

Los “síntomas orientales” en la liturgia hispana de la Tardoantigüedad

Iván Pablo LÓPEZ PÉREZ

Universidad Complutense de Madrid. Departamento de Historia del Arte I (Medieval)

RESUMEN

Al hilo de las corrientes historiográficas generadas en torno al estudio de la arquitectura tardoantigua y de la liturgia durante los últimos treinta años, se han podido obtener algunas conclusiones acerca de los éxitos y de los reveses de las distintas metodologías aplicadas al uso. El presente artículo trata de hacer un balance de dichas conclusiones utilizando como parámetro de análisis el grado a través del cual los contactos entre Oriente y la Península Ibérica entre los siglos V y VI hubieran podido operar en tal aspecto.

Palabras clave: Liturgia, arquitectura tardoantigua, Península Ibérica, influencias orientales, Imperio Bizantino, visigodo, ceremonial, metodología.

The “oriental symptoms” in Late Antiquity’s hispanic liturgy

ABSTRACT

Taking into consideration the historiographical debate that has been going on for the past thirty years surrounding the study of Late Antique architecture and liturgy, it has been possible to reach certain conclusions regarding the successes and the setbacks of the different methodologies that were applied. This article’s aim is to assess these conclusions using as its analytical parameter the degree through which the contact between the East and the Iberian Peninsula during the 5th and 6th centuries could have influenced the shaping of Late Antique architecture and liturgy.

Keywords: Liturgy, Late Antique architecture, Iberian Peninsula, oriental influences, Byzantine Empire, Visigoth, ceremonial, methodology.

Hace ya más de treinta años, en 1974, el ilustre historiador de Bizancio Cyril Mango, en la introducción a su *Arquitectura Bizantina*¹, hacía un somero análisis a manera de balance de la que había sido hasta la fecha la historiografía arquitectónica tardorromana y altomedieval. En el elenco de dicha trayectoria, Mango aludía a las fases historiográficas del estudio de los edificios y a los resultados obtenidos por

¹ MANGO, Cyril, *Arquitectura bizantina*, Madrid, Aguilar, 1975, pp. 9-11.

cada una de ellas. Así las cosas, en un primer momento se habría recurrido a una metodología fundamentada en la tipología y el paralelismo. A finales de la década de 1940 Jean Lassus² proponía un método alternativo al tipologicista, basando su estudio en una interpretación funcional de las edificaciones de cariz religioso, un sistema que resultaba, en palabras del propio Mango, “concreto donde el anterior era demasiado abstracto”³. En esa misma introducción a la que venimos refiriéndonos, el bizantinista británico llevaba a cabo un alegato en favor de una iniciativa diversa de aquellas dos en un momento, la década de los setenta, en el cual se habían afianzado con creces los dos sistemas metodológicos anteriormente mencionados. El alegato consistía en retrotraerse a un trabajo de Georges Tchalenko en el cual este historiador había acometido un meticuloso estudio de los edificios altomedievales del macizo sirio⁴.

Según Cyril Mango, esta obra se erigía como el más correcto paradigma en lo referente al estudio de la arquitectura altomedieval, en tanto que la metodología que vertebraba su análisis era extensible a diferentes ámbitos geográficos. Es decir, lo que Mango proponía era la realización de un compendio de diversas micro-historias de la arquitectura que algún día, puestas todas juntas sobre la mesa y debidamente interrelacionadas, constituirían un sólido andamiaje para elaborar un estudio veraz y objetivo de la historia total de la arquitectura, en este caso bizantina. A día de hoy podemos afirmar que en parte los auspicios de Cyril Mango se han venido cumpliendo de manera inercial, especialmente en aquello que concierne al estudio de la arquitectura y, en menor medida, a otras manifestaciones artísticas tales como la escultura decorativa⁵.

Ahora bien, si analizamos por separado cada una de las premisas que tratamos de abordar en este artículo, es decir, arquitectura, liturgia y conformación de las mismas en la Península Ibérica en base a los contactos entre ésta y el mundo oriental, vamos a encontrarnos con una notoria ausencia de sincronización metodológica. De esta manera, el estudio de los contactos entre Oriente e Hispania fue abordado durante años de manera general y, salvo algunas excepciones⁶ no ha comenzado a concretarse desde un prisma regional hasta mediados de la década de

² LASSUS, Jean, *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du IIIe siècle à la conquête musulmane*, Paris, Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut français d'archéologie de Beyrouth, 1947.

³ MANGO, Cyril (1975), *op. cit.*, p. 10.

⁴ TCHALENKO, Georges, *Villages antiques de la Syrie du nord*, Paris, Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut français d'archéologie de Beyrouth, 1953-1958.

⁵ HOPPE, Jean-Marie “Quelques observations personnelles sur le rencontré «Escultura decorativa tardorromana y altomedieval en Hispania»”, en CABALLERO ZOREDA, Luis, y MATEOS CRUS, Pedro (eds.), *Escultura decorativa tardorromana y altomedieval en la Península Ibérica. Anejos del Archivo Español de Arqueología*, Madrid, CSIC, 2007, pp. 415-422.

⁶ SCHLUNK, Helmuth, “Relaciones entre la Península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda”, en *Archivo Español de Arqueología*, nº 18, 1945, pp. 305-319; GARCÍA MORENO, Luis, “Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica, siglos V-VII”, en *Habis*, 3, 1972, pp. 127-154.

1990, al amparo de la historiografía en un primer momento⁷, y de forma más concreta gracias a la labor de los arqueólogos en fechas más recientes⁸.

