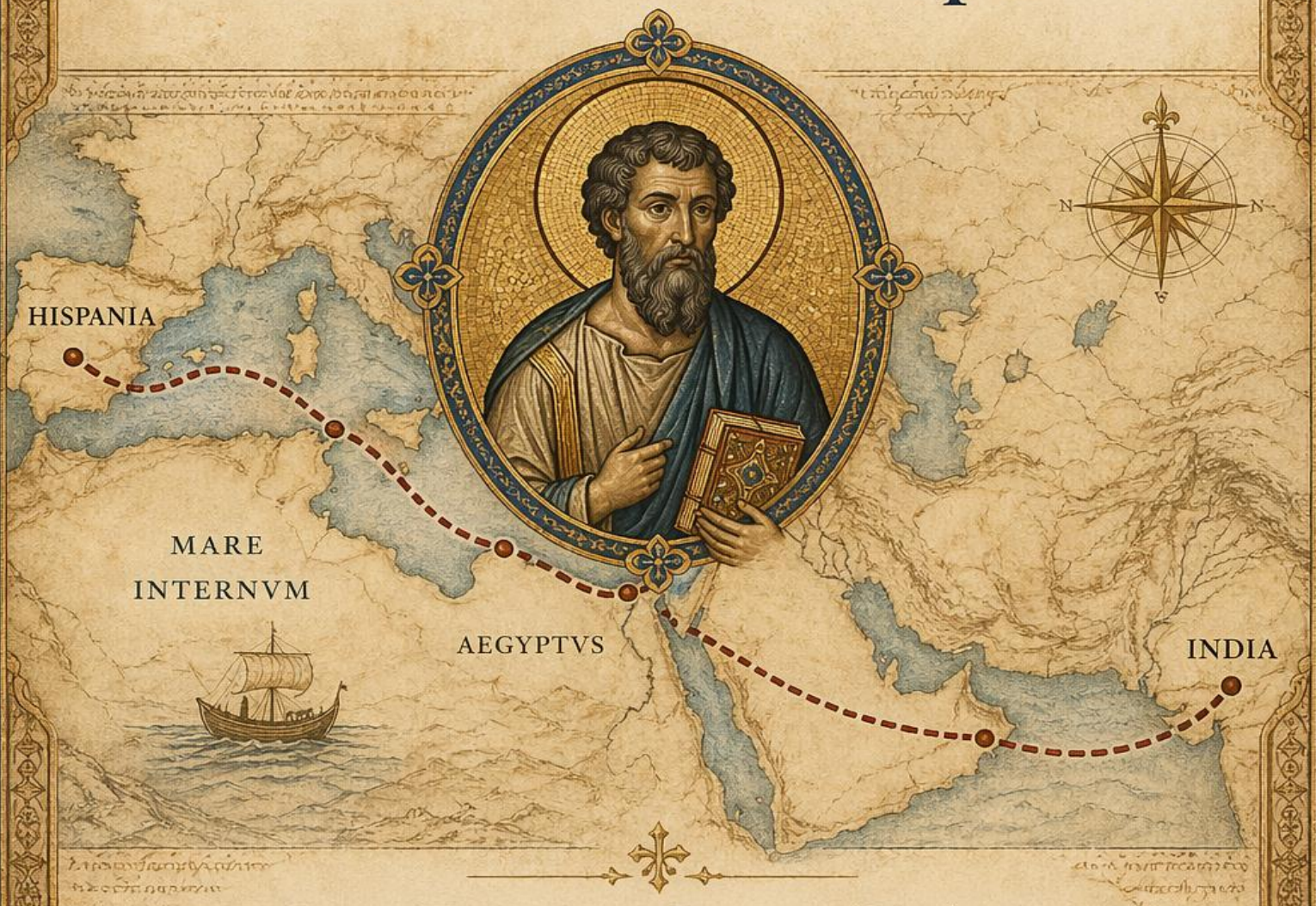
La transmisión del culto a San Bartolomé en la Antigüedad Tardía: de la India a Hispania



José Enrique García Godínez

PALMITO BOOKS

La transmisión del culto a San Bartolomé en la Antigüedad Tardía: de la India a Hispania

José Enrique García Godínez

Palmito Books

Título: La transmisión del culto a San Bartolomé en la Antigüedad Tardía: de la India a Hispania

© José Enrique García Godínez, 2026

Reservados todos los derechos

De acuerdo con lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

Palmito Books®

Publicado en formato CD-ROM

1ª edición: febrero 2026

ISBN: 979-13-88064-70-8

Depósito Legal: D.L. MU 243-2026

DOI: 10.56533/EDPR5060

URL: https://doi.org/10.56533/EDPR5060

ÍNDICE

1. Introducción **9**

2. Objetivos **10**

3. Metodología **11**

4. Estado de la cuestión: de la consolidación del cristianismo al culto a los santos en Hispania **14**

4.1 El cristianismo en la Antigüedad tardía en Hispania (siglos IV–VII) **16**

4.2 El culto a los santos: un marco general **28**

5. La transmisión del culto a San Bartolomé en la Antigüedad tardía **39**

5.1 Martirio y tradición de la devoción del santo **39**

5.2 Análisis del culto a San Bartolomé en el Mediterráneo tardoantiguo y su llegada a Hispania **44**

5.2.1 Referencias externas a Hispania **46**

5.2.2 Referencias en Hispania **54**

5.2.3 Los cauces de transmisión de las reliquias **61**

5.2.4 Desarrollo del culto posterior al 711 **65**

6. Conclusiones **68**

7. Bibliografía **75**

8. Anexos **86**

RESUMEN

El presente trabajo examina los testimonios del culto a San Bartolomé Apóstol, desde sus presuntos orígenes en Oriente, hasta su difusión a través de las redes mediterráneas que posibilitaron su llegada a la Península Ibérica entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media. A su vez, para una mejor compresión en su culto, se analiza el contexto histórico de la llegada y consolidación del cristianismo en Hispania y los aspectos principales del fenómeno del culto a los santos en este periodo. Asimismo, se estudian las distintas tradiciones narrativas que han surgido en torno a la figura del apóstol que favorecieron la expansión de su devoción.

ABSTRACT

This study examines the evidence of the cult of Saint Bartholomew the Apostle, tracing its origins in the East and its subsequent diffusion through the Mediterranean networks that enabled its arrival in the Iberian Peninsula between Late Antiquity and the Early Middle Ages. To achieve a more comprehensive understanding of this cult, the research analyses the historical and religious context of the introduction and consolidation of Christianity in Iberia, as well as the main features of the cult of saints during this period. Furthermore, it explores the different narrative traditions that emerged around the figure of the apostle and contributed to the spread of his devotion.

PALABRAS CLAVE

Antigüedad tardía, reliquias, culto a los santos, cristianismo, análisis de redes.

KEYWORDS

Late antiquity, relics, cult of saints, Christianity, network analysis.

1. INTRODUCCIÓN

El culto a San Bartolomé, al igual que ocurre con el resto del apostolado tras la muerte de Jesús y los posteriores mártires canonizados por la Iglesia, constituye un ejemplo representativo de la transmisión de fenómenos religiosos y culturales durante el periodo de la Antigüedad tardía. Es por ello por lo que resulta pertinente plantear el análisis de las manifestaciones religiosas hacia este apóstol desde sus orígenes hasta su llegada a Occidente, utilizando algunas de las herramientas teóricas y prácticas contenidas en el marco de la teoría de redes. Ello nos permitirá ampliar la comprensión de los mecanismos de transmisión y consolidación del culto a san Bartolomé y, potencialmente, plantear nuevas vías metodológicas que puedan servir como base para profundizar en el estudio del fenómeno del culto a los santos en el Mediterráneo tardoantiguo. En este sentido, el presente estudio abordará no solo el fenómeno de la devoción hacia el santo y la transmisión de su culto, sino también el papel fundamental que estas figuras desempeñaron en el cristianismo primitivo, en paralelo a otros fenómenos religiosos como el culto a los mártires, a las reliquias o a los espacios sacralizados.

Además, resulta imprescindible conocer el contexto histórico, político y social en el cual se sitúa los inicios de la devoción a San Bartolomé en las comunidades cristianas de la Antigüedad tardía. La construcción y difusión de su culto no puede comprenderse en su totalidad sin atender al proceso de consolidación de la devoción hagiográfica en el cristianismo primitivo. Esta consolidación se produce gracias al desarrollo e importancia que adquirió, en la sociedad tardoantigua, el modelo de cristianismo transmitido desde la jerarquía eclesiástica, junto con la literatura litúrgica, la instrumentalización y deposición de reliquias como repositorios devocionales de una enorme carga simbólica, y las consecuentes rutas de peregrinación que actuaron como vectores de transmisión religiosa. La movilidad de obispos, así como la circulación de textos, reliquias y relatos de martirio, desempeñó un papel decisivo en la formación de redes religiosas que impulsaron la expansión del culto a determinados santos. En este sentido, la devoción a San Bartolomé constituye un ejemplo poco estudiado para observar las dinámicas de la transmisión de la devoción y de los relatos de estas figuras santas en el mundo tardoantiguo.

2. OBJETIVOS

El objetivo principal del presente estudio es determinar mediante que vías, en qué momento y bajo qué circunstancias se introduce el culto de San Bartolomé en Hispania. Para ello, se han recopilado y analizado todos los testimonios documentales, tanto narrativos como epigráficos, identificados en todo el mediterráneo tardoantiguo, que constituyen las fuentes primarias con las que hemos rastreado los escasos destellos con los que contamos para rastrear la transmisión del culto hacia este apóstol desde el siglo IV hasta la irrupción del islam en Hispania en el siglo VIII.

Por otro lado, la finalidad del trabajo no solo se basa en el estudio de las características del fenómeno religioso del culto a los santos, sino también tiene como objetivo el análisis de la devoción a las reliquias dentro del contexto histórico en el que este se desarrolla. A su vez, otra intención del estudio es investigar la tradición martirial de San Bartolomé, y cómo su leyenda se propaga por diferentes zonas del Mediterráneo tardoantiguo. Otro de los propósitos es la aplicación de una metodología tomada de los análisis contenidos en la teoría de redes para tratar de indagar mejor en los canales de transmisión del culto a este santo. Para ello, ha sido necesaria la creación de una base de datos y la elaboración de un mapa sobre el que se ha trazado un análisis de Proximal Point Analysis (PPA).

También se tiene como meta cuantificar el número de evidencias epigráficas de este apóstol que se han registrado hasta la actualidad y hacerlas disponibles en la base de datos elaborada. Se ha puesto especial atención a los testimonios localizadas en Hispania debido a su trascendencia para este estudio.

Finalmente, el trabajo propone una reconstrucción de los posibles canales de difusión del culto a este apóstol, en particular en Hispania, con el fin de contribuir a una compresión más amplia de dichos mecanismos de trasmisión devocional que articularon la religiosidad cristiana en estos siglos anteriores a la Alta Edad Media.

3. METODOLOGÍA

La parte teórica de la investigación ha sido respaldada por el empleo de una bibliografía académica especializada y orientada al fenómeno del culto a los santos en la tardo-antigüedad, la hagiografía y la tradición que se ha desarrollado a lo largo de los siglos sobre el martirio de la figura de San Bartolomé

Para la realización de este trabajo ha sido necesaria la creación de una tabla de Excel con la recopilación de referencias epigráficas y testimonios correspondientes al santo, con el objetivo de dar respuestas a las preguntas de la investigación y representar los resultados en un mapa. La información contenida en dicha tabla de Excel ha sido incluida en este documento como Anexo 1.

Para la compilación de los testimonios del culto a San Bartolomé se han consultado las siguientes bases de datos que contienen referencias de fuentes narrativas, epigráficas y artísticas. Primero, *The Cult of Saints in Late Antiquity* de la Universidad de Oxford, que ofrece en su base de datos los resultados de un proyecto de investigación europeo cuyo objetivo es el estudio y la recopilación de los testimonios del culto a los santos cristianos desde los primeros siglos hasta aproximadamente el año 700. Segundo, *Epigraphische Datenbank Clauss Slaby* de la Universidad de Zurich, que recoge y organiza la epigrafía romana y cristiana en latín, desde época republicana romana hasta la Alta Edad Media, incluyendo textos legales, epigrafía monumental, epitafios y dedicatorias votivas. Por último, también se ha utilizado *The Epigraphic Database* de Heidelberg (CIL), *Inscriptiones Christianae Graecae* de la Universidad de Kiel y la *PHI Greek Inscriptions* corresponden con fuentes epigráficas del Mediterráneo oriental. De esta forma se ha intentado abarcar toda el área geográfica posible con la intención de recopilar en la base de datos el mayor número de referencias. Sin embargo, de todos los testimonios recopilados en esta base de datos, las más fructíferas han sido las dos primeras, pues de ahí proceden prácticamente todas las referencias al santo que hemos podido identificar.

Tras realizar un cribado inicial e identificar los testimonios puramente relevantes para la investigación (obviando aquellos que no tienen relación con el santo, como las lápidas de tipo funerario de individuos homónimos al santo, que lógicamente no guardan ningún tipo de relación con la presencia del culto a este santo) se han trasladado a una base de datos propia en forma de Excel donde se ha incluido la información importante

para este estudio, como es el tipo de inscripción, la fuente, la cronología o el lugar de donde procede el testimonio con sus referencias de geolocalización.

Id	CSLA Id	Mártir	Narrativa	Fuente	Lugar	Cronología	Latitud	Longitud
B14	E04907	Bartholomew	Narrativa	The 6th/7th c. recension of the L	Aquilea	VI	45.767	13.369
B15	E04928	Bartholomew	Narrativa	The 6th/7th c. recension of the L	Aquilea	VI	45.767	13.369
B16	E04929	Bartholomew	Narrativa	The 6th/7th c. recension of the L	Aquilea	VI	45.767	13.369
B17	E04930	Bartholomew	Narrativa	The 6th/7th c. recension of the L	Aquilea	VI	45.767	13.369
B18	E05169	Bartholomew	Narrativa	The Latin Calendar of Sinai recor	Santa Catalina - Sinai	VII-VIII	28.556	33.976
B19	E07748	Bartholomew	Narrativa/Reliqu	List of relics and diptych from th	Arles	600/650	43.676	46.278
B2	E05950	Bartholomew	Mosaico	Capilla Arcivescovile de Rávena	Rávena (Italia)	494/520	44.415	12.197
B20	E01443	Bartholomew	Narrativa	The short Life of *Honorius (bis	Roma	638	41.898	12.475
B21	E06927	Bartholomew	Narrativa/Poem	Aldhelm, in his poem On the Alt	Canterbury? Sherbor	709	50.946	-2.516
B22	E08343	Bartholomew	Imagen	The coffin of *Cuthbert (bishop	Lindisfarne	698	55.671	-1.785
B23	E05858	Bartholomew	Narrativa/Calen	The Calendar of Willibrord, in it:	Echternach	703/710	49.811	6.416
B24	E05774	Bartholomew	Narrativa	Agnellus of Ravenna, writing in	Rávena (Italia)	836/846	44.415	12.197
B25	20401713	Bartholomew	Narrativa	Inscripción - Alpha, monogramr	Rávena (Italia)	432-450	44.415	12.197
B26	73900059	Bartholomew	Narrativa	Inscripción cristiana	Tarrasa	501-550	41.563	2.005
B27	38000016	Bartholomew	Narrativa	Inscripción / https://ia904502.us	Talavera de la Reina	301-400	39.962	-4.825
B28	38301973	Bartholomew	Narrativa	Inscripción cristiana	Roma	301-500	41.898	12.475
B29	43600134	Bartholomew	Narrativa	Inscripción cristiana	Milán	X	45.469	9.189
B3	E03810	Bartholomew	Narrativa	The Church Calendar, Ioane Zos	Mar Saba	X	31.705	35.331

Figura I: Ejemplos de referencias hispánicas recogidas en la base de datos. Elaboración propia.

A continuación, para observar la distribución espacial y las posibles conexiones existentes entre las distintas manifestaciones potenciales de culto al santo se ha representado la información obtenida en un mapa, sobre el que posteriormente se ha aplicado un análisis de punto proximal. El modelo de Proximal Point Analysis (PPA) consiste en una metodología de análisis de redes que asume que existe una relación entre cada punto con sus tres homólogos más cercanos. Al trazar estas conexiones se genera un modelo de grados relativos de conectividad, que puede resultar especialmente útil para identificar patrones de interacción relacionados con la movilidad o el intercambio cultural, así como para evaluar el grado de centralidad o aislamiento de los nodos dentro de una red[1]. La metodología del PPA fue aplicada por primera vez por Cyprian Broodbank en su obra *An Island Archaeology of the Early Cyclades*. Posteriormente, Anna Collar empleó este enfoque para estudiar la difusión del culto a Júpiter Doliqueno en el contexto del judaísmo en la diáspora del Imperio Romano. De manera más reciente, y como referencia directa para este trabajo, el artículo *Pimenius and his network: The glocal dimension of rural Iberian Churches*, de José Carlos López Gómez y Antón Álvar Nuño, utiliza el PPA para examinar la transmisión del culto por parte del obispo Pimenio

[1] Anna Collar, *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas* (Cambridge: University Press, 2013); López-Gómez, José Carlos, y Antón Alvar Nuño. "Pimenius and his network: The glocal dimension of rural Iberian Churches". En *Religion in Rural Late Antique Iberia* (Londres: Routledge, 2025).

en Hispania durante el siglo VII.

Cuando los testimonios son enormemente fragmentarios este método puede ser de gran ayuda para poder plantear hipótesis sobre los intercambios culturales dentro del periodo histórico en cuestión. Sin embargo, es importante dejar claro que estas conexiones no son, de ninguna manera, conexiones reales que representen los cauces de transmisión de un culto. Más bien, este método tiene un sentido aproximativo y estadístico que puede resultar de utilidad para identificar diferentes patrones y densidades de conectividad y posibles canales de transmisión, que solo el análisis específico de los testimonios nos permitirá confirmar o desmentir.

Por ello, en último lugar, se ha procedido a contrastar y analizar de manera crítica el conjunto de la información recopilada con el fin de dar respuesta a las cuestiones planteadas al inicio de esta investigación y formular hipótesis sólidas.

