, además de los concilios hispanos, los concilios griegos, africanos, galos y los *Excerpta*. Por su mayor simplicidad, para este trabajo hemos utilizado la mucho más sencilla edición de J. Vives (1963), que no pretende ser una edición crítica sino una aproximación didáctica a los concilios hispanos.

La finalidad de este estudio es recoger la información sobre los elementos arquitectónicos religiosos y sobre la delimitación del espacio sagrado que se encuentran diseminados en las actas conciliares. Si en los concilios se trataban cuestiones tanto religiosas como administrativas, forzosamente ha de haber referencias a los espacios donde la actividad religiosa tenía lugar. El objetivo es, por un lado, elaborar un léxico de los términos arquitectónicos y espaciales hallados en los textos conciliares, tratando de interpretarlos con ayuda de los hallazgos arqueológicos, por un lado, y de otros textos contemporáneos, por otro. Las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla han supuesto un elemento de comparación valiosísimo a la hora de comprender muchos términos.

Por otro lado, también ha sido objetivo de este trabajo analizar los elementos que servían para delimitar y jerarquizar los espacios anteriormente definidos, y cómo la presencia (o ausencia) de ciertos términos nos proporciona indicios que nos ayudan a interpretar los espacios que la arqueología deja al descubierto.

Por último, como complemento de lo anterior, hemos dedicado un pequeño apartado a los elementos muebles de tipo decorativo. Si hoy en día no se concibe la arquitectura o la distribución de espacios sin incluir la decoración, no debía ser muy diferente en el pasado. Sin embargo, las excavaciones arqueológicas más antiguas (que fueron las más fructíferas en cuanto a obtención de piezas) no prestaron especial atención a la relación entre el objeto y el lugar y posición en que fue hallado, lo que llena nuestros museos de piezas descontextualizadas, pero de indudable valor artístico, cuya función o importancia podemos interpretar en cierta medida con ayuda de los textos conciliares.

Para todo lo anterior, hemos llevado a cabo un rastreo sistemático en los textos conciliares de la edición de J. Vives, buscando y contextualizando términos relacionados con la arquitectura, y completando esta información con las aclaraciones de Isidoro de Sevilla, coetáneo (y posible autor, según veremos) de las colecciones conciliares, y con los estudios de investigadores contemporáneos que han roto con la antigua separación entre el texto y las evidencias materiales que tanto frenó los avances en arqueología tardo-antigua y medieval.

2. Los concilios hispano-romanos e hispano-visigóticos: textos y contextos.

2.1. El contexto histórico y religioso.

Antes de la llegada de los godos a Hispania, la cristianización de las áreas urbanas ya estaba bastante avanzada, no así la del entorno rural, que se mantuvo pagana durante mucho tiempo. De hecho, incluso bajo el gobierno de los monarcas visigodos, algunas áreas que escapaban al gobierno efectivo del rey conservaron antiquísimas costumbres de origen prerromano o al menos una especie de sincretismo religioso. La Cordillera Cantábrica y, en general, el Norte peninsular, por ejemplo, fueron el destino de varios misioneros cristianos que emprendieron la evangelización de vascones y cántabros; de estos misioneros quizá los más conocidos sean San Millán (en el valle alto del Ebro) y Santo Toribio (en Liébana)².

En este contexto, el protagonismo religioso está en las ciudades y en los obispos, si bien compartido por arrianos y católicos en la etapa anterior a la conversión de Recaredo y, con él, de la nobleza goda (587-589). Tras esta conversión masiva y la posterior expulsión de los bizantinos, la iglesia hispana se identifica fuertemente con el reino y se reorganiza para adaptarse a las nuevas circunstancias, manteniendo las demarcaciones territoriales heredadas de la administración romana. Queda así Hispania dividida en seis provincias eclesiásticas: *Tarraconensis*, *Carthaginensis*, *Baetica*, *Lusitania*, *Gallaecia* y *Narbonensis*³.

Cada diócesis estaba a cargo de un obispo y dentro de los obispos de la misma provincia tenía un lugar preeminente el que ocupaba la sede metropolitana. Sin embargo, y

2 GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (1997), p. 188-191.

3 GONZÁLEZ SALINERO, R. (2017), p. 280.

sobre todo a lo largo del siglo VII, se afianza la posición dominante del obispo de Toledo, al mismo tiempo capital del reino y de la provincia cartaginense. Ya en el II Concilio de Toledo el obispo Montano, cuando se dirige al resto de obispos asistentes, reconoce esta primacía de obispo de Toledo sobre todos los demás: "*praesertim cum in Toletana urbe metropolitanum privilegium vetus consuetudo tradiderit, et eo magis non solum parochiarum, sed et urbium cura huius urbis sollicitet sacerdotem*", subrayando que se trata de una costumbre antigua ("*vetus consuetudo*") por la que el obispo de Toledo ha de ocuparse también del resto de sedes, no sólo de su propia diócesis.

Tal y como sucedía en otros territorios cristianos, la iglesia hispana celebraba asambleas más o menos periódicas en las que los obispos se reunían para tratar diferentes cuestiones: los concilios provinciales, a los que eran convocados los obispos de una provincia concreta, y los concilios generales, para los obispos de todo el reino. Los concilios provinciales debían reunirse con una periodicidad anual, según se establece en el III Concilio de Toledo, aunque desconocemos si esta norma se cumplía; eran convocados por el obispo metropolitano, que al terminar el concilio anunciaba la fecha de la próxima asamblea. Esos sínodos trataban cuestiones más cotidianas, en ocasiones incluso pertenecientes a la esfera de lo civil: los concilios eran también el momento en el que se podían dirimir causas pendientes contra jueces, poderosos o contra los mismos obispos, para lo que se pedía ayuda real (Toledo IV, III)

En el IV Concilio de Toledo, además de esta reunión anual provincial, se establece que si hay asuntos de interés común o cuestiones de fe, se celebre un concilio general para Hispania y la Galia (en referencia únicamente a Narbona). La mayor parte de estos concilios se celebrarán en Toledo, sede que, como ya se ha mencionado, irá adquiriendo una importancia creciente. Estos concilios generales eran a menudo convocados por el propio rey de manera más o menos explícita, algo que no se consideró en ningún momento como una injerencia no deseada en los asuntos de la Iglesia. En realidad, los reyes visigodos no hicieron más que continuar una tradición que había comenzado con el emperador Constantino y que era ampliamente aceptada también en otros reinos cristianos⁴.

4 GARCÍA VILLOSLADA, R. (1979), p. 537.

LISTA DE CONCILIOS HISPANOS			
AÑO	SEDE	MONARCA	TIPO
300-306	Elvira	Constantino	General
380	Zaragoza I		Provincial
397	Toledo I	Arcadio y Honorio	General
516	Tarragona	Teodorico (regente)	Provincial
517	Gerona	Teodorico (regente)	Provincial
527	Toledo II	Amalarico	Provincial
540	Barcelona I	Teudis	Provincial
546	Lérida	Teudis	Provincial
549	Valencia	Teudis	Provincial
561	Braga I	Ariamiro (suevo)	Provincial
572	Braga II	Mirón (suevo)	Provincial
589	Toledo III	Recaredo	General
589	Narbona	Recaredo	Provincial
590	Sevilla I	Recaredo	Provincial
592	Zaragoza II	Recaredo	Provincial
597	Toledo	Recaredo	Provincial
598	Huesca	Recaredo	Provincial
599	Barcelona II	Recaredo	Provincial
614	Egara	Sisebuto	Provincial
619	Sevilla II	Sisebuto	Provincial
633	Toledo IV	Sisenando	General
636	Toledo V	Chintila	General
638	Toledo VI	Chintila	General
646	Toledo VII	Chindasvinto	General
653	Toledo VIII	Recesvinto	General
655	Toledo IX	Recesvinto	Provincial
656	Toledo X	Recesvinto	General
666	Mérida	Recesvinto	Provincial
675	Toledo XI	Wamba	Provincial
675	Braga III	Wamba	Provincial
681	Toledo XII	Ervigio	General
683	Toledo XIII	Ervigio	General
684	Toledo XIV	Ervigio	Provincial
688	Toledo XV	Egica	General
691	Zaragoza III	Egica	Provincial
693	Toledo XVI	Egica	General
694	Toledo XVII	Egica	General

Fig. 1: Listado cronológico de los concilios hispanos y monarca convocante

Si bien los concilios generales se centraban especialmente en corregir desviaciones respecto a la ortodoxia religiosa, también tratarían temas civiles, con frecuencia a petición del propio monarca. Éste entregaba a los obispos reverentemente un escrito en el que

solicitaba su dictamen sobre algún tema del ámbito civil (el llamado *tomo regio*) y la resolución conciliar adquiría rango de ley.

Así, podemos observar, sobre todo a partir del siglo VII, cómo estos concilios, cuya función debía ser principalmente religiosa, parecen responder a menudo a un afán unificador, y no sólo de la liturgia. Arbeiter (2003) habla incluso de un intento de crear un "estado-nación", bajo una monarquía (visigoda), una religión (católica) y una población mayoritariamente hispanorromana⁵. Aunque quizá hablar de estado-nación en este momento pueda resultar un tanto excesivo, sí parece claro que tanto los obispos como los reyes buscan una uniformidad en el reino y encuentran en la religión un elemento de cohesión entre una población muy heterogénea.

Como se puede ver en el cuadro anterior (Fig. 1), la actividad conciliar fue muy intensa en el último siglo de la monarquía visigoda y se suspende bruscamente en el siglo VIII. Después del año 694 se tienen noticias de la celebración de un concilio en Toledo, del que no se conservan las actas, y otro en Córdoba en 839. Ni en el norte cristiano ni en el sur vuelven a celebrarse estos grandes concilios generales y el derecho canónico hispano se alimenta exclusivamente de los viejos concilios, impermeable a las otras tradiciones legislativas que recorrían Europa. Sabemos de la celebración de otro concilio en 1055 en Coyanza de León, pero se ha producido ya un cambio de era, bajo la influencia de Cluny y siguiendo ahora la reforma gregoriana que uniformizó definitivamente el derecho canónico europeo.

Asistencia a los concilios

A estas asambleas estaban convocados principalmente los obispos, aunque la composición del sínodo gozaba de cierta flexibilidad. Si el obispo no podía asistir (y la no asistencia a un concilio debía obedecer a una razón poderosa) tenía la posibilidad de enviar su representante; este vicario se hizo menos necesario en los concilios provinciales⁶, quizá por la mayor proximidad. Además de los obispos y los representantes episcopales, desde mediados del siglo VII es cada vez más habitual la asistencia de abades a los concilios. Ya con anterioridad encontramos en las actas conciliares algunos abades entre los asistentes,

5 ARBEITER, A. (2003), p. 181.

6 ORLANDIS ROVIRA, J. (1978), p. 290.

pero firmando como vicarios del obispo; a partir del VIII Concilio de Toledo los abades asistirán en su propio nombre.

Además de representantes del clero, tenemos evidencias de que entre los asistentes había también laicos, si bien parece que estaba excluidos de las deliberaciones y debates puramente espirituales o relativos a las costumbres de los clérigos⁷. Algunos de ellos podían ser invitados al sínodo por su prestigio como laicos pertenecientes a la comunidad, o simplemente por ser funcionarios a quienes les competían algunas de las decisiones que se iban a tomar en el concilio, reforzando esa idea de colaboración entre el poder secular y la Iglesia. La presencia de magnates y altos funcionarios, principalmente del Oficio Palatino o del Aula Regia, cuyas firmas también se estamparían en las actas conciliares junto con las de los obispos y abades, se explica por el valor legal que las decisiones conciliares adquieren una vez aprobadas⁸.

A los concilios, según podemos interpretar de la lectura de algunos cánones, también acudían algunos presbíteros y diáconos acompañando a su obispo. Sin embargo, sus firmas no se recogen al final de las actas, lo que nos hace preguntarnos por el papel que realmente representaban en estas asambleas.

El Ordo de celebrando concilio

A partir del III y IV Concilio toletano se fue perfilando un detallado ceremonial que regulaba cada aspecto de la asamblea de obispos. Con el añadido de algunas aportaciones posteriores, sobre todo del IX Concilio de Toledo, tomaría su forma definitiva el *Ordo de celebrando concilio*, que hoy conservamos en los códices Albeldense y Emilianense. Este documento ha de ser utilizado con toda precaución, ya que se trata de una imagen fija, posiblemente tomada entre los años 675 y 681, de lo que debió ser una realidad mucho más compleja y cambiante, pero que nos sirve para imaginar el contexto del que resultaron los cánones conciliares.

Según lo recogido en el *Ordo*, el primer día de la asamblea se daba comienzo al concilio "*hora (...) prima ante solis ortum eiciantur omnes ab ecclesia*", de manera que el templo quedara vacío y con todas las puertas, excepto una, cerradas (Toledo IV, IV⁹). Los primeros en entrar, todos a la vez, eran los obispos, que se sentaban jerárquicamente:

7 ORLANDIS ROVIRA, J. (1980), p. 180.

8 GARCÍA VILLOSLADA, R. (1979), p. 540.

"*pariter introeant et secundum ordinationis suae tempus resideant*". A continuación, entraban los presbíteros, que tomaban asiento "*a tergo eorum*", e insiste otro concilio posterior, "*a tergo episcoporum*" (Mérida, V); y tras ellos, pero sin mezclarse, los diáconos, que se quedaban en pie "*in conspectu episcoporum*". Finalmente entraban los seglares considerados dignos y los notarios y se cerraban las puertas.

Esta disposición debía ser un elemento muy importante, puesto que los concilios del siglo VII insisten especialmente en ello. Incluso llega a convertirse en una fórmula habitual, con ligeras variantes, con la que comenzar las actas conciliares: así, leemos "*debitis in sedibus conlocatis*" (Toledo VI y Braga III); "*debitis in sedibus locaremur*" (Toledo XI y XII); incluso subrayando la fuerza de la costumbre "*quumque ex more unusquisque nostrorum ordini suo sedes debitas ocupasset*" (Toledo VIII) y "*ex more secundum ordinationis suae tempus in locis debitis resideret*" (Toledo XVI). Se podrían seguir citando otras fórmulas muy semejantes empleadas por lo general en el preámbulo de las actas conciliares, pero dada su similitud con las anteriores, carece de interés.

Una vez ocupados sus puestos, el archidiácono invitaba a los presentes a la oración, postrados en el suelo, hasta que el obispo metropolitano elevaba una plegaria al Espíritu Santo; para el caso de que en la asamblea se encontrara más de un metropolitano, el *Ordo* tiene previstas más oraciones, de manera que cada obispo pudiera rezar una¹⁰. Dado que estas sesiones preliminares se extendían durante tres días, el *Ordo* también recoge oraciones diferentes para la segunda y tercera jornada.

Incorporados de nuevo todos los obispos, uno de los diáconos leía en el *Codex Canonum* varias disposiciones relativas a la celebración de los sínodos y el metropolitano tomaba de nuevo la palabra para dirigir una alocución a los presentes. Tras este preámbulo era cuando podía hacer su entrada el rey; si tomamos el XV concilio de Toledo: "*Egica princeps (...) in medio pontificium positus humoque postratus sacerdotum Dei se commendat orationibus*" y tras ponerse de nuevo en pie, se dirigía a la asamblea, presentándole sus peticiones en el tomo regio, recibía la bendición de los obispos y abandonaba la iglesia (Toledo XV, *Preámb.*).

9 Salvo que se indique lo contrario, en esta descripción vamos a seguir lo dispuesto en el IV Concilio de Toledo, canon IV.

10 ORLANDIS ROVIRA, J. (1978), p. 286.

Comenzaba entonces la parte religiosa del concilio. Durante tres días tenían lugar diversos coloquios sobre temas litúrgicos o disciplinares, a los que podían asistir otros religiosos e incluso hombres seculares para que se instruyeran escuchando los debates. También en ocasiones, si el coloquio no bastaba para llenar las tres jornadas preceptivas, se procedía a la lectura de diversos textos teológicos¹¹.