En lo que respecta a un estudio regional de las distintas liturgias, nos atrevemos a afirmar que está aún por realizar. Bien es cierto que las manifestaciones de culto permanecen en el espectro de lo inconcreto, habiendo dejado las mismas una serie de trazas en el espacio arquitectónico y en las fuentes documentales⁹, pero siempre de forma demasiado imprecisa como para poder establecer delimitaciones geográficas al hilo de la vigencia de las mismas¹⁰. Aún a día de hoy seguimos recurriendo a una terminología quizás demasiado generalista a través de la cual se unifican, bajo acepciones tales como “liturgia hispana”, “liturgia romana”, “liturgia antioquena”, y un largo etcétera, una serie de convencionalismos que poco o nada tendrían que ver con la realidad. Sin ir más lejos, sirva como ejemplo a este respecto una misiva enviada en los primeros años del siglo V por el papa Inocencio I a Decentio de Gubbio. En ella, el pontífice transmite al obispo sus quejas formales motivadas por la no adopción al pie de la letra de los usos litúrgicos romanos en su sede umbra¹¹. Dicha circunstancia se produce precisamente en un momento, el siglo V, que ha sido visto por muchos liturgistas como una fase “clásica” en cuanto unitaria¹², y sin embargo asistimos a ejemplos como el mencionado, en los que se evidencia que no existió ni mucho menos una unidad litúrgica ni siquiera en delimitaciones geográficas cuyo radio no superaba los doscientos kilómetros.

Por otra parte cabe decir que en España imperó durante décadas un estudio no exento de sugestionabilidad de lo que hemos dado en llamar “liturgia mozárabe”. Desde los años cuarenta del pasado siglo, el ideario franquista trató de patrocinar un riguroso estudio de la liturgia hispana en pos de intenciones nacionalistas¹³, algo que, si bien proporcionó un vasto compendio de información, habría de producir a la postre un importante grado de entropía en lo que respecta a algunos preceptos tocantes a la objetividad de los estudios que estaban por venir. A pesar de ello, no podemos omitir los resultados arrojados por algunos estudios litúrgicos llevados a

⁷ VALLEJO GIRVÉS, Margarita, *Bizancio y la España Tardoantigua (siglos V-VIII). Un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares, 1993.

⁸ Una interesante puesta al día de los avances realizados por la arqueología en los distintos ámbitos geográficos peninsulares a este respecto la podemos encontrar en BERNAL CASASOLA, Darío, “Bizancio en España desde la perspectiva arqueológica. Balance de una década de investigaciones”, en PÉREZ, Inmaculada, y BÁDENAS, Pedro (eds.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna. Nueva Roma*, 24, 2004, pp. 61-99.

⁹ PUERTAS TRICAS, Rafael, *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975, pp. 11-12.

¹⁰ GODOY FERNÁNDEZ, Cristina, *Arqueología y liturgia: iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1995, p. 27.

¹¹ RIGHETTI, Mario, *Storia Liturgica*, vol. I. Roma, 1964, p. 107.

¹² LÓPEZ PÉREZ, Iván, *Las iglesias hispánicas del siglo VI en base a los contactos litúrgicos con Oriente*, trabajo de investigación inédito, Universidad Complutense de Madrid, 2008, p. 43.

¹³ GODOY FERNÁNDEZ, Cristina (1995), *op. cit.*, p. 31.

cabo en los últimos años, en los que diversos investigadores han tratado de hilar más fino en lo referente al establecimiento de un nuevo panorama con respecto al verdadero significado de la liturgia mozárabe¹⁴. De la misma manera, estas novedades metodológicas han incentivado no menos interesantes estudios dirigidos a profundizar en el ámbito de las influencias litúrgicas orientales existentes en la Península Ibérica¹⁵, continuando una tendencia que iniciara Baumstark¹⁶ y que se había visto notablemente frenada tras los primeros ímpetus de autores como Bros (1946), Pinell (1957) o Rabanal (1959).

Tomando buena nota de la importancia que tiene la aceptación de la existencia de una micro-historia de la arquitectura altomedieval y de una micro-historia de las liturgias, tal vez podamos replantear como nuevo vector de análisis de los edificios las diversas influencias orientales que, llegadas a través de tales prácticas rituales, estaban llamadas a condicionar la fisonomía de los distintos espacios. Los contactos con Oriente pueden verse en varios aspectos, tales como el paulatino aumento de la solemnidad en el ceremonial entre los siglos V y VII o en el protagonismo, cada vez mayor, del papel del Credo dentro de la eucaristía¹⁷. Al respecto de la eucaristía se constata al mismo tiempo la existencia de un notable grado de bilingüismo en el desarrollo de la misma, especialmente en ciertos lugares. Al progresivo y forzoso aperturismo de la lengua de la celebración -sabemos por Gregorio de Tours que los reyes francos de esta época asisten a oficios eclesiásticos impartidos en lengua gótica¹⁸- hemos de añadir la coexistencia de las dos lenguas eclesiásticas por antonomasia, el griego y el latín. Si bien esta última terminará por imponerse de manera casi definitiva en Occidente durante el siglo VI, sabemos que en las zonas marítimas como Arlés, las Islas Baleares y posiblemente algunas zonas de la Bética y de la Cartaginense existía un rito dirigido a ambas comunidades. A su vez, contamos con la existencia de una fuente litúrgica ya propiamente bizantina, la llamada Liturgia de San Pedro, que se caracteriza por el bilingüismo que rige sus formas. La misa resultante de la Liturgia de san Pedro gozó de especial difusión entre finales del siglo V y el siglo VIII¹⁹. Esta circunstancia nos lleva a barajar la posibilidad de que la celebración de ritos bilingües estuviera más que presente a lo largo y ancho de toda la cuenca mediterránea hasta que tuvo lugar el advenimiento del Islam, de tal manera que las comunidades aledañas al mar estarían mucho más sujetas a la permeabilidad de influencias litúrgicas de origen foráneo que bien pudieron permanecer en el tiempo, así como extenderse por erosión y capilaridad a las tierras del interior.

¹⁴ FERRER GREDESCHE, Juan Miguel, *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, Toledo, 1995.

¹⁵ FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Francisco María, "Liturgia hispana y liturgias orientales", en PÉREZ, Immaculada, y BÁDENAS, Pedro (eds.) (2004), *op. cit.*, pp. 165-176.