Se anticipa una cuestión: las conclusiones del proyecto acabaron llegando a unos derroteros distintos (en especial al carácter cronológico), respecto a lo que inicialmente se había planteado al principio. En esa fase primera fase, los testimonios sobre la veneración del santo en la Hispania tardoantigua parecían relativamente sólidos, en particular por la evidencia del culto a las reliquias recogidas en una inscripción que había sido datados por autores como Hübner en época visigoda. Sin embargo, el resultado de la investigación y de un análisis más detallado me ha llevado a unas conclusiones distintas, pero a su vez relevantes, con relación a la discusión sobre las posibles vías de introducción del culto al santo tras el año 711. Así, quedan algunas preguntas abiertas, como la cuestión de por qué el culto a este santo no parece haber alcanzado Hispania durante el periodo tardoantiguo. Estas interrogantes constituyen los ejes de investigación que se desarrollan a lo largo del trabajo.

4. ESTADO DE LA CUESTIÓN: DE LA CONSOLIDACIÓN DEL CRISTIANISMO AL CULTO A LOS SANTOS EN HISPANIA

El análisis de la transmisión del culto a San Bartolomé presenta ciertas limitaciones derivadas de la escasez de investigaciones específicas y referencias epigráficas referidas a esta figura apostólica. No obstante, esta carencia constituye al mismo tiempo una motivación adicional para el desarrollo del presente estudio, que se propone como una aportación novedosa dentro del campo de la tradición hagiográfica y de los estudios sobre la circulación de cultos y reliquias en la Antigüedad tardía.

La historiografía sobre el culto a los santos toma dos líneas principales de investigación: la histórica y la arqueológica-epigráfica. El estado de la cuestión es diferente dependiendo del apartado al que se haga referencia. En los apartados correspondientes al contexto histórico y al estudio del culto a los santos se encuentra una amplia y actualizada bibliografía de reputados autores e investigadores de la materia. Por el contrario, la bibliografía es más escasa, por no decir prácticamente nula, en lo que se refiere al estudio de caso que aquí se plantea: el culto a San Bartolomé en Hispania en el periodo tardoantiguo o altomedieval.

En el caso del contexto histórico ha sido conveniente revisar los trabajos más recientes, ya que muchas de las ideas han sido superadas y se han ido renovando con el paso de los años y posteriores investigaciones. Para el contenido correspondiente al sentido de los concilios cristianos y la época visigoda, y destacando solo algunas referencias generales, cabe destacar la obra *La España visigoda, 409–711* de Roger Collins; el libro *Hispania tardoantigua y visigoda*, editado por Pablo C. Díaz Martínez, Clelia Martínez Maza y Francisco Javier Sanz Huesma, o el capítulo de libro publicado por Teodoro González "La iglesia desde la conversión de Recadero hasta la invasión árabe" en la obra *Historia de la Iglesia de España.* También han sido de gran utilidad artículos de revista, como "Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d.C", publicado en el año 2000 en la revista *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades,* que estudian algún hecho ejemplar de la situación religiosa de Hispania en esos siglos.

En cuanto al marco teórico de la devoción al santo y las reliquias, ha sido fundamental la consulta del trabajo de Peter Brown en *El culto a los santos en la*

Antigüedad tardía, y los trabajos más específicos de Hispania de Pedro Castillo Maldonado, como *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía.* El estudio de las reliquias también comprende un campo académico activo. Para el ámbito hispánico, ha sido necesaria la consulta del actual artículo "Pimenius and his network: The glocal dimension of rural Iberian Churches" en *Religion in Rural Late Antique Iberia* de José Carlos López Gómez y Antón Álvar Nuño.

El estado de la cuestión parece algo más insuficiente en lo que a las tradiciones y referencias epigráficas sobre el apóstol se refiere. Aunque se pueden destacar interesantes obras más modernas, como S*acred Skin: The Legend of St. Bartholomew in Spanish Art and Literature* publicada en 2020 por Andrew Bereford*,* o *Ritual Memory: the apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (C. 500-1215)* de Els Rose (2009), mucha de la bibliografía existente para esta tradición ha quedado reducida a extensos trabajos del siglo pasado que no han sido atractivos para la actual investigación con la excepción de alguna obra como *The Contendings of the Apostles: Being the Histories of the Lives and Martyrdoms and Deaths of the Twelve Apostles and Evangelists* de Wallis Budge (2007).

Para el análisis específico del culto a San Bartolomé ha sido imprescindible recurrir a las bases de datos disponibles en formato digital, especialmente ante el notable vacío documental que presenta este santo en comparación con otros cultos. La información correspondiente a cada uno de los testimonios registrados ha sido contrastada directamente con los datos ofrecidos por dichas plataformas, lo que ha permitido establecer un marco de referencia fiable para su clasificación y valoración.

Sin embargo, en lo que respecta a las evidencias procedentes del ámbito hispánico, se ha considerado necesario complementar la consulta de bases de datos con bibliografía especializada en apoyo de estudios recientes que han permitido profundizar en el contexto e interpretación de cada evidencia. Entre ellos destacan, por ejemplo, el artículo "Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum del ábside de Sant Miquel de Terrassa (Barcelona). Evidencias a partir de los tituli picti (con láminas 6/10)" de Diana Gorostidi y Jordi López, publicado en *Jahrbuch für Antike und Christentum* (2016), así como el volumen de Vicente García Lobo, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico*, publicado en 1982. Ambos trabajos han proporcionado análisis actualizados y esenciales para la correcta interpretación de los materiales hispanos asociados al culto.

Por último, ha resultado igualmente imprescindible la consulta de fuentes

primarias, así como de sus ediciones críticas posteriores, las cuales han permitido sustentar las hipótesis planteadas en las conclusiones y ofrecer respuestas fundamentadas a los objetivos definidos por la investigación. Entre los textos empleados destacan la *Acta Fabulosa (Passio sancti Bartolomaei Apostoli)*, la *Legenda Aurea* de Santiago de la Vorágine, el *Breviarium apostolorum*; la edición de la *Hymnodia Hispanica* de José Castro Sánchez y la edición de Marius Férotin del *Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*.

4.1. El cristianismo en la Antigüedad tardía en Hispania. Siglos IV-VII.

El siglo IV fue un periodo en el que el Imperio romano se vio sacudido por enormes cambios políticos, administrativos, económicos, sociales e ideológicos. En el plano religioso, la religión cristiana pasó de ser perseguida a favorecida progresivamente por las autoridades imperiales, hasta convertirse en la religión oficial del Imperio (380 d.C.). En este contexto histórico, la Iglesia se configuró como una institución organizada, adoptando un lenguaje político de poder y estableciendo una estructura jerarquizada que, desde finales de este siglo, comenzó a asumir un papel preeminente como instancia de autoridad y control social en la vida cotidiana de la población.

En el momento de la celebración del Concilio de Elvira (ca. 300-324 d.C.[2]), el cristianismo, aun siendo minoritario, contaba ya con un número relativamente importante de comunidades totalmente integradas en la vida cívica y urbana. Estas comunidades comenzaron a organizar asambleas eclesiásticas con el propósito de diferenciarse de sus contemporáneos judíos y paganos[3]. El proceso de expansión del cristianismo se vio notablemente impulsado por el devenir mismo de la política imperial. Fue Constantino I quien, a través de el Edicto de Milán (313 d.C.), favoreció la libertad de culto a todos los

[2] Tanto la cuestión del lugar como la fecha de celebración han sido motivo de un continuo debate en la comunidad investigadora de cada momento: Josep Vilella, "Cánones pseudoiliberritanos y código teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos", Polis nº 17 (2005): 97-134. https://ebuah.uah.es/xmlui/handle/10017/5689; Manuel Sotomayor, "Los cánones 1 y 59 del concilio de Elvira. A propósito del artículo de J. Vilella Masana". *Polis*, nº 19 (2007): 135-161. https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/9367. En cuanto al lugar, es aceptado que se celebró en la Iliberris Bética (actualmente Granada). En la cuestión referente a la fecha, existen discrepancias entre los académicos sobre la datación de su celebración, por lo que aún no se puede confirmar una data concreta. Es por ello, por lo que el margen temporal donde se sitúa dicho Concilio es amplio, correspondiendo con el primer cuarto del siglo IV.

[3] Pedro Castillo Maldonado, "El cristianismo y las iglesias del Sur peninsular en la Antigüedad Tardía: balance histórico", *Habis,* 44 (2013): 282. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4546332

habitantes del Imperio romano, lo que supuso el primer paso hacia su legalización. No obstante, sería Teodosio I quien consolidaría este proceso ya iniciado, al institucionalizar el cristianismo niceno como religión oficial del Imperio y perseguir los distintos cultos vigentes en la sociedad. El final de este siglo está marcado por el Edicto de Tesalónica (380 d.C.), promulgado por el propio Teodosio, donde se declaró el cristianismo ortodoxo como la única religión legítima del Estado. Semejante decisión marcó un punto de inflexión definitivo en la historia religiosa del mundo romano y, por ende, Hispania[4].

A lo largo del siglo IV, la situación del cristianismo, en este entonces emergente, y del politeísmo romano, era dispar. Por un lado, el sistema religioso politeísta estaba experimentando profundos cambios derivado de las transformaciones que sacudieron al Imperio Romano a lo largo del siglo III. Los miembros de la sociedad romana participaban activamente, en mayor o menor medida, en las ceremonias religiosas, que incluían sacrificios, ofrendas y diversas modalidades de rituales colectivos. Estas actividades religiosas no solo eran expresiones de devoción, sino también formaban parte de la estructura social de las ciudades, y estaban reguladas por el calendario y las leyes municipales. Dicha praxis religiosa se encontraba profundamente arraigada en la sociedad, tanto en el ámbito doméstico como en el ámbito público[5]. Sin embargo, el politeísmo experimentó una serie de cambios internos que desencadenaron en el hundimiento de las expresiones de devoción propias del Alto Imperio, algo cuya principal manifestación fue el cese en su financiación por parte de los magistrados y evergetas. Esta reducción de recursos llevó, en pocas décadas, al abandono y desmantelamiento de los santuarios[6].

A partir de principios del siglo IV, el politeísmo en Hispania progresivamente fue relegado al ámbito doméstico, o en espacios públicos, pero con una ritualidad diferente a la que se realizaba en el alto imperio, dado que, salvo casos excepcionales como Mérida,

---

[4] Elena Quintana, "Herejes, paganos, judíos y samaritanos: prohibiciones para el acceso a los cargos públicos en la legislación religiosa de época postclásica y justinianea". *GLOSSAE. European Journal of Legal History*, nº 14 (2017): 776. https://www.glossae.eu/glossaeojs/article/view/293/271

[5] José Carlos López-Gómez y Jaime Alvar. "Hacia un cambio de paradigma: manifestaciones religiosas en la Hispania del siglo III". *Hispania sacra*, vol. 73, nº 147 (2021): 21.

[6] Prueba de este abandono en el culto fue la disminución en la fabricación de altares y en la producción de epígrafes votivos. A su vez, es notable la inactividad en el transcurso del siglo III y comienzos del siglo IV de lugares sacros por diferentes territorios de Hispania, como es el caso de Carthago Nova, y en ciudades de las provincias de Tarraconensis y Baética (José Carlos López-Gómez. *El ocaso de los dioses en Hispania: transformaciones religiosas en el siglo III*. Madrid: CSIC (2021): 225-227; López-Gómez y Alvar. "Hacia un cambio de paradigma...": 22-25).

no parece que se sigan ya organizando grandes festividades y actividades públicas de carácter colectivo y religioso. En este contexto, el cristianismo encontró un terreno propicio para su expansión y la captación de nuevos fieles, en una sociedad donde comenzaba a abrirse un vacío religioso previamente ocupado por la religión administrada del politeísmo romano[7].

En este sentido, el cristianismo asimiló determinados componentes procedentes de la religión del Imperio, como el carácter público de los cultos y rituales, aunque con un sentido teológico diferente[8]. Un ejemplo significativo es el caso de las procesiones, una de las manifestaciones más reiteradas en la cristiandad y que se celebraban de manera pública tanto en el contexto urbano como en el rural. Desde la perspectiva cristiana era un momento de oración, festividad y una buena ocasión para llamar la atención de nuevos posibles fieles[9].

Dos de las grandes características del cristianismo, y que a su vez son grandes diferencias respecto al politeísmo romano, son su condición proselitista y monoteísta. Puede pensarse que, en este marco, no se hubiera producido una competencia directa entre ambas debido a ese carácter no proselitista del politeísmo cívico romano, pues eran prácticas y manifestaciones llevadas a cabo por el mero hecho de ser ciudadano y pertenecer al sistema cultural de la *romanitas*. Con todo, el cristianismo sí que buscaría erradicar esas prácticas y creencias como una estrategia más de evangelización dentro de su cada vez mayor área de influencia. Ya para en la Hispania de inicios del siglo IV, cuando se produce la celebración del concilio de Elvira, coexisten tanto paganos como judíos y cristianos en las ciudades peninsulares. Sus cánones ya muestran confrontación con aquellos que, habiendo sido admitidos en la comunidad cristiana, aun participaban en los cultos politeístas[10]. En dichos cánones, se condenan prácticas entendidas como

---

[7] López-Gómez y Alvar. "Hacia un cambio de paradigma...": 26

[8] Gisela Ripoll y Javier Arce. "De los cultos paganos al culto cristiano: el proceso de transformación en Hispania (siglos IV-VII)" *Des dieux civiques aux saints patrons IVe-VIIe siècle* (2016): 342. https://www.researchgate.net/publication/303810867_G_RIPOLL_and_J_Arce_De_los_cultos_paganos_al_culto_cristiano_el_proceso_de_transformacion_en_Hispania_siglos_IV-VII_in_J-P_Caillet_S_Destephen_B_Dumezil_y_H_Inglebert_eds_Des_dieux_civiques_aux_saints

[9] Estas procesiones eran ocasiones perfectas para dar a conocer la liturgia cristiana y a la vez una muestra de poder. Debieron ser llamativos carruseles donde el obispo ya tomaba el papel central. Ripoll y Arce. "De los cultos paganos al culto cristiano: el proceso de transformación en Hispania...": 344.

[10] Estas prácticas debieron de prolongarse hasta finales del siglo VII, como muestran las legislaciones presentadas en el XVI Concilio de Toledo de 693. Por lo que, aun cristianos seguían manifestando antiguas creencias vistas como paganas. Ripoll y Arce. "De los cultos paganos al culto cristiano: el proceso de transformación en Hispania...": 346.

paganas, como la hechicería, la superstición o el culto a las imágenes, incluso dentro del ámbito eclesiástico[11]. De esta manera, la Iglesia comenzó a perseguir a todas aquellas formas de fe que no podía controlar y que podían poner en riesgo su cada vez mayor supremacía.

A pesar de que, en virtud de todo lo discutido, el proceso de cristianización de Hispania debió de ser exponencial desde inicios del siglo IV y especialmente, a partir de época Constantiniana, la cristianización de la topografía urbana fue un fenómeno que no se empezó a manifestar de forma clara hasta el siglo V. En sus inicios, las comunidades eclesiásticas no tenían la capacidad ni los medios monetarios para la creación de nuevos espacios de culto cristiano. Sin embargo, dentro de las ciudades comenzó un renovado movimiento de evergetismo religioso por parte de las élites hacia la nueva fe para el levantamiento de arquitectura cristiana, que en Hispania no parece emerger hasta el siglo V, y solo en las ciudades más relevantes[12]. En este cambio urbanístico, la cristiandad buscó su consolidación mediante la configuración de nuevos lugares santos, más que a través de la conversión de los antiguos templos politeístas[13]. En consecuencia, las iglesias y basílicas de nueva construcción (a menudo surgidas en el cinturón funerario de la ciudad, donde se encontraban los espacios martiriales de esta primera etapa) fueron ocupando los lugares de reunión y oración de los habitantes, lo que cambió el plano urbano de las ciudades[14].

A partir de época de Constantino la sociedad romana experimentó un clima de cristianización progresiva que puede observarse en las evidencias arqueológicas conservadas en regiones meridionales de la península[15]. En particular destacan los sarcófagos cristianos asociados a familias pertenecientes a los estratos altos de la

---

11 Arce, Javier. “Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV”. *Príncipe de Viana*, nº 32 124-125 (1971): 251. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5224674

12 José Carlos López-Gómez. "Shaping Urban Religious Topography in the Iberian Peninsula between the Fourth and Sixth Centuries: “Coopetitive” Rivalry and Social Power" *Religions* vol. 14, nº. 9, 1124 (2023): 2-3 https://doi.org/10.3390/rel14091124

13 López-Gómez. "Shaping Urban Religious Topography in the Iberian Peninsula...”: 16.

14 Este fenómeno de aprovechamiento de los antiguos templos paganos por parte de la cristiandad pudo darse, como ocurre en otros lugares, de manera más tardía, ya en los siglos VI y VII. Sin embargo, para entonces muchos de estos edificios habían perdido su función original como lugares de culto debido a su estado de abandono, por lo que no se puede considerar como una propia transformación y apropiación del lugar de culto. Ripoll y Arce. “De los cultos paganos al culto cristiano: el proceso de transformación en Hispania...”: 349.

15 Castillo Maldonado, “El cristianismo y las iglesias del Sur peninsular...”: 282.

sociedad. Estas fuentes arqueológicas muestran cómo la fe de Cristo estaba ya tan integrada que su manifestación es escogida en el arte funerario[16].

Además, esta consolidación del cristianismo está marcada por un movimiento antiherético que comienza con el ya nombrado emperador Teodosio I, quien, una vez afianzado su poder frente a amenazas externas (como el conflicto con los godos) pudo dedicarse a cuestiones religiosas. El emperador entendió que, tras la oficialización del cristianismo como religión del Estado y la integración de la Iglesia en la estructura imperial, cualquier desviación doctrinal o dogma representaba una amenaza directa a la unidad sociopolítica del Imperio[17].