A partir del cuarto día debían abandonar la iglesia todos los asistentes, excepto los obispos y los presbíteros invitados, y se trataban los temas de contenido menos espiritual: los propuestos por el rey en el tomo regio, por ejemplo, en los concilios generales, o bien, en los concilios provinciales, cuestiones fiscales, nombramientos y festividades, como la fecha de la celebración de la Pascua. También se atendían en la asamblea peticiones y demandas de particulares, previa solicitud al archidiacono, que era el encargado de presentar cada caso a los obispos.

Por último, se redactaban los cánones y eran leídos públicamente para ser confirmados por la asamblea de obispos, quienes debían responder "amén" tras la lectura de cada uno, en señal de conformidad, y poner su firma al final de las actas. Los asistentes se postraban para orar y recibían la bendición final, antes de despedirse con un beso de paz¹². Tras su regreso a las sedes respectivas, el XVI concilio de Toledo establece que los obispos convoquen "*infra sex mensium spacia omnes abbates, presbyteres, diacones atque clericos seu etiam omne conventum civitatis ipsius (...) et cunctam dioecesis suae plebem*" (Toledo XVI, VII) para transmitirles los acuerdos alcanzados.

2.2. Contexto espacial

Los datos respecto al lugar donde tuvieron lugar los concilios hispanos son muy escuetos. En la mayor parte de los casos, solamente se nombra la sede episcopal; en las actas conciliares más recientes, las del siglo VII, sí es más frecuente que el preámbulo mencione el edificio en el que se reúnen los obispos, o al menos su advocación, ya que en todos los casos que conocemos es una iglesia. Debería ser una iglesia principal, muy a menudo la iglesia episcopal o una basílica martirial de especial relevancia, con una amplitud que permitiera la comodidad de los asistentes, que suponemos numerosos. Por

11 ORLANDIS ROVIRA, J. (1978), p. 287.

12 ORLANDIS ROVIRA, J. (1978), p. 288.

ejemplo, sabemos que la basílica dedicada a Santa Leocadia en Toledo fue la sede de al menos cuatro de los concilios y que la iglesia dedicada a los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, de la misma ciudad, acogió al menos otros cinco sínodos; los dos concilios hispalenses se celebraron en la iglesia de Santa Jerusalén, posiblemente la catedral, al igual que el de Mérida.

El concilio de Zaragoza (380), muy anterior al grueso del corpus aquí estudiado, menciona como lugar de reunión el *secretarium*, pero no indica de qué iglesia (si es que se trata de un templo) o de qué edificio. En cualquier caso, debía ser un espacio lo suficientemente amplio para acoger a los obispos y otros asistentes (*vid. SECRETARIVM*).

LUGAR DE CELEBRACIÓN (CITADO EN LAS ACTAS CONCILIARES)		
S. VI	Sevilla I	<i>ecclesia Spalensi Sancta Ierusalem</i>
	Barcelona II	<i>ecclesia Sanctae Crucis</i>
1ª mitad	Sevilla II	<i>sacrosanctae Ierusalem Spalensis ecclesiae</i>
	Toledo IV	<i>in basilicam beatissimae et sanctae martyris Leocadiae</i>
S. VII	Toledo V	<i>baselica Sanctae martyris Leocadiae</i>
	Toledo VI	<i>in praetorio Toletano in ecclesiam Sanctae Leocadiae martyris</i>
	Toledo VIII	<i>in basilicam Sanctorum Apostolorum</i>
2ª mitad	Toledo IX	<i>in basilicam Sanctae Mariae semper virginis</i>
	Mérida	<i>in Sanctae Ierusalem ecclesia</i>
	Toledo XI	<i>in beatae matris Domini Mariae virginis sede</i>
	Toledo XII	<i>in basilicam Sanctorum Apostolorum</i>
	Toledo XIII	<i>in ecclesiam (...) Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli</i>
	Toledo XIV	<i>in ecclesia beatae Mariae</i>
	Toledo XV	<i>in ecclesia pretoriensi Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli</i>
	Toledo XVI	<i>in praetoriensis baselica Sanctorum (...) Petri et Pauli</i>
	Toledo XVII	<i>in ecclesia gloriosae virginis et confessoris Christi Sanctae Leocadiae</i>

Fig. 2: Las actas conciliares conservadas mencionan en ocasiones el lugar concreto donde se celebra el concilio

En otros territorios, como la Galia, los concilios también se celebraban en iglesias, y los concilios africanos mencionan los *secretaria*; es posible que la diferencia entre ambas prácticas no sea tanto geográfica como cronológica¹³: los concilios africanos son más antiguos (como el de Zaragoza, mencionado anteriormente) mientras que los concilios galos e hispano-visigóticos se corresponden con fechas más recientes.

13 GODOY FERNÁNDEZ, C. (1991), p. 768.

2.3. *La tradición textual de los concilios*

Los concilios hispanos fueron recogidos en la Colección Canónica Hispana, que recoge los textos de 37 concilios hispanos además de 10 concilios griegos, 9 africanos, 17 galicanos y 103 decretales. Se trata de una colección extraordinaria por su claridad y su apariencia de integridad, en la que los concilios se encuentran ordenados cronológica y geográficamente.

En la actualidad se conservan 17 manuscritos y se tienen noticias de otros 14 más que desgraciadamente han desaparecido. En realidad, la crítica textual de la Hispana no nos lleva más allá del arquetipo y no podemos dar el salto al original. La claridad e integridad de la Hispana, que ha facilitado su supervivencia, también ha desplazado a otras colecciones anteriores, como el Epítome Hispánico, el Liber Bracarenensis, el Liber Egabrensis y el Liber Complutensis. Sólo disponiendo de alguna otra tradición textual ajena a la Hispana podríamos ir más allá del arquetipo y tratar de restituir los textos conciliares¹⁴.

Los códices conservados, a pesar de sus diferencias, presentan una cierta uniformidad que permite distinguir dos recensiones distintas y deducir la existencia de una tercera, anterior a las otras dos y fuente primordial de ambas, de la que no se conserva ningún manuscrito. En cada una de las recensiones se puede detectar un carácter local propio, en los concilios y suplementos que recoge (o excluye), que pueden tener interés para una diócesis concreta, pero quizá no tanta para el resto. Este color local nos hace ver un origen claramente bético en la Isidoriana, mientras que las dos recensiones posteriores apuntan a un origen toledano¹⁵.

La recensión primitiva, llamada Isidoriana, que, como hemos dicho anteriormente, no se encuentra representada en ninguno de los manuscritos conservados ni en aquellos de los que, aun perdidos, tenemos referencias, recogía los concilios celebrados hasta el IV Concilio de Toledo, celebrado a finales de 633. Dado que el V Concilio, que ya no estaba incluido en esta colección, se celebró en 635, se suele datar la recensión en el año 634¹⁶, aunque es posible que no alcanzara verdadera difusión hasta unos años más tarde.

14 RODRÍGUEZ, F. (1991), pp. 730-731.

15 MARTÍNEZ DÍEZ, I. (1966), p. 278-9 y 324-5.

16 MARTÍNEZ DÍEZ, I. (1966), p. 218.

Tradicionalmente se atribuye esta labor de compilación a Isidoro de Sevilla (m. 636), cuya huella se ha querido ver en el prólogo, aunque también podría deberse a San Leandro (m. 596), al menos un primer planteamiento de la obra¹⁷. La crítica moderna no ha conseguido aclarar la cuestión y, aunque no parece haber ninguna prueba ni a favor ni en contra, se suele aceptar la autoría isidoriana¹⁸. En cualquier caso, fuese bien Leandro, bien Isidoro, o bien otro erudito de su entorno, parece probado el origen bético de la recensión.

Una nueva recensión recogería los la mayor parte de los concilios del siglo VI, la recensión Juliana, así llamada en honor del obispo Julián de Toledo (680-690), en cuya órbita se desarrolló la labor compiladora, probablemente alimentada por los documentos del archivo toledano. Manteniendo el prólogo y el índice, se insertaron los nuevos manuscritos por orden cronológico, sin transcribir de nuevo toda la colección. El autor no pretendía dejar su impronta, sino tan sólo actualizar la obra para incluir las actas de los concilios celebrados en este medio siglo.

Para convertir esta colección, que ya se estaba haciendo muy extensa, en algo más manejable, entre 657 y 675 (X y XI Concilios de Toledo) se elaboraron los *excerpta*, unos índices sistemáticos en los que se referenciaba el canon correspondiente, y se añadieron a la colección.

Conocemos la recensión Juliana en dos formas: la Forma Gálica, que será la que se difunda más allá de los Pirineos llevada por hispanos exiliados tras la invasión musulmana, y de la que conservamos al menos dos códices; y la Toledana, que conservamos en tres manuscritos. Cada una de ellas posee particularidades propias, que la harán muy reconocible.

Partiendo de nuevo de la Isidoriana e ignorando la Juliana, se elabora una nueva recensión, la llamada Vulgata, y que será la más representada en los códices que conservamos. Es una recensión muy uniforme, la forma más completa y reciente de la Hispana, con un carácter toledano aún más marcado que la Juliana, ya que en estos momentos la iglesia hispana orbitaba en torno a Toledo. La Vulgata recoge el concilio de Constantinopla de 682, el de Mérida de 666 y el resto de concilios toletanos hasta el XVII Concilio de Toledo, celebrado en 694. La colección se corta en este punto, sin incluir un

17 DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1962), pp. 387 y ss.

18 MARTÍNEZ DÍEZ, I. (1966), p. 322.

concilio posterior, del que sabemos que tuvo lugar durante el reinado de Witiza (694-702), lo que nos da una fecha *ante quem*.

La invasión musulmana supuso el fin de la actividad conciliar hispana. Aunque se siguieron celebrando reuniones entre representantes de la Iglesia y del rey, nunca tuvieron ni la representación ni la fuerza legislativa que habían tenido los concilios de los siglos anteriores. La única noticia de un concilio general anterior a la reforma gregoriana será el de Córdoba de 839. Entre los siglos VIII y XI la iglesia hispana, tanto en el Norte cristiano como en el Sur, vive de su propia tradición legislativa, que será la Colección Hispana, bien en sus recensiones Juliana y Vulgata, bien en las colecciones sistemáticas que de ellas se derivaron, como la Hispana Sistemática, un desarrollo de los *Excerpta* de la Juliana¹⁹.

Durante cuatro siglos la iglesia hispana es impermeable a las corrientes del derecho canónico que recorrerían Europa, hasta que la reforma gregoriana y la influencia de Cluny alcanzan incluso a la Península Ibérica en su afán de uniformizar la cristiandad latina. Y sin embargo, el resto de Europa sí recibió de alguna manera la tradición canónica hispana a partir del siglo VIII, llevada posiblemente por religiosos hispanos que huían de los territorios musulmanes. Mientras que a Italia llegan colecciones independientes y más antiguas que la Hispana, como son el Epítome Hispánico y la Colección Novara, a Galia llega la Colección Hispana en sus dos recensiones más recientes: la Juliana, en su Forma Gálica, y la Vulgata.

Destacaremos en especial la Colección de Saint Amand, una colección compuesta probablemente a mediados del siglo VIII en Galia aunque quizá por un autor de origen hispano²⁰ y que consta de dos partes, la primera dedicada a los concilios galicanos y la segunda a los concilios hispanos. Su valor reside en que procede de una rama independiente de la Vulgata, anterior al arquetipo común al que se remontan los manuscritos que conocemos.

La Forma Gálica está representada, entre otros, por la Colección Adriano-Hispánica, una fusión de la Colección Adriana, enviada por el papa Adriano a Carlomagno en 774, y de la Colección Hispana. De esta colección se deriva a su vez la sistemática Dacheriana,

19 La cuestión acerca de si los *Excerpta* preceden a la Hispana Sistemática o a la inversa se debate en MARTÍNEZ DÍEZ, I. (1966), p. 336-337. Parece una explicación más sencilla entenderlo como un desarrollo lógico de los índices sistemáticos que fueron los *excerpta*, cuya elaboración está bien establecida.

20 MARTÍNEZ DÍEZ, I. (1966), p. 344-345.

que alcanzó gran difusión entre los siglos IX y X, y de ella, otras colecciones sistemáticas que junto con las Falsas Decretales serán la base del derecho canónico hasta el Decreto de Graciano.

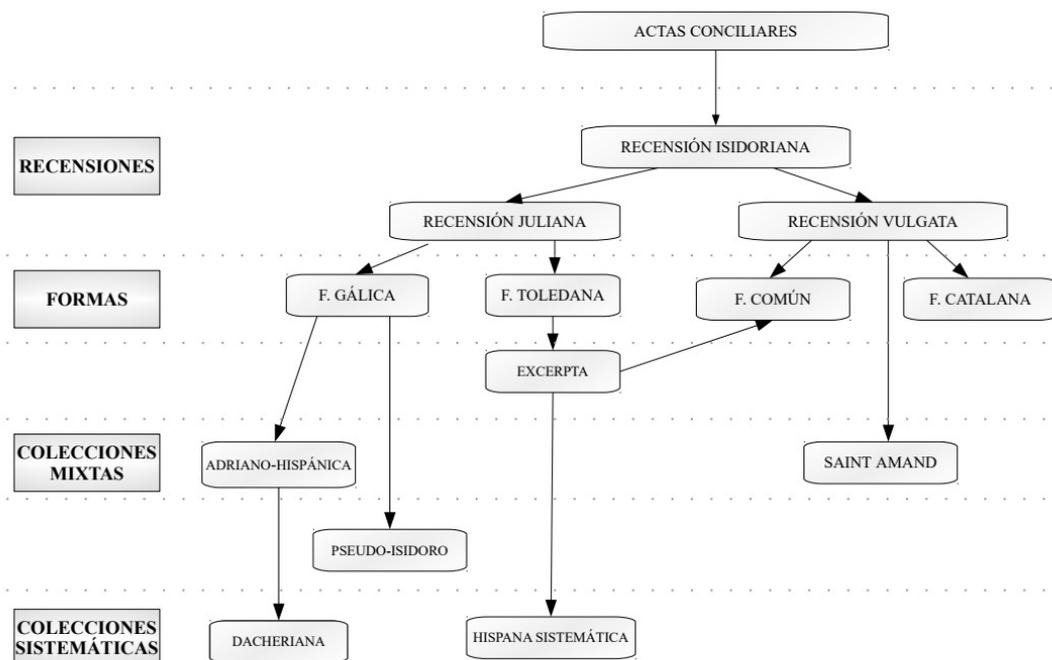


Fig. 3: Recensiones y colecciones de la Hispana (reeleborado de MARTÍNEZ DÍEZ, I. (1966))

En los siglos IX y X verán la luz dos colecciones cuya autenticidad no se cuestionó hasta mucho más tarde: la Colección de Autun y las Falsas Decretales, atribuidas a Isidoro Mercator o Pseudo-Isidoro. Basándose en la Forma Gálica, el autor de la Hispana de Autun corrige y restituye supuestamente el texto primitivo, a veces incluso cambiando el sentido del mismo, y añade algunas interpolaciones tendenciosas. Tomando como fuente esta falsificación, el mismo autor o quizá alguien del mismo taller, compone las Falsas Decretales, que se difundirán en todas las colecciones medievales anteriores al Decreto de Graciano (1120-1140). El Decreto llega a sustituir por completo la tradición legislativa canónica anterior, y las viejas colecciones, entre ellas la Hispana en cualquiera de sus

recensiones, dejan de copiarse y de utilizarse como fuente de derecho. Olvidadas en antiguas bibliotecas, no serán redescubiertas hasta el siglo XVI.

2.4. La lengua de los concilios

Como se ha visto anteriormente, la primera recensión de la Hispana procede del siglo VII y sobre ella se elaborarán otras recensiones y se copiarán una y otra vez en distintos códices hasta llegar a los manuscritos que hoy conservamos. Tradicionalmente se han interpretado algunas de las desviaciones de la norma que presentan estos textos como descuidos o errores de copista que los editores tendían a corregir con la intención de restituir el texto original. Pero a medida que aumenta nuestro conocimiento sobre la lengua, sobre todo la hablada, en Romanía antes del renacimiento carolingio, mejor comprendemos que estos "errores de copista" no son siempre tales, sino que a menudo son un reflejo fiel del texto original. El compilador, el copista, a pesar de poner todo su cuidado en escribir o reproducir un texto en un latín correcto, a menudo no puede sustraerse a la influencia de la lengua que habla y en la que piensa. Las actas conciliares fueron redactadas y compiladas por personas con una sólida formación, posiblemente clérigos o de un entorno religioso. Sabían latín, sin duda, pero el latín ya no era su lengua habitual, sino que utilizaban la lengua vernácula.