¹⁶ BAUMSTARK, Anton, "Orientalisches in der altspanischen Liturgie", en *Oriens Christianus*, 3, 1935, pp. 37-79.

¹⁷ FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Francisco María (2004), *op. cit.*, p. 170.

¹⁸ GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, 3, 31.

¹⁹ RIGHETTI, Mario (1964), *op. cit.*, p. 127.

No queremos obviar los contactos producidos en el seno del monacato entre los esquemas litúrgicos occidentales y aquellos orientales. El siglo V se inicia con la traducción, por parte de San Jerónimo, de la *Regla de Pacomio* (403) que habría de tener un importante impacto en casi todas las incipientes comunidades monásticas del momento²⁰ y concluye con la difusión hacia Occidente de la regla de San Marcaro (495). Mediada esta centuria, hacia 440, San Sabas de Capadocia funda el monasterio de Mar Saba en Israel, cerca de Belén, que si bien quedó circunscrito en primera instancia a un grupo reducido de monjes, su número fue creciendo, al igual que su fama, a lo largo de las siguientes décadas. En Belén había estado años antes Juan Casiano, cuya formación habría de completarse en Constantinopla con Juan Crisóstomo, y sería él quien a la postre introduciría una buena parte de los usos monásticos originarios de Oriente en las Galias a través de la abadía de San Víctor, y de forma más indirecta en el mismo Levante de la Península Ibérica, tal y como puede verse en los escritos dirigidos por parte de Casiano a Eutropio de Valencia²¹.

En lo referente al siglo VI cabe mencionar que, hace pocos años, los liturgistas Sartore, Triacca y Canals proponían, en su ingente recopilación de datos litúrgicos, una segunda fase dentro de la liturgia hispana en la cual, una vez superado el estadio de mera recepción, se iniciaría un “período de creatividad”²² que iría desde el segundo cuarto del siglo VI hasta el segundo tercio del siglo siguiente. Si atendemos a los acontecimientos y a los documentos conservados hemos de acoger tal afirmación como cierta, pues nos encontramos en una fase intermedia que va desde la incipiente recepción de las fórmulas ceremoniales en los dos siglos anteriores a la ulterior madurez de época isidoriana, caracterizada por la codificación, la reelaboración y la voluntad consciente de alcanzar unos primeros matices de identidad. De este modo, el siglo VI se caracteriza por un evidente grado de aperturismo, de avidez y, al mismo tiempo, de un criterio de selección que trata de obtener un cierto grado de independencia y originalidad. Parte de esa originalidad se explica por el hecho de que los visigodos llegan a Hispania portando su propia liturgia, impregnada ella misma de manera lejana por los usos constantinopolitanos y orientales²³, los cuales se terminaron de elaborar durante el importante período de Tolosa, en el cual los germanos entraron en contacto directo con las sutilezas y las formas del

²⁰ TORALLAS TOVAR, Sofía, “El hábito monástico oriental y su adaptación en Hispania”, en PÉREZ, Inmaculada, y BÁDENAS, Pedro (eds.) (2004), *op. cit.*, pp. 155-156.

²¹ MUNDÓ, Anscari Manuel, “Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie”, en *Il monachesimo nell’Alto Medioevo e la formazione della civiltà Occidentale. Settimane di studio del centro italiano di studi sull’Alto Medioevo*, IV, Spoleto, 1957, pp. 73-108.

²² SARTORE, Domenico, TRIACCA Aquile, y CANALS, Juan María, *Nuevo diccionario de liturgia*, Madrid, San Pablo, 1996, p. 949.

²³ Altheim llegó incluso a especular acerca de la posibilidad de la existencia de un importante sustrato persa entre ciertas costumbres de los godos, entre ellas su indumentaria regia, con motivo de la larga permanencia de este pueblo en las zonas aledañas al Mar Negro, recogido en BARBERO DE AGUILERA, Abilio, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, 1992, p. 71.



Fig. 1. Procesión de la Gran Entrada. Menologio de Basilio II

llamado rito galicano²⁴, revestido a su vez de importantes influjos incorporados de las complejas manifestaciones litúrgicas orientales. De hecho es bastante probable que ese contacto con las fórmulas llegadas del este pueda ser un elemento a partir del cual explicar la progresiva segregación del espacio en los interiores culturales, la cual se va a expresar mediante la proliferación de cancelas al estilo oriental.

El uso de los cancelas viene asociado a una mayor jerarquización del drama litúrgico como resultado de la solemnidad de la que el ceremonial había iniciado a impregnarse, sin solución de continuidad, desde el siglo V. Al menos desde mediados de dicha centuria y durante los primeros años del VI, coincidiendo especialmente con los mandatos de Zenón y Anastasio, el ceremonial bizantino había ido complicándose de manera cada vez más intrincada. Ello se debió a numerosos factores: en parte a causa de la voluntad de otorgar un mayor protagonismo a la figura del emperador en el desarrollo de la representación litúrgica; en parte por la necesidad de dotar de significación física a los dogmas de la ortodoxia en una centuria plagada de controversias en el campo doctrinal; y en parte por

²⁴ FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Francisco María (2004), *op. cit.*, p. 167.

la tendencia al enriquecimiento y a la sofisticación en el seno de la escenificación ceremonial propia del mundo bizantino²⁵. Estas tendencias encontraron especial resonancia en las procesiones y entradas ceremoniales (**fig. 1**), que alcanzaron en muy poco tiempo un alto sentido de la teatralidad²⁶ y, en consecuencia, necesitaron de una adecuada ubicación escénica. Estas procesiones estaban especialmente vinculadas al acto de la ofrenda, siempre al hilo del crecimiento del protagonismo de los símbolos eucarísticos iniciado en el siglo anterior. Así, los templos inmediatamente anteriores al acceso a la púrpura de Justiniano y aquellos realizados bajo su mandato van a presentar un especial desarrollo en lo que a espacios complementarios a la iglesia se refiere. Uno de estos espacios es el *skeuophilakion* (**fig.**