Ya en el *Codex Theodosianus,* el término *haereticus* hereda la connotación negativa del antiguo concepto de *superstitio*, empleado anteriormente durante siglos para devaluar cultos no reconocidos por el Estado romano: «Haereticum enim vocamus, quicumque non est addictus catholicae ecclesiae et orthodoxae sanctaeque fidei nostrae»[18]. Bajo el término de *haeretici* se establece diferentes tipologías. En primer lugar, se identificaban como herejes puros a aquellos disidentes del credo niceno. En segundo lugar, a los adeptos a tradiciones religiosas paganas. Y por último a los judíos, quienes fueron incluidos en el *superstitio* viendo coartada su libertad religiosa. Sin embargo, estos últimos conservaron ciertos derechos adquiridos anteriormente y se mantuvo la existencia legal de sinagogas y la integridad de sus miembros, al menos durante el siglo IV[19]. Cabe destacar en este ámbito anti judaico, que, en el siguiente siglo, ocurre un acontecimiento que marcó el antes y el después de la diáspora judía en Hispania. En el año 418 d.C, el obispo Severo de Menorca aprovechó la llegada a la isla de las reliquias del protomártir Esteban para capitanear un ataque contra la comunidad judía que terminó con la destrucción de la sinagoga y la conversión forzosa al cristianismo de todos

---

16 Miguel Ángel García. "Sarcófagos romanos decorados del siglo IV en el territorio andaluz: enfoques y problemática vigente". *SPAL*, nº 21 (2012): 183-193. https://doi.org/10.12795/SPAL.2012.I21.10, el artículo estudia los famosos sarcófagos de Martos, Lebrija o de Huerta de San Rafael, mostrando como son un buen ejemplo del fenómeno sobre el cambio del paganismo a cristianismo en el arte funerario.

17 Florencio Hubeñák, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio". *Hispania Sacra,* vol. 5, nº 103 (1999): 16. https://doi.org/10.3989/hs.1999.v51.i103.601

18 «Llamamos hereje a todo aquel que no está adherido a la Iglesia católica y a nuestra fe ortodoxa y santa». Codex Theodosianus 16.5.6. Por lo que, todo aquel que no profesara la fe católica ortodoxa sería considerado hereje.

19 Mar Marcos. "Ley y Religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos,* nº 11 (2004): 66. https://repositorio.unican.es/xmlui/bitstream/handle/10902/6557/marcos-ley.pdf?sequence=1

sus miembros[20].

El Estado romano en la tardoantigüedad entendía la herejía no únicamente como una desviación de la doctrina implantada, sino principalmente como un factor de desestabilización política y social. Su carácter y poder divisorio dentro de la sociedad suponía una amenaza directa a la homogeneidad religiosa que era entendida como un elemento esencial para la cohesión total del territorio. De esta manera, en estrecha colaboración con la Iglesia, el poder imperial desarrolló un aparato de control y represión para desarticular a las comunidades consideradas como heréticas. Las medidas adoptadas incluyeron la imposición de sanciones pecuarias, el destierro forzoso de los líderes y la confiscación de bienes materiales. A ojos del Estado, estas personas eran consideradas como enemigos del orden romano, ya que no solo transgredían las normas religiosas, sino que también ponían en riesgo la tan buscada unidad a través del cristianismo ortodoxo[21]. La herejía, por tanto, fue tratada como una forma de rebeldía ideológica, cuya erradicación se convirtió en una prioridad para las autoridades[22].

Este movimiento antiherético adquirió especial virulencia durante los últimos compases del siglo IV y el inicio del siglo V. Aparte de los ya mencionados castigos, se incluyeron también medidas jurídicas como la celebración de contratos entre los considerados herejes o la designación de herederos en sus testamentos[23]. Otra de las prácticas represivas implementadas tras el establecimiento del cristianismo niceno como religión oficial fue la quema sistemática de libros considerados heréticos o contrarios a la ortodoxia. Esta destrucción afectó a textos relacionados con la magia, la astrología y a bibliotecas enteras que albergaban pensamientos divergentes, en un intento por eliminar cualquier influencia que pudiera fomentar creencias o prácticas religiosas alternativas[24].El marco religioso

---

[20] Este hecho antijudío es, a su vez, un ejemplo de la influencia y el poder que comenzaron a tener los obispos dentro de las ciudades. Raúl González Salinero. "Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d.C". *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades,* nº 3 (2000): 268. https://ariasmontano.uhu.es/rest/api/core/bitstreams/aa4fd459-d920-4b7c-88db-376f5e1c2d7c/content

[21] María Victoria Escribano. "Alteridad religiosa y maniqueísmo en el siglo IV d.C". *Studia Historica, Historia Antigua,* nº 8 (1990): 35-36. https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2052/article/view/6312

[22] Posiblemente el ejemplo más relevante de herejía dentro del territorio hispánico en este tiempo fue el priscilianismo. El priscilianismo fue un movimiento fundado por Prisciliano, un laico asceta que más tarde fue ordenado obispo de Ávila, y que tuvo una gran repercusión dentro de la sociedad hispana del siglo IV debido al gran número de seguidores que atrajo este movimiento socio religioso. Fue considerado como hereje, reprimido y condenado a muerte en Tréveris en 385 d.C.

[23] Elena Quintana, "Herejes, paganos, judíos y samaritanos: prohibiciones...": 776.

[24] María Victoria Escribano, "La quema de libros heréticos: el silencio imperativo de las voces disidentes

experimentó un cambio significativo a partir del siglo V, coincidiendo con el progresivo colapso y caída del Imperio Romano de Occidente, y el establecimiento de suevos, vándalos, alanos y visigodos en las antiguas provincias romanas.

En el caso de Hispania, la irrupción de estos pueblos a comienzos del siglo V no solo alteró el panorama social y político de la península, sino que también tuvo un impacto significativo en el ámbito religioso. Con el cristianismo ya consolidado como religión dominante, la llegada de nuevas corrientes de pensamiento y culto, como el paganismo germano y, especialmente, el arrianismo visigodo provocó tensión e inseguridad en el seno de la comunidad eclesiástica[25]. Las relaciones entre estas creencias y el cristianismo niceno debieron ser, en los primeros momentos, complejas e inestables lo que generó un clima de incertidumbre entre la población hispanorromana ya convertida al cristianismo. A pesar de ello, se produjeron también episodios de coexistencia y tolerancia religiosa, especialmente en las fases iniciales del nuevo asentamiento de estos pueblos. Esta alteridad religiosa actuó como elemento identitario y diferenciador entre la población romana y las nuevas comunidades, lo que no hizo sino reforzar fronteras culturales entre ambos colectivos[26]. Al final, el arrianismo no dejó de ser una de las principales manifestaciones identitarias de la elite visigoda hasta su conversión al cristianismo niceno en época de Recaredo (587-589 d.C.)

En el siglo posterior, el VI, el panorama político en la Península Ibérica va cambiando hasta casi alcanzar la ansiada unificación territorial emprendida por el rey visigodo Leovigildo (r. 568-586). Este proceso sentó las bases de un nuevo orden político del reino visigodo de Toledo que se consolidó en décadas posteriores. En el ámbito religioso, la figura de Leovigildo resulta especialmente importante, ya que al igual que el grueso de la aristocracia visigoda profesaba el arrianismo. El arrianismo se estableció

---

en los ss. IV y V". *Anales de historia antigua, medieval y moderna,* nº 44 (2012): 127. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4403413. La quema de escritos heréticos por parte del cristianismo forma parte de la legislación Teodosiana del año 398. Con esta práctica se busca suprimir cualquier tipo de influencia y transmisión de culto. Aunque, como explica el artículo, a veces esta persecución en forma de llamas tenía un efecto opuesto al buscado ya que incentivaba la circulación clandestina de información perseguida.

[25] Castillo Maldonado, "El cristianismo y las iglesias del Sur peninsular...": 287-288. En su artículo, el autor recoge, en algunas de las narraciones de Gregorio de Tours e Hidacio, testimonios de profanaciones a iglesias cristianas peninsulares y conversiones forzosas.Incluso se produjeron algunas huidas de clérigos cristianos debido a la situación de anarquía existente.

[26] Purificación Ubric. "Convivencia e intransigencia religiosa en la Hispania del siglo V". *Iberia: Revista de la Antigüedad,* nº 6 (2003): 77. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1159521

desde su entrada en los territorios del Imperio romano en el año 376, en época del emperador Valentiniano y Valente.

Hasta el reinado de Leovigildo, no parece que se instalaran obispados arrianos en las grandes urbes, con la excepción de la capital del reino donde estaba establecida la corte. Antes de su reinado, el arrianismo en Hispania no disfrutaba de una estructura territorial definida, y sus obispos se limitaba a ejercer como consejeros y figuras de apoyo en la corte real[27]. Esta ambivalente situación reflejaba a su vez una clara división social y confesional, ya que la en la mayoría de la población hispanorromana se profesaba el cristianismo niceno, mientras que el arrianismo era el credo predominante entre las élites visigodas. Sin embargo, los visigodos demostraron un cierto grado de respeto y de tolerancia religiosa hacia las comunidades católicas[28]. La fe arriana configuraba una potente carga identitaria para la aristocracia visigoda, por ello, no se observa una voluntad sistemática de imposición o conversión forzosa. Se permitía la práctica litúrgica y el funcionamiento autónomo de las iglesias católicas en las distintas áreas peninsulares[29], una libertad religiosa garantizada siempre que esto no implicara una amenaza directa al orden político visigodo[30].

Leovigildo, en su proyecto de *imperium* peninsular, consolidó la hegemonía visigoda sobre el conjunto de Hispania mediante la unidad de reino, derecho y fe. Toledo se convirtió en la capital política y religiosa, acuñó una moneda propia que reforzaba su soberanía económica, impulsó un papel legislador regio y buscó sentar las bases de una dinastía estable dándole imagen y forma. Igualmente trató de controlar uno de los vectores de poder más decisivos: la Iglesia. Su intento de atraer a la jerarquía eclesiástica, y con ello al grueso de la sociedad hispana, hacia el arrianismo, no respondía solo a un objetivo doctrinal, sino a la necesidad de subordinar el enorme poder económico y social del clero al proyecto de unidad política[31]. Pero Leovigildo fracasó en el intento.

El sucesor de Leovigildo en el trono visigodo fue su hijo Recaredo (r. 586-601),

---

[27] López-Gómez. "Shaping Urban Religious Topography in the Iberian Peninsula...": 12

[28] Salvo bajo el reinado de Leoviligdo, como sucedió con el intento de conversión al arrianismo del obispo Masona de Mérida. López."Shaping Urban Religious Topography in the Iberian Peninsula...": 12

[29] Castillo, "El cristianismo y las iglesias del Sur peninsular...": 291.

[30] Castillo, "El cristianismo y las iglesias del Sur peninsular...": 292.

[31] El ejemplo más representativo de esta situación lo encontramos en los sucesos de Mérida con el obispo Masona, donde el monarca intervino directamente para asegurar la obediencia de la influyente sede episcopal. Pablo de la Cruz Díaz Martínez, Clelia Martínez Maza y Francisco Javier Sanz Huesma, *Hispania tardoantigua y visigoda*, 1ª ed. (Madrid: Ediciones Istmo, 2007), 374-378.

quien tras su ascenso al poder se convierte al catolicismo en el año 587. Este gesto personal transciende a su gestión del reino, y se celebra el III Concilio de Toledo en el año 589 donde asistieron tanto el rey como la reina y un número significativo de obispos representantes del clero arriano[32]. Este Concilio constituye un hito fundamental en la historia de la Iglesia, ya que consolidó la unificación religiosa del Reino visigodo bajo la ortodoxia católica, lo que conllevó la abolición oficial del arrianismo como confesión legítima. Aunque su desarrollo fue pacífico en términos formales, sus consecuencias generaron nuevas tensiones y resistencias en determinados sectores del clero arriano, que hasta entonces habían contado con el favor regio durante el reinado de Leovigildo. La creciente influencia de la iglesia católica tras el concilio fue percibida por estos sectores arrianos como una amenaza, provocando que algunos obispos y partidarios de esta forma de fe iniciaran conspiraciones contra la corona, lo que derivó en una serie de intentos de insurrección y desestabilización del reinado de Recaredo en años posteriores[33].

Durante el último siglo de regencia visigoda en Hispania, el catolicismo alcanzó una plena consolidación siendo un elemento fundamental en la estructura del Estado y la organización política del reino. El siglo VII, está marcado por la celebración de numerosos concilios en la ciudad de Toledo cuyo objetivo era la configuración del poder eclesiástico y la articulación de su estrecha vinculación con el poder regio. A través de estas asambleas conciliares, se fueron definiendo principios jurídicos y teológicos que legitimaban dicha vinculación. Son muchos los autores los que han definido esta relación Iglesia-monarquía como una característica esencial del modelo de gobierno visigodo[34].

Estos Concilios, son el ejemplo perfecto de la confluencia de ambos poderes. Estas asambleas, convocadas de forma no periódica (se organizaban según las necesidades del momento), se sucedieron de manera continuada desde la celebración del ya nombrado III Concilio de Toledo en el año 589 hasta la caída del reino a comienzos del siglo VIII. Su habitual sede fue la capital regia de Toledo, lo que refuerza el carácter político y simbólico de la ciudad. A los concilios asistían el monarca, miembros de la

---

32 Roger Collins. *La España visigoda, 409–711*. 2ª. Ed. (Barcelona: Crítica, 2005): 64-65.

33 Como es el caso del intento por parte del obispo arriano Sunna de colocar como rey al noble godo Segga. Ambos fueron desterrados, y en el caso del obispo martirizado. Collins, *La España visigoda, 409–711,* 65-67.

34 Zacarías García. "El gobierno de la nación y los Concilios Generales y Provinciales en tiempo de los visigodos". *Estudios Eclesiásticos. Revista De investigación E información teológica y canónica,* vol. 10 nº. 40 (1931): 500-503 https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/22343.

nobleza, representantes del clero y obispos procedentes tanto de territorios hispánicos como de la Galia narbonense[35]. El resultado de estos actos fueron la redacción de cánones que abarcaban un amplio espectro de cuestiones, desde aspectos estrictamente doctrinales y litúrgicos, hasta disposiciones de carácter jurídico y político. Un ejemplo de esta dimensión laica es el XIII Concilio de Toledo celebrado en el año 683, en el que se introdujo y se ejecutó por primera vez la idea del *habeas corpus*, una primitiva formulación orientada a garantizar una mayor protección jurídica frente a detenciones arbitrarias[36].

Si se ha de destacar una figura de especial relevancia en el ámbito político y secular durante este siglo, esa es, sin duda, la del obispo. Éste desempeñaba un papel central en la estructura eclesiástica y en la administración territorial del reino visigodo, sobre todo en aquellos lugares más rurales donde no accedía el poder con facilidad. A cada obispo se le asignaba la jefatura de una diócesis y sus competencias iban desde la gestión del clero local hasta la supervisión del cumplimiento de los sacramentos a través de los presbíteros, así como la gestión del patrimonio eclesiástico y la conservación y financiación de los edificios eclesiásticos que le correspondían en su jurisdicción[37]. Entre estas funciones, se encontraba la obligación de asistir a los concilios, por mandato del monarca.

Durante los dos últimos siglos de presencia romana en Hispania, y antes de la llegada de los visigodos, el obispo se consolida como un líder social con una estrecha relación con el ciudadano. La figura episcopal se consolidó, ya desde el siglo V, como un referente principal de autoridad política, social y religiosa. Si bien las ciudades constituyeron su área de actuación principal, fue en el mundo rural donde los obispos orientaron sus esfuerzos a la adquisición de riquezas mediante la explotación directa o indirecta de propiedades. En este marco, el clero subordinado a cada obispo desempeñó un papel esencial como instrumento de proyección de poder y de control sobre el territorio

---

35 García. "El gobierno de la nación y los Concilios Generales...": 500-503.

36 Este canon evidencia que los concilios no solo eran instrumentos de homogeneización religiosa, sino también órganos legislativos que contribuían a la construcción institucional y jurídica del reino visigodo. Pino Abad, Miguel. 2016. "El papel de los Concilios visigodos en la defensa de los intereses nobiliarios frente al Rey". *Hispania Sacra* vol. 68 nº 137 (2016): 124-125 https://doi.org/10.3989/hs.2016.009

37 Teodoro González, "La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe", en *Historia de la Iglesia en España,* coord. por Ricardo García-Villoslada. (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1979): 497.

integrado en cada diócesis[38].

No obstante, gran parte de las infraestructuras eclesiásticas de los siglos IV y V tuvo su origen en iniciativas de las élites rurales, muchas de ellas destinadas al ámbito privado[39]. En un contexto de precariedad económica por parte de las instituciones eclesiásticas, los obispos se vieron en la necesidad de recurrir al apoyo financiero de los distintos estratos sociales con el propósito de promover la construcción de grandes infraestructuras cristianas y, de este modo, aumentar su patrimonio. En consecuencia, los obispos asumieron el rol de captadores de posibles inversores, lo que conllevó al desarrollo de una propuesta religiosa atractiva[40].

En este marco, hacia el momento de la consolidación del reino visigodo, el obispado ya administraba un extenso y articulado conjunto de iglesias subordinadas a cada sede episcopal. Este fue el resultado de una temprana estrategia de apropiación de patrimonio eclesiástico, ejercida mediante la administración activa y la consagración de iglesias. Tales prácticas contribuyeron de manera decisiva al desarrollo y fortalecimiento económico del poder episcopal, posibilitando su expansión a través del territorio[41]. De este modo, puede comprenderse que, para el siglo VI, los obispos se hubieran constituido en autoridades con un grado de poder e influencia que, en determinadas ocasiones, llegó a ser superior al de la propia monarquía visigoda[42].

Con la regencia de Recaredo, el episcopado adquiere un papel más relevante dentro del ámbito civil consecuencia directa del fortalecimiento del vínculo Iglesia-Estado. De esta manera, los obispos gozan de nuevas funciones dentro del sistema administrativo pasando a ejercer como juez no solo en materias religiosas, sino también en cuestiones de índole civil[43].

---

[38] Pablo Poveda. ”La diócesis episcopal en la Hispania visigoda: concepción, construcción y disputas por su territorio”. *Hispania Sacra,* vol. 71, nº 143 (2019): 11. https://doi.org/10.3989/hs.2019.001.

[39] Existieron donaciones de la élite hacia la Iglesia, sin embargo, la arqueología demuestra que muchas de estos proyectos religiosos fueron concebidos con fines privados, como eran los mausoleos u oratorios dentro de las villas, así como las llamadas “iglesias propias”. Clelia Martínez Maza. “*Lived Ancient Religion*: una nueva herramienta teórica para el estudio de los espacios rurales cristianos de la Hispania tardo-antigua (ss. IV-V)”. *Hispania Sacra,* vol. 73 nº 147 (2021): 34. https://doi.org/10.3989/hs.2021.003.

[40] López-Gómez.”Shaping Urban Religious Topography in the Iberian Peninsula...”: 4.

[41] Poveda. “La diócesis episcopal en la Hispania visigoda...”: 15.

[42] Poveda. “La diócesis episcopal en la Hispania visigoda...”: 14.