Por ello, latín en el que están escritos los textos del siglo VII tiene unas características particulares que ilustran los cambios que dieron lugar a la aparición de las lenguas romances poco más tarde. El autor o el copista es a veces consciente de las diferencias y para evitar cometer errores incurre a veces en ultracorrecciones, que nos resultan tan útiles para acercarnos a la realidad de la lengua hablada como los propios errores. A continuación detallaremos algunas de las desviaciones más características del latín conciliar, sin ánimo de ser exhaustivos.

Cambios fonéticos

Las vocales débiles *i/u* tienden a confundirse con las abiertas *e/o*: es bastante habitual encontrar la forma *baselica* por *basilica*; también encontramos, dentro del

mismo canon, las formas "*adolescentia*", "*adolescentium*" y "*adulescentes*" (Toledo IV, XXIV), lo que nos indica que existe todavía una vacilación en el vocalismo.

Dos vocales juntas suponen siempre un problema, ya sean hiato o diptongo. Los diptongos simplifican o modifican su timbre: "*hec*" por *haec* y "*pene*" por *paene* (Toledo VII, I), pero también "*cenobiis*" por *coenobiis* (Sevilla II, XI) o "*dioecesis*" (Toledo IV, XXXIV) y "*diaecesis*" (Toledo XII, IV) por *dioecesis*. En ocasiones el autor o copista tiene dudas acerca de la forma correcta, y desarrolla un diptongo donde no la había, dando lugar a formas como "*inter caetera*" (Toledo XV, Tomo de Égica) o "*foemina*" (Barcelona II, IV). De igual manera, los hiatos tienden también a simplificarse mediante la desaparición de una de las vocales: "*reiciunt*" en lugar de "*reiiciunt*" (Toledo XII, II) y "*preminet*" por "*praeminet*" (Toledo IV, LXVIII).

Las vocales breves en posición media tienden a sincopar, un fenómeno muy frecuente en los textos conciliares en la palabra *dominus*: "*domni Recaredi*" (Toledo III, II) o "*serenissimi domni nostri Recheshvinti*" (Toledo VIII, *Preámbulo*). Otro fenómeno muy frecuente en el latín de toda Romania y desde momentos muy tempranos es la aparición de una vocal de apoyo, generalmente i-, en posición inicial de palabra. Una evidencia de esta desviación es paradójicamente la ultracorrección: en los textos conciliares abundan las formas *Spaniae, Spaniarum* por *Hispaniae, Hispaniarum*, donde la h- inicial ya no suena y a menudo desaparece, lo que lleva a confusión.

La h había perdido la aspiración ya en época republicana, como dan fe la epigrafía y los retóricos, y sólo la mantenían algunos hablantes afectados²¹. No es extraño, por tanto, encontrar formas como "*nil minus*" y "*nil imperfectum*" (Toledo XIV, VIII). Sin embargo, más habitual será encontrar la variante ortográfica *nicil*, que intenta marcar de alguna manera la aspiración primitiva: "*nicil aliud*" (Toledo VIII, XII), "*nicil de rebus suis*" (Toledo IX, XVI). La h puede llegar a desaparecer incluso en los dígrafos de origen griego, por ejemplo, "*parrocialium presbyterorum*" y "*parrocitanas ecclesias*" (Toledo VII, IV).

Abundan los ejemplos de *quum* en lugar de *cum*, aunque no está claro si se trata de una ultracorrección frente al fenómeno de la desaparición de la labiovelar (que queda como una velar simple) o un arcaísmo. Igualmente encontramos "*quaquumque*" (Toledo VII, I) y otras formas del mismo pronombre con la labiovelar restituida, "*quumulis*" (Toledo XIII,

21 VÄÄNÄNEN, V. (1967), p. 99 y 100.

Tomo de Ervigio) o "*prosequutionem*"(Toledo XII, IV) y otros compuestos y derivados de *sequi*.

Todo el esquema de las oclusivas latinas se desmorona, en especial, en posición intervocálica: las sordas sonorizan, las sonoras fricativizan y finalmente algunas fricativas, desaparecen. Además del frecuentísimo *baptisterium*, se debilita la -p- en las formas de perfecto del verbo *scribere*, como "*scribta*" (Toledo VI, XIX) o "*suscribsi*" en las firmas tras este mismo concilio, y la -c- en "*ad gradus eglesiasticos*" (Gerona, IX). El fenómeno inverso de ultracorrección se atestigua en "*cinculum*" (Toledo XII, II) o "*disturpationis*" (Toledo XII, IV), entre otros ejemplos. La fricativa -v- primitiva no siempre desaparece, sino que a veces puede cambiar su articulación para transformarse en -f- y viceversa, o sencillamente no se distinguía entre la pronunciación de una y otra, quizá un rasgo de la influencia germánica: "*referentia*"y "*provessionem*" (Toledo XIII, Tomo de Ervigio).

La palatalización de las consonantes es un proceso bien estudiado que comenzó en época imperial y en el siglo VII ya debía de haber culminado. Es posible que la grafía -ci- en palabras que originariamente llevaban -ti- no signifique otra cosa más el intento de denotar esa pronunciación palatal²². En los textos conciliares leemos, por ejemplo, "*spacia*" (Toledo XVI, VII) o "*sanciobus*" (Toledo X, II).

Quintiliano ya observaba que la pronunciación de la -m al final de palabra se había relajado en su época, en un proceso que había comenzado mucho antes y que llevará a su práctica desaparición en las lenguas romances²³. Sin embargo, se mantenía en la lengua escrita. En los textos conciliares se conserva la -m en casi todos los casos, salvo excepciones como "*fiden*" (Toledo IX, XVII) o "*patulun*" (Toledo XII, Confirmación). Lo que sí es más habitual es que la -m se transforme en -n en prefijos, como "*inpudentissime*" o "*inpudentia*" (Toledo XII, II).

Al igual que las vocales, dos consonantes (o más) juntas tienden a simplificarse. Las geminadas se simplifican, como "*parochiam*" (Toledo III. III) o "*in comune*" (Toledo VIII, XII), pero también cuando se trata de dos sonidos afines pertenecientes a palabras diferentes, como la expresión "*vul Deus*" (Toledo IV, LVII). En cambio, otras veces encontramos una geminada donde no debería haberla, como en "*summere*" y "*summant*" (Toledo XII, V), o "*reppetitum*" y "*reddam*" (Toledo III, Discurso de Recaredo).

²² VELAZQUEZ SORIANO, I. (2004), pp. 495-497.

²³ VÄÄNÄNEN, V. (1967), p. 116-118.

En los grupos consonánticos en cierre de sílaba hay una tendencia a la caída del elemento central: "*contemtor*"(Toledo XII, Confirmación) y "*promptissima voluntate*" (Toledo XII, IV), donde también vemos una -m en lugar de -p lo que indica vacilación en la articulación del sonido. Otras veces, la simplificación de la consonante doble obedece solamente a la búsqueda de una pronunciación más sencilla, como "*sallentium*" por "*psallentium*" (Toledo III, XXII).

Muy frecuente será también la no asimilación, manteniendo la grafía etimológica, de compuestos de prefijo más raíz, como "*conroborandas*" (Toledo III, II) o "*conlatione*" (Toledo IV, XIX). Quizá debamos incluir aquí formas anteriormente comentadas, como *inpudentia*.

Morfología

El género neutro ya había entrado en decadencia incluso en época clásica, lo que no hace sino continuar en los siglos posteriores. Los sustantivos neutros se incorporan a los masculinos de la segunda declinación o, a través del plural, a los femeninos de la primera. En los textos conciliares encontramos el doblete *altare/altarium*, donde el plural de *altare*, *altaria*, no se ha convertido sin más en un sustantivo femenino, sino que ha desarrollado a partir de él una nueva forma de singular neutro, *altarium*, mucho más sencillo de flexionar.

Ya se ha comentado que las actas conciliares son obra de alguien con formación y una sólida base lingüística, por lo que no abundan los errores en la flexión de los casos. Sin embargo los hay, síntoma claro de que, a pesar del esfuerzo y la formación, el latín culto es ya una lengua que el autor o copista considera ajena a él, una lengua extranjera, podríamos decir. Encontramos pues pequeños errores de concordancia, como en la expresión "*Chindasvindi regis noster*" (Toledo VII, I), aunque en su descargo hay que reconocer que se encuentra en el contexto de una construcción relativamente compleja.

La reorganización del sistema casual que conducirá a su práctica desaparición en las lenguas romances se percibe en los textos en menor medida. El debilitamiento del ablativo hace que nos encontremos preposiciones donde normalmente no las esperaríamos, como "*in eodem die*" (Toledo XVII, II) o la expresión "*sub die ...*" en la datación de los concilios. También se pueden encontrar vacilaciones en el uso de los casos, como "*pro suffragio monachorum vel ecclesiis*" (Toledo III, III) o la sustitución del caso locativo por un

ablativo con o sin preposición, al menos en nombres comunes: "*postratus humo*" donde esperaríamos "*postratus humi*" (Toledo XII, IV).

Los pronombres demostrativos sufren una reestructuración que llevará a la progresiva desaparición de algunas formas y a sus sustitución por otros pronombres. En los textos conciliares se atestigua el uso cada vez más frecuente de *ipse* como demostrativo, oponiéndose a *ille*: "*illi canonice quidem distrigantur, mulieres ipsae ab episcopis venundatae pretium ipsud pauperibus erogetur*" (Toledo III, V). En este fragmento podemos leer además la forma "*ipsud*", desarrollada posiblemente por analogía con *illud*.

El sistema verbal mantiene su integridad original en gran medida, de hecho, en las lenguas romances aumentará incluso su complejidad. Sin embargo, las formas deponentes tienden a desaparecer, confundiéndose con la voz activa: "*conaverit*" (Toledo XII, IV).

3. Léxico arquitectónico en los textos conciliares (en orden alfabético)

ALTARE, ALTARIVM: Altar, referido a un templo cristiano.

En los textos conciliares la palabra *altare* o *altarium* se reserva exclusivamente a los altares de las iglesias cristianas, nunca en un contexto pagano. En el concilio hispano más antiguo que conservamos, el de Elvira (300-306) se condenan los sacrificios paganos, pero el lugar donde se realizaban no se designa con la palabra *altare*, sino *Capitolium* (Elvira, LVIX). El mucho más tardío XII Concilio de Toledo (681) en su canon XI condena de nuevo las prácticas paganas, pero parecen limitadas ya simplemente a la adoración de elementos de la naturaleza, sin altares propiamente dichos.

El altar en las iglesias cristianas es el lugar más sagrado del templo, el más próximo a Dios, "*coram Deo*" (Toledo XVII, V), y es a menudo calificado como "*divino altario*" (Toledo I, II), "*sancto altario*" (Braga II, III) o también "*altario Dei*" (Lérida, V), "*altare Domini*" (Toledo XI, IV) y "*altare Christi*" (Toledo XIII, VII). Es en el altar donde tienen lugar la ofrenda y el rito eucarístico: "*ad altare cum oblatione*" (Elvira, XXVIII), "*divinibus altaribus propitiationes offerat panes*" (Toledo XIII, X). Los cánones orientales citados en el II concilio de Braga recuerdan que "*non oportet aliquid aliud in sanctuario*

offerre praeter panem et vinum et aquam” (Braga II, *Orient.* LV), es decir, estaban reservados exclusivamente a la liturgia.

Tal es su carácter sagrado que el sacerdote debe acercarse al altar en estado de pureza: no pueden estar manchados por derramamiento alguno de sangre ni por el pecado carnal “*qui altario ministrant*” o “*qui altario Dei deserviunt*” (Lérida, I); ni tampoco pueden acercarse “*ad altare Domini*” dos obispos enemistados entre sí (Toledo XI, IV).

El altar es también un lugar honorífico: “*coram altario*” (Toledo IV, XXVIII) se ordena que los clérigos depuestos injustamente recuperen los símbolos de su grado y se recitan las plegarias; en el concilio de Mérida se concede el honor de ser incluido en estas oraciones “*ante altare*” al fundador o benefactor de la iglesia (Mérida, XX).

Sin embargo, este lugar parece estar vedado a los fieles: en el IV concilio de Toledo se establece que “*sacerdos et levita ante altare communicent*” (Toledo IV, XVIII), mientras que el resto del clero comulga en el coro y el pueblo aún más alejado (*vid. CHORVS*); es posible que fuera ésta una práctica muy antigua, pero que el concilio toledano insistiera en ella para corregir negligencias²⁴; de hecho, mucho antes el I concilio de Braga prohibía expresamente a los laicos “*intra sanctuarium altaris ingredi ad communicandum*” (Braga II, XIII), de lo que se infiere que la restricción afecta no sólo al altar en sí, sino también al espacio que lo rodea (*vid. SANCTVARIVM*).

Los elementos empleados para delimitar este espacio especialmente sagrado y separarlo del resto del templo no se mencionan expresamente en los cánones conciliares. Podemos suponer a partir de la lectura de otras fuentes escritas de época visigoda que podía utilizarse cortinas o canceles²⁵. En concreto, el uso de canceles puede rastrearse en algunas iglesias de la época, más por las huellas que dejaron en el umbral que por lo poco de ellos que haya podido conservarse, en estado muy fragmentario y a menudo descontextualizado²⁶.

Los textos conciliares nos permiten intuir que los altares se decoraban con vestiduras y otros ornamentos sagrados: se condena duramente a los obispos y otros clérigos que “*altaria nudantes sacratis vestibus exuunt*” (Toledo XIII, VII) y se menciona que en la celebración del Jueves Santo “*more solito altaria assolent devestiri*” (Toledo XVII, II).

24 GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), p. 19

25 PUERTAS TRICAS, R. (1975), p. 81.

26 ARBEITER, A. (2003), pp. 183-185.

ATRIVM: Atrio, dependencias anejas a una iglesia²⁷.

El atrio en las iglesias hispanas es un elemento arquitectónico difícil de definir, debido a la escasez de testimonios contemporáneos y al cambio de significado que con el paso del tiempo ha experimentado. En el IV Concilio de Toledo aparece la única mención que tenemos en los textos conciliares, cuando se establece que los clérigos jóvenes “*in uno conclavi atrii conmorentur*” (Toledo IV, XXIV). Esta referencia tan breve parece descartar cualquier interpretación del atrio como vestíbulo o como patio anterior, ya que debemos presuponer una construcción de tamaño grande, lo suficiente para albergar a varios jóvenes y garantizarles unas mínimas condiciones de comodidad, si es que tenían que residir allí durante su periodo de formación. Tenemos, por tanto, que asomarnos a otras fuentes coetáneas para intentar comprender qué era el atrio en este momento, como las *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium* o las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla. En las *Vitae* se menciona varias veces el atrio como un edificio cercano al templo, pero no necesariamente adosado a él, que se podía utilizar como sala de recepción del obispo o tribunal de justicia, pero sin carácter litúrgico, sino que representa el poder temporal del obispo²⁸. Isidoro define el atrio dentro del capítulo dedicado a las construcciones civiles (*vid. AVLA y BASILICA*), entre *aula* y *palatium*: “*atrium magna aedes est, sive amplior et spatiosa domus*” y explica el origen de la palabra por la existencia de tres pórticos (*Etym. XV, 3, 4*).

Por último, en los *Comentarios al Decreto de Graciano* se identifica el atrio con el cementerio²⁹, quizá un lugar de enterramiento privilegiado por su proximidad a lo sagrado, toda vez que ya el I Concilio de Braga había prohibido los enterramientos en el interior de las iglesias (*vid. CIMITERIVM*).