Fig. 2. Iglesia de Santa Irene - Constantinopla. *Synthronon*

2), destinado con casi toda seguridad a custodiar los símbolos eucarísticos y a constituirse como el punto de partida de la procesión de las ofrendas. Este recinto encontró en Occidente un reflejo de intensidad muy variable en cuanto a su semejanza tipológica y a su nomenclatura²⁷. Si bien en los territorios aledaños a Constantinopla es frecuente encontrarlo exento al templo, tal y como se ha supuesto para la primitiva Santa Sofía, podemos suponer que tal vez los cambios acaecidos en la iconografía y planificación de los templos occidentales e hispanos a partir de ahora estén estrechamente vinculados a esta voluntad. Tal y como ha constatado Fernández Jiménez²⁸, en la Hispania del siglo VI empezamos a apreciar la proliferación de actos procesionales asociados al acto de la ofrenda que seguramente estarían mucho más desarrollados en los grandes centros urbanos, cuya fisonomía a este respecto nos es, por desgracia, prácticamente desconocida.

²⁵ A pesar de datar de cuatro siglos más tarde y de estar compuesto por muy diversos estratos hablando en términos de evolución diacrónica -muchos de ellos nacidos en el siglo VI-, el *De Ceremoniis* es un ejemplo perfecto de las complejas sutilezas propias del ceremonial áulico y religioso en el entorno constantinopolitano.

²⁶ MATTHEWS, Thomas, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Princeton, Pennsylvania State University Press, 1971, pp. 112-116.

²⁷ GODOY FERNÁNDEZ, Cristina (1995), *op. cit.*, pp. 94-105.

²⁸ FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Francisco María (2004), *op. cit.*, p. 171.

En el siglo VI asistimos, al mismo tiempo, al aumento sistemático del culto a las reliquias²⁹, a través de una serie de prácticas cada vez más canalizadas por una jerarquía eclesiástica que trataba de regular las actividades del año litúrgico en torno a ellas. Eso sucedía solo en las ciudades sino también en las zonas rurales de Hispania y la Galia. De especial interés a este respecto es un grupo de cánones emanados del Concilio de Vaison-la-Romaine, en las cuales los obispos trataron en todo momento de relativizar el protagonismo jugado por los oratorios privados. Esta práctica ha dejado huellas documentales especialmente interesantes en la mitad norte de la Península, como resultado de una intensa actividad dirigida hacia la cristianización y regulación canónica del mundo rural, tal y como puede verse en la actividad desarrollada por San Martín de Braga, que trató de quitar peso a los viejos recintos de índole reducida y grupal en detrimento de amplios espacios de culto vigilados de cerca y en todo momento por la autoridad diocesana³⁰. Este celo por conseguir mayores cotas de unidad litúrgica puede apreciarse en el aumento del peso específico de la lectura del Credo que servía en numerosas ocasiones, sobre todo desde las últimas décadas de la centuria, como punto de referencia sumarial del complejo entramado de dogmas surgidos de los cuatro grandes concilios ecuménicos, cuyos cánones habían sido traducidos hacia 527 por Dionisio el Exiguo al latín. De esta manera y poco a poco, la escenificación litúrgica constituye una serie de focos a partir de los cuales articular sus preceptos, lo cual obtiene una respuesta casi inmediata en la fisonomía de los templos, de modo que el sentido de la ofrenda y la importancia cada vez mayor de la lectura pública confieren un privilegio cada vez mayor a la parte del coro en el interior del edificio. Es por ello por lo que según avanza la centuria se otorga al ámbito de la cabecera un matiz de exclusividad evidente -en el siglo anterior, por el contrario, se había dado un mayor desarrollo a la zona de los pies-, tal y como puede verse en los concilios de Braga I y de Cartagena III, donde se menciona al coro como "casa de Dios", y más concretamente en el concilio de Braga II, donde se prohíbe terminantemente la proliferación de enterramientos en el interior de los templos³¹, elemento que dota al altar de un total exclusivismo en el desarrollo de un drama litúrgico mucho más maduro y evolucionado.

Los concilios celebrados en Occidente durante el siglo VI están llenos de todo tipo de apelaciones y alegatos dirigidos a la reglamentación y a la uniformidad de los usos litúrgicos, tratando con ello de viabilizar a través del debido respaldo

²⁹ CASTILLO MALDONADO, Pedro, "Una aproximación a la presencia de Oriente en Occidente: rechazo y atracción hacia el mundo cristiano oriental en las iglesias hispanas de la Antigüedad Tardía", en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 10, 2005, p. 19.

³⁰ Un ejemplo del primer carácter omnímodo que empiezan a obtener las iglesias hispanas puede apreciarse, una vez más en la Hispania septentrional, en las reticencias mostradas por parte de las autoridades eclesiásticas hacia la actividad gestada en torno a la figura de San Millán.

³¹ BANGO TORVISO, Isidro, "La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico", en *VII Semana de Estudios Monásticos de Nájera*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, p. 66.