[43] Entre las faltas que se celebraban en los juicios donde los obispos impartían la justicia se encontraba la idolatría, el judaísmo (era visto como un verdadero peligro para el catolicismo y la unidad política) o el infanticidio y maleficio (delitos muy frecuentes en el siglo VII). González, “La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe”: 504-510.

En el conjunto del obispado de este siglo, cabe destacar a quien quizás fue el obispo más relevante e influyente de su momento: Isidoro de Sevilla. Su obra refleja de manera clara los fundamentos ideológicos y políticos desarrollados por la Iglesia visigoda a la hora de tratar con la unidad del pueblo. En su concepto de poder, Isidoro sostiene que el rey posee un origen divino, de modo que los monarcas han recibido de Dios el objetivo de promulgar leyes y velar por su cumplimiento de manera justa y sin caer en la tiranía[44]. Ocupó la sede episcopal de Sevilla desde el año 600 hasta su fallecimiento en 636

Paralelamente en ese mismo siglo, el ámbito religioso se caracterizó también por una intensificación de las legislaciones dirigidas contra las comunidades judías. Estas leyes, aprobadas en diversos Concilios desde el reinado de Sisebuto a comienzos del siglo hasta el rey Égica, tenían como objetivo principal la erradicación de la fe judía para reforzar el cristianismo[45]. Estas restricciones contra los judíos, en su gran parte sectores altos del judaísmo hispano, buscaban desarticular jerarquías sociales existentes en las aljamas. Entre las medidas adoptadas se incluyen la manumisión de esclavos cristianos en manos de amos judíos, la conversión masiva y el bautismo forzoso, la confiscación de bienes, así como penas de exilio o castigo a quienes practicaran criptojudaísmo[46]. En este contexto, el rey Sisebuto promovió algunas de las acciones más radicales justificadas y plasmadas en sus escritos por Isidoro de Sevilla[47].

El final de la hegemonía visigoda, y por lo tanto católica, se produjo con la conquista islámica en el año 711. Como se ha podido observar desde la oficialización del catolicismo bajo el Imperio romano hasta la llegada del islam a la península, el cristianismo vive etapas de convivencia, conflicto o adaptación frente a otros credos y

---

44 González, "La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe": 423-427. Isidoro de Sevilla ocupó la sede episcopal de Sevilla desde el año 600 d.C hasta su fallecimiento en 636 d.C. Su legado literario es fundamental para entender el sistema político-religioso del reino visigodo. Entre sus obras destacan la C*rónica Universal* y la *Historias de los godos, suevos y vándalo*s escrita bajo el poder del rey Sisebuto y donde realza la idea de la nación gótica y el catolicismo ortodoxo. José Carlos Martín. "La «Crónica Universal» de Isidoro de Sevilla, circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma". I*beria: Revista de la Antigüedad*, nº 4 (2001): 200. https://ihtc.orex.es/5540.pdf En el artículo, el autor muestra las corrientes de ideología política que motivaron a Isidoro de Sevilla escribir estas obras y el contexto histórico del momento de su creación.

45 Luis Agustín García. "La legislación antijudía del reino visigodo de Toledo. Un ensayo sociopolítico". *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo*, nº 42 (1993): 38. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6904990&orden=0&info=link

46 Como muestran los Concilios celebrados a lo largo del siglo VII, parece que las leyes antijudaicas se van intensificando tanto en número como en su severidad. García. "La legislación antijudía del reino visigodo de Toledo..." 38-43.

47 Ejemplos son de ideologías antisemitas en sus obras *De fide Catholica* y *Chronica Maiora.*

sistemas religiosos de las que sale reforzado. Durante el Reino visigodo de Toledo, el cristianismo hispano alcanzó uno de sus momentos de mayor esplendor, caracterizado por la consolidación de una estructura eclesiástica fuerte, un marco doctrinal unificado y un estrecho vínculo entre monarquía y episcopado. Es en este contexto cuando se desarrolló de forma particularmente intensa el culto a los santos en la Península Ibérica.

4.2. El culto a los santos: un marco general

El culto a los santos constituye uno de los fenómenos más significativos del cristianismo antiguo y medieval, ya que transformó las prácticas religiosas cristianas, los espacios urbanos y la administración de los lugares de culto. La praxis religiosa vinculada a la devoción y a la memoria de los difuntos que sufrieron un martirio se consolida como un elemento central en toda la esfera cristiana. Además, la veneración de los santos dio lugar a una expresión religiosa que se proyectaba sobre los diversos ámbitos sociales. A nivel comunitario, se consolidó como una práctica de cohesión al funcionar como símbolo de protección colectiva. De igual manera, constituyó un medio de legitimación tanto del poder político como del eclesiástico, ya que reforzaba estructuras jerárquicas a través de la religión. Y en el plano económico, se fomentó la activad comercial, ya que las fiestas patronales y las peregrinaciones iban asociadas acarreaban un aumento la transmisión de intercambio de bienes comerciales.

El culto hagiográfico en el cristianismo mediterráneo en los siglos IV, V y VI tuvo su origen en pequeñas comunidades religiosas de reciente formación por miembros venidos de diferentes clases sociales[48]. El área geográfica donde se desarrolló el fenómeno fue particularmente amplia, desde las islas británicas y el Occidente latino, pasando por el norte de África y Egipto hasta llegar a Mesopotamia y Asia Central. Cada uno de estos territorios presentó particularidades propias[49], tanto en la configuración del culto como las formas de experimentación religiosas asociadas a los diferentes santos. La difusión del culto a los santos se vio favorecida no solo por motivos religiosos, sino

[48] Peter Brown. *El culto a los santos en la Antigüedad tardía*. Traducción de Francisco Javier Molina de la Torre. 1ª Ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015), 25.

[49] Aunque teniendo un marco teórico común, las diferentes manifestaciones de este culto tienen particularidades según la zona geográfica y la cultura. Por ejemplo, las tradiciones devocionales han perdurado fundamentalmente a través de la transmisión oral, como sucede en el mundo celta, frente a otras culturas que han permanecido de manera escrita. Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 24-25.

también por factores externos, como el flujo cultural que traía consigo el tránsito comercial, tanto por vía marítimas como terrestres, así como por factores políticos como el desplazamiento de los ejércitos o las invasiones de nuevos territorios[50].

Uno de los caminos fundamentales para alcanzar la santidad en el cristianismo primitivo fue el martirio. El término *martyr,* de origen griego (μάρτυς), significa ser testigo y designa a aquellos que dieron testimonio de la fe cristiana hasta la entrega de su vida[51]. En sus orígenes, el cristianismo se desenvolvió en un contexto hostil especialmente marcado por episodios de persecución contra sus comunidades. Aquellos cristianos que entregaron su vida en defensa de la fe cristiana fueron reconocidos como mártires, aunque muchas de las narraciones sobre sus martirios se construyeron, reelaboraron y, a menudo, inventaron, dando lugar a relatos más cercanos a la tradición hagiográfica que al hecho histórico. Las persecuciones cristianas de cada región buscaban, en realidad, más que la aniquilación del cristianismo, la apostasía de los seguidores de Cristo[52].

La importancia que adquirió la figura de mártir puede explicarse, en cierta medida, por el hecho de que la mayoría de los fieles optó por la apostasía ante la presión de las autoridades imperiales. Esto acentuó el valor simbólico de quienes perseveraron hasta la muerte[53]. Desde los primeros tiempos de la cristiandad, el martirio ejerció un profundo impacto en las comunidades cristianas, lo que explica que aquellos lugares vinculados a episodios significativos de la vida y la muerte de los mártires adquirieran una gran relevancia en la religiosidad popular. Muchos de estos escenarios fueron monumentalizados, de modo que el origen de numerosos templos cristianos se halla en la veneración de figuras santas[54].

A partir del siglo III, en Occidente se produjo un notable auge del culto a los santos

---

[50] Antonio Yelo. "La hagiotoponomía y el culto a los santos en la Rioja en época visigoda". Segundo coloquio sobre Historia en La Rioja, vol. 1 (1986): 242. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=555529

[51] Cristina Godoy. "Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad Tardía en Hispania". *Pyrenae*, nº 29 (1998): 161 https://raco.cat/index.php/Pyrenae/article/view/145027.

[52] Pedro Castillo Maldonado. "Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación jerárquica". *Florentia Iliberritana*, nº 8 (2016): 43. https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4423

[53] Pedro Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía.* 1ª Ed. (Granada: Editorial Universidad de Granada, 1999), 232.

[54] Cristina Godoy. "Algunos aspectos del culto de los santos .. ": 162.

en las necrópolis situadas a extramuros de las ciudades romanas[55]. En este contexto, se observa un incremento significativo de los sepulcros atribuidos a estas personalidades en la periferia urbana[56].

Los restos de los mártires adquirieron la connotación de reliquias y fueron objeto de gran veneración por parte de los fieles, quienes buscaban establecer un contacto físico con ellos, tocándolos e incluso besándolos. Dentro de las sociedades grecorromanas, el contacto físico era una práctica habitual, por lo que esta intención de tocar el cuerpo del santo no debió resultar inicialmente extraña. A mediados del siglo IV, se asocia ya esta práctica en relación con las reliquias. Aquellos que acudían al sepulcro del santo en busca de una curación no se conformaban únicamente con un contacto general, sino que intentaban dirigirlo hacia aquellas partes del cuerpo afectadas por la enfermedad con la esperanza de ser curados. Esta necesidad de estar lo más cerca posible de la fuente de poder curativo que emanaba de las reliquias elevó la importancia de este contacto físico[57]. Tales prácticas se ven reflejadas en la veneración al cuerpo de los mártires que, dos siglos después de su muerte comenzaron a ser objeto de traslado y manipulación por parte de múltiples actores de la sociedad tardoantigua[58]. Sin embargo, en la práctica cotidiana, el contacto físico con las reliquias fue algo excepcional. La posibilidad para acceder al cuerpo del difunto mártir era más difícil cuando más importante era la figura santa. Las pocas opciones para los devotos residían en el momento de la exhumación o en los traslados. No obstante, en ocasiones existieron intereses por parte de las autoridades episcopales en permitir, en determinados momentos, el acceso y la contemplación o incluso el contacto con los restos al grueso de la población [59].

Con la progresiva incorporación de reliquias al interior de las ciudades y su colocación en recintos de intramuros, esta frontera simbólica entre el mundo de los vivos y el de los muertos tendió a desdibujarse, lo que contribuyó a transformar de manera

---

55 Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 46.

56 Santiago Castellanos. "La capitalización del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio De Zaragoza". *Studia Historica. Historia Antigua, volumen* 12 (2010): 170 https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2052/article/view/6420.

57 Robert Wiśniewski. *The Beginnings of the Cult of Relics*. 1ª Ed. (Oxford: Oxford University Press, 2019), 123-125.

58 Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics,* 129.

59 Como demuestra el caso del obispo Ambrosio de Milán, quien debido a su necesidad de apoyo por parte de la población para dar autenticidad a las reliquias que poseía, permitió la congregación en torno a las mismas. Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics,* 131-137.

significativa la topografía sagrada de la Antigüedad Tardía[60].

Siguiendo esta línea, a lo largo de los siglos IV y V, el culto a los mártires transformó de manera profunda la topografía de las ciudades[61]. Esta reconfiguración del espacio urbano permitió a los obispos organizar con mayor eficacia las prácticas de veneración dentro de las antiguas urbes romanas[62], integrando el culto a los santos en el entramado social y religioso comunitario. Como resultado, se experimentó una progresiva proliferación de santuarios destinados a custodiar la tumba del mártir o alguna de sus reliquias, que con el tiempo dio lugar al desarrollo de una red de espacios sacralizados[63].

El culto a la persona santa se configuró en torno a dos ejes fundamentales que varían en virtud del prisma desde el que se analiza. Para los fieles, el santo era concebido como una figura mediadora entre la divinidad y lo terrenal, capaz de interceder en su beneficio. Para la institución eclesiástica, el control de dicho culto implicaba la posibilidad de controlar parte de la creencia popular. De este modo, el culto a los santos comenzó a ser un instrumento atractivo para los obispos. Con el uso de herramientas de propagación, como la literatura hagiográfica, realzaban sus vidas y acciones para construir modelos de santidad y devoción[64].

En este marco temporal, la hagiografía comienza a ser potenciada por los obispos, a los que la normativa eclesiástica los sitúa como patronos de las diócesis. Dicho patrocinio era ejercido en el plano espiritual, económico y social, lo que derivó en que la veneración de los santos no solo se desarrollara por motivaciones de carácter puramente devocionales, sino también por intereses económicos, de control doctrinal y social[65].

Precisamente, estos intereses económicos y de control social motivaron el

---

[60] Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 46.

[61] En algunas ciudades se erigieron verdaderos complejos monumentales y centros de peregrinación para albergar las reliquias de santos o mártires cuya popularidad desbordaba incluso fronteras políticas. Ejemplo de ello es el santuario a Santa Crispina en la ciudad de Tebessa, en la actual Argelia. Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 51.

[62] Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 52.

[63] Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 56.

[64] Claro ejemplo es la actividad narrativa del obispo Braulio de Zaragoza entre los años 631 y 651. El obispo autor de la hagiografía de san Emiliano (*Vita Sancti Aemiliani)*, ensalza la santidad de este asceta y eremita mediante la narración de las acciones milagrosas, como curaciones y exorcismos, que hizo en vida y *post mortem.* Santiago Castellanos. "La capitalización del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio De Zaragoza". *Studia Historica. Historia Antigua, volumen* 12 (2010): 170-172. https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2052/article/view/6420.

[65] En su artículo, Santiago Castellanos explica como el obispo mediante su obra *Vita Sancti Aemiliani* exaltó la figura de San Emiliano con el objetivo de legitimar y capitalizar su culto en zonas rurales. Castellanos. "La capitalización del culto de los santos...": 174.

desarrollo de un complejo sistema de intercambio epistolar en torno al culto a los santos, que permitía a los obispos coordinar y controlar la veneración a las distintas figuras santas y martiriales entre las distintas sedes episcopales[66]. Esta interacción escrita entre obispos se ve reflejadas en las transferencias de reliquias entre las distintas circunscripciones eclesiásticas ya desde el siglo IV, aunque es fundamentalmente a partir del siglo VI cuando se aprecia un aumento significativo de estos intercambios, gracias a la fragmentación de reliquias originales en partes más pequeñas y fáciles de transportar[67], o a la creación de nuevas reliquias por métodos de contacto. En algunos casos, los obispos promovieron supuestos hallazgos (*inventiones*) de reliquias perdidas de santos, que presentaban como descubrimientos milagrosos con los que reforzaban su autoridad y disparaban la devoción de sus feligreses. Todas estas prácticas, incluidas la de los intercambios, traspasaban a menudo límites jurisdiccionales. Sabemos, por ejemplo, que entre Hispania y la Galia se creó una dinámica red de transmisión de los santos locales gracias al aumento significativo de las embajadas que iban y venían a ambos lados de la frontera natural de los Pirineos. Esta transmisión del culto se vio intensificada ya que los obispos formaban parte de las comitivas[68].

Los obispos asumieron la difusión y gestión de las reliquias, lo que resultó un claro ejemplo del proceso de capitalización episcopal de su circulación y control. Tuvieron gran interés en recibirlas, ya que éstas supusieron el núcleo principal de la devoción al santo. No obstante, en determinados casos, la acumulación de estas llegó a plantearse como un problema de organización y distribución dentro del entramado eclesiástico[69]. Con la consolidación de las redes de comunicación entre sedes episcopales y la creciente circulación de reliquias, algunas de estas escapan, a menudo, del control deseado por los obispos, y terminaban en manos de particulares o de monjes itinerantes que las usaban como medio de atracción de fieles. Esta situación planteó un desafío para la autoridad eclesiástica quienes establecieron filtros destinados a garantizar la veracidad

---

66 Yelo. "La hagiotoponomía y el culto a los santos en la Rioja": 243.

67 Las reliquias se volvieron así más versátiles por lo que su transmisión aumentó considerablemente. Eso, sumado a los milagros que se acontecían en los diferentes lugares por donde pasaban, hicieron que se volvieran especialmente populares su veneración. Como cuenta la obra de Gregorio de Tours. José Carlos López-Gómez, y Antón Alvar Nuño. "Pimenius and his network: The glocal dimension of rural Iberian Churches": 209.

68 López y Alvar. "Pimenius and his network: The glocal dimension of rural Iberian Churches": 20.

69 Santiago Castellanos. "Las reliquias y su papel social: cohesión y control episcopal en Hispania (ss. V-VIII)". *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antiguedad*, nº 8 (1996): 11.

de las reliquias, atribuyéndose ellos mismos la potestad exclusiva de garantizar dicha veracidad. Gracias a estas estrategias, pudieron desacreditar de manera selectiva a aquellos individuos que portaban reliquias que no formaban parte de sus propias redes de influencia, lo que contribuía a reforzar su control[70].

Asimismo, como custodio de su diócesis, el obispo se situó como la autoridad principal encargada de garantizar la autenticidad de las reliquias y del traslado de los relicarios, los cuales le conferían prestigio y mayor estatus dentro de su comunidad. Estos traslados adquirieron en Occidente un carácter festivo, probablemente influido por prácticas orientales similares, y se convirtieron en auténtica celebraciones públicas de gran espectacularidad[71].

Ejercían, además, una notable influencia espiritual, llegando incluso a proyectarse en las cuestiones militares[72].

Las tipologías de reliquias que se utilizaron en el Mediterráneo tardoantiguo fueron diferente índole, y que podían abarcar desde utensilios u objetos que, tras haber estado en contacto con los restos del mártir durante una larga estancia en su sepultura adquirían un valor sagrado[73], hasta restos físicos corporales[74]. En este ámbito, el obispo, que es la figura que administra las reliquias y el culto al santo[75]

Castillo Maldonado divide los lugares santos en dos grupos principales. Por un lado, los primarios, que son los epicentros desde los cuales se difunden los cultos. Estos contarían con las reliquias más prestigiosas y, en la mayoría de los casos coincidiría con

---

[70] Son numerosas, en este sentido, las denuncias de figuras de obispos como Isidoro de Sevilla o Gregorio de Tours, quienes advirtieron sobre la falsificación de reliquias promovida por estos monjes errantes que fueron capaces de captar una considerable atención popular. López-Gómez y Alvar Nuño. "Pimenius and his network: The glocal dimension of rural Iberian Churches": 208-210.