La arqueología también puede contribuir a aclarar en cierta medida el término. La comparación con basílicas bien conocidas de Siria o el norte de África, donde junto a las iglesias se han encontrado amplios edificios a la manera de patios porticados con una exedra donde podría situarse la cátedra del obispo, hacen pensar en una posible identificación con el atrio³⁰.

27 Por una cuestión práctica, tomo en principio la definición de MELLADO RODRÍGUEZ (1990), p. 78.

28 GODOY FERNÁNDEZ, C. (1994), pp. 210-214.

29 MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (1993), p. 176.

30 GODOY FERNÁNDEZ, C. (1994), pp. 217-219.

AVLA: Iglesia.

En el Concilio de Toledo de 597 se decide que cada prelado “*infra suam parrochiam Dei aulam inquirat*”, donde parece ser un sinónimo de “iglesia” (Toledo a. 597, II). Isidoro, hablando de los edificios civiles, explica que “*aula domus est regia*” (*Etym.* XV, 3,3). Es decir, la palabra que servía para designar la morada un rey terrenal ahora también designa la morada de Dios. En realidad, el cristianismo adopta (y adapta, como tantas otras cosas) gran parte del ceremonial bajoimperial, que a su vez los emperadores habían traído de Oriente cuando adoptaron el doble título de *dominus et deus*³¹ (*vid. BASILICA*). Sin embargo, no parece ser esta palabra la más habitual para designar a la iglesia, ya que en los textos conciliares sólo aparece una vez.

BAPTISTERIVM, BAPTISTERIVM: Baptisterio, parte del templo destinado a la celebración del sacramento del bautismo.

En las primeras iglesias cristianas el baptisterio era una dependencia separada físicamente del resto, a menudo situada a los pies del templo, en contraposición al altar³²; en el caso de las iglesias visigodas el baptisterio podría seguir siendo una edificación exenta o no, situada tanto a los pies como a la cabecera del templo. Podemos deducir, en cualquiera de los dos casos, que existía una verdadera separación física entre el resto del edificio y el baptisterio a través de los textos conciliares, que dictan cómo las puertas del baptisterio han de quedar cerradas y selladas con el anillo episcopal hasta su apertura solemne en Jueves Santo (Toledo XVII, II): “*necesse est ut ostia baptisterii in eadem die pontificale manu et anulo signata claudantur*” ; “*ostia sancti baptisterii cum laudum consummatione claudantur*” (*vid. OSTIVM*).

El carácter sagrado de este espacio se subraya en los cánones que prohíben a los presbíteros entrar en el baptisterio por delante de los obispos: “*non liceat presbytero prius ab episcopo in baptisterium introire*” (Braga II, *Canones ex orientalium...*, LIII); y de nuevo “*neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire*” (Sevilla II, VII).

Aunque no se menciona expresamente en los textos conciliares, ciertas indicaciones litúrgicas nos permiten suponer que en el interior del baptisterio había una piscina, donde se practicaba el bautismo por inmersión, como parece indicar las expresiones “*trinam, (...)*

31 GODOY FERNÁNDEZ, C. (1995), p. 123.

32 GODOY FERNÁNDEZ, C. (2004), p. 481

simplam mersionem”, “*baptizandum in aquas mergere*”, “*infantem (...) mergere*” (Toledo IV, VI). Incluso el diseño de esta piscina, que Isidoro de Sevilla llama *fons*, tendría un significado trascendente, simbolizando el renacer del bautizando³³. Sólo posteriormente, a partir del siglo VII, cuando el bautismo infantil se generaliza en Hispania, comienza a caer en desuso esta costumbre, sustituida por el bautizo por aspersion. El cambio en el rito hace innecesarias las piscinas y comienzan a utilizarse la pila bautismal, fija o portable³⁴.

BASILICA, BASELICA: Basílica.

Isidoro nos recuerda que “*basilicae prius vocabantur regum habitacula*”, pero que la basílica pasó a designar al templo cristiano “*quia ibi regi omnium Deo cultus et sacrificia offeruntur*” (*Etym.* XV, 4,11). Recoge así el erudito la idea del templo cristiano como heredero de la residencia o palacio real y la sustitución del *dominus et deus* por el Dios cristiano, soberano del mundo (*vid. AVL*A).

Como bien nos recuerda C. GODOY, es muy conveniente eliminar apriorismos en el análisis del espacio arquitectónico³⁵, y también lo es a la hora de definir el léxico arquitectónico. La basílica de las fuentes conciliares no parece referirse exclusivamente a lo que hoy entendemos como tal, esto es, la iglesia de planta basilical, sino a cualquier iglesia cristiana. En este sentido, a menudo se usa como sinónimo de *ecclesia* (*vid. ECCLESIA*) en sentido arquitectónico, es decir, el edificio en sí.

El término, no obstante, puede incluir ciertos matices. El concilio de Tarragona parece identificar la *baselica* con “*dioecesanis (...) ecclesias*” (Tarragona, VIII) y el II concilio de Sevilla dirime una disputa entre dos obispos “*propter parrochiam baselicae*” (Sevilla II, II), de donde parece deducirse que, al menos en tiempos tempranos, una *basilica* era una iglesia rural o menor (*vid. PAR(R)OC(H)IA*). No obstante, en la mayor parte de los concilios, sobre todo los más tardíos, la identificación entre *basilica* y *ecclesia* parece ser absoluta: leemos que los fieles “*basilicas construunt*” y tienen así la obligación de dotarla para su sostenimiento (Toledo IV, XXXIII); en otros concilios encontramos “*Dei baselicae*” y “*christianorum baselicas*”(Toledo XVI, V y Tomo Regio); o “*in sanctis basilicis*” (Toledo XVII, V). También se podía llamar *basilica* la iglesia del monasterio:

33 GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), p. 24.

34 ARBEITER, A. (2003), p. 209.

35 GODOY FERNÁNDEZ, C. (1995), p. 45.

baselicas (...) monasteriorum (Toledo VII, IV). Y nos consta que, como se ha comentado anteriormente, muchos de los concilios hispanos se celebraron en basílicas: la iglesia de Santa Leocadia, que acogió varios concilios de Toledo es llamada unas veces basílica (Toledo IV y V) y otras iglesia (Toledo VI y XVII) e igualmente, la iglesia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo (Toledo XIII y XV) o también basílica (Toledo VIII, XII y XVI).

Por tanto, el uso del término *basilica* no nos da ninguna indicación precisa sobre la localización ni sobre el tamaño, ya que puede designar tanto una pequeña iglesia rural como la iglesia más monumental que asociamos a la sede de celebración de un concilio; ni tampoco sobre su origen, ya que podían ser de fundación pública o privada; ni sobre su advocación, ya que encontramos basílicas dedicadas a la Virgen, a los Santos o a los mártires; ni sobre sus fieles, ya que tenemos basílicas diocesanas y monasteriales.

En los textos conciliares podemos encontrar indistintamente las formas *baselica/basilica*, e incluso en el VII Concilio de Toledo descubrimos ambas formas y una tercera, *basillicas*, en el mismo canon IV.

CATHEDRALIS: Catedral, iglesia principal de una diócesis y sede episcopal.

El concilio de Tarragona establece que los obispos acudan no sólo acompañado de los presbíteros "*a cathedralis*", sino también de los de otras iglesias (Tarragona, XIII), oponiendo aquí la iglesia catedral, el templo principal y sede del obispo, a otras iglesias que pueden existir en la diócesis. El concilio de Mérida, que también dedica dos cánones a los clérigos al servicio de la catedral identifica claramente ambos términos: los obispos hablan de "*in cathedralibus nostris ecclesiis*" (Mérida, X) y pueden trasladar al clero diocesano "*cathedralem (...) in principali ecclesia*" (Mérida, XII).

CELLA, CELLVLA: Celda.

En las actas conciliares encontramos esta palabra relacionada a menudo con los monasterios (*vid. MONASTERIVM*) en el sentido en el que se usa todavía hoy, como dormitorio o lugar de habitación de un monje: el concilio de Tarragona dicta que el monje que desprecie las determinaciones de los obispos acerca las visitas a sus parientes femeninas "*in cella monasterii reclusus poenitentiae lamentis incumbat*" (Tarragona, I).

Sin embargo, en el VII concilio de Toledo encontramos un uso ligeramente diferente del término: se elogia a "*eos quos in cellulis propriis reclusos sanctae vitae ambitio tenet*", donde esa *cellula propria* parece designar el retiro de un ermitaño, un hombre santo viviendo en soledad; y se ordena "*ab his abici cellulis*" a los falsos eremitas para que sean reclusos en un monasterio (Toledo VII, V). El decir, *cella* o *cellula* sería tanto la celda del monasterio como la celda del ermitaño.

Tan sólo una década antes, encontramos el término *cellula* en un contexto diferente, cuando el IV Concilio de Toledo invita a todos diáconos y presbíteros a dar testimonio de santidad en sus propios hogares "*in cellulis suis testes habeant*" (Toledo IV, XXIII); y también en el anterior concilio toletano "*in suis cellulis*" referido a sacerdotes y levitas (Toledo III, V). Estos cánones se refieren claramente a clérigos fuera de un contexto monástico, pero también fuera del palacio episcopal, de donde podríamos entender *cellula* como un lugar de habitación sencillo, aun extramuros.

En otras fuentes escritas contemporáneas encontramos también estas dos formas con ambos valores: en las reglas monásticas de la época, *cella* es el nombre que recibe la celda del monje, pero en las *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium* también se denomina *cella* al aposento del obispo Fidel en el *atrium*³⁶, por lo que es posible que tuviera también un significado genérico de "estancia" o "habitación". En efecto, Isidoro lo considera una de las estancias de los edificios: "*cubiculum*", dice, donde "*cubamus ibique dormientes requiescimus*" (*Etym.* XV, 3,9).

CHORVS: Coro, lugar del templo reservado a los cantores.

El concilio de Lérida menciona el *chorus psallentium* (Lérida, II) aunque sin dar detalles: los infanticidas o quienes hayan provocado un aborto son apartados de por vida del servicio religioso, pero tras siete años de excomuniación pueden ser admitidos en el coro de cantores. Aunque no se nombre expresamente, podemos pensar que este canon está dirigido a clérigos, ya que sólo a ellos les puede afectar una disposición como ésta: "*officium eis ministrandi recuperare non liceat*", inmediatamente antes de la autorización para reincorporarse al coro tras la penitencia.

36 PUERTAS TRICAS, R. (1975), p. 99

El IV concilio de Toledo nos da un poco más de información sobre ese *chorus*: dictamina que "*in choro (communicent) clerus, extra chorum populus*" (Toledo IV, XVIII); y más tarde establece que los diáconos se sitúen "*in secundo choro*" y los presbíteros "*in primo choro*" (Toledo IV, XXXIX). De todo esto se deduce fácilmente que el coro es el lugar del templo reservado a los clérigos, posiblemente el más próximo al altar, puesto que como ya se ha tratado (*vid. ALTARE*) el lugar donde recibir la comunión se establecía en función de una jerarquía que se manifestaba en el grado de proximidad al altar: el sacerdote celebrante y sus asistentes en el propio altar, el clero en el coro y el pueblo en último lugar.

Isidoro explica el término, en principio, como el conjunto de los asistentes al oficio divino; más adelante, completa su definición precisando que habla de los cantores (*Etym.* VI, XIX, 5-6), que unas veces cantan al unísono, otras establecen un diálogo. Este fragmento puede aclarar el sentido de la distinción entre "*primus chorus*" y "*secundus chorus*", correspondiendo a cada uno una de las partes del canto. Incluso se podría aventurar que las partes más complejas recaerían en los clérigos de mayor formación (esto es, los presbíteros), mientras que los diáconos cantarían las partes que se consideraran más a su alcance debido a su grado de formación³⁷. De aquí que la pertenencia a uno u otro coro acabara por convertirse en un símbolo de status.

Significativo es que en la obra isidoriana no encontramos el término en el libro dedicado a la arquitectura, sino a la liturgia: para el erudito hispalense no es un término arquitectónico, sino que *chorus* denomina a un grupo de personas con una función concreta, cantar, ni tan siquiera han de ser necesariamente clérigos. Sin embargo, en la práctica sólo los clérigos estarían capacitados para entonar los salmos y antífonas en latín, por lo que acabó designando al conjunto de los clérigos ordenados no oficiantes y, más tarde, al lugar del templo que ocupaban³⁸. De hecho, el VI concilio de Toledo condena a los hombres o mujeres consagrados que abandonen sus votos; entre ellos, cita "*vir si deditus ecclesiae choro*" (Toledo VI, VI), lo que identifica sin ninguna duda a los hombres que formaban parte del coro como clérigos.

37 ARBEITER, A. (2003), p. 188-189.

38 GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), p. 22.

CIMITERIVM: Cementerio.

El I Concilio de Braga condena que los difuntos sean enterrados "*intra basilicas sanctorum*", lo que debía considerarse una costumbre habitual, a pesar de que las leyes romanas ya prohibían la existencia de cementerios intramuros (Braga I, XVIII). En este contexto es cuando el *atrium* cobra relevancia como espacio sagrado no-litúrgico, cerca de Dios y de los santos pero no dentro de la iglesia, y que por tanto adquiere funciones también de cementerio³⁹. (*vid. ATRIVM*)

El concilio de Elvira, que en sus numerosos cánones parece haberse preocupado por corregir las desviaciones de la ortodoxia y unificar criterios en cuanto a los usos correctos, también prestó atención a los cementerios. Los obispos deciden "*ne cerei in cimiteriis incendantur*", aclarando que la prohibición sería "*per diem*" (Elvira, XXXIV) y "*ne feminae in cimiteriis pervigilent*" (Elvira, XXXV). No tendría sentido prohibir expresamente estas costumbres si no fueran algo que se producía con cierta frecuencia, y que quizá conlleve otras prácticas más graves: ¿quizá los cirios durante el día estén asociados a prácticas de brujería o idolatría, y que una mujer vele a solas podría ocultar un adulterio? No lo sabemos, pero sí que se hace referencia a "*scelera*".

CLAVSTRVM: Claustro, zona del monasterio reservada al esparcimiento de los monjes.

En los concilios del siglo VII aparece varias veces el término *claustra*, en plural, siempre en relación al monasterio o la iglesia por oposición al exterior: "*monasterii claustris donec advixerit sub poenitentia*" (Toledo VIII, VII), "*infra claustra monasteriorum*" e "*infra claustra monasterii*" (Zaragoza III, III y V) y "*qui dominicis se defendendos commiserunt claustris*" (Toledo XII, X), esta vez en referencia a quienes se refugian en la iglesia. Así podemos inferir que mientras que *claustrum* designa a lo que entendemos propiamente por el claustro de una iglesia o monasterio, la forma plural *claustra* es una metonimia por *monasterium* o, incluso, por jurisdicción eclesiástica. (*vid. COENOBIVM* y *MONASTERIVM*).

39 MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (1993), pp. 173 y ss..

COENOBIVM: Cenobio, monasterio. (*vid. MONASTERIVM*)

El término *coenobium* aparece en los textos conciliares del siglo VII como sinónimo de *monasterium*, en ocasiones parecen incluso intercambiables y se utiliza indistintamente un vocablo u otro. Por ejemplo, en el II Concilio de Sevilla “*poscentibus monasteriorum patribus*” se decreta la especial protección de los “*coenobia nuper condita*” (Sevilla II, X); y, posteriormente, al tratar “*de monasteriis virginum*” establece que las jóvenes consagradas correspondan a la tutela de los monjes tejiendo “*iisdem cenobiis*” (Sevilla II, XI). De igual manera, el canon LI del IV Concilio de Toledo, por ejemplo, trata de los abusos que algunos obispos cometen contra la independencia y los bienes de los monasterios; el redactor del canon habla de “*iura monasteriorum*” o “*de monasterii rebus*” pero también leemos “*ut pene ex coenobio possessio fiat*”. De ambos textos podemos deducir que tanto *monasterium* como *coenobium* designan una misma cosa.