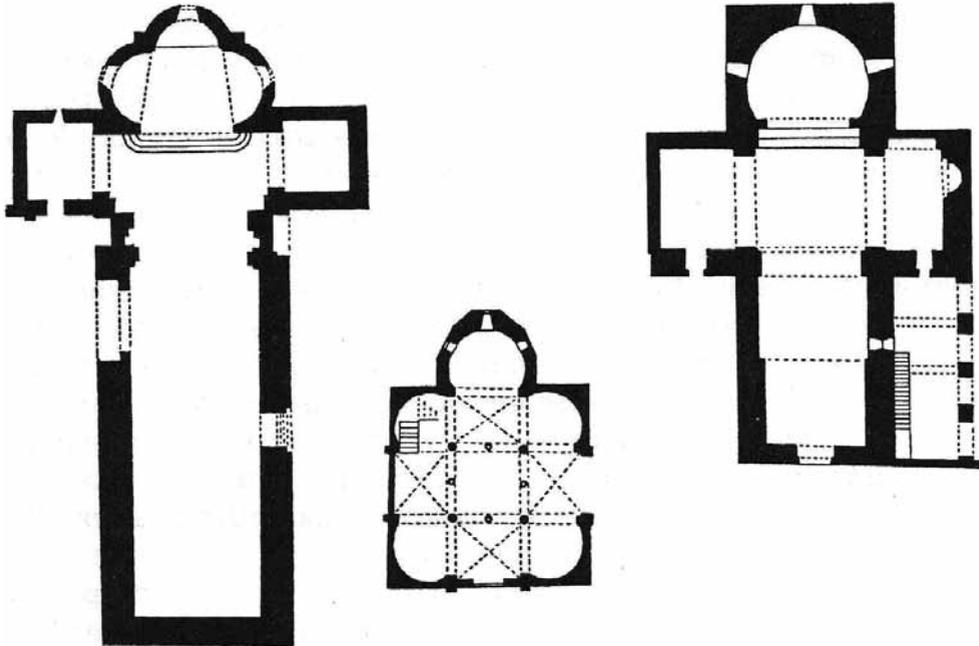


Fig. 3. Planta de las tres iglesias de Tarrasa. De izquierda a derecha: San Pedro, San Miguel, y Santa María

jurídico la conciencia de necesidad de homogeneizar el rito aparecida en la centuria anterior. Así, en el importantísimo Concilio de Agde, celebrado en los últimos momentos de la fase tolosana de los visigodos (506), se estipula que se ha de comulgar al menos tres veces al año -Navidad, Pascua y Pentecostés- y sus cánones ejemplifican a la perfección la brega incesante por conseguir la mayor uniformidad ceremonial posible. El espíritu del Concilio de Agde fue heredado de forma muy directa por el que tuvo lugar en Tarragona diez años después³², en el momento en el cual se estarían erigiendo las edificaciones de Egara (**fig. 3**), cuyo semblante parece deudor de algunas propuestas tipológicas originarias de Egipto y de Asia Menor, evidenciando con ello una vez más el especial grado de aperturismo de la provincia Tarraconense a corrientes estéticas e ideológicas llegadas de varios puntos del orbe cristiano. Idénticas resoluciones a las propuestas en Agde y en Tarragona podemos encontrar en la colección canónica de los concilios de Orléans I en 511, de Cartago de 527 y de Toledo II de 527.

Estos concilios están ciertamente teñidos de las mismas voluntades que habrían de inspirar los sínodos orientales celebrados durante la centuria anterior. Otro ele-

³² "Acerca de la celebración de la misa, establecemos que la práctica de la Iglesia metropolitana se observe también en toda la provincia tarraconense, en el nombre del Señor, tanto en el ritual de la misa como en el orden de los himnos y del servicio", canon VII del Concilio de Tarragona.

mento más de cara a ilustrar el reflejo de Oriente en Hispania es, de nuevo, el referente constituido por el mundo monástico, sobre todo si tenemos en cuenta que fueron varios los clérigos orientales los que fueron desterrados por discrepancias con la autoridad imperial, encontrando muchos de ellos refugio en las tierras de la Bética y de la *Cartaginensis*, en coincidencia con las fechas establecidas para la dominación bizantina del lugar³³.

Como hemos adelantado anteriormente, uno de los factores más característicos del testimonio de lo que debió ser la liturgia en el siglo VI es la fecunda proliferación de evidencias materiales de equipamiento litúrgico. Parece lógico pensar que cuanto mayor iba siendo la complejidad del rito, también era mayor la necesidad de dotar a este de una serie de complementos físicos capaces de recrear un ambiente más solemne al servicio del dogma. Ya hemos mencionado la multiplicación de los canceles, que se dispondrían cerrando el coro y muy posiblemente a lo largo de las naves³⁴, y cuyo uso se completaría con la presencia de otras piezas de naturaleza mueble. Uno de estos elementos sería el púlpito, que aparecía con frecuencia en las iglesias orientales desde principios del siglo V, tal y como se recoge en las distintas fuentes textuales que ilustran, por ejemplo, la actividad oradora de Juan Crisóstomo. En el siglo VI se inicia en Occidente la práctica de ofrecer largos sermones desde púlpitos³⁵. Uno de los grandes problemas derivados de la ausencia de datos monumentales de primera magnitud es el desconocimiento que poseemos del interior de los grandes templos, en los cuales cabe suponer la existencia de púlpitos y de otros complementos de índole semejante, pues aunque sepamos que los obispos de Toledo -capital del Reino desde 534- utilizaban cátedras de marfil, posiblemente semejantes a la que de Maximiano conservamos en Rávena, cabe suponer que en torno a ellos se colocaban todos sus presbíteros durante el oficio³⁶. Ahora bien, ¿de qué manera se disponían estos presbíteros? ¿Podemos suponer que existieron *synthronai* a la manera de Santa Irene (**fig. 4**) en Hispania? Creemos que a pesar de la ausencia de restos materiales no podemos negarnos rotundamente a aceptarlo, al mismo tiempo que consideramos que el hecho de que su posible presencia no haya dejado ningún referente posterior no es argumento suficiente para no poder barajar dicha posibilidad. Otro de los elementos que caracterizan el enriquecimiento del mobiliario litúrgico es la presencia de altares secundarios en el interior de los

³³ VALLEJO GIRVÉS, Margarita, "Obispos exiliados y confinados en época protobizantina", en *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia*, Coimbra, 1971, pp. 33-37.

³⁴ Encontramos un interesante estudio comparativo del repertorio de canceles y de barroteras en el artículo dedicado por Helmut Schlunk a la iglesia de San Gíao de Nazaré: SCHLUNK, Helmut, "La iglesia de San Gíao de Nazaré. Contribución al estudio de la influencia de la liturgia en la arquitectura de las iglesias prerrománicas de la Península Ibérica", en *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia*, Coimbra, 1971, pp. 33-37.