[71] El concilio III de Braga de 675 d.C, recalca la osadía de algunos obispos que no solo trasladan las reliquias, sino que incluso se atreven a llevarlas puestas. Castellanos. "La capitalización del culto de los santos...": 175-176.

[72] Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía,* 247.

[73] Como las vestimentas y herramientas con las que fue torturado. A su vez, surgieron formas de contacto indirecto. Se usaron como reliquias restos sagrados como el polvo sobre las tumbas o las lámparas de aceite que las iluminaban. También las especies vegetales o árboles que creían cerca de las mismas eran consideradas reliquias. Un curioso ejemplo de este tipo de contacto indirecto son los relicarios usados principalmente en el Mediterráneo Oriental. Tenían unos orificios que permitía la circulación de un tipo de aceite que fluía sobre los restos corporales del santo y, que, en última instancia, se recogía para ser venerado. Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics,* 137.

[74] Castillo Maldonado. "Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación...": 43.

[75] Castellanos. "La capitalización del culto de los santos...": 177.

la sepultura del mártir. Por otro lado, los secundarios, que son el resultado de la circulación y propagación de las reliquias. Si bien no siempre se necesitaba una reliquia para la construcción de lugares santos, su posesión intensificaba notablemente la devoción[76]. Dentro de este lugar sagrado, el locus, el altar es un elemento imprescindible[77]. En ellos se atesoraban las reliquias y se establecieron como el punto de encuentro de la comunidad[78].

Este fervor religioso se mostraba en festividades excepcionales, como la conmemoración anual del día del martirio[79]. La adoración a los santos se manifestó de diversas formas. Además de las prácticas de veneración *post-mortem*, adquirieron especial relevancia las festividades, cuya incorporación al calendario litúrgico hizo que se convirtieran en una expresión de fe institucionalizada. Estas celebraciones no solo conmemoraban al santo, sino que también se utilizaron como medio para obtener su protección. En el caso de Hispania, estas prácticas alcanzaron especial importancia, gracias a su carácter social y el impulso que recibieron debido al protagonismo que en ellas desempeñaban los obispos[80].

El auge de esta modalidad de culto resultó en la convergencia de los distintos estratos sociales en torno a nuevas formas de religiosidad, como es el uso de objetos consagrados. Este proceso favoreció la creación de nuevos vínculos de dependencia en las que la dimensión espiritual se entrelazaba con las estructuras sociales y políticas[81].

Sin embargo, la creciente popularidad de estas prácticas motivó a la Iglesia a vincular el culto martirial con la celebración de la eucaristía, lo que conllevó a la integración de espacios de conmemoración martirial dentro de los edificios de culto[82]. En este contexto, la Iglesia impulsó la monumentalización de dichos lugares, que atraían a un importante número de peregrinos, tanto por la presencia de reliquias o por ser un

---

[76] Castillo Maldonado. "Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación...": 44-45.

[77] Castellanos. "Las reliquias y su papel social: cohesión y control episcopal...": 15.

[78] Castellanos. "Las reliquias y su papel social: cohesión y control episcopal...": 18.

[79] Godoy. "Algunos aspectos del dulto de los santos...": 165.

[80] Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía,* 262-267.

[81] Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 76.

[82] En sus escritos, Isidoro de Sevilla, identifica a dos clases de edificios de culto cristiano diferenciados: la basílica y el *martyrium.* El primero correspondiente al desarrollo eclesiástico, y el segundo como una edificación en honor a un mártir o sus reliquias. Por lo que, el aunar ambas actividades en un mismo espacio para el conjunto de la Iglesia fue fundamental. Godoy. "Algunos aspectos del culto de los santos...": 163.

escenario asociado a un episodio de la pasión del mártir[83].

La incorporación de los espacios de veneración martirial en las iglesias supuso, a su vez, la integración de este culto en el desarrollo de la propia misa. Se introdujo la lectura de las narraciones relativas a las pasiones de los santos dentro de los actos litúrgicos[84]. Dichos textos, constituían largas lecturas en las que se exaltaba las reliquias o el martirio en sí, por lo que los textos tuvieron que ser adaptados para ajustarse al marco litúrgico[85].

En la península ibérica, dentro de los diversos motivos que promovieron esta práctica devocional a los santos fue el aspecto que adquirieron como *patroni* de las ciudades. Los creyentes vieron en los santos protectores una salvaguarda tanto en el nivel terrenal como en el espiritual[86].

Dentro de estas formas en las que se manifestaba el culto, las narraciones hagiográficas constituyen la base estructural de la devoción a los santos. Pueden clasificarse en dos grandes categorías: las biografías de los santos y los relatos de sus pasiones. En conjunto, todos estos testimonios son considerados "leyendas hagiográficas", donde se reúnen las narraciones de las vidas, pasiones[87] y relatos de milagros por parte de los santos[88]. Junto a estas fuentes escritas, debe señalarse la existencia de una transmisión oral, ya que muchas de estas narraciones de carácter épico se conservaron a través de la tradición oral y son una parte fundamental de la memoria colectiva de las comunidades cristianas[89].

---

[83] Buen ejemplo de esta unificación arquitectónica es la iglesia de la arena del Anfiteatro de Tarragona. Representa el lugar donde fueron martirizados Fructuoso, Augurio y Eulogio. Para su veneración, el proyecto de construcción eclesiástica incluyó una cripta como zona de peregrinación. Godoy. "Algunos aspectos del culto de los santos...": 167.

[84] Parece que la lectura de episodios de la vida de los mártires es la actividad más antigua del culto martirial. Godoy. "Algunos aspectos del culto de los santos...": 165.

[85] En el *Pasionario Hispánico*, obra realizada durante la Antigüedad Tardía en Hispania y que comprende las pasiones de los mártires para la liturgia, contiene unas rúbricas para la utilización de las lecturas en las misas. Godoy. "Algunos aspectos del culto de los santos...": 165.

[86] Tanto a nivel militar como espiritual en la lucha contra entidades demoníacas. En el ámbito militar cabe destacar el caso de la defensa de Mérida ante el ataque de Teodorico II. Según las crónicas de Hidacio, la defensa fue posible gracias a la intervención de la patrona de la ciudad desde el siglo IV, Santa Eulalia. Castellanos. "La capitalización del culto de los santos...": 176.

[87] Estas *passiones* a su vez están divididas y clasificadas según su naturaleza, reconocimiento o veracidad.

[88] Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía,* 21-22. Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics,* 34.

[89] Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía,* 26.

En el caso de Hispania, el Pasionario Hispánico, configurado desde el siglo VII dentro de un marco de desarrollo de culto martirial, ocupa un lugar central para la consolidación de la devoción hacia los santos. Esta obra, considerada como un libro litúrgico, compila las tradiciones orales vinculadas a cada mártir organizadas conforme al calendario de festividades. Las *passiones* incluidas pueden interpretarse tanto como la culminación de un culto ya establecido como el punto de partida de uno nuevo para su difusión[90]. Junto a los pasionarios, es igual de relevante el papel desempeñado por los correspondientes calendarios y martirologios, consistidos en listados de festividades ordenadas de acuerdo con el ciclo anual. En ellos, se referencian tanto la localización como las fechas significativas relacionadas con el mártir, especialmente el día de su martirio[91]. Estos constituyeron un instrumento esencial en la estructuración litúrgica anual[92].

Otra forma de culto a los santos que tuvo gran acogida en Hispania fue el himnario. Los himnos tuvieron una aceptación generalizada debido a su carácter musical que facilitaba su transmisión de manera oral y, en consecuencia, como herramienta para difundir y popularizar los distintos cultos[93]. Hacia el siglo V, se constata ya el uso de estos cancioneros no canónicos en las celebraciones litúrgicas, lo que pone de manifiesto la progresiva integración de nuevas formas de expresión religiosa que contribuyeron además a la conformación de un lenguaje religioso sólido dotado de una gran belleza literaria[94].

Finalmente, como otra práctica devocional vinculada al culto a los santos, debe destacarse el papel de las peregrinaciones a los monumentos funerarios y basílicas con vinculación al santo en concreto, convertidos ya en espacios donde los fieles buscaban

---

[90] Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía,* 30-31.

[91] Un ejemplo muy visual es el calendario visigodo que se encuentra tallado en una de las jambas situadas en el patio de los Naranjos de la iglesia de Santa María de Carmona. Datado en el siglo VI, es considerado uno de los testimonios más antiguos de la religión cristiana en el área de la bética. En él se citan todas las celebraciones litúrgicas que se celebraban en época visigoda desde enero a junio. Ojeda, Alfonso. "La Iglesia Santa María de Carmona", tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2017: 22-23.

[92] Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía,* 111-112.

[93] Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía,* 144.

[94] Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 22.

establecer un contacto más estrecho con la figura santa y poder rendirle homenaje[95]. Los miembros de las comunidades cristianas buscaban participar activamente en la experiencia religiosa, entrar en contacto con las reliquias y sentirse en comunión con aquellos mártires reconocidos como héroes y heroínas de la fe, cuya entrega y sufrimiento les había permitido acceder directamente al reino de Dios. Así, las peregrinaciones no se resumían únicamente al desplazamiento para orar ante el lugar de veneración, sino que estaban destinadas a propiciar una interacción tanto real como simbólica con el mundo divino. El contacto con las tumbas y con los elementos funerarios se convirtió en un medio privilegiado de acceso a lo sagrado[96]. En este sentido, los santos adquirieron la condición de auténticos intermediarios entre lo divino y lo mundano. Su presencia en el mundo físico se materializaba a través de los santuarios dotados de una atmósfera sobrenatural[97].

El culto a los santos alcanzó tal dimensión social que sus nombres llegaron a impregnar la toponimia. En esta medida, las localidades y lugares en las que incluyen en su denominación San, Santa, Santo y Sant- corresponden a hagiotopónimos que manifiestan una devoción por el santo o santa en concreto en esa zona, si bien determinar el momento en el que se estableció esa devoción es una tarea generalmente irrealizable[98]. Este tipo de testimonios toponímicos responden, en líneas generales, a tres motivaciones. La primera está vinculada a la función protectora: al igual que el santo en ciertas ocasiones era considerado *patronus* de las ciudades ya que brindaba protección militar, también se le atribuían capacidades para salvaguardar a la población de enfermedades contagiosas como la peste. Es por ello por lo que encontramos aun en la actualidad el nombre de santos en localidades, cuya función era proteger la salud de la comunidad[99]. La segunda

---

95 Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía,* 274.

96 Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* p. 34. En este sentido, encontramos definido el término *praesentia* como la convicción de que el santo se hallaba verdaderamente presente en el lugar donde reposaban sus reliquias o su tumba, con la posibilidad aun de obrar milagros. Para un estudio más amplio del término, véase Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 171-202.

97 Como alude Gregorio de Tours en su descripción sobre el santuario de Santa Eulalia. Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 37-38.

98 Francisco Molina. "De los hagiónimos a los hagiotoónimos: de la toponimía como instrumento para la historia religiosa". *Indivisa: Boletín de estudios e investigación*, nº 14 (2014): 31. https://www.redalyc.org/pdf/771/77130564002.pdf

99 Como es el caso de San Sebastián, patrón de los apestados desde el siglo VII. Molina. "De los hagiónimos a los hagiotopónimos: de la toponimia como instrumento...": 32-33.

motivación viene dada por la devoción particular del propietario de la zona a un santo en concreto. Finalmente, la tercera se relaciona con la vinculación del terreno a una orden religiosa, cofradía o congregación particular[100].

En las líneas previas se ha incidido en cómo el cuerpo de los santos y los mártires fueron desde los orígenes del culto objetos de devoción. Este culto, así como las prácticas religiosas asociadas, que tuvo el beneplácito general de las iglesias durante la Antigüedad Tardía, canalizó buena parte de las creencias y respondió a las necesidades espirituales de los fieles. De este modo, la vida del santo se mantenía latente, perpetuando su presencia en el mundo terrenal[101]. En consecuencia, el santo para el creyente se convirtió en una figura protectora, similar a un ángel de la guarda o al *genius* de la tradición romana, que ejerció como una poderosa figura de protección espiritual y mediador frente a las adversidades[102].

Muchos de los actos devocionales que pivotaron en torno al culto martirial no solo fueron fundamentales para la consolidación y desarrollo del cristianismo, sino que algunos de ellos incluso han pervivido de alguna forma hasta nuestros días. El conocimiento de todo lo que acarreó el culto a los santos en la Antigüedad tardía, expuesto en las páginas previas, es el punto de partida necesario para abordar el análisis, desarrollo y transmisión del culto específico a una figura martirial concreta: el culto a San Bartolomé.

[100] Molina. "De los hagiónimos a los hagiotopónimos: de la toponimia como instrumento...": 34-35.
[101] Castillo Maldonado. "Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación...": 40-41.
[102] Brown, *El culto a los santos en la Antigüedad tardía,* 126-131.

5. LA TRANSMISIÓN DEL CULTO A SAN BARTOLOMÉ EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

5.1 Martirio y tradición de la devoción del santo

Como se ha señalado en el apartado anterior, el culto a los santos adquirió gran importancia en desarrollo del cristianismo durante la Antigüedad tardía, especialmente tras el establecimiento y expansión de esta religión en la órbita mediterránea.

El presente capítulo se centra particularmente en el análisis del proceso de configuración y expansión del culto a San Bartolomé. Analizaremos la construcción de su leyenda hagiográfica y la consolidación de este santo como figura devocional a lo largo del periodo tardoantiguo. Para ello, resulta necesario examinar en primer lugar su biografía y las tradiciones relativas a su martirio, ya que constituyen la base narrativa y simbólica sobre la que se articularon posteriormente las distintas formas de culto a este santo.

El estudio de la figura de San Bartolomé presenta numerosas dificultades en el marco de los estudios hagiográficos debido a la ambigüedad de los datos históricos y a las diferentes hipótesis que existen entorno a su martirio y evangelización. Las hipótesis acerca de su labor evangelizadora y de su martirio han sido variadas y se han ido renovando a lo largo de los siglos[103].

Una muestra de la diversidad de tradiciones en torno a la vida del santo es la referencia al origen de Bartolomé en el *Evangelio árabe de la Infancia*, en el que se relata que fue sanado gracias a la intervención divina[104]. Asimismo, existe una cierta confusión con respecto a su identidad, dado que en el algún texto se le identifica con el nombre de Natanael[105] dentro del grupo de apóstoles. Esta ambigüedad se debe, en buena medida, a

[103] Según la tradición evangélica fue uno de los apóstoles que emprendieron la evangelización de los gentiles. Aunque las fuentes eclesiásticas lo ubican en misiones en Asia Menor, donde se habría desarrollado su actividad apostólica, en un determinado momento las narrativas comienzan a divergir generando diversas leyendas y tradiciones asociadas a su figura. Andrew Beresford, *Sacred Skin: The Legend of St. Bartholomew in Spanish Art and Literature* (Leiden: Brill, 2020), 2.

[104] En este texto apócrifo compuesto entre los siglos VI-VII y transmitido en lengua árabe. El capítulo 30, narra la sanación de un niño recién nacido gracias a la intervención divina. El texto relaciona a ese niño con Bartolomé. Véase Alexander Roberts, James Donaldson y Arthur Cleveland, *The Writings of the Fathers down to A.D. 325*. *Ante-Nicene Fathers. 1ª Ed.* vol. VIII *(New York:* C. Scribner's Sons, 1913), 553-557.

[105] En la obra *Las Genealogías de los Doce Apóstoles*, perteneciente al siglo I, defiende que en una primera instancia era conocido por Juan hasta que Jesús le cambia el nombre para su distinción. En Juan 1:45,

las escasas descripciones que existen acerca de él dentro del grupo apostólico. La mayoría de las narraciones se centran principalmente en sus labores de evangelización y en su posterior martirio[106].

También existen incertidumbres sobre el área geográfica en la que el santo habría ejercido su labor pastoral. Tras la muerte de Cristo, algunas fuentes señalan que Bartolomé desarrolló su actividad evangelizadora en Egipto[107]. Otra narración sitúa su actividad en una ciudad denominada Naidas, donde habría sido martirizado por el rey Acarpo después de purificar su reino de demonios y convertir a su esposa al cristianismo[108]. Una de las primeras fuentes litúrgicas que mencionan una festividad dedicada a San Bartolomé y que construye una parte de su tradición hagiográfica son los *Acta Philippi (Hechos de Felipe*)[109]. Esta fuente, de origen griego y datada en el siglo IV, ubica su evangelización en Asia Menor. Narra que Bartolomé fue torturado junto a Felipe en Anatolia; sin embargo, este consigue sobrevivir y continuar su periplo hacia Licaonia donde encuentra la muerte por crucifixión. En los *Hechos de Andrés y Bartolomé*, el apóstol viajó a Partia (actual Irán), donde, tras eliminar a los demonios presentes en los ídolos paganos y practicar un exorcismo a la esposa del gobernador, sufre el martirio de diferentes formas: quemado, desmembrado, arrojado al mar y en última instancia, desollado[110].

No obstante, las referencias a la actividad evangelizadora de San Bartolomé se intensifican particularmente en lo que se refiere a India[111]. En el siglo VI, Gregorio de Tours en su obra *Liber in gloria martyrium* sitúa el viaje de Bartolomé en India. Pero en su narración, Gregorio también precisa cómo se produjo la llegada de las reliquias del

---

Natanael es relacionado con Felipe ya que es quien lo presenta a Jesús.

106 Beresford, *Sacred Skin...*,3.

107 Debido a su hipotético parentesco con la dinastía ptolemaica egipcia. Beresford, *Sacred Skin...*,4. A su vez, según los textos de origen etíope de la colección *Gadla Hawaryat* sitúan su actividad en el país del Nilo, en la ciudad de Elwah (actual Al-Bahnasa). Véase Ernest A. Wallis Budge, *The Contendings of the Apostles: Being the Histories of the Lives and Martyrdoms and Deaths of the Twelve Apostles and Evangelists*, vol. 2 (London: Henry Frowde, 1899), 103.

108 Según el relato, Bartolomé es metido en un saco y arrojado al mar donde encuentra la muerte por ahogamiento. El medio marino como el transporte de su cuerpo será reelaborado en tradiciones posteriores. La ciudad de Nîêndôs o Naidas podría situarse en África: Wallis Budge, *The Contendings of the Apostles: Being the Histories...*, 104-110.

109 Els Rose. *Ritual Memory: the apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (C. 500-1215). Mittellateinische Studien und Texte, 40)*. 1ª Ed. (Leiden: Brill, 2009), 85.