Al igual que el *monasterium*, el *coenobium* de los concilios es utilizado a veces como lugar de penitencia o refugio; así leemos que cualquier clérigo que halle falsos ermitaños “*coenobiorum patribus corrigendos adsignet*” (Toledo VII, V) y que se recomienda que la reina viuda “*in coenobium virginum mancipetur permansura*” (Zaragoza III, V) para su propia protección.

La presidencia del II Concilio de Sevilla se atribuye tradicionalmente a Isidoro de Sevilla. En sus *Etymologiae*, el erudito hispalense también define ambos términos y, curiosamente, no parece considerarlos sinónimos perfectos. El *monasterium* es “*unius monachio habitatio*”, haciendo hincapié en la soledad; el *coenobium*, en cambio, se explica como “*habitaculum plurimorum in commune viventium*”, subrayando la idea de comunidad (*Etym.* XV, IV, 5 y 6). Quizá este matiz se introduzca sobre todo para explicar el origen de ambos términos, haciéndolos derivar de las raíces griegas “μόνος” y “κοινόν”.

CONCLAVE: Casa, domicilio.

Este término aparece se emplea en los textos de los concilios III y IV de Toledo, y siempre al tratar asuntos referidos a la ejemplaridad y la castidad en los clérigos. En el III Concilio de Toledo se aborda la cuestión de los clérigos casados, sobre los cuales se decide que, si bien se puede mantener el vínculo matrimonial con la esposa, es preferible que “*non sub uno conclavi maneant*” (Toledo III, V).

Si aquí parece bastante claro que *conclave* es el domicilio particular del clérigo, las menciones al mismo en el IV Concilio de Toledo parecen referirse a un lugar más público. El obispo también debe dar ejemplo con su conducta “*in conclavi suo*” (Toledo IV, XXII) y se exhorta a otros clérigos que por sus circunstancias ya no viven “*in conclavi episcopi*” (Toledo IV, XXIII) a que mantengan igualmente las buenas costumbres. Es evidente que este *conclave episcopi*, donde reside el obispo junto a otros clérigos, no puede ser ya un simple domicilio particular, sino más seguramente el propio palacio episcopal. Más adelante, en el mismo concilio los obispos decretan que los clérigos jóvenes “*in uno conclavi atrii conmoretur*” (Toledo IV, XXIV), también para evitar conductas inapropiadas en un clérigo pero comprensibles en un joven. Podríamos interpretar que *conclave*, al menos en este IV Concilio de Toledo, se reserva para un lugar de habitación de carácter público, donde los obispos y otros clérigos puedan llevar una vida casta a la vista de todos, con la doble finalidad de dar ejemplo y evitar tentaciones gracias precisamente a la exposición pública de su conducta. (*vid. ATRIVM*)

CONVENTICVLVM: Lugar donde se conservan o veneran las reliquias en el templo.

Encontramos en los textos conciliares una única mención: en las fiestas de los santos y los mártires, las reliquias deben llevarse en procesión y a pie “*ad conventicula sanctarum ecclesiarum*” (Braga III, V), evitando otros usos que se consideran pecaminosos o irreverentes. Sin más referencias ni información, no podemos saber más que su ubicación dentro de la iglesia, ni su uso ni su tamaño. Es incluso posible que este término no designe un lugar físico concreto dentro del templo, sino a la propia congregación de fieles reunidos para venerar las reliquias; explicación que podría inferirse de la relación etimológica entre *conventiculum* y el verbo *convenire*.

DOMVS: Casa, hogar, hacienda.

Muy abundante es el término *domus* en los textos conciliares, con significados ligeramente diferentes. La mayor parte de las referencias aluden al hogar o a los bienes familiares, o incluso al propio palacio del rey (*domus regia*) algo que queda fuera de los límites de este estudio. Sí nos conciernen dos usos del vocablo *domus* relacionados con los espacios sagrados: *domus ecclesiae* y *domus pontificalis*.

En el II Concilio de Toledo se decreta que los niños entregados a la Iglesia vivan “*in domo ecclesiae*” bajo la supervisión del obispo (Toledo II, I); y en el decreto de los obispos sobre el testamento del obispo Ricimiro, se trata la cuestión de los bienes donados por el antedicho obispo “*in eiusdem ecclesiae domo*” (Toledo X, *Item alium decretum*). En el Concilio de Lérida se condena a los que se apoderen, tras la muerte del obispo, de todo “*quae in domo pontificali repperiuntur*” (Lérida, XVI). Ambos términos parecen designar al palacio del obispo, un lugar de carácter público y no un domicilio privado, como puede deducirse precisamente del conflicto originado por el testamento del obispo Ricimiro, quien dispuso de los bienes del palacio episcopal como si fueran bienes propios. También parece que esta *domus ecclesiae* podía alojar la escuela pontificia y ser residencia de otros clérigos además del obispo. (*vid. CONCLAVE*).

ECCLESIA: Iglesia, en el sentido tanto de templo cristiano como de asamblea de fieles y conjunto de todos los creyentes.

Ya desde los primeros textos conciliares hispanos aparece la iglesia como el centro de la vida religiosa del cristiano. El único templo que se menciona como tal es la iglesia cristiana, ya que incluso cuando se condena la idolatría (Toledo XII, XI y Toledo XVI, II) se califica a los paganos de “*veneratores lapidum, accensores facularum, excolentes sacra fontium vel arborum*”, sin considerar sus lugares de culto dignos de ser llamados *ecclesiae Dei*.

En los textos conciliares hispano-romanos e hispano-visigóticos se utiliza indistintamente el término *ecclesia* y *basilica*; en ocasiones, parece asomar una pequeña distinción entre ambas, reservando *basilica* a las iglesias parroquiales y *ecclesia* a las metropolitanas, pero no siempre es así, por lo que el uso de una u otra forma no nos aporta *a priori* ninguna información adicional (*vid. BASILICA*). En ocasiones, encontramos ambos términos en el mismo canon y sí podemos encontrar diferentes matices: en “*per nonnullas ecclesias in die sexta feria passionis Domini clausis basilicarum foribus nec celebretur officium nec passio Domine populis preaedictur*” (Toledo IV, VII) la palabra *ecclesia* parece designar al concepto jurídico y *basilica* al edificio en sí⁴⁰.

40 GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), p. 14.

Lo que sí está claro es que podemos distinguir (y en los concilios se hace manifiesto) entre iglesias urbanas e iglesias rústicas, que los textos llaman *ecclesiae dioecesanae* (Tarragona, VII), *ecclesiae parrochiales* (Toledo IX, II) o *parrocitanae* (Toledo VII, IV) (vid. *PAR(R)OC(H)IA*). Quizá uno de los mayores retos con los que se encontraban los obispos era asegurar que estas iglesias menores fueran atendidas debidamente: el breve concilio de Valencia, de tan solo seis cánones, dedica uno a condenar al clérigo que desatienda la iglesia que le ha sido asignada (Valencia, V); se pueden establecer turnos entre presbíteros para acudir a una iglesia menor a celebrar los oficios (Tarragona, VII); o en el caso de que una iglesia esté tan pobremente dotada que no pueda mantener un presbítero, al menos “*ostiarius a sacerdote sit electus, qui nitorem infra sinus ecclesiae faciat; qui sanctarum reliquiarum luminaria (...) accendat*” (Toledo 597, II). Esta preocupación llega incluso al rey, como refleja el tomo regio y las posteriores disposiciones de los obispos del XVI Concilio de Toledo, en las que se mencionan “*ecclesiae destitutae*” y “*dirutae ecclesiae*” (Toledo XVI, V).

A pesar de la prohibición, que se remonta a la Ley de las XII Tablas romana, de enterrar a los difuntos en espacios intramuros, parece que esta costumbre se mantenía todavía en el siglo VI. El I Concilio de Braga condena esta práctica, pero esta decisión de los obispos se acató de manera desigual, como atestiguan las evidencias arqueológicas. En cualquier caso, el uso de las iglesias como lugar de enterramiento siempre fue algo excepcional, un privilegio reservado a grandes personalidades⁴¹. (vid. *ATRIVM*, *CIMITERIVM* y *SEPVLTVRA*).

Otro aspecto en el que se insiste en diversos concilios a lo largo del tiempo es la necesidad de que la iglesia esté consagrada por un obispo. El VIII Concilio de Toledo enumera algunos de los privilegios reservados a la dignidad episcopal, y prohibidos a otros clérigos, y entre ellos se encuentra “*templorum Dei sacrationem*” (Toledo VIII, VII); el II concilio hispalense ya había decretado sobre los presbíteros que “*nec licere eis ecclesiam vel altarium consecrare*” (Sevilla II, VII) pero ya desde mucho antes se viene tratando esta cuestión, incluso imponiendo duras penas: “*si quis presbyter (...) ausus fuerit (...) ecclesiam (...) consecrare a suo officio deponatur*” (Braga I, XIX). El solo hecho de que esta prohibición expresa se repita a lo largo del tiempo evidencia que la consagración de

41 MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (1993), p. 205.

iglesias por parte de los presbíteros era una costumbre que se mantuvo a pesar de las condenas de los obispos.

La misma palabra, *ecclesia*, se utiliza para designar tanto el edificio dedicado al culto como la comunidad de los cristianos. Esta asociación templo-grupo es casi absoluta, hasta el punto de que la asistencia a la iglesia es signo de pertenencia al grupo. El I Concilio de Zaragoza, convocado principalmente para discutir la cuestión del priscilianismo, condena el absentismo: “*ab quadragesimarum die ab ecclesiis non desint*” (Zaragoza I, II), “*viginti et uno die quo a XVI^{mo} kalendas ianuarias usque in diem Epifaniae (...) nulli liceat de ecclesia absentare (...) sed concurre ad ecclesiam*” (Zaragoza I, IV).

ERGASTVLVM: Celda, especialmente celda penitencial.

La penitencia impuesta a obispos que incurran en faltas consideradas graves es la reclusión de por vida. La falta cometida para tal castigo puede variar mucho: el obispo Potamio se encierra voluntariamente “*ergastulo quodam acturus poenitentiam*” como castigo por su lujuria (Toledo X); el obispo que juzgue delitos de sangre y condene a muerte o a penas físicas “*sub perpetuo damnationis teneatur religatus ergastulo*” (Toledo XI, VI) y también los obispos que a sabiendas celebren misas de difuntos por los vivos sean “*exilii perpetui ergastulo religati*” (Toledo XVII, V).

Desconocemos cómo eran estas *ergastula*, aunque podríamos suponer que eran simples celdas en un monasterio, una penitencia frecuente para otros pecadores (*vid. MONASTERIVM*). Si bien en los textos de época imperial se emplea el término *ergastulum* para designar la estancia donde habitaban los esclavos, no hay que deducir de ello que los *ergastula* que mencionan los concilios fueran ningún tipo de prisión o que supusieran un mayor castigo para el penitente que el mero hecho de permanecer allí encerrado. La literatura cristiana tardoantigua nos proporciona varios ejemplos del uso de esta palabra en un contexto religioso, como sinónimo de *cellula*⁴² (*vid. CELLA*).

42 TORRES PRIETO, J. (1990), p. 289-290.

FORIS: Puertas. (vid. IANVA, OSTIVM)

En los textos conciliares el término *foris* suele aparecer en plural y siempre en referencia a la iglesia: “*ecclesiae foribus pelli*” (Toledo II, III). Parece ser sinónimo de *ianua*, aunque quizá el uso del plural nos permita interpretar que se trata siempre de puertas dobles y posiblemente monumentales, mientras que *ianua* no tiene ninguna connotación especial (vid. IANVA). En realidad, ambos vocablos son a menudo intercambiables y en el mismo cánón podemos leer tanto uno como otro.

El IV Concilio de Toledo, uno de cuyos temas tratados es el *Ordo de celebrando concilio* insiste en la importancia de que la iglesia sede del concilio esté vacía y las puertas cerradas antes de dar comienzo a la asamblea: “*obseratisque foribus cunctis*” (Toledo IV, IV). Más adelante, en el mismo concilio, se condena que algunas iglesias no celebren el Viernes Santo “*clausis basilicarum foribus*” (Toledo IV, VII).

Las puertas de la iglesia delimitan el espacio sagrado, no sólo donde se celebran los concilios, sino también donde los suplicantes que se acogen a sagrado encuentran protección mientras no salgan “*ab ecclesiae foribus*” (Toledo XII, X).

IANVA: Puerta. (vid. FORIS, OSTIVM)

Frente al uso plural de *foris*, *ianua* suele utilizarse en singular aunque no necesariamente, e independientemente de ello, parecen ser sinónimos. En todo caso, podríamos considerar que *foris* denota que las puertas sean dobles mientras que *ianua* simplemente designa una puerta o acceso, sin especificar de qué clase. Según Isidoro de Sevilla, *ianua* sería “*primus domus ingressus*” (*Etym.* XV, VII, 4), por tanto, una puerta principal.

La puerta traza la línea fronteriza entre el espacio sagrado y el profano. La expulsión más allá de las puertas de la iglesia significa la exclusión social del excomulgado y es una pena que se aplica a ciertos delitos, como el asesinato, “*si quis voluntarie homicidium fecerit, ad ianuam ecclesiae catholicae semper subiaceat*” (Braga II, *Canones ex orientalium...*, LXXVIII); o la zoofilia, “*si quis ante XX annos in cuiuslibet animalis commixtione peccaverit, quindecim annis in humilitate subiaceat ad ecclesiae ianuam*” (Braga II, *Canones ex orientalium...*, LXXXI).

Las instrucciones para la celebración de los concilios, tal y como las recoge el IV Concilio de Toledo, establecen que una vez cerradas todas las puertas (“*obseratisque foribus cunctis*”) conviene que “*ad unam ianuam (...) ostiarii stent*”, puerta por la que acceden a la iglesia los convocados al concilio, y una vez estén todos en el interior, “*obserentur ianuae*” (Toledo IV, IV). Vemos pues de nuevo la puerta como elemento que separa lo sagrado y lo humano. En ocasiones, esta separación no es tan radical; por ejemplo, la protección que ofrece la iglesia al que se refugia en ella se extiende más allá de la puerta, en concreto se le permite “*in triginta passibus ab ecclesiae ianuis progredi*” (Toledo XII, X).

LOCVLVS: Lugar pequeño y reservado. Sepulcro.

En los textos conciliares encontramos este término en dos ocasiones y con significados muy distintos. En el XVI Concilio de Toledo los obispos se preocupan por la pureza de la ofrenda eucarística, que ha de ser de un tamaño lo suficientemente modesto como para poderlo conservar “*modico loculo*” (Toledo XVI, VI).

El concilio de Valencia establece cómo actual en caso de fallecimiento repentino del obispo, a quien deberá enterrarse “*in loculo conditum seorsum*” de manera temporal, hasta que otro obispo pueda acudir y ocuparse de que tenga unos funerales dignos de su rango (Valencia, IV). El empleo del mismo término puede señalar que en ambos casos, pese a albergar algo importante (los restos de la ofrenda eucarística y el cuerpo de un obispo) ha de ser un lugar modesto y apartado. En ambos cánones, además, se menciona expresamente la intención de que lo que allí se deposita quede a salvo de cualquier daño. Es decir, el *loculus* ha de ser un lugar sencillo, apartado y seguro.

MENSA: Mesa. Mesa del altar. (*vid. ALTARE, ALTARIVM*)

El término *mensa*, que también se emplea en los textos conciliares con su significado profano, se puede tratar también de una metonimia por *mensa Domini* o *mensa altaris*. Así, leemos “*supra mensam Domini in sacrificio*” y “*super altaris eius mensam*” (Toledo XVI, VI).

MONASTERIVM: Monasterio.

Como ya se ha explicado anteriormente, *monasterium* y *coenobium* parecen, al menos en los textos conciliares hispánicos, términos perfectamente intercambiables (*vid. COENOBIVM*).