³⁵ MATTHEW, Thomas, "An early Roman Chancel Arrangement and its Liturgical Functions", en *Rivista di Archeologia Cristiana*, vol. XXXVIII, 1962, p. 73.

³⁶ FÉROTIN, Marius, *Le "Liber Ordinum" en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, 1904, p. 13.

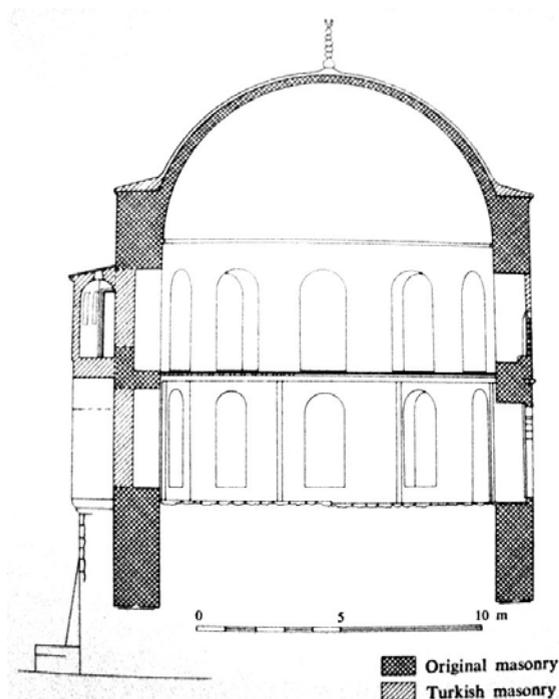


Fig. 4. Corte axial del Skenophylakion de la primitiva Santa Sofía de Constantinopla

templos. La presencia de estos altares, referidos en algunas fuentes como "tituli" o "altaria", no era infrecuente en los dos siglos anteriores -debieron proliferar, según algunos autores especialmente en entornos monásticos³⁷-, pero llama nuestra atención una disposición canónica del Concilio de Epaon, celebrado en la Galia en esta misma centuria, en la cual se prohíbe la fabricación de dichas piezas en madera, pudiéndose hacer exclusivamente en piedra. He aquí un elemento más que viene a ilustrar lo que hemos venido exponiendo en estas líneas: la liturgia sufre un importante cambio formal y sustancial a lo largo de todo el siglo VI, lo cual se va a manifestar en el interior de los templos.

A pesar de que en las últimas décadas estemos asistiendo a un necesario cuestionamiento de mitos historiográficos como el hecho de asociar la subida al trono de Justiniano con el inicio del cesaropapismo³⁸, no podemos negar que el poder ejercido por parte de los imperiales en el mundo mediterráneo desde el punto de vista físico, ideológico y religioso fue enorme durante todo el siglo VI. Este se abre con un pontificado, el de Símaco, que relativamente debilitado debe buscar respaldo en la autoridad imperial. Las vicisitudes que siguieron a la aparición de los Tres Capítulos en 543 son buena prueba de esta circunstancia, si bien en las décadas finales del siglo vamos a empezar a encontrar una respuesta activa y militante por parte de numerosos sectores de la Cristiandad, buena parte de ellos ubicados en Hispania, contra las medidas doctrinales y políticas emanadas de Constantinopla. Aún así, ya fuera en la aceptación como en la oposición directa hacia él, el poder imperial aletea sobre casi todos los dominios de la realidad mediterránea durante todo el siglo.

³⁷ En general, PÉREZ DE URBEL, Justo, "Le monachisme en Espagne au temps de Saint Martin", en *San Martin et son temps, (Mémoirel du XVIè centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361-1961)*, Roma, 1961, pp. 45-66.

³⁸ A mediados de la década de los ochenta, P. Schreiner se decidió acertadamente a cuestionar o cuando menos relativizar la premisa tradicionalmente asumida de un *basileus* todopoderoso cuyas actuaciones y decisiones estaban por encima de los dictámenes del poder espiritual. Más recientemente, autores como Ducelier o Ahrweiler han incidido positivamente en esta idea.

Los propios monarcas occidentales, ya fueran francos o visigodos, van a caracterizarse por un constante sentido de emulación de la figura del emperador³⁹ que se va a traducir en sus formas diplomáticas⁴⁰ y en la adaptación de sus cortes a los patrones impuestos por Constantinopla⁴¹. En Hispania, ya Leovigildo muestra una clara intencionalidad de emular a los soberanos de Bizancio⁴². Recaredo, por su parte, llamará a su ciudad Recópolis utilizando el sufijo griego -tal como harían Hunerico en el África Vándala con Hunericópolis o Teodorico con Teodoricópolis⁴³, y firmará como Flavius Recaredus tratando de evocar la dignidad de los césares⁴⁴. Al mismo tiempo el propio Juan de Biclaro utilizará en su *Crónica* los cánones de datación pautados por los gobiernos de los emperadores bizantinos, asumiendo con ello la existencia de una cierta conciencia de unidad imperial. Dadas estas circunstancias podemos colegir hasta qué punto repercutieron las fórmulas y los esquemas litúrgicos impuestos en Oriente en el dominio de las comunidades occidentales.

La idea de restaurar las viejas fronteras del Imperio Romano trajo como primera consecuencia el fin del reino vándalo de Cartago, y con ello la reapertura de las rutas comerciales que unían el Mediterráneo occidental con el área del Levante, un elemento que activó de inmediato una importante y efervescente movilidad en lo referente al tráfico mercantil y a la circulación de grupos humanos. A partir de ahora aumenta de manera considerable la presencia de comerciantes griegos y orientales en Hispania⁴⁵, especialmente en la mitad sur de la Península Ibérica⁴⁶. La desaparición de los Vándalos supuso, pues, una notable recuperación de las posibilidades físicas del teatro de operaciones mediterráneo, de tal forma que, a la posibilidad de reabrir las rutas comerciales relativamente cercenadas con anterioridad a este acontecimiento, hemos de añadir el resurgir de los viajes regulares entre Oriente y Occidente⁴⁷, algo que puede explicar un hecho tan insólito como son

³⁹ En general, McCORMICK, Michael, *Eternal Victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge-Paris, 1986.