110 Beresford, *Sacred Skin...*, 4.

111 Entendiéndose que, en aquel tiempo, el término India es ambiguo, ya que puede hacer referencia a lo desconocido o exótico abarcando desde Arabia hasta Mesopotamia. Beresford, *Sacred Skin...*, 5.

santo al Mediterráneo. Según el obispo, el cuerpo de Bartolomé fue arrojado al mar por los paganos y navegó sin rumbo hasta arribar a la isla de Lípari (Italia)[112]. Allí fue construida una iglesia destinada a salvaguardar y venerar las reliquias del santo, que fueron depositadas en un sarcófago. El culto a este santo pronto superó los límites de la isla y se expandió por tierras circundantes al mar Mediterráneo. Con la llegada de los musulmanes a Lípari en el transcurso del siglo IX, las reliquias del santo se trasladaron a la península itálica, lo que facilitó la difusión de su culto en el resto del continente[113]. Concretamente, según la fuente *Translatio Sancti Bartholomaei*, los restos del santo fueron trasladados a Benevento en el año 838 d.C. y, finalmente a finales de siglo X, por orden del emperador Otón III, a la Isla Tiberina (Roma), donde han permanecido hasta la actualidad[114]. Gracias a este hecho se estimuló y consolidó notablemente su posterior culto en el Mediterráneo durante la Edad Media[115].

Ya en los siglos V y VI se consolidó en Occidente la creencia de que la India fue el destino en el que San Bartolomé había llevado a cabo su labor pastoral. Además de la obra de Gregorio de Tours, en estos siglos se compone una de las tradiciones más importantes en torno a la vida del santo: la obra *Acta Fabulosa* (*Passio sancti Bartolomaei Apostoli*). Esta narración influyó de forma directa en la consolidación del culto y sirvió como fuente primaria para posteriores elaboraciones literarias sobre su martirio y actividad evangelizadora. El autor de esta *Passio* ofrece una descripción física de Bartolomé, otorgándole un aspecto ascético. No obstante, uno de sus principales problemas que presenta el texto es la confusión a la hora de situar la localización de la India en tres lugares diferentes: el primero en Etiopía, el segundo en Media (aproximadamente en la actual Irán) y el tercero más allá del Mar Océano[116].

El tema tangencial de esta obra se centra en la capacidad que se le otorga al santo en su labor como exorcista, destructor de demonios e ídolos y artífice del bautismo de

---

112 Aunque Gregorio de Tours no cita una fecha exacta para la llegada de las reliquias, para el siglo VI en la isla ya existe una vinculación con la devoción al santo, por lo que hipotéticamente los supuestos restos de Bartolomé debieron llegar en la primera mitad de ese siglo, si no antes. Raymond Van Dam, *Gregory of Tours: Glory of the Martyrs*, Translated Texts for Historians 4 (Liverpool: Liverpool University Press, 1988), 33.

113 Rose, *Ritual Memory...*, 80.

114 Cabe destacar en este ámbito relicario que en el siglo XI, un brazo del apóstol fue trasladado a Canterbury, siendo esta localidad el germen de expansión de su culto en las islas británicas. Rose, *Ritual Memory...*, 80.

115 Beresford, *Sacred Skin...*, 5.

116 Beresford, *Sacred Skin...*, 15.

personas que hasta entonces no profesaban la fe de Cristo. Entre los episodios más emblemáticos se encuentra la realización, por parte de Bartolomé, de un exorcismo a la hija poseída del rey local Polimio, quien es bautizado más tarde por el santo[117]. Tras su bautismo, le siguen sus familiares y súbditos. Paralelamente, Bartolomé se enfrenta a los ídolos locales, a los que identifica con demonios (entre ellos, Astaroth y Berith), y a los que derrota, calificándolos de débiles. El resultado de estas acciones es el triunfo de su misión evangélica en las lejanas tierras de la India. El texto sigue con el episodio culminante del martirio de San Bartolomé. Cuenta cómo los sacerdotes locales denuncian las acciones del santo al hermano mayor de Polimio, el rey Astiages, quien decide condenarlo a sufrir el martirio debido al riesgo que sus bravuconadas suponen para la estabilidad de la comunidad[118].

En uno de los estudios académicos sobre la vida del santo, A.C. Perumalil[119] dentro del conjunto de las diferentes tradiciones se inclina por considerar como verídica aquella que ubica a San Bartolomé en el subcontinente indio. Argumenta que éste llegó a la India en el año 55 d.C. y que fue martirizado por el rey Aristakarman en Kalyan. Ubica el martirio en el año 62 d.C.[120]. Su investigación se opone a la tendencia negacionista respecto a esta tradición que sitúa la labor evangelizadora y posterior martirio del santo en el subcontinente indio. Fundamenta parte de su análisis en las referencias de Eusebio de Cesárea sobre el apostolado de San Bartolomé[121]. Eusebio señala que Panteno de Alejandría[122] viajó a la India y descubrió una copia del evangelio de Mateo en lengua hebrea que atribuyó a Bartolomé[123].

Sin embargo, otros textos sitúan su labor evangelizadora en Armenia. El primer

---

117 Según la tradición, el rey Polimio quiso agasajar con tesoros a San Bartolomé, sin embargo, él se opone al regalo diciéndole que su único deseo es su conversión en la fe cristiana. Una muestra de la dedicación evangelización y misión del santo. Beresford, *Sacred Skin...*, 6.

118 Uno de los grandes motivos de la condena es debido la destrucción y desacreditación de los ídolos locales por parte del santo. Beresford, *Sacred Skin...*, 8.

119 Académico destacado que contribuyó al estudio de la historia del cristianismo en la India, defendiendo la tradición de la llegada de los apóstoles Santo Tomás y San Bartolomé a la región. Para un desarrollo específico del tema, véase A. C. Perumalil, *The Apostles in India: Fact or Fiction?* (Bombay: Catholic Book Crusade, 1952).

120 Beresford, *Sacred Skin...*, 8.

121 Eusebio de Cesarea (c. 260–340 d.C.) fue un historiador, teólogo y obispo cristiano del Imperio Romano, conocido como el "Padre de la Historia de la Iglesia" por su obra *Historia Ecclesiastica*.

122 Fue un importante profesor y predicador de la fe cristiana originario de Alejandría del siglo II. Eusebio de Cesarea en su obra *Historia Eclesiástica* relata sus misiones en el subcontinente indio.

123 Jayakumar, *History of Christianity in India,* (Calcuta: Sceptre, 2013): 11.

documento en Occidente que menciona a San Bartolomé en el ámbito litúrgico es el *Breviarium apostolorum* (s. VI)[124] en el que se afirma que Bartolomé comenzó su acción en Licaonia[125] desde donde viajó a Albanópolis en la Gran Armenia. Según esta obra hagiográfica, es allí donde fue desollado vivo y decapitado por orden del rey Astragis[126]. Esta tradición evangélica no es la única en Occidente. En el *De ortu et obitu patrum* de Isidoro de Sevilla (siglo VII), el obispo también sitúa la hagiografía del santo en los mismos territorios que el *Breviarium apostolorum*. A partir del siglo VII, esta línea narrativa tuvo una amplia difusión en las fuentes orientales y occidentales, y, en consecuencia, San Bartolomé se consideró fundador y patrón local de la iglesia de Armenia[127].

A partir del siglo VII, las narraciones de nueva creación sobre la leyenda del martirio del apóstol son ambivalentes, lo que da lugar a confusiones que mezclan distintas tradiciones de la vida y del martirio del santo. Por ejemplo, en la obra titulada *Homilia sobre Bartolomé* de San Teodoro el Estudita, un monje bizantino del siglo IX, el ministerio de Bartolomé queda dividido en tres partes, que va desde Licaonia a la India y luego hasta Albanópolis, donde el santo sería desollado vivo antes de ser decapitado[128]. Teodoro a su vez relata lo narrado siglos antes por Gregorio de Tours con relación a la travesía que hizo por mar el sarcófago del santo hasta llegar a la actual isla de Lípari[129].

Todos estos discursos contribuyeron progresivamente a la popularización del culto a la figura San Bartolomé. La leyenda del apóstol fue reelaborada en la producción literaria y cultural posterior, dejando una herencia aún apreciable en la actualidad. De este modo, se produjeron diversas obras centradas en su martirio o en la devoción hacia el santo en general, especialmente a lo largo de la Edad Media. Así su culto floreció en la península itálica, Galia (siglo VIII) e Hispania (siglos VIII-IX)[130].

---

[124] Corresponde a un texto hagiográfico latino de la Antigüedad tardía, que recopila relatos breves sobre los apóstoles de Cristo, su predicación, milagros y martirio. Dice," El apóstol Bartolomé recibió un nombre sirio que significa «hijo del que lleva agua». Predicó en Licaonia. Al final fue desollado vivo por los bárbaros en Albanópilis, Gran Armenia, y, por orden del rey Astargis, decapitado y enterrado el 24 de agosto". Rose, *Ritual Memory...*: 86.

[125] La misma afirmación en la pasión del santo en el *Acta Philippi*.

[126] Beresford, *Sacred Skin...*, 8.

[127] Rose, *Ritual Memory...*, 85-87.

[128] Giorgio Di Maria, ed.. *Tre laudationes bizantine in onore di San Bartolomeo apostolo*. (Palermo: Centro di Documentazione e Ricerca per la Sicilia Antica «Paolo Orsi» ONLUS, 2004): 57-65.

[129] Beresford, *Sacred Skin...*, 11.

[130] Rose, *Ritual Memory...*, 89.

Siglos más tarde, en el siglo XIII, con la obra titulada *Legenda Aurea*[131] realizada por el arzobispo Jacobo de la Vorágine comienza un reelaborado legado literario sobre los santos. En el caso de San Bartolomé, ubica su pasión y martirio en la India de la misma manera que la *Passio sancti Bartolomaei Apostoli* del siglo V[132]. Esta importante obra sirvió de base para la creación de nuevas obras en los siglos posteriores[133] y es una muestra de que desde el periodo de la Antigüedad Tardía hasta la Plena Edad Media la tradición evangelizadora de San Bartolomé en la India está muy consolidada.

En términos generales, la imagen sobre Bartolomé adoptada por la producción hagiográfica posterior tras la muerte de Jesús es la de un papel ascético y evangélico con rumbo a oriente, más allá de Tierra Santa, muy probablemente en la India. Según la leyenda, fue predicador, exorcista y el encargado del bautismo en las poblaciones que visitó. Siempre relacionando sus funciones a la familia real que administraba el territorio y creando el recelo de los sacerdotes locales que lo increpan hasta que se le da muerte. Su pasión no obstante se ha situado en diferentes zonas más allá del Mediterráneo, desde África, Licaonia o Armenia hasta la India. En lo que sí que hay más consenso es en el tema de su martirio, donde casi todas las leyendas hablan de azotes, crucifixión[134] y desollamiento. Su martirio fue desde entonces parte de la extensa devoción hagiográfica y su piel símbolo de la cristiandad[135].

5.2 Análisis del culto a San Bartolomé en el Mediterráneo tardoantiguo y su llegada a Hispania

Tal como se adelantó en el apartado metodológico, para abordar el análisis del culto al santo, se ha llevado a cabo una recopilación de los testimonios disponibles siguiendo fundamentalmente la base de datos *The Cult of Saints in Late Antiquity*, y la base epigráfica *Clauss-Slaby*. Una vez reunido este conjunto documental, los testimonios han sido clasificados según su tipología, representados en un mapa para visualizar su

131 También conocida como *Flor Sanctorum*, es una recopilación de la vida de los santos convirtiéndose en un manual hagiográfico fundamental durante la Baja Edad Media.

132 Santiago de la Vorágine *La leyenda dorada, 2.* Traducción del latín por Fray José Manuel Macías. 8ª Ed. (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 523-531.

133 Como es el caso de la llamada *Vides de Sants Roselloneses*. Beresford, *Sacred Skin...*, 16.

134 En este sentido, hay dudas si fue crucificado cabeza abajo o en posición vertical como Cristo.

135 Beresford, *Sacred Skin...*, 43-44.

distribución espacial y, finalmente, sometidos al análisis del Proximal Point Analysis, cuya metodología ya fue expuesta en el apartado 3 de este trabajo.

Al representar en el mapa de Análisis de Punto Proximal (PPA) los resultados, visibles en la Fig. II, que corresponden con los potenciales testimonios del culto al santo y datados casi todos entre los siglos VI y VII, permiten distinguir claramente tres núcleos de influencia bien definidos en el marco geográfico del Mediterráneo: uno aislado y situado en Oriente Próximo, otro en Italia y el mar Adriático y otro sobre Europa occidental. Exceptuando el de Oriente Próximo, los dos clusters de Europa occidental aparecen conectados mediante vínculos aparentemente débiles que vinculan Italia con la Galia. Podrían tratarse de un indicio sobre la transmisión del culto al santo entre estos puntos, y del funcionamiento de Galia como nexo que permite la vinculación con el resto de puntos más occidentales.

Figura II. Mapa con los lugares donde existen testimonios en relación a San Bartolomé (ss. V-VIII). Elaboración propia.

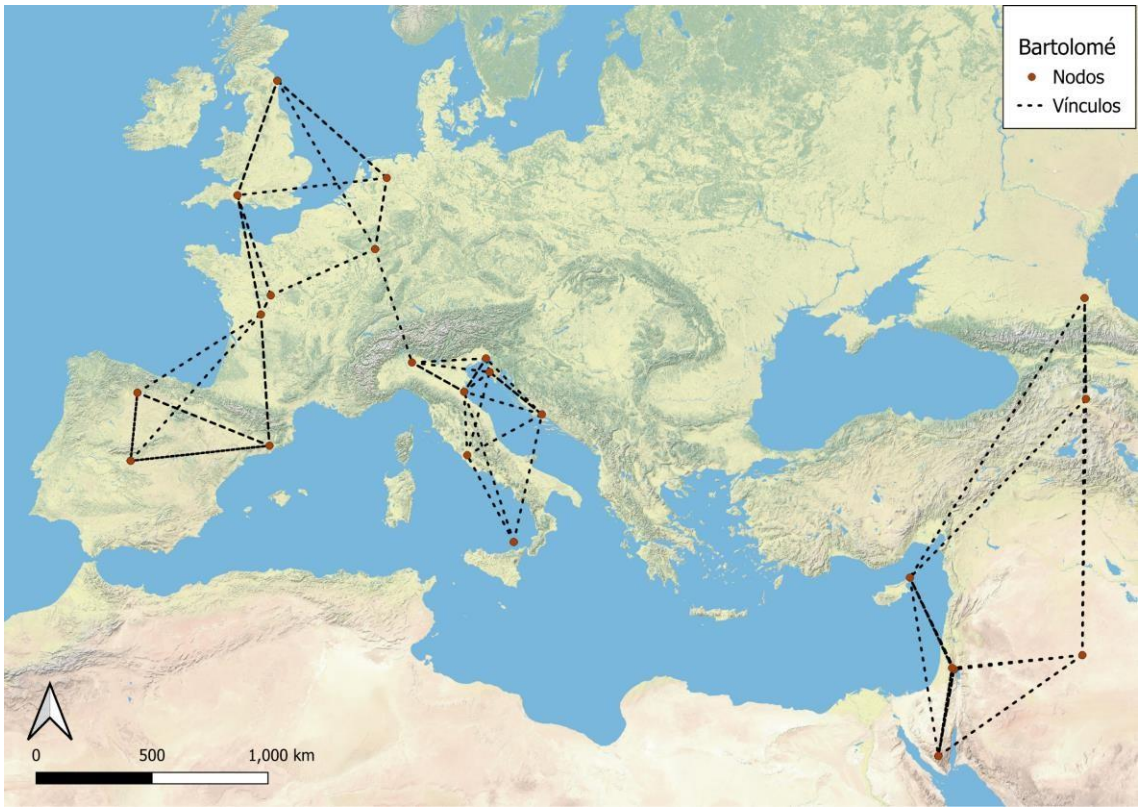


Figura III. Mapa con los resultados del análisis de PPA sobre los testimonios epigráficos y literarios a San Bartolomé (ss. IV-VIII). Elaboración propia.

5.2.1 Referencias externas a Hispania

El primero de los clusters se localiza en la región del Oriente Próximo. Se extiende en forma de franja desde la cordillera del Cáucaso hasta la Península del Sinaí, en el actual Egipto, e incorpora además un punto de referencia situado en la isla de Chipre.

El punto más septentrional de este conjunto corresponde a una referencia narrativa contenida en la *Historia de Armenia* de Moisés de Corene[136]. En esta obra, compuesta entre los siglos V-VIII, el historiador relata el martirio y la labor evangelizadora atribuida al apóstol Bartolomé en territorio armenio[137]. Esta evidencia narrativa refuerza una de las tradiciones devocionales previamente mencionadas. Más al sur se identifica otro punto en la actual Turquía, concretamente en la ciudad de Dara, donde Juan Diacrinómeno (principios del VI) refiere que el fundador de la ciudad, el emperador Anastasio, que reinó durante los años 491-518, tuvo una revelación en la que el apóstol se postulaba como

[136] Su obra se desarrolló durante el siglo V y es considerado el historiador más antiguo de la historia de Armenia.

[137] Nikoloz Aleksidze, "The Cult of Saints". E00461 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00461.

guardián de la ciudad y por ello depositó allí una reliquia del santo[138]. En esa misma ciudad, Procopio de Cesárea, en su obra del siglo VI cuya temática versa sobre los edificios levantados o restaurados por el emperador Justiniano, menciona la fundación de una iglesia consagrada a San Bartolomé, lo que constituye una segunda confirmación de culto a este Apóstol en Dara[139].

En Jerusalén, se documenta otra fuente narrativa del siglo VII. Se trata de un libro litúrgico en el que se conmemora el 24 de agosto como fecha dedicada a Bartolomé[140]. Su inclusión en la liturgia constituye, como vimos en el apartado 4.2, una de las vías más importantes para la consolidación del culto a determinadas figuras santas. Siguiendo esta línea y también en Tierra Santa, el *Calendario eclesiástico* de Juan Zósimo, elaborado en el monasterio del mar de Saba, fija la festividad del santo el 24 de julio[141].