El *monasterium* o *coenobium* se considera la opción más adecuada para los que quieren retirarse del mundo: se condena a los "falsos eremitas" y se les condena a vivir "*in monasteriis*"; no se permitirá a nadie que viva en retiro absoluto "*nisi prius in monasterio constituti et secundum sanctas monasteriorum regulas plenius eruditi*" (Toledo VII, V). Se introduce aquí un matiz importante: la necesidad de que los clérigos estén formados, tanto para evitar las desviaciones de la ortodoxia (como sería el caso de los monjes) como para ser ellos mismos capaces de transmitir la fe al pueblo, y se considera que el *monasterium* es un buen lugar para recibir esa formación. Así, el Concilio de Narbona decreta que los clérigos que no saben leer ni se muestran dispuestos a aprender "*mittatur in monasterio*" (Narbona, XI).

Los *monasteria* son a menudo lugar de penitencia o castigo por ciertas faltas: los clérigos desertores deben "*monasterio deligari*" (Sevilla II, III); los jóvenes clérigos que traten de oponerse a la disciplina "*monasteriis deputentur*" (Toledo IV, XXV) y el que consulte a adivinos "*monasterii curam excipiat, ibique perpetuae poenitentiae deditur*" (Toledo IV, XXIX); el sacerdote que no viva de acuerdo a su condición será excluido de la comunidad de fieles "*monasterii claustris donec advixerit sub poenitentia retrudendus*" (Toledo VIII, VII). El clérigo o noble "*ad monasterium deputatus*" queda bajo la supervisión del "*abba, qui est praedictus*", que ha de seguir las instrucciones del obispo que le ordenó hacer penitencia (Narbona, VI).

Además de lugar de retiro espiritual y lugar de penitencia, a los *monasteria* se les dio otro uso que preocupaba al sínodo de obispos, el de hospedería para seculares, por lo que decidieron "*ut monasteria diversoria secularium non fiant*" para evitar distracciones en los monjes (Zaragoza III, III).

MONVMENTVM: Monumento funerario.

Dos cánones del II Concilio de Braga prohíben prácticas seguramente muy antiguas y de raíces paganas que la cristianización no había conseguido extirpar, como son las

celebraciones sobre las tumbas de los difuntos: se insiste en que "*non liceat super monumenta mortuorum missa tenere*" (Braga II, LXVIII), en lo que parece un recordatorio a los propios clérigos, y en que "*non liceat christianis prandia ad monumenta portare*" (Braga II, LIX). Posiblemente se trata de reminiscencias del culto a los muertos romano, en el que los familiares del difunto hacían sacrificios incruentos sobre la tumba o incluso banquetes.

ORATORIVM: Oratorio, lugar destinado a la oración.

El II Concilio de Braga condena la construcción de una iglesia con ánimo de lucro en su canon VI. En este canon tan breve se emplean indistintamente (en apariencia) los términos *baselica/basilica* y *oratorium*. Sin embargo, según Isidoro de Sevilla "*oratorium orationi tantum est consecratum*" y excluye la posibilidad de que se celebren misas en su interior (*Etym.* XV, IV, 4). Esta contradicción en textos prácticamente contemporáneos es difícil de resolver. Podríamos conjeturar que la definición del hispalense se basa en fuentes anteriores y ya no responde a la realidad de su tiempo, como propone González Salinero (2006)⁴³ y que los *oratoria*, construidos en principio simplemente como espacio de oración y por iniciativa privada, a menudo en el ámbito rural, acabaron por necesidad convirtiéndose en verdaderas iglesias más adelante⁴⁴. La arqueología nos muestra ejemplos, como el de Fraga, en el que se construye un pequeño *oratorium* en una *villa*, a principios del siglo V, y posteriormente el edificio fue ampliado y transformado indudablemente en una iglesia con su propio baptisterio⁴⁵.

OSTIVM: Puerta (*vid. FORIS, IANVA*).

Este término es menos frecuente que *foris* y *ianua*, y sólo lo encontramos en el último de los concilios toledanos que conservamos. En concreto, se hace referencia a las puertas del baptisterio y el muy solemne acto de cerrar las puertas del mismo al inicio de la cuaresma: "*necesse est ut ostia baptisterii in eadem die pontificale manu et anulo signata claudantur*" (Toledo XVII, II) y de nuevo insiste en ello más adelante "*ut ita a totius Spaniae et Galliarum pontificibus custodiatur (...) ostia sancti baptisterii cum laudum*

43 GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), p. 14.

44 GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), p. 15 y PUERTAS TRICAS, R. (1975), 151.

45 RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I. (1999), p. 133 y ss.

consummatione claudantur (...) ita ut nisi in Coenae Domini celebritate (...) eadem debeant ostia reserari" (vid. *BAPTISTERIVM*).

Si seguimos a Isidoro de Sevilla, leemos que *ianua* era "*primus domus ingressus; cetera intra ianuam ostia vocantur generaliter*" (*Etym.* XV, 7, 4). En este caso, y si todavía es válida la definición del término que hizo el erudito hispalense a principios del mismo siglo, podemos entender este baptisterio de finales del siglo VII como un edificio anexo a la iglesia al que se accede por una puerta interior, esto es, *ostium*, incluso una estancia dentro del mismo templo.

PAR(R)OC(H)IA: Parroquia, quizá iglesia, rural.

Según los cánones conciliares, las *parrochiae* parecen referirse a las comunidades rurales por oposición a las urbanas. Así, la primera carta del obispo Montano en el II Concilio de Toledo recuerda que es misión del obispo "*non solum parrociarum sed et urbium cura*". Es objeto de debate si *parrochia* y *dioecesis* deberían considerarse sinónimos o si existen matices que las diferencian. Si bien es cierto que en muchos textos ambos términos parecen intercambiables, en otros aparecen como dos realidades relacionadas entre sí pero diferentes: así, el IV Concilio de Toledo insiste en la necesidad de que los obispos visiten regularmente "*cunctas dioeceses parrociasque suas*" (Toledo IV, XXXVI).

Podríamos entonces suponer que *dioecesis* tiene un carácter más administrativo o jurídico mientras que la *parrochia* es más una realidad material, la propia comunidad vinculada a una *ecclesia*, siempre rural y dentro de una *dioecesis*⁴⁶. Así, en este mismo concilio se mencionan "*presbyteres et diacones per parrochias constituuntur*", donde *parrochia* se refiere indudablemente a una iglesia rural y la edición de Vives lo traduce por "iglesia menor" (Toledo IV, XXVII).

Estas *parrochitanae ecclesiae* podían, por voluntad del obispo, convertirse en monasterio "*si episcopus unam de parrochitanis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit*" (Toledo III, IV) o como titula la rúbrica "*ut liceat episcopo unam ex parrochiis basilicam monasterium facere*". Tampoco era infrecuente que las iglesias rurales fueran fundaciones privadas, como vemos en el IX Concilio de Toledo en el que se trata la

46 RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I. (1999), p. 113-117.

cuestión de las "*ecclesiae parochiales*" que quedan bajo los cuidados de los "*fundatores ecclesiarum*" mientras vivan (Toledo IX, II).

PVLPITVM: Púlpito.

Aunque el *pulpitum* es un elemento arquitectónico cuya existencia en las iglesias hispanas está perfectamente atestiguada, no se conserva ningún resto material⁴⁷, por lo que suponemos que estaban contruidos en materiales perecederos, como madera, y no de piedra.

El *Liber Ordinum* ya establece que el *pulpitum* sea el lugar reservado a las lecturas⁴⁸. Que era un lugar cuyo acceso estaba restringido lo demuestra uno de los cánones de los concilios orientales recogidos en el II Concilio de Braga: "*non liceat in pulpito psallere aut legere nisi qui a presbytero lectores sunt ordinati*" (Braga II, *Orient.* XLV). El uso del púlpito es una costumbre bien establecida, y sesenta años más tarde en otro concilio se recuerda que cierto himno "*ut per omnes ecclesias Spaniae vel Galliae in omnium missarum sollemnitate (...) in pulpito decantetur*" (Toledo IV, XIV), lo que nos hace pensar que este *pulpitum* debía ser un elemento habitual en todas las iglesias.

Este *pulpitum* debía estar situado en un lugar bien visible dentro de la iglesia, posiblemente elevado ("*non ascendat in pulpitum*" leemos en el título del canon bracarense anteriormente citado) para que, como nos indica Isidoro de Sevilla, "*lector vel psalmista positus in publico conspici a populo possit, quo liberius audiatur*" (*Etym.* XV, 4, 15).

Aunque en las iglesias orientales el *pulpitum* es un elemento muy presente ya a partir del siglo V, parece que su uso en Occidente es algo más tardío, pero ya desde el siglo VI comienza a consolidarse la costumbre de que no sólo las lecturas, sino también las homilias, se realicen desde este punto elevado del templo⁴⁹.

SACRARIVM: Sacristía, lugar donde se guardan los objetos sagrados.

En la intervención final del obispo Montano, tras los cánones del II Concilio de Toledo, éste recuerda a los presbíteros la obligación de solicitar cada año al obispo

47 ARBEITER, A. (2013), p. 219.

48 GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), p. 23.

49 LÓPEZ PÉREZ, I.P. (2010), p. 148.

correspondiente el crisma, algo que deben hacer ellos mismos en persona o a través de los "rectores sacrariorum".

Entre los cánones de las iglesias orientales, recogidos en el II Concilio de Braga, hay uno que prohíbe la entrada de mujeres al *secretarium* (vid. *SECRETARIVM*), pero en cuya rúbrica leemos (en la edición de Vives) el título reconstruido reza "ut mulieres in sacrario non intrent" (Braga II, *Orient.* XLIII). Como argumentamos más adelante, no es posible que ambos términos designen el mismo espacio, a pesar de que ambos parecen destinados a custodiar los objetos sagrados.

Isidoro de Sevilla se ocupa del *sacrarium* entre los *repositoria*: "*sacrarium proprie est locus templi in quo sacra reponuntur*" (*Etym.*, XV, 5, 1). Según, pues, el sabio sevillano, el *sacrarium* se encontraba dentro de la iglesia, y no en un lugar adyacente, como el *atrium*, como conjeturamos respecto al *secretarium*. Por tanto, no estaríamos ante dos sinónimos o ante dos lecturas posibles de la misma palabra, sino ante dos realidades distintas a pesar de sus semejanzas.

SANCTVARIVM: Espacio delimitado donde se ubica el altar.

Este *sanctuarium altaris* (Braga II, XIII), el recinto reservado al altar, inaccesible para el pueblo, es mencionado profusamente en las fuentes escritas, pero nunca se indica su ubicación exacta, quizá por resultar demasiado obvio⁵⁰, y a menudo se suele identificar con el ábside en las iglesias de planta basilical.

SECRETARIVM: ¿Sacristía?

La edición de los concilios de VIVES (1963) traduce esta palabra como "sacristía" como lugar de celebración del I Concilio de Zaragoza, aunque si entendemos como tal una estancia como las sacristías actuales, no parece el lugar adecuado para esta clase de reuniones: el concilio de Zaragoza habla de doce obispos nada menos "*in secretario residentibus*" (Zaragoza, Preámb.) y en el II concilio de Sevilla leemos "*consedentibus (...) nobis in secretario sacrosanctae Ierusalem Spalensis ecclesiae*" (Sevilla II, I), donde sabemos que se reunieron al menos nueve obispos y dos nobles. Necesariamente ha de ser un espacio más amplio y más noble que una simple sacristía (vid. *SACRARIVM*).

50 GODOY FERNÁNDEZ, C. (1995), p. 49-50.

El II concilio de Braga nos aporta algún dato más: en la sacristía se guardaban los objetos de culto y los vasos sagrados (Braga II, XLI) y debía ser un lugar de acceso bastante restringido: "*non liceat mulieres in secretario ingredi*" (Braga II, XLII). Sabemos también por otras fuentes que en el *secretarium* se celebraban otras ceremonias importantes distintas de las litúrgicas, aunque sí con contenido religioso, y que indudablemente estaba próximo a la iglesia. Godoy⁵¹ propone que quizá se tratase de una estancia dentro de las dependencias del *atrium* (vid. *ATRIVM*), que podía servir de sala de recepciones, quizá también con un sentido judicial, y con una zona donde se podrían guardar o exponer los objetos y libros sagrados.

SEPVLCHRVM: Sepulcro. (vid. *SEPVLTVRA*)

Carecemos en los textos conciliares de descripciones de cómo debían ser los sepulcros. Las referencias son muy escasas: el III Concilio de Toledo establece que los religiosos "*cum psalmis tantummodo et sallentium vocis (...) ad sepulchra deferri*", en una ceremonia modesta y sin excesivas muestras de dolor, como ejemplo para el resto de los cristianos (Toledo III, XXII); del carácter sagrado del sepulcro da testimonio la condena recogida en el IV Concilio de Toledo, en la que demoler un sepulcro "*pro sacrilegio vindicatur*" (Toledo IV, XLVI), tanto por las leyes civiles como por las de la Iglesia.

Es posible que los sepulcros fueran susceptibles de recibir sacrificios, siguiendo las antiguas costumbres paganas. Eso explica uno de los cánones orientales recogidos en el II Concilio de Braga (vid. *MONVMENTVM*), en el que se prohíbe a los cristianos "*prandia ad defunctorum sepulcra deferre*" (Braga II, *Orient.* LXIX).

SEPVLTVRA: Sepultura. (vid. *SEPVLCHRVM*)

Los términos *sepultura* y *sepulchrum* son a menudo intercambiables. El I Concilio de Braga decreta que los suicidas no reciban ningún tipo de honras fúnebres tras su muerte: "*neque cum psalmis ad sepulturam eorum cadavera deducantur*", donde Vives traduce "*sepulturam*" por "sepulcro" (Braga I, XVI).

A pesar de la prohibición expresa, recogida en el I Concilio de Braga, en contra de la costumbre de utilizar las iglesias como lugar de enterramiento (vid. *ECCLESIA*), vemos

51 GODOY FERNÁNDEZ, C. (1995), p. 126

que esta práctica se mantiene todavía un siglo más tarde, y que se da como algo aceptado el que el obispo funde y dote una iglesia "*pro suis (...) sepulturis*" (Toledo IX, V).

TECTA: Techos.

El II Concilio de Braga decreta que el obispo no debe tomar de sus iglesias más que la parte que le corresponde y reserve la tercia para la iluminación y mantenimiento del templo, pues de lo contrario "*lumen et sacra tecta abstulit ecclesiae*" (Braga II, II). Aunque desgraciadamente los techos de las iglesias visigóticas no han llegado hasta nosotros, otras fuentes escritas de los siglos IV-VII nos hablan de techos de gran belleza en algunos templos⁵².

TEMPLVM: Templo.

En los textos conciliares se reserva habitualmente el término *templum* para referirse a los templos cristianos mientras que los lugares de culto paganos que se mencionan son siempre parajes naturales. La única excepción es el muy temprano concilio de Elvira en el que se condena a quien "*ad templum idoli idolaturus accesserit*" (Elvira, I). El resto de menciones son siempre en relación con iglesias cristianas: "*templorum Dei sacrationem*" (Toledo VIII, VII), "*templo Dei*" y "*templis Domini*" (Toledo XIII, VII), "*sancta deificata templa*" (Zaragoza III, I) o "*Dei templis*", (Toledo XVI, Tomo de Ervigio).

VELVM: Velo.

El Concilio de Narbona se preocupa por que los clérigos inferiores, como diáconos y ostiarios, cumplan con sus deberes y respeten debidamente a sus superiores. Así, establece que "*senioribus vela ad ostia sublevent*" (Narbona, XIII). Podemos imaginar, ya que el cánón dibuja el contexto de los servicios a la Iglesia, que algunas puertas de la iglesia o del atrio, o quizá incluso el acceso a cámaras más sagradas como el *sanctuarium* o *sacrarium* estuvieran señaladas por cortinas o velos que además de una separación física aumentarían el aura de misterio que debía envolver algunos rituales.

52 PUERTAS TRICAS, R. (1975), p. 141 y 155.

4. Otros datos sobre arquitectura y espacios sagrados

4.1. La delimitación del espacio sagrado

El espacio sagrado, como todo espacio, ha de estar acotado de alguna manera: tanto para delimitar el mundo de lo sagrado y separarlo de lo profano, como para organizar este espacio jerárquica y funcionalmente. Y esta delimitación ha dejado también su huella en el léxico.