⁴⁰ En el dominio de la numismática se perfila un panorama dictado también por la voluntad de imitar las acuñaciones del Imperio Bizantino en busca de legitimidad, tal y como ha estudiado Paul Grierson.

⁴¹ ARCE, Javier, "Ceremonial visigodo/ceremonial "bizantino": un tópico historiográfico", en PÉREZ, Inmaculada, y BÁDENAS, Pedro (eds.) (2004), *op. cit.*, pp. 101-115.

⁴² YARZA LUACES, Joaquín, *Arte y arquitectura en España. 500-1250*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 11.

⁴³ WARD-PERKINS, Bryan, "Constantinopla, Imperial Capital (Fifth and sixth centuries)", en *Sedes Regiae ann. 400-800*, 25, Barcelona, 2000, p. 78.

⁴⁴ BARBERO DE AGUILERA, Abilio (1992), *op. cit.*, p. 14. Es digno de resaltar el hecho de que Juan de Biclaro legitime el III Concilio de Toledo poniéndolo en parangón con el que se había realizado en Calcedonia, equiparando con ello a Recaredo con el emperador Marciano en cuanto garante de la ortodoxia.

⁴⁵ GARCÍA MORENO, Luis (1972), *op. cit.*, pp. 27-54.

⁴⁶ A este respecto resulta de especial interés y autoridad la tesis de Darío Bernal, en la cual el autor obtiene importantes conclusiones sobre los intercambios y presencias mercantiles en la Bética mediante el estudio de los testimonios anfóricos: BERNAL CASASOLA, Darío, *Economía y comercio de la Bética mediterránea y del Círculo del Estrecho en la Antigüedad Tardía a través del registro anfórico*, Madrid, 1997.

⁴⁷ VALLEJO GIRVÉS, Margarita, (1993), *op. cit.*, p. 6.

las influencias orientales detectadas en el monacato desarrollado en la Galaecia⁴⁸ durante estos años.

Ahora bien, al margen del intercambio entre las dos áreas llevado a cabo a partir de estos contactos comerciales o de carácter espontáneo, hemos de mencionar con especial protagonismo el impacto historiográfico y artístico de la presencia de tropas imperiales en *Spania*⁴⁹, tantas veces dejado en un segundo plano a causa del silencio que presentan las fuentes documentales. Los bizantinos iniciaron su aventura hispana en torno al año 552⁵⁰, y ante todo hemos de tener en cuenta que esta presencia fue intensa, consciente de su papel en el territorio ocupado y, si la vemos desde la óptica de los ciclos historiográficos de duración media, fue larga; de tres generaciones para ser exactos. De los problemas suscitados por el estudio y el alcance de dicha presencia se han encargado de manera brillante durante los últimos años investigadores de la talla de Diehl, Stroheker, Thompson, García Moreno o Margarita Vallejo, y si algo ha resultado claro a la luz del material expuesto en sus trabajos es que la Hispania bizantina existió y determinó buena parte de nuestra historia altomedieval. El mayor problema que tenemos a este respecto es la falta de testimonios documentales que puedan precisar de forma detallada la naturaleza y el devenir de este episodio. A causa de ello, la mayoría de los autores no llega a ponerse de acuerdo tan siquiera en los límites geográficos⁵¹ del dominio imperial y existe a día de hoy un álgido debate sobre la naturaleza y características intrínsecas del propio concepto de frontera en las sociedades antiguas y altomedievales⁵², especialmente en el caso de la frontera bizantina en Hispania dado el desconocimiento de su perfil morfológico exacto⁵³. Las relaciones entre visigodos, hispanorromanos e imperiales, así como los intercambios culturales acaecidos entre ellos, especialmente y de forma directa en los territorios fronterizos del levante peninsular, nos son, por desgracia y a día de hoy, muy mal conocidos. Es por esta razón por la cual la Historia del Arte desempeña un papel de primera magnitud de cara a la reconstrucción de esta coyuntura histórica. Al mismo tiempo, y dadas estas circunstancias

⁴⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁹ SANZ SERRANO, Rosa, *Historia de los godos*, Madrid, 2009, p. 241.

⁵⁰ Algunos autores como Gibert han llegado a adelantar la fecha de llegada de los imperiales en algunos años, ya que según este autor, el alto grado de independencia política y religiosa existente especialmente en la Bética y en la Lusitania hubiera posibilitado sin óbice una instalación más temprana.

⁵¹ Una propuesta ciertamente justificada es la planteada en RIPOLL, Gisela, "Acerca de la supuesta frontera entre el Regnum Visigothorum y la Hispania Bizantina", en *Pyrenae: revista de prehistòria i antiguitat de la Mediterrània Occidental*, nº 27, 1996, p. 264.

⁵² Buenos ejemplos de esta tendencia historiográfica son los estudios de ISAAC, Benjamin, "The meaning of the terms *limes* and *limitanei*", en *Journal of Roman Studies*, 78, 1988, y WHITTAKER, Charles, *Les frontières de l'Empire Romain*, Besançon, 1989, ambos recogidos por CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la, *op. cit.*

⁵³ A nuestro juicio, uno de los errores más significativos cometidos en torno a la interpretación de la frontera bizantina y a la ulterior pérdida del territorio imperial en detrimento de los visigodos ha sido el hecho de tratar de aprehender esta fase de nuestra historia en términos semejantes a los que determinarán la Reconquista advenida en los siglos posteriores y en circunstancias muy diferentes.

cabe esperar que buena parte de los datos de esta presencia desde el punto de vista físico aparezcan a medida que se sigan estudiando zonas en las que sí sabemos que el grado de bizantinización fue especialmente significativo, como es el caso de Ceuta⁵⁴.