El punto más meridional de este nodo de redes se localiza en el monasterio de Santa Catalina, en la península del Sinaí, donde el *Calendario Latino del Sinaí,* escrito entre los siglos VII y VIII, sitúa la celebración de la festividad de San Bartolomé el 24 de agosto[142]. En este mismo monasterio, fundado por el emperador Justiniano y aún activo en nuestros días, se encuentra otra alusión a Bartolomé, aunque de carácter secundario. En este caso corresponde al llamado mosaico de la *Transfiguración,* realizado en el siglo VI en el ábside de su iglesia y que representa a Cristo con todos los apóstoles y evangelistas[143]. La mayoría de los especialistas sitúan esta obra en los primeros años de la segunda mitad del siglo VI, coetánea por tanto a la basílica. En concreto, la imagen recrea el episodio del Nuevo Testamento en el que Cristo, flanqueado por los profetas

---

138 En su obra, el historiador tan solo narra la revelación del emperador bizantino y el depósito de la reliquia del santo, sin mencionar la procedencia de la misma. Efthymios Rizos, "The Cult of Saints, E07735 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E07735

139 Respecto a la información proporcionada por Procopio, existe la discusión si la construcción de esta iglesia de Bartolomé corresponde Anastasio, fundador de la ciudad, y no a Justiniano. Julia Doroszewska y Efthymios Rizos, "The Cult of Saints", E04422 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E04422

140 Día que se mantiene hasta el actual santoral. Nikoloz Aleksidze, "The Cult of Saints", E03360 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E03360

141 Aunque este martirologio es del siglo X, es importante para el estudio ya que está basado directamente en calendarios tardoantiguos de esta área geográfica. Nikoloz Aleksidze, "The Cult of Saints", E03810 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E03810

142 Marijana Vukovic, Bryan Ward-Perkins, "The Cult of Saints", E05169 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05169

143 Diana Gorostidi y Jordi López, "Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum del ábside de Sant Miquel de Terrassa (Barcelona). Evidencias a partir de los tituli picti (con láminas 6/10)." *Jahrbuch für Antike und Christentum,* nº 59 (2016): 129. https://recercat.cat/bitstream/handle/2072/367911/2018-Inscripciones-visigodas-ordo-apostolorum-abside-Sant-Miquel-Terrassa.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Elías y Moisés, con el rostro transfigurado, revela su doble naturaleza a sus tres primeros apóstoles: Pedro, Santiago y Juan, quienes se postran ante él. Resulta ser una obra musivaria muy fiel a la narración evangélica (Mt. 17,1/8; Mc. 9,2/13). Los apóstoles y profetas están identificados con grandes inscripciones griegas dispuestas en teselas oscuras que resaltan sobre el fondo dorado. La escena está enmarcada por abajo por un friso de diecinueve medallones que contienen bustos de profetas y dos monjes (en los extremos), todos reconocibles por sus nombres. El friso enlaza con el intradós del arco triunfal, en el cual se representan también en medallones, los doce apóstoles y los evangelistas, igualmente señalados con sus respectivos nombres en griego[144].

Por último y siguiendo esta área de influencia en el extremo oriente del Mediterráneo, destaca el monasterio de Panaghia Kanakaria, en la isla de Chipre, el cual alberga un mosaico del siglo VI con representaciones apostólicas, entre ellos Bartolomé[145].

El siguiente nodo que aparece en el mapa como resultado del análisis de PPA se encuentra en el área comprendida entre la península itálica y norte del mar Adriático. En algunos casos, una misma ciudad concentra diferentes referencias de culto al Apóstol, como ocurre en Rávena.

El más importante de todos estos testimonios es sin duda el de la isla de Lípari, donde Gregorio de Tours y otras tradiciones sitúan el lugar de llegada de las reliquias del santo y la construcción de una iglesia[146]. En el capítulo 34 de su obra *Liber in gloria martyrum,* el obispo narra cómo el cuerpo llegó flotando desde Asia hasta Lípari, donde se erige una iglesia en su honor. Como se explica en el anterior apartado, la hipotética llegada a Lípari del cuerpo del santo constituye un hecho clave para la difusión de la devoción del santo en Occidente[147]. Con la confirmación de los hechos por parte de Gregorio, se puede considerar que ya en el siglo VI la isla estaba totalmente

144 Gorostidi y López, "Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum del ábside de Sant Mique...": 129.

145 Paweł Nowakowski, "The Cult of Saints", E01338 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E01338

146 Gregorio fue obispo de esta ciudad desde el 573 hasta su fallecimiento en el 594. Se considera el hagiógrafo más activo de la Antigüedad Tardía. Entre su extensa bibliografía destaca sus obras las *Glorias de los Confesores* y la *Gloria de los Mártires*, donde se ubica el fragmento de San Bartolomé.
Marta Tycner, "The Cult of Saints", E00533 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00533

147 Por lo que es, exceptuando las referencias hispanas, es una de las evidencias más importantes de la base de datos realizada.

vinculada a la devoción a este apóstol y es allí donde se fragua una fuerte tradición[148]. En consecuencia, se trata del posible origen de la propagación de la devoción a Bartolomé visible en el nodo situado en la Galia y el resto de Occidente.

El segundo de los testimonios se encuentra en los mosaicos de la Capilla de Arcivescovile, datados a finales del siglo V, donde se representan una serie de mártires, santos y apóstoles, entre ellos Bartolomé. La selección de estas figuras se ha interpretado como reflejo tanto de su popularidad como de la presencia de reliquias a estos santos en esa misma capilla[149]. En esta misma ciudad, y también a través de un programa musivo, se conserva en la basílica de San Vitale mosaicos de mediados del siglo VI que incluyen los rostros del apostolado[150]. La repetición de este tipo de representaciones en las iglesias del norte de Italia en el siglo VI apunta al desarrollo de una tendencia hacia la proliferación de estas representaciones religiosas dentro de los lugares de culto. Asimismo, en la región de la actual Emilia-Romaña hay una evidencia narrativa acreditada a Agnellus de Rávena (siglo IX) quien en su obra *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* relata que el obispo Mauro de Rávena (644-671) fue un abad de un monasterio dedicado a Bartolomé en la misma ciudad, lo que sugiere un establecimiento monástico vinculado directamente al culto del apóstol ya en el siglo VII[151].

[148] Michele Giacomantonio, "L'arrivo del corpo di San Bartolomeo a Lipari. Che ci dice la storia?" *Usticasape* (2022): 1. https://www.usticasape.it/wp-content/uploads/2022/05/Larrivo_del_corpo_di_San_Bartolomeo_a_Li.pdf

[149] Frances Trzeciak, "The Cult of Saints", E05950 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05950

[150] Frances Trzeciak,"The Cult of Saints", E06047 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E06047

[151] Frances Trzeciak, "The Cult of Saints", E05774 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05774

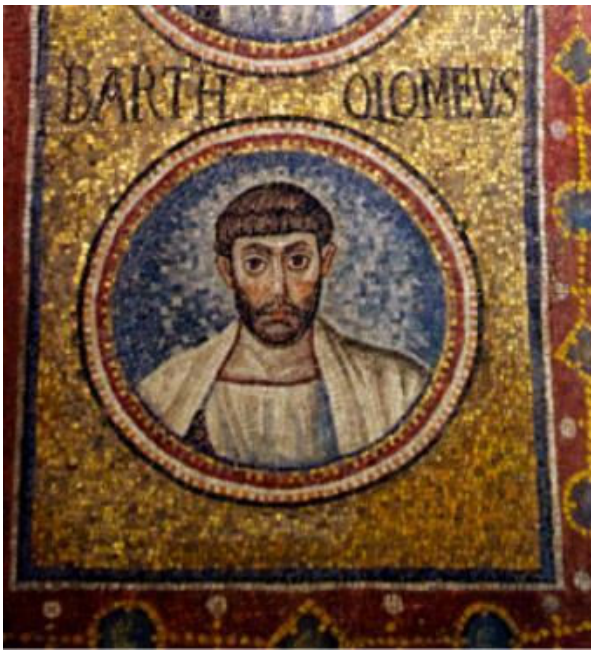


Figura IV: Detalle de San Bartolomé en la capilla de Arcivescovile. Fuente: "The Cult of Saints", Nick Thompson.

En Aquilea hemos situado el *Martirologio Jeronimiano,* considerado el martirologio más antiguo conservado en occidente, cuya primera compilación se produjo probablemente en esta ciudad a finales del siglo V. No obstante, el documento está divido en manuscritos que señalan diferentes fechas del mes de agosto para la conmemoración de la fiesta a Bartolomé[152]. En realidad, no constituye un testimonio de culto directo, como los anteriores, pero sí es relevante saber que ya empiezan a institucionalizarse determinadas fechas para la exaltación del Apóstol en el norte de Italia en la segunda mitad del siglo V o inicios del VI.

La siguiente evidencia es de carácter narrativo y procede de la obra *Liber Pontificalis* escrita en Roma en el año 638, donde se enumeran ofrendas hacia diferentes santos, y en entre ellos se encuentra San Bartolomé[153].

Los últimos casos dentro de este nodo se hallan en la actual Croacia. Por un lado, la inscripción perteneciente a la tapa frontal de unos sarcófagos en Salona (siglos V-VI)

[152] Aunque la fuente lo ubica en Aquilea, existe la posibilidad que la referencia al santo fuera compuesta en otro lugar debido a que este extenso martirologio estuvo en circulación por el occidente. Marijana Vukovic, "The Cult of Saints", E04930, E04929, E04928, E04907 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E04930

[153] «Construyó en su propia casa, cerca de Letrán, un monasterio en honor de los santos apóstoles Andrés y Bartolomé, llamado el de Honorio; allí también presentó propiedades y dones.> Y realizó además muchas otras cosas que sería largo enumerar.» Robert Wiśniewski, "The Cult of Saints", E01443 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E01443

en los que está inscrito un texto bíblico en alusión a los evangelios y la representación de seis corderos con los nombres de los doce apóstoles[154]. No es, por tanto, un testimonio directo de culto, sino simplemente una manifestación del conocimiento por parte de las élites tardorromanas de Salona de los textos bíblicos, y su deseo de incluir una referencia a los doce Apóstoles en su lugar de entierro.

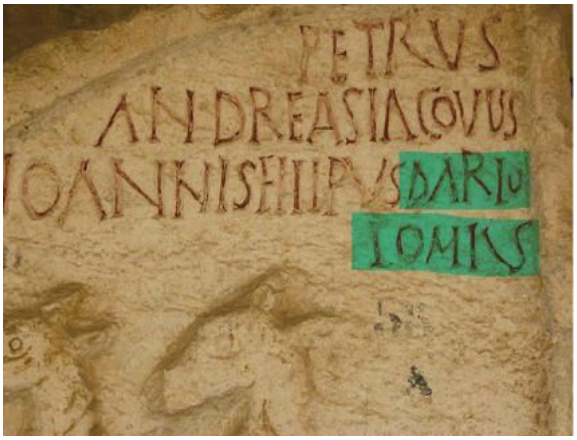


Figura V: detalle del sarcófago de Salona. Fuente: EDCS Epigraphik-Datenbank. Foto: Anja Pfeiffer.

También en Croacia, en la basílica eufrasiana de Poreč (Istria) [155] se conservan unos mosaicos datados en el siglo VI donde aparece el apostolado. Estos mosaicos, considerados entre los mejores del arte bizantino, aparece en la zona central Cristo flanqueado por seis apóstoles a cada lado[156]. De nuevo, sería un testimonio dudoso de culto al santo, pues nada asegura que en la figura de Bartolomé fuera objeto de culto específicamente en esta ciudad.

Figura VI: apostolado sobre el arco triunfal de la Basílica Eufrasiana de Porec. Fuente: Wikimedia Commons, J.Renalias.

[154] Gorostidi y López, "Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum...": 131.

[155] Bryan Ward-Perkins, "The Cult of Saints", E08570 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E08570

[156] Gorostidi y López, "Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum...": 126.

En la zona más occidental de Europa, se halla el último y más extenso nodo resultante del de la aplicación del Proximal Point Analysis. Puede subdividirse en tres núcleos de influencia: uno septentrional, en las islas británicas; otro meridional, en Hispania; y un tercero ubicado en el territorio de la actual Francia, que parece funcionar como un posible punto de articulación o nexo entre los dos extremos.

Dentro del nodo septentrional se distinguen cuatro evidencias datadas en los siglos VII y VIII. La primera de ella corresponde con la estrofa IX dedicada a San Bartolomé en el poema titulado *Sobre los altares de los doce apóstoles*[157] redactado por Adhelmo de Sherborne. En el texto se narra el martirologio de San Bartolomé en la India y se indica que el altar de la iglesia se dedica al apóstol. Este hecho demuestra que la tradición de la evangelización de la India por parte del apóstol ya estaba aceptada y consolidada en la isla británica.

La segunda evidencia se refiere al sarcófago empleado para el traslado de los restos del obispo Cuthbert, fallecido en el 687 en Lindisfarne, al norte de la isla. Este sarcófago presenta una decoración compleja, mostrando la figura de Cristo, María, el Niño Jesús, los arcángeles, los cuatro evangelistas y los doce apóstoles, entre los cuales se incluye a San Bartolomé[158]. De nuevo, estaríamos ante una evidencia secundaria del culto al Apóstol, pues una representación en un sarcófago de Bartolomé entre los doce apóstoles no constituye sino una representación de las escenas bíblicas más relevantes de la Vida de Jesús, y de ninguna forma una manifestación segura de devoción extendida hacia la figura del santo.

[157] Este poema está incluido en una obra mayor del mismo autor, *Carmen Ecclesiasticum* 4, que tiene un total de cinco. Benjamin Savill, "The Cults of Saints", E06927 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E06927

[158] Benjamin Savill, "The Cult of Saints", E08343 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E08343.

Figura VII: detalle de San Bartolomé en el sarcófago de Cuthbert. Fuente: "The Cult of Saitns", Benjamin Savill.

La tercera evidencia pertenece al *Calendario de Willibrod,* elaborado en Ecternach alrededor del año 703. Este calendario litúrgico, asociado al entonces arzobispo de los frisones, data la celebración del apóstol Bartolomé en el 25 de agosto. Esta referencia demuestra que el santo tenía un lugar fijado en el culto litúrgico anual en la isla durante este periodo, lo que contribuirá a la transmisión de las narrativas del santo y del culto a su figura[159].

Las evidencias provenientes de la Galia podrían señalar un punto importante de difusión de la devoción hacia la figura de Bartolomé. Primeramente, encontramos un poema fechado en 570 de Vernancio Fortunato compuesto con motivo de la posesión de Inés como abadesa del monasterio de la Santa Cruz[160]. Se trata de una larga lista en la que se enumeran diversos santos junto a los destinos donde desarrollaron su labor evangelizadora. En el caso de Bartolomé, lo sitúa en la India[161], lo que refleja la consolidación de esta tradición.

El segundo de los testimonios lo compone un listado con los nombres de diferentes santos, cuyas reliquias fueron depositadas en el monasterio de Arlés fundado en 547.

---

159 Benjamin Savill, "The Cult of Saints", E05858 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05858

160 Fue un famoso poeta que componía tanto para la aristocracia de la Galia como para el mundo eclesiástico. Entre sus mecenas se encuentra el importante obispo Gregorio de Tours. El poeta terminó siendo nombrado obispo de la ciudad de Poitiers a finales del siglo VI. Katarzyna Wojtalik, "The Cult of Saints", E06245 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E06245

161 «...India contribuye con el triunfante Bartolomé...». Katarzyna Wojtalik, "The Cult of Saints", E06245 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E06245

Entre estos nombres aparece el de nuestro apóstol[162]. La lista se encuentra en el primer párrafo del texto en el cual se registra la fundación del monasterio y la deposición de las reliquias. Este testimonio, aunque se encuentra en el *Codex Regularum* realizado en época posterior (siglo IX), hace referencia a la fundación de este monasterio por parte del obispo Aureliano (546-551) y su consagración a las figuras santas que se mencionan[163]. El testimonio es de gran relevancia pues se trata, después del caso de Lípari, de la referencia más antigua con relación al culto a reliquias del santo en occidente, pues se fecha poco antes de los escritos de Gregorio de Tours y anterior a las encontradas en las islas británicas. Es altamente probable que esta mención a la presencia de las reliquias del santo en Galia hacia mediados del siglo VI forme parte del inicio de la transmisión de las reliquias del santo desde Lípari, donde la tradición de la llegada del Apóstol se habría consolidado solo unas décadas antes.

5.2.2 Referencias en Hispania

El cluster más meridional lo conforman los testimonios procedentes de Hispania, donde se identifican tres evidencias que se analizan a continuación. De norte a sur, la primera referencia al santo se encuentra en el conjunto arquitectónico de época visigoda de Sant Pere de Terrassa[164], que formó la diócesis de Egara y cuya actividad se desarrolló entre los siglos IV y IX. Dentro la sede eclesiástica egarense[165] se halla la iglesia de Sant Miquel, donde se localizó una inscripción dedicada a San Bartolomé[166]. El edificio conserva gran parte de su alzado original, y es en la pintura del ábside donde se descubre

---

162 David Lambert, "The Cult of Saitns", E07748 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E07748

163 «...Habetque ibidem reliquias positas, id est de cruce Domini nostri Ihesu Christi, beatae Mariae, genetricis Domini nostri Ihesu Christi, Johannis Baptistae et praecursoris Domini nostri Ihesu Christi, Stephani, Petri, Pauli, Iohannis, Iacobi, Andreae, Philippi, Thomae, Bartholomei, Matthei, Iacobi, Simonis, Iudeae, Mathtiae [sic], Genesii, Symphoriani, Baudilii, Victori [sic], Hilarii episcopi et confesoris, Martini episcopi et confesoris, Caesarii episcopi» Traducción: "...tiene reliquias depositadas en el mismo lugar, a saber: de la cruz de nuestro Señor Jesucristo, de la bienaventurada María, madre de nuestro Señor Jesucristo, de Juan, el Bautista y precursor de nuestro Señor Jesucristo, de Esteban, de Pedro, de Pablo, de Juan, de Santiago, de Andrés, de Felipe, de Tomás, de Bartolomé, de Mateo, de Santiago, de Simón, de Judas, de Matías, de Ginesio, de Siforiano, de Baudilio, de Víctor, de Hilario, obispo y confesor, de Martín, obispo y confesor, de Cesáreo, obispo." David Lambert, "The Cult of Saints", E07748 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E07748

164 AE 2015, 716 = HEp 2014/15, 148. Epigraphic Datenbank Clauss Slaby, 73900059.

165 Este núcleo religioso estaría formado por las iglesias de Sant Pere, Santa María y la nombrada en el texto, Sant Miquel.