La expulsión de la iglesia (*vid. IANVA*) era una pena reservada para castigar a aquellos que incumplían o incitaban a incumplir los compromisos para con Dios o su Iglesia, por ejemplo, quienes obligaran a jóvenes o a viudas que desearan permanecer castas a contraer matrimonio (Toledo III, X y Barcelona II, IV) o quienes abandonaran las órdenes sagradas (Toledo VIII, VII). En ocasiones la identificación entre edificio y comunidad es tal que no es fácil distinguir si la pena consistía en la simple expulsión del templo o en una excomunión completa; algunos cánones dejan muy clara la dureza del castigo, por ejemplo, leemos “*ab ecclesiarum liminibus expulsi ita ab omnium catholicorum comunione sint separati, ut nulla prorsus eis vel conloquii consolatio sit relicta*” (Barcelona II, IV) o “*a sanctae ecclesiae liminibus et societate fidelium habeatur*” (Toledo VIII, VII). La mención de los *limites* no deja lugar a dudas respecto a que se trata de una expulsión física, pero a continuación los redactores de los cánones aclaran que el pecador ha de ser apartado por completo también de la comunidad.

¿Dónde estaban estos *limites*? Evidentemente, en las puertas, ya sean denominadas *ostia*, *ianua* o *foris*, aunque como se ha explicado anteriormente, el término *ostia* suele reservarse para puertas internas, mientras que *ianua* y *foris* suelen designar las puertas al exterior. Como una frontera entre lo mundano y lo divino, desde la que los pecadores pueden llegar a atisbar los misterios que se celebran en el interior de la iglesia, los homicidas son enviados “*ad ianuam ecclesiae catholicae*” (Braga II, *Canones ex orientalium...*, LXXVIII). También se la puerta se convierte en frontera impenetrable durante la celebración de los concilios, cuando “*ad unam ianuam (...) oportet ostiarii stent*” y posteriormente se ordena que “*obserentur ianuae*” (Toledo IV, IV).

Si la iglesia representa la Jerusalén celestial, sus puertas serían también las puertas de la ciudad celestial⁵³; deberíamos esperar que este fuerte simbolismo teológico tuviera su

53 GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), p. 16

reflejo también en la arqueología, sin embargo las evidencias son hasta ahora poco claras: no sólo no se han conservado restos suficientes como para poder estudiar un programa iconográfico destinado a resaltar su importancia, sino que en la mayoría de los casos ni siquiera es clara la ubicación exacta de las puertas ni parece haber reglas fijas⁵⁴.

Los *limites* de la *ecclesia* son también protección frente a los abusos de los poderosos. El Concilio de Lérida ya da testimonio de la costumbre de “acogerse a sagrado”, defendiendo el derecho del que solicita asilo frente a su señor: “*nullus (...) ad ecclesiam confugientem extrahere audeat*” (Lérida, VIII). El posterior XII Concilio de Toledo nos brinda una información muy interesante respecto al *limes*: la protección a quien se refugia en la iglesia se extendía “*in triginta passibus ab ecclesiae ianuis*” (Toledo XII, X), de manera que, según este mismo canon, el refugiado pudiera satisfacer sus necesidades. Si seguimos leyendo, el canon ordena que “*in toto circuitu reverentia defendetur*”, lo que podemos interpretar como que este espacio circundante, dentro del cual está enclavada la iglesia, tiene un carácter tan sagrado como el propio templo, y violarlo se pena con la excomunión.

Vemos así que los textos conciliares nos presentan un espacio sagrado que es más que una simple iglesia, aunque ésta sea la parte central y más importante. Distinguimos además dos clases de espacios: los espacios litúrgicos, representados por la *ecclesia* o *basilica* en sí y todas sus partes constitutivas, y los espacios religiosos no litúrgicos⁵⁵, donde podríamos encuadrar el *secretarium* o el *atrium*.

El espacio interior del templo también se encuentra acotado. El I Concilio de Braga y el IV Concilio de Toledo (*vid. ALTAR* y *CHORVS*) recogen en sus cánones costumbres mucho más antiguas en las que se pone de manifiesto la jerarquización del espacio interior de las iglesias. Por ellos sabemos que había una zona diferenciada donde comulgaban los clérigos oficiantes, el *sacrarium*, que era el recinto sagrado del altar; otra zona donde se situaban y comulgaban el resto de clérigos, el *chorus*; y en el punto más alejado del altar, la nave, donde estaba el pueblo. De esta manera, los grados de cercanía al altar subrayan la jerarquía y el clero se convierte en intermediario, no solamente espiritual, sino también visual, entre el pueblo y la divinidad⁵⁶.

54 GODOY, C. (2004), p. 480.

55 GODOY, C. (1989), pp. 359-360.

56 ARBEITER, A. (2003), p. 178.

A su vez, tanto el *chorus* como la nave podrían tener subdivisiones internas: ya se ha hablado del *primus* y del *secundus chorus*, destinados a los presbíteros y diáconos respectivamente, y no sería de extrañar que entre ambos existiera algún elemento que los separara físicamente. También dentro del pueblo podrían existir segregaciones por distintos motivos, como el sexo, la condición social u otras circunstancias especiales; por ejemplo, sabemos que los catecúmenos tenían su propio lugar desde donde asistir a los oficios.

De nuevo, si hablamos de delimitar diferentes espacios, tenemos que preguntarnos por los elementos de demarcación que se utilizaban para señalar esta delimitación. Las fuentes escritas de la época no aportan muchos datos al respecto, pero sí se menciona la existencia de *cancellae* separando el altar de la zona destinada al pueblo, incluso en la obra *Obitus beati Isidori* el autor menciona que el cuerpo del obispo fue trasladado a la iglesia de San Vicente Mártir para "*iuxta altaris cancellum in medio poneretur choro*"⁵⁷.

Estos *cancellae*, cuya descripción no conservamos en las fuentes escritas, sólo nos son conocidos por los escasos restos arqueológicos que se conservan⁵⁸. Los más antiguos serían posiblemente canceles móviles de madera, como el propio altar, y sólo más adelante aparecieron los canceles fijos. Pocos de ellos han llegado hasta nuestros días, y casi siempre fuera de contexto o reaprovechados, entre ellos placas de piedra y pilarcitos; aunque podría esperarse que la decoración de estos elementos tuviera una mayor carga simbólica, que subrayara la importancia del *sanctuarium*⁵⁹, parece que lo que predomina en realidad en los fragmentos hallados en Hispania es la decoración geométrica o vegetal, no representaciones de la figura humana o divina⁶⁰. Sin embargo, lo más habitual es que las evidencias de la presencia de los *cancellae* se limiten a las huellas que han dejado en pavimentos y pilares, como muescas, ranuras, orificios... que nos hablan de canceles de una altura media en torno al 1,25 m⁶¹: no se trataba de impedir el paso ni la visión, sino de señalar una frontera, el *limes*.

57 Cita tomada de GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), p. 19.

58 El trabajo de A. ARBEITER anteriormente citado es muy ilustrativo, presentando fotografías y plantas de edificios principalmente de Extremadura, pero también de otras áreas de la cristiandad comparables a la Hispania visigoda. Quiero destacar especialmente el estudio que se hace de San Pedro de Mérida y Santa Lucía del Trampal.

59 GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), p. 20.

60 ARBEITER, A. (2003), p. 185.

61 ARBEITER, A. (2003), p. 183.

Dentro de los espacios litúrgicos, y a su vez también claramente delimitado, estaba el *baptisterium* (vid. *BAPTISTERIVM*). El *baptisterium* que describen los concilios hispano-romanos es una estancia perfectamente individualizada, bien dentro de la iglesia, bien próxima a ella. El término que se utiliza para referirse a la puerta del baptisterio es *ostia*, que puede designar tanto a una puerta de comunicación interior como a una salida al exterior (vid. *OSTIVM*), lo que mantiene la ambigüedad. De lo que no cabe ninguna duda al leer el canon conciliar (Toledo XVII, II) es que se trata de una verdadera puerta, no de un simple cancel, que podía ser cerrada y sellada.

4.2. Decoración y otros elementos muebles del espacio litúrgico

El primitivo Concilio de Elvira prohíbe las "*picturas in ecclesia*", en concreto "*in parietibus*" (Elvira, XXXVI); esta prohibición puede deberse bien a una posible influencia del judaísmo, que tampoco permite la representación gráfica de la divinidad, bien a una corriente del cristianismo primitivo que ya está presente en Tertuliano o Eusebio de Cesarea, y que también era contraria tanto a la realización como a la veneración de imágenes⁶². Esta prohibición fue desobedecida una y otra vez, hasta perder su vigencia, como nos muestra la arqueología y las iglesias cristianas actuales.

Sabemos que las iglesias tardoantiguas, tanto en Hispania como en el resto de la cristiandad, estaban profusamente decoradas. Las fuentes escritas (aunque no las conciliares) mencionan techos decorados y tenemos evidencias arqueológicas de pinturas y mosaicos, pero no de los elementos muebles que, además de su significado litúrgico, servían para embellecer los templos. En los textos conciliares hispanos encontramos referencias a "*ecclesiae ornamenta*" (Toledo XVII, IV) o "*ecclesiastica ornamenta*" (Braga III, II), aunque no se entre al detalle, dando por supuesto que aquello de lo que se habla ya es de todos conocido.

Hay constancia de que los altares estaban vestidos: el XIII Concilio de Toledo condena quienes "*altaria nudantes sacratis vestibus exuunt*" (Toledo XIII, VII), lo cual califican los obispos de "*iniuriam Deo*". El mismo canon, más adelante, impone penitencia tanto a quien "*altare divinum vestibus sacratis exuere*" como a quien "*alia lugubri veste*

62 BLÁZQUEZ, J.M. (2010), p. 26.

accinxerit", lo que nos aporta más indicios sobre cómo podían ser las vestiduras del altar, posiblemente de color blanco y con decoraciones. En ciertos momentos, el altar debía quedar desnudo, como en la celebración del Jueves Santo, cuando "*more solito altaria assolent devestiri*" (Toledo XVII, II).

Además de la vestimenta del altar, debía de haber otra clase de textiles, *vela* (vid. *VELVM*), que se utilizaran para separar ambientes, cubrir las puertas, romper la línea visual o quizá otras funciones que desconocemos.

Parece que se intenta evitar la oscuridad en el interior del templo; por ello es muy importante la iluminación. El cirio pascual era, y sigue siendo, una parte muy importante de la liturgia, y se recuerda que es muy importante que se enciendan y bendigan "*lucerna et cereus in pervigiliis*" (Toledo IV, IX). En el ya citado canon del XIII Concilio de Toledo, se condena también a quienes "*luminaria sustrahunt*" y a quien "*si consueta luminariorum sacrorum obsequia de templo Dei subtraxerit vel extingui praeceperit aut quodcumque lugubritatis in templo Dei induxerit*" (Toledo XIII, VII), de donde se deduce que la gravedad del pecado no está en el valor de las lámparas en sí (es tan grave apagarlas o provocar oscuridad como sustraerlas) sino en privar de luz al recinto.

En el Concilio de Toledo del año 597 se establecen unos mínimos para el servicio de las iglesias más pequeñas, y si las rentas no permiten sustentar a un presbítero o un diácono, recomienda que al menos se elija un *ostiarius* "*qui sanctarum reliquiarum luminaria omni subsequente nocte accendat*" (Toledo 597, II).

Algunas iglesias estaban dedicadas a mártires cuyas reliquias se guardaban en el interior del templo para ser veneradas tanto por los fieles vecinos como por peregrinos. Estas reliquias se guardaban en un "*arca reliquiarum*" hasta que en ciertas festividades solemnes se llevaban en procesión; eran los levitas o diáconos los encargados de portar "*arcam Domini cum reliquiis (...) in humeris*" hasta su lugar en la iglesia (Braga III, III). Este canon deja abierta la interpretación acerca de la localización de este *arca reliquiarum*: ¿estaba en el interior de la iglesia, en un altar secundario o en el *sacrarium*, o quizá en el *secretarium*? Lo que sí sabemos es que cuando se encontraban dentro de una iglesia o basílica, la veneración de estas reliquias, sobre todo si pertenecían a algún santo especialmente popular, podía estar fuertemente regulado, hasta el punto de establecer una

vía de circulación, de un único sentido y con una puerta de entrada y otra de salida, para que los peregrinos pudieran visitar al santo sin perturbar al resto de fieles⁶³.

Además de estos objetos, hay que considerar otros con un valor litúrgico, como los *vasa sacra* (Toledo XVII, IV), mencionados también como "*vasis sacris*", "*divina vasa vel ministeria*" (Braga III, II), que seguramente designaban al *calix*, que además era para el subdiácono el símbolo de su ministerio (Toledo IV, XXVIII), y otros objetos englobados dentro de los términos "*utensilia*" y "*ornamenta*" (Braga III, II) o "*sacrosanta altaris ministeria*" (Toledo, XVII, IV). Todos estos objetos, *vasa sacra*, *sacra ministeria* y, en general, "*universis ornamentis ecclesiae*" sólo pueden ser utilizados como objetos litúrgicos, nunca profanos, y no se consideran propiedad ni del obispo ni de ningún sacerdote, sino de la iglesia, de la que no deben ser sustraídos (Toledo IX, IX y Toledo XVII, IV).

5. Conclusiones

1. Los concilios hispanos han sido tradicionalmente considerados como una fructífera fuente para la Historia del Derecho, para la Historia del cristianismo y para la Historia política y social. Sin embargo, los estudios sobre la cultura material han sido relativamente escasos, a pesar de que también han suministrado una valiosa información que completa los datos que nos ofrecen otras disciplinas, como la arqueología.

La actividad conciliar desarrollada en las provincias hispanas entre los siglos IV y VIII, y sobre todo al final del periodo, pretendía no solamente regular la vida religiosa, sino todas las esferas de la vida, tanto pública como privada. Esta tendencia se va afianzando a medida que se consolida la alianza entre la iglesia y la monarquía, de manera que la producción legislativa conciliar acaba adquiriendo rango de ley civil. El rey se convierte en un protagonista más de los sínodos y, con él, los altos funcionarios que se encargarán de aplicar las nuevas leyes. Una legislación tan completa y tan íntegramente

63 Véase el caso de la basílica martirial de Santa Eulalia (Mérida) en ARBEITER, A. (2015), p. 225 y ARBEITER, A. (2003), p. 225, en la que las naves laterales se establece una vía de ida y vuelta, reservando la nave central de la basílica para las celebraciones colectivas.

conservada ha de contener abundante información sobre la vida y la realidad material en el reino visigótico.

2. Estos textos conciliares han llegado hasta a nosotros conservados principalmente en la Colección Canónica Hispana, además de otras colecciones menores o derivadas. La Hispana es una colección cuidadosamente elaborada y ordenada (geográfica y cronológicamente) de concilios griegos, africanos y galos, además de los concilios hispanos. Conocemos tres recensiones de la Hispana: la llamada Isidoriana, de posible origen bético y atribuida al obispo Leandro o a Isidoro de Sevilla; la Juliana, de un carácter más toledano y que toma como base la anterior, añadiendo concilios posteriores; y la Vulgata, que parte también de la Isidoriana, sin tener en cuenta la Juliana, y que reúne el resto de concilios a excepción del último celebrado en Toledo, que no conservamos. Contamos con un total de 17 códices, de los cuales ninguno corresponde a la Isidoriana, datados entre los siglos VIII y XV, pero la mayor parte de ellos de los siglos IX y XI, periodo durante el cual la Colección Canónica Hispana fue una de las principales fuentes del derecho canónico en Hispania.

La abundancia y antigüedad de manuscritos, así como una tradición textual bien conocida, han permitido reconstruir un texto que, con todas las reservas, se considera bastante íntegro, un arquetipo que así con todo no podemos identificar con las actas conciliares originales por carecer de una tradición independiente. Se trata indudablemente del trabajo de alguien que tiene una formación sólida y que escribe (en general) en buen latín, o al menos se preocupa por el estilo y la corrección del lenguaje. Los textos conciliares son, por tanto, una fuente importante para conocer la lengua culta de los siglos VII y VIII y analizar cómo se ha ido distanciando de la lengua hablada. Se reconoce a un autor que habla y piensa en lengua vulgar pero escribe en latín, lo que deja una huella en sus escritos. A menudo reconocemos mejor los distanciamientos de la norma por los intentos conscientes por parte del autor de evitar el error, que le hacen caer en ultracorrecciones.