¿Cómo fueron, pues, estos contactos? La predisposición de la población hispana no goda fue desde principios del siglo bastante receptiva a todo aquello que llegaba desde Oriente, hasta tal punto que en el año 517 ciertos sectores del clero hispano reciben, por parte del Papa, una serie de advertencias acerca de los potenciales peligros que traían los "griegos" en el ámbito doctrinal. Se muestra una preocupación constante que se refleja en el envío de un vicario pontificio a fin de controlar las provincias eclesiásticas de la Bética y la Lusitania, algo que resulta altamente clarificador de cara a exponer el estado de la situación en las décadas inmediatamente anteriores a la ocupación bizantina. Clarificador sobre todo si tenemos en cuenta que la Lusitania nunca estuvo bajo control directo de los bizantinos y, a pesar de ello, la sede emeritense estuvo bajo dominio de los obispos Paulo y Fidel en los años centrales de la centuria. De estos dos personajes se han dicho bastantes cosas, entre ellas que se trataba de dos espías enviados por Constantinopla y que llegaron a actuar como quintacolumnistas de cara a facilitar la invasión por parte de los imperiales⁵⁵. Sea como fuere, las tribulaciones de la sede romana y la presencia de clérigos orientales a la cabeza de una de las sedes más prestigiosas de Hispania demuestra con creces que la Península debió absorber un elevado número de ecos del mundo bizantino y que muchos de ellos estaban determinados a instalarse en las liturgias locales. Al mismo tiempo hemos de decir que los hispanorromanos, católicos, seguramente encontrarían mucha mayor afinidad con el poder imperial, guardián de la ortodoxia, que con los arrianos visigodos, al menos hasta la conversión de Recaredo⁵⁶. Sin embargo es cierto que en algunos sectores de la jerarquía eclesiástica hispana los bizantinos eran vistos con un cierto recelo en cuanto que su potencial intrusismo en materia de doctrina -este es el punto de partida para explicar la manifiesta reticencia de Isidoro de Sevilla hacia Bizancio en el siglo siguiente⁵⁷- y de administración y podía representar una amenaza contra la supremacía que durante dos siglos habían estado construyendo en solar peninsular⁵⁸,

⁵⁴ GOZALBES CRAVIOTO, Enrique, "Los bizantinos en Ceuta (Ss. VIVII d. C.)", en *Monografías de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Ceuta*, 3, Ceuta, 1986.

⁵⁵ VALLEJO GIRVÉS, Margarita (1993), *op. cit.*, p. 91.

⁵⁶ FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Francisco María (2004), *op. cit.*, p. 168.

⁵⁷ FONTAINE, Jacques, y CAZIER, Pierre, "Qui a chassé de Carthaginoise Severianus et les siens?: Observations sur l'histoire familiale d'Isidoro de Seville", en *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, vol. 1, 1983, pp. 349-400.

⁵⁸ VELÁZQUEZ, Isabel, "Zonas y problemas eclesiásticos durante la época de la presencia bizantina en Hispania (una reflexión sobre los textos)", en *V Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica* (Cartagena, 1998), Barcelona, 2000, pp. 29-40.

pues éstos eran más peligrosos que los godos⁵⁹, mucho menos dados a inmiscuirse en prácticas proselitistas.

Por otra parte, y para ver hasta dónde otros grupos del clero hispano de talante más aperturista carecieron de prejuicios a la hora de incorporar elementos doctrinales y litúrgicos venidos de Oriente, sírvanos como ejemplo el importantísimo viaje realizado en 576 por Juan de Biclaro a Constantinopla⁶⁰. A este personaje, estrechamente vinculado a San Leandro, hermano mayor de Isidoro, se le había atribuido tradicionalmente la importación a la Península Ibérica del celo gestado al hilo de la imposición y extensión del Credo, siguiendo los deseos del anciano emperador Justino -continuando una corriente originada en el siglo anterior pero proclamada ahora con mucha más insistencia. Sin embargo, tal y como demostró Kelly⁶¹, la incorporación de esta tendencia al seno del clero hispánico no tuvo por qué haber sido exclusiva del biclarensis, sino que debió de existir un amplio grupo de presión entre los clérigos hispanos cuyo objetivo era la extensión del uso del Credo durante las celebraciones eucarísticas, a imagen y semejanza de aquello que se estaba proclamando en Constantinopla.

Cabe decir, pues, que el mundo mediterráneo hasta el advenimiento del Islam y de las llamadas "segundas invasiones" continuó siendo un escenario en el cual las ideas, los grupos humanos y el conjunto de aquello que solemos llamar "influencias" siguió fluyendo con cierta regularidad. La liturgia necesita un interior físico en el cual desarrollarse y es por ello por lo que no tiene sentido pensar que una idea aparecida en Siria no pudo haberse visto reflejada dos o tres décadas más tarde en Italia, Galia, Hispania o los Balcanes ya que la intención de habilitar un interior útil era perseguida con anhelo por todas las comunidades de la época. Bien es cierto que no podemos ni debemos sostener este principio del paralelismo hasta sus últimas consecuencias, tal y como señalaba Mango, pero hemos de tenerlo en cuenta, más aún si cabe considerando los eslabones referenciales que pueden posibilitar el reflejo de una determinada obra o de una determinada corriente en cualquier otro ámbito distinto del que la originó, por muy lejano que este esté, algo que está llamado a tomar sentido una vez desplegado el método de aplicación de los contactos con Oriente en base a radios de acción espacial más pequeños pero susceptibles al mismo tiempo de retrotraerse con la finalidad de realizar un análisis global de los edificios.

⁵⁹ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel, *La época medieval. Historia de España*, vol. 2, Madrid, 1988, pp. 26-27.

⁶⁰ A pesar de que existen algunos artículos al respecto de creación reciente, la obra de consulta obligada acerca del biclarensis y de su periplo por tierras orientales continúa siendo CAMPOS, Julio, *Juan de Biclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, 1960.

⁶¹ KELLY, John Norman Davidson, *Primitivos Credos Cristianos*, Salamanca, 1980.