166 Gorostidi y López, "Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum...": 114.

el nombre del santo. La datación de la inscripción coincide con el mismo siglo de la construcción del edificio, a principios del siglo VI[167]. La inscripción forma parte de una compleja composición pictórica dividida en dos registros. En el primero y central está Cristo en majestad sostenido por cuatro ángeles. El segundo registro, está compuesto por seis figuras a ambos lados de Cristo. De esta manera, forman un total de doce personajes que corresponden al grupo apostólico[168]. Todos ellos visten túnica, están calzados y portan un nimbo sobre la cabeza[169].

Figura VIII: pinturas del ábside según la reconstrucción propuesta por los restauradores de ARCOR. Fuente: ARCOR.

En una larga inscripción presente en este friso se identifica, primeramente, las letras *mevs* que corresponderían al nombre del santo (*Bartholomaeus)* y estaría localizado encima de la sexta figura[170]. Que la inscripción hace referencia al apóstol es algo indudable, ya que, según el orden vigente en los textos bíblicos a la hora de nombrar a

[167] Gorostidi y López, ""Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum...": 117.

[168] En primera instancia al comienzo de las excavaciones a principios del pasado siglo, Puig i Cadalfach interpretó los personajes como gentes de Jerusalén en la segunda visión de Ezequiel. Sin embargo, el descubrimiento de que son personajes barbudos y están calzados ha relevado esta hipótesis, y se afirma que si corresponden a los apóstoles de Jesús. Gorostidi y López, "Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum...": 118.

[169] De ahí su rápida identificación como apóstoles dentro de la iconografía. Gorostidi y López, "Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum...": 117.

[170] Gorostidi y López, "Inscripciones visigodas en el ordo postolorum...": 119.

los apóstoles, Bartolomé se sitúa en sexto lugar[171]. En el caso del ábside de Sant Miquel, el nombre de *Bartholomeus* es el que mejor se reconoce dentro del grupo apostólico[172].

Figura IX: recreación de la inscripción de *Bartotmeus* del ábside. Fuente: ICAC.

La segunda referencia al santo procede del área de la localidad toledana de Talavera de la Reina[173], concretamente en la pedanía de Las Vegas de San Antonio (Pueblanueva). Aquí se encuentra un mausoleo tardorromano donde se halló en el 1870 un sarcófago que contiene una de las inscripciones hispanas en las que aparece San Bartolomé. La cripta pudo haber albergado tres sarcófagos en total: el del estudio en cuestión, y dos más que se encuentran perdidos[174].

El sarcófago en cuestión llamado de "los Apóstoles" data entre los siglos IV y V d.C[175]. En uno de sus laterales, se representa a Cristo en el centro con dos grupos de seis apóstoles a ambos lados[176]. Encima de los personajes se pueden identificar inscripciones que nombran individualmente a cada uno de ellos. Además del sarcófago principal, se

---

171 En el orden de los apóstoles según los textos bíblicos, tanto en el evangelio de Mateo como el de Lucas se muestran el mismo en los seis primeros: Petrus, Andreas, Iacobus, Iohannes, Philippus y Bartholomaeus. En el ordo dado por Marcos, difiere en el orden, pero mantiene el lugar de Bartholomaeus en el sexto lugar. Gorostidi y López, "Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum...": 135.

172 A pesar de su fácil reconocimiento, existe una confusión en la parte central del nombre ya que se es legible la parte *tot* en lugar de *tholo.* Por lo que puede ser debido a un simple error a la hora de realizar la inscripción, o a la temprana variante del nombre en catalán Bartomeu. Gorostidi y López, "Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum...": 121.

173 ICERV 373. Epigraphic Datenbank Clauss Slaby, referencia 38000016.

174 Vasilis Tsiolis: "Manifestaciones del cristianismo primitivo en áreas rurales de Toletum y sus inmediaciones: cuestiones en torno a los sarcófagos y espacios funerarios paleocristianos." *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, nº 19 (2021): 389. https://e-revistas.uc3m.es/index.php/ARYS/article/view/6184/5149

175 Sergio Vidal, "Análisis arqueométricos del sarcófago de Pueblanueva (Toledo) y estudio de cinco fragmentos de sarcófago procedentes de Pueblanueva en las colecciones del Museo Arqueológico Nacional." *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* nº 34 (2016): 196. https://www.man.es/man/en/dam/jcr:6d2ca353-a211-40cb-ac09-384cf72c12f9/man-bol-2016-34-vidal.pdf

176 En el frontal del sarcófago está representada la escena *Traditio Legis* donde Cristo le entrega la Ley a San Pedro, sin embargo y siendo una particularidad, en este caso es entregada a San Pablo. Vidal, "Análisis arqueométricos del sarcófago de Pueblanueva...": 196.

recuperaron un conjunto de siete fragmentos de los cuales dos corresponden de nuevo a una representación de los Apóstoles. Cabe destacar que en uno de ellos se puede leer la inscripción *hol* que corresponde claramente con el nombre del apóstol en Bartolomé (*Bartholomeus*)[177]. A su vez, se han conservado en su lugar original y de manera interrumpida los nombres correspondientes a las cuatro figuras del extremo izquierdo[178]. Como en los casos de sarcófagos previamente analizados, no se trataría de un testimonio de devoción consolidada al santo a través de la consagración de un espacio de culto, a través de la presencia de sus reliquias o a través de la inclusión de su figura en la liturgia, sino una manifestación iconográfica de los personajes más relevantes de la vida de Jesús.

Figura X: sarcófago de Pueblanueva. Fuente: A. Martínez Levas. Archivo Fotográfico del Museo Arqueológico Nacional.

La tercera y última evidencia corresponde con la inscripción localizada en el santuario de San Miguel de la Escalada en la actual provincia de León[179]. La actual iglesia fue levantada por los mozárabes liderados por la dirección del abad Alfonso, en el siglo X, sobre las ruinas de un templo visigótico preexistente[180]. El abandono de este templo en época visigoda podría explicarse por la despoblación que sufrió este territorio de frontera durante el periodo andalusí[181].

---

[177] Vidal, "Análisis arqueométricos del sarcófago de Pueblanueva...": 200.

[178] Fidel Fita, "Inscripciones romanas de la ciudad y partido de Talavera (provincia de Toledo)." *Boletín de la Real Academia de la Historia* nº 2 (1883): 288 https://www.cervantesvirtual.com/obra/inscripciones-romanas-de-la-ciudad-y-partido-de-talavera-provincia-de-toledo/

[179] Epigraphic Datenbank Clauss Slaby, referencia 38000037.

[180] Damiano Anneda, "La desaparecida inscripción de consagración de la iglesia de San Miguel de Escalada: un acercamiento prudente." *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad tardía,* nº 21 (2004): 376. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=909521

[181] En este sentido, el conocido historiador del arte Isidoro Bango Torviso resalta en este ejemplo de

La lápida fundacional del templo demuestra que ya en siglos pertenecientes a la época visigoda hubo en Escalada un templo dedicado a San Miguel[182]. Aunque se desconocen las características del templo, algunos autores han planteado que pudo tratarse de una fundación monástica[183]. Este hecho queda reflejado en las inscripciones más antiguas encontradas, que demuestran el aprovechamiento de materiales romanos y visigodos[184]. Cabe señalar que este fenómeno de restauración de edificios no se da únicamente en Escalada, sino que es una práctica común en los monasterios datados en el siglo IX[185].

Las inscripciones procedentes de la iglesia presentan una datación comprendida entre los siglos VIII al XI. Lo relevante para la presente investigación es que se identifican dos de ellas que son de carácter puramente visigodo y que corresponderían a los siglos VII y principios del VIII. Al estar incompletas son de difícil interpretación[186], pero testifican el pasado visigótico del emplazamiento. Las demás inscripciones, en su mayoría de tipo funerario, son pertenecientes a siglos posteriores[187].

En concreto, la inscripción que hace referencia a las reliquias del santo está datada, según la interpretación que se le ha dado al fragmentado texto, en el 20 de noviembre del año 913[188], día que se consagró la iglesia. Esta inscripción forma parte de un conjunto de tres, que se encuentran dispuestas en el ábside de la iglesia, en cada uno de los altares[189].

---

restauración la continuidad existente entre la producción mozárabe desarrollada en la cuenca del Duero durante el siglo X y el anterior arte visigodo existente en la Península. Anneda, "La desaparecida inscripción de consagración de la iglesia de San Miguel de Escalada...": 377.

182 «Este lugar, ya de antiguo consagrado en honor del arcángel Miguel, de reducidas dimensiones, caído en ruinas después, permaneció así durante mucho tiempo; hasta que el abad Alfonso que venía de Córdoba...». Vicente García Lobo, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico,* 1ª ed. (Barcelona: El Albir, 1982),64.

183 García, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico,* 41.

184 García, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico,* 55.

185 Aunque no siempre quede reflejada la acción restauradora, como es el caso de Escalada con su inscripción que hace mención a ese templo anterior. Hortensia Larrén. "Aspectos visigodos de San Miguel de la Escalada (León)." *Antigüedad y Cristianismo,* nº 3 (1986): 501

186 Aun estando de manera parcial, parecen formar parte de una anterior colección destinadas al uso del templo por parte de los fieles. En cuanto a su datación, es en esos siglos donde se reconoce que pudo haber sido construido el templo original. García, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico,* 16.

187 García, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico,* 16.

188 «Era DCC LI XIII kalendas decembrium». García, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico,* 35.

189 Aunque en un principio solo estaba colocar un altar, ya entrado el siglo VI el número de altares aumenta debido al número de presbíteros y misas diarias, y al aumento de reliquias de los mártires. Natalia Rodríguez. "Los tres altares de San Miguel de Escalada: algunas consideraciones". *Progressus* nº 1 (2015):

En todos ellos se nombran reliquias.

En el primero de los altares la inscripción recita que en él se encuentran depositadas las reliquias de Santa Marina, Santa Cecilia, San Acisclo, San Cristóbal y Santa Columba[190]. En el altar principal y central dicta que se encuentran las reliquias ordenadas por importancia, correspondientes a Jesucristo, a Santa María, a los santos Pedro y Pablo, a san Andrés, a santo Tomás, a San Adriano, a San Julián, a San Cosme y San Damián y a Santiago apóstol[191]. Por último, al otro lado del altar central se encuentra la inscripción donde se incluyen las reliquias de San Bartolomé junto con las de San Emiliano, San Esteban Levita y San Martín[192].

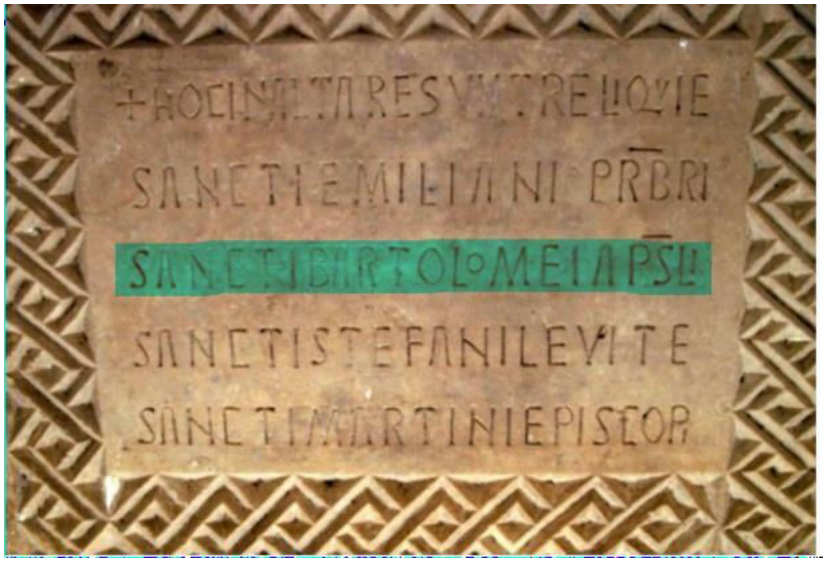


Figura XI: detalle del nombramiento de San Bartolomé en el interior de la iglesia de San Miguel de Escalada. Fuente: Rodríguez, "Los tres altares de San Miguel de Escalada: algunas consideraciones", fig. 3.

Estos textos, típicos del periodo tardoantiguo y altomedieval, fundamentales para materializar la consagración y dedicación de iglesias, forman parte de los *inventaria* de

4. https://www.rivistaprogressus.it/wp-content/uploads/natalia-rodriguez-suarez-los-tres-altares-de-san-miguel-de-escalada-algunas-consideraciones.pdf

190 «Hic svnt reliqvie recondite sancte Marine et sancte Cecilie et sancti Asicli et sancti Cristofori et sancte Colvmbe». García, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico,* 62.

191 «Hoc sunt reliquie recondite, id sunt: de Cruore Domini, de ligno Domini, Sancte Marie, sanctorum Petri et Pauli, sancti Andre apostoli, sancti Tome apostoli, sancti Adriani, sancti Iuliani, sanctorum Cosme et Damiani. Sancti Iacobi apostoli frater sancti Ioannis». García, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico,* 64.

192 «Hoc in altare svnt reliqvie sancti Emiliani presbiteri, sancti Bartolomei apostoli, sancti Stefani levite, sancti Martini episcopi». García, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico,* 63.

reliquias que estas albergaban, y constituyen una tipología epigráfica con un diseño particular cuyo objetivo era dar a conocer la existencia de los restos santificados presentes en las iglesias y oficializar su presencia. Todas empiezan con una *invocatio* seguida de una cruz y su presencia hace entender que se siguieron todos los pasos para sacralizar el lugar y posteriormente dotarlo de una retahíla de reliquias martiriales con las que la iglesia que las albergaba obtenía fama, poder y prestigio[193].

El eminente historiador y epigrafista de principios del siglo XX Emil Hübner (1834-1901), defendió que la inscripción era una reproducción de una anterior cercana al año 630. Ese fue el motivo por el que esta inscripción fue incluida en el análisis inicial como uno más de los testimonios del culto a San Bartolomé en el Mediterráneo tardoantiguo.

Sin embargo, otros autores, como Vives, determinaron en base a los estudios paleográficos que la inscripción corresponde al siglo X[194]. Tras hacer todas las pesquisas, aceptamos dicha propuesta pues es la que goza de mayor consenso en la actualidad. La inscripción, que se situaría fuera del marco temporal en el que se realiza esta investigación, se trata de la primera en Hispania en la que se hace mención explícita a la presencia de un relicario en el que se contienen los restos de Bartolomé. A partir de los datos disponibles, solo puede plantearse de forma teórica la posibilidad de una presencia anterior al año 711 del culto a Bartolomé en la península ibérica. La continuidad estructural de las comunidades cristianas del norte entre los siglos VI y VIII, así como la circulación constatada de reliquias y advocaciones en el ámbito mediterráneo y occidental, configuran un marco histórico que haría viable la introducción temprana de esta devoción. Quizá las pinturas de la iglesia de Sant Miquel procedentes de Egara podrían ser un testimonio de ello. Sin embargo, este planteamiento carece de respaldo documental o arqueológico claro y, por tanto, asumimos que nada permite afirmar la existencia efectiva del culto antes de los testimonios altomedievales. En realidad, como mostraremos a continuación, todos los testimonios hispanos directos relativos al culto a este santo son posteriores al 711, lo que obliga a discutir, en la última parte de este trabajo, tanto la cronología de su introducción como cauces concretos que explican su llegada a Hispania.

---

193 Rodríguez. "Los tres altares de San Miguel de Escalada:...": 10-11.

194 José Vives Gatell, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona: CSIC, 1942),

5.2.3. Los cauces de transmisión de las reliquias

Volviendo al análisis general, aunque a menudo las dataciones son imprecisas, se observa que las fechas de identificación de los primeros testimonios verídicos del culto a San Bartolomé varían según el nodo: en el nodo situado en Tierra Santa las primeras inscripciones se datan mayoritariamente en el siglo VI. Por su parte, en el que de la península itálica los testimonios comprenden los siglos VI y VII. Los testimonios procedentes de las islas británicas presentan una datación más tardía, de entre finales del siglo VII y principios del VIII. Finalmente, las de la Galia son del siglo VI, coincidiendo con los escritos de Gregorio de Tours sobre la llegada de las reliquias del santo a Lípari.

Para el caso de los testimonios hispanos, el sarcófago de Talavera de la Reina, datado entre los siglos IV y V, es la inscripción más antigua donde aparece el santo y de la cual se tiene constancia. Sin embargo, como ya destacamos, este testimonio no debe considerarse como uno que demuestre la consolidación de un culto construido ya en torno a la figura del santo, sino como una devoción de un particular hacia el grupo apostólico en general donde se incluye a Bartolomé. No obstante, en esta referencia se ve reflejada una de las posibles formas de penetración del culto en la Península Ibérica: la representación artística.

La representación del colegio apostólico con Cristo como figura central es una temática muy recurrente más allá de Hispania en el arte funerario cristiano durante todo el siglo IV[195]. Habitualmente, esta decoración es común encontrarla con la figura de Cristo flanqueada por seis apóstoles a cada lado, como ocurre en el ejemplo hispano. Dentro de esta iconografía suelen estar individualizados los apóstoles Pedro y Pablo, quedando los demás en el anonimato[196]. Es por ello por lo que la inscripción epigráfica del sarcófago talaverano es poco común, ya que se identifican el nombre de cada uno de los seguidores de Jesús. Sin embargo, dentro de esta anomalía, y como hemos expresado, esta expresión artística no podría considerarse como una manifestación clara del culto a Bartolomé, ya que no tiene más trascendencia que la del ámbito artístico.

La epigrafía se convierte así en un fiel y duradero medio de comunicación para la

[195] Como es el caso de las catacumbas de Domitila (siglo IV) situadas en Roma.

[196] Gorostidi y López, "Inscripciones visigodas en el ordo postolorum...": 122-123.

difusión devocional[197]. Estas tendencias artísticas aparecen también en las pinturas del ábside de San Miguel de Tarrasa, datadas en el siglo VI, que constituyen la otra referencia hispana a Bartolomé. Aunque siendo más tardía, en la composición pictórica aparece de nuevo un colegio apostólico con Cristo en el centro junto a la representación de figuras celestiales también comunes en las obras del siglo. De este modo, podríamos considerar que las corrientes artísticas existentes en el Occidente durante el periodo tardoantiguo pudieron actuar como vehículo para la recepción del culto a San Bartolomé y para el conocimiento de este apóstol en el ámbito hispano.

La segunda de las razones por la cual se difundían las devociones a los santos y mártires era del poder apotropaico atribuido