3. El latín cristiano que nos presentan los concilios hispanos es un latín normativo aunque se aleje del clásico. La nueva realidad que supone el cristianismo requiere una terminología

nueva. La base del léxico cristiano serán palabras latinas y préstamos del griego, pero a menudo reinventándolos y dotándolos de un nuevo significado, como sucede, por ejemplo, con el término *ergastulum*.

Nos encontramos ante una "cristianización" de la lengua, podríamos decir incluso una "apropiación" del vocabulario aúlico para aplicarlo a la realidad religiosa de la época. Palabras como *aula*, *domus*, *basilica*, *atrium*... son evidencias de la sustitución del culto al *dominus*-emperador por el culto al *dominus*-Dios. Al mismo tiempo, los términos de contenido religioso, como *templum*, se comienzan a emplear en un contexto exclusivamente cristiano, desprovistos de todo significado pagano.

Como es propio de una religión fundada en la parte oriental del imperio, gran parte del vocabulario será de origen griego, convenientemente adaptada al latín: *ecclesia*, *cimiterium*, *chorus*... dando lugar en ocasiones a pares de sinónimos (o casi sinónimos) como *coenobium/monasterium* o *parrochia/dioecesis*.

4. Se produce en Hispania en estos siglos una expansión del monacato, que se traduce en la fundación de *monasteria* o *coenobia*, como son llamados en los textos conciliares, sin que quede claro cuándo se utiliza uno u otro término. Poco sabemos por las fuentes escritas acerca de la organización del espacio monástico, más allá de que todos contaban con una *basilica* o *ecclesia*, y una zona de jardines o huertos para esparcimiento de los monjes, el *claustrum*. Por extensión, *claustra* pasa a designar el espacio separado y protegido del exterior o los propios muros del *monasterium*.

Los *monasteria* tratan de dar respuesta a la necesidad ascética de algunos creyentes, pero sin permitir que caigan en la herejía, por lo que se prefiere esta opción a la del eremitismo. Pero los *monasteria* también son una solución ante la necesidad de mantener bajo control a clérigos rebeldes o pecadores y se convierte en un lugar habitual de penitencia bajo la supervisión del abad. También será un refugio para viudas, especialmente, en el caso de las reinas.

Se insiste en que el *monasterium* sea un espacio de vida retirada, que también pueden servir para que los clérigos adquieran la formación necesaria, y por ello se intenta que no se conviertan en hospederías para laicos que alteren la paz del *coenobium*.

Otro tipo de edificio religioso quizá más frecuente en el ámbito rural es el *oratorium*, a menudo de fundación privada. Aunque en principio el *oratorium* no era propiamente una iglesia, sí que podía convertirse en una posteriormente si surgía la necesidad.

5. Combinando las evidencias arqueológicas y la información de los concilios podemos hacernos una idea de cómo podían ser las iglesias visigóticas. En cuanto a tamaño y planta, los textos guardan silencio y sólo disponemos de los datos que nos brinda la arqueología y que nos muestran una gran diversidad. Aunque en los concilios reciban el nombre de *aula*, *ecclesia* y *basilica* no parece que el uso de diferentes palabras suponga una diferencia en el tipo de templo o su disposición.

Suponemos que las iglesias principales, entre ellas las catedrales, serían edificios de gran tamaño y con varias puertas en los que se pudieran celebrar cómodamente los concilios, acogiendo a un gran número de asistentes entre los obispos y personalidades convocadas y quienes se acercaban simplemente como espectadores o a escuchar los debates. Estas iglesias mayores, en especial las catedrales, podrían formar parte de un conjunto arquitectónico más complejo que incluyera el *atrium* o el *conclave*, si es que ambos eran edificios distintos, y la *domus pontificalis*, el palacio o sede del obispo. Este complejo episcopal sería el centro de la actividad litúrgica, por un lado, pero también de otras actividades religiosas no litúrgicas, de carácter público, relacionadas con la dignidad episcopal y con el poder.

La investigación arqueológica de las iglesias hispanas no ha arrojado luz sobre estas dependencias anexas a las iglesias catedrales y grandes basílicas, pero sí quizá otros yacimientos africanos y orientales, donde se pueden ver en planta edificaciones a la manera de un espacio porticado con varias estancias que se han querido identificar con el *atrium* nombrado en los concilios hispanos y que también describe Isidoro en sus Etimologías. Quizá los restos de antiguos *atria* en las ciudades hispanas yacen todavía ocultos bajo los cimientos de las ciudades actuales.

Tenía un simbolismo especialmente fuerte la puerta, como el elemento que separa lo humano y lo divino. El peor castigo para un pecador era la expulsión de más allá de las puertas de la iglesia, que suponía tanto la expulsión física del templo como la expulsión

simbólica de la comunidad, una excomunión que significaba mucho más que la no pertenencia a la Iglesia: significaba la pérdida de cualquier relación social con otros miembros de la comunidad.

En torno a las iglesias, posiblemente incluso también en torno a las menores, se extendía una zona que era considerada un espacio sagrado. Este marco debía ser suficiente para que se pudieran desarrollar las actividades ceremoniales, como procesiones, e incluso para que aquellos que se acogían a la protección de la iglesia dispusieran de comodidad y cierta intimidad, lo que los cánones conciliares se establece en 30 pasos desde la puerta del templo. Hemos de pensar que dentro de este espacio sagrado podría encontrarse el *cimiterium*, que otras veces podía estar incluso en el *atrium*, pero la información de que disponemos es ambigua en este aspecto: si bien las antiguas leyes romanas, sancionadas por la legislación conciliar posterior, prohibían los enterramientos intramuros, en otros cánones se asume la existencia de *cimiteria* junto a las iglesias sin especificar si se refiere a iglesias extramuros o también a templos urbanos.

Así mismo también parece generalizada la existencia en la práctica totalidad de las iglesias, tanto urbanas como rurales, del *baptisterium*, que podía ser un edificio exento pero próximo a la basílica, o una dependencia en el interior de la misma aunque separada de ella de alguna manera, posiblemente mediante una puerta o cancel que podía cerrarse, lo que se hacía durante ciertas solemnidades. Este *baptisterium* podía encontrarse a los pies del templo, en contraposición al altar, o en la cabecera, en uno de los laterales. El estudio de los textos y el análisis de los datos arqueológicos nos permiten vislumbrar el cambio del ritual de inmersión por el ritual de aspersion, asociado a la mayor difusión de la costumbre del bautismo infantil.

Dentro de la iglesia propiamente dicha, se podían encontrar diferentes espacios. El punto focal de las celebraciones sería el *sanctuarium altaris*, que se suele identificar con el ábside, donde se encontraba el *altare/altarium* o *mensa altaris*. Era el lugar más sagrado de la iglesia, hasta tal punto que el acceso al mismo estaba vedado a la mayoría de los fieles: sólo los sacerdotes oficiantes podían acercarse al altar. Es posible que para preservar el halo misterioso o sagrado de este lugar fuera cubierto con un *velum*, que lo protegiese de las miradas del pueblo.

A continuación, el siguiente lugar en importancia y, por tanto, en cercanía a los misterios divinos, era el *chorus*, donde se situaba el resto de clérigos no oficiantes. Es posible que recibiera este nombre porque eran los clérigos con una cierta formación quienes podían entonar los cantos litúrgicos, y pasó de designar a los propios cantores a designar el lugar que ocupaban en el templo. Es posible que dentro o cerca del *chorus* se encontrara el *pulpitum*, que parece ser un elemento que existía en todas las iglesias, desde donde se dirigían los cantos o se realizaban las lecturas. Desgraciadamente, no se conservan restos materiales claros de ninguno.

Por último, en el resto de la nave o las naves, mucho más alejados del altar, se situaba el pueblo. Es posible, aunque en los textos conciliares no se contempla, que incluso la zona reservada a los fieles se subdividiera en secciones en función del sexo, del prestigio social u otros colectivos. En algunas iglesias podemos encontrar evidencias de la presencia de *cancellae* delimitando estos espacios: no conservamos los *cancellae* en sí, sino las ranuras y las muescas donde encajarían estos elementos.

Tampoco se conservan más que algunos fragmentos de lo que debía ser la decoración de las iglesias. Los textos conciliares hablan de *lucernae* y *luminaria*, tanto como elementos decorativos como elementos de gran importancia litúrgica, así como de *vasa sacra*, que probablemente se guardaran en el *sacrarium*, estuviera éste en el *atrium* o en el interior de la iglesia. También sabemos que el *altare* se cubría con *vestes*, probablemente de colores. Aunque algunas corrientes dentro de la iglesia intentaron prohibir las pinturas en las paredes (lo que podemos entender como un intento iconoclasta destinado al fracaso), sabemos que eran frecuentes los muros decorados con frescos y también los suelos pavimentados con mosaicos, así como los techos ricamente ornamentados. Por tanto debemos imaginar unas iglesias llenas de luz y colorido, tan diferentes de como las contemplamos hoy.

El cotejo entre los textos de la época y los restos materiales es una labor que puede ser muy enriquecedora tanto para la filología como para la arqueología. Términos oscuros como *atrium* se comprenden mucho mejor a la luz de los descubrimientos arqueológicos, y la distribución espacial de un conjunto eclesial cobra un nuevo sentido gracias a la información que nos aportan los textos conciliares. Pero existen otros textos, como

hagiografías, reglas monásticas o el siempre sorprendente Isidoro de Sevilla, que pueden aportarnos mucha más información sobre el tema.

El estudio de estos textos y una revisión de los trabajos arqueológicos más antiguos puede aportar un mayor conocimiento de los espacios sagrados. El camino que ya abrieron otros investigadores desde hace unos años, y por el que sigue este trabajo, que es el de la interdisciplinariedad, nos puede llevar hasta una una visión de conjunto que nos permita una mejor comprensión del mundo pasado y las gentes que lo habitaron.

6. Bibliografía

- ARBEITER, A., "Los edificios de culto cristiano: escenarios de la liturgia" en MATEOS, P. y CABALLERO, L. (eds.), *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval*. Anejos de Archivo Español de Arqueología. XXIX. 2003. pp. 177-230.
- ARBEITER, A., "Die Sakralarchitektur Hispaniens im „Reich von Toledo“ aus der Sicht der aktuellen Forschung". *Antiquité Tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV^e - VIII^e s.) publiée par l'Association pour l'Antiquité Tardive. Tome 23 - 2015: Isidore de Séville et son temps*. pp. 219-238.
- BLÁZQUEZ, J.M., "El concilio de Elvira. Extracción social del cristianismo hispano en estos siglos. Cristianos, paganos y judíos. La jerarquía eclesiástica. La sexualidad. Economía. Liturgia. Su importancia en la Iglesia universal" en *El cristianismo hispano (Su origen y repercusión en la sociedad hispana y en la iglesia universal)*. Madrid. 2010. pp. 19-49.
- CARRERO, E. y RICO, D., "La organización del espacio litúrgico hispánico entre los siglos VI y XI". *Antiquité Tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV^e - VIII^e s.) publiée par l'Association pour l'Antiquité Tardive. Tome 23 - 2015: Isidore de Séville et son temps*. pp. 239-248
- DÍAZ Y DÍAZ, M.C., "Pequeñas aportaciones para el estudio de la «Hispana»". *Revista española de Derecho Canónico*. Vol. 17, nº 50. 1962. pp. 373-390.
- FATAS CABEZA, G. (dir), *I Concilio Caesaraugustano. MDC aniversario*. Institución "Fernando el Católico". CSIC. Madrid. 1966-2002.
- GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1979.
- GODOY FERNÁNDEZ, C., "A los pies del templo. Espacios litúrgicos en contraposición al altar: una revisión". *Sacralidad y Arquitectura Antigua Cristiana, XXI*. Murcia, 2004. pp. 473-489.
- GODOY FERNÁNDEZ, C., *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Ed. Universitat de Barcelona. Barcelona. 1995.

- GODOY FERNÁNDEZ, C., “El atrium en las Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium”. *Archivo Español de Arqueología*. vol. 67, nº 169-170. 1994. pp. 209-222.
- GODOY FERNÁNDEZ, C., “El escenario arquitectónico de la celebración de los concilios hispanovisigóticos” en *Concilio III de Toledo: XIV centenario. 589-1989*. 1991. pp. 767-786.
- GODOY FERNÁNDEZ, C., “Arquitectura cristiana y liturgia. Reflexiones en torno a la interpretación funcional de los espacios”. *Revista Espacio, tiempo y forma*. Serie I. Prehistoria y arqueología, nº2. 1989. pp. 355-388.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Los cántabros*. Ed. Estvdio. Santander. 1997. (4ª Ed.).
- GONZÁLEZ SALINERO, R., “La dimensión edificante del espacio sagrado: la arquitectura de culto cristiano en las fuentes escritas hispano-visigodas” en *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura*. Anejos de AespA, LI. Mérida. 2006. pp. 11-30.
- GONZÁLEZ SALINERO, R., *Introducción a la Hispania visigoda*. Editorial UNED. Madrid. 2017.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías. Edición bilingüe. Tomo II (Libros XI-XX)*. Texto latino, versión española, notas e índices por JOSÉ OROZ RETA y MANUEL A. MARCOS CASQUERO. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1983.
- LÓPEZ PÉREZ, I.P., “Los «síntomas orientales» en la liturgia hispana de la Tardoantigüedad”. *Anales de Historia del Arte*. 2010. Vol. extraordinario. pp. 139-153.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G., *La Colección Canónica Hispana I. Estudio*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 1966.
- MARTÍNEZ TEJERA, A.M., “De nuevo sobre áreas ceremoniales y espacios arquitectónicos intermedios en los edificios hispanos (SS. VV-X): atrio y pórtico”. *Boletín de Arqueología Medieval*. 1993, n.º7. pp. 163-215.
- MELLADO RODRÍGUEZ, J., *Léxico de los concilios visigóticos de Toledo*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba. Córdoba. 1990.
- MELLADO RODRÍGUEZ, J., “Redacción de los cánones del Concilio III de Toledo. El canon I” en *Concilio III de Toledo: XIV centenario. 589-1989*. 1991. pp. 711-728.
- ORLANDIS ROVIRA, J. “La problemática conciliar en el reino visigodo” *Anuario de historia del derecho español*, nº48. 1978. pp. 277-306.

- ORLANDIS ROVIRA, J., "Los laicos en los Concilios visigodos" *Anuario de historia del derecho español*, nº50. 1980. pp. 177-188.
- PUERTAS TRICAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*. Dirección general del Patrimonio Artístico y Cultural. Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid. 1975.
- RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., "Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la *Hispania* de la Antigüedad Tardía" en P. PERGOLA (ed.), *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VII sec.)*. *Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Ecole Française de Rome - 19 marzo 1998)*. Sussidi allo Studio delle antichità cristiane, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, XII, Ciudad del Vaticano, 1999, 101-165.
- RODRÍGUEZ, F., "La tradición manuscrita del Concilio III de Toledo" en *Concilio III de Toledo: XIV centenario. 589-1989*. 1991. pp. 729-744.
- TORRES PRIETO, J., "El término *ergastulum* en la primera literatura monástica (ss. IV-V)" en GONZÁLEZ BLANCO, A. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y cristianismo*, nº7. Murcia. 1990. pp. 287-290.
- VÄÄNÄNEN, V., *Introducción al latín vulgar*. Ed. Gredos. Madrid. 1967.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I., *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania (siglos V-VIII)*. Madrid: Real Academis Española - Burgos: Instituto Castellano y Leonés de la lengua. 2004.
- VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid, 1963.
- WRIGHT, R., *Latín tardío y romance temprano en España y la Francia carolingia*. Ed. Gredos. Madrid. 1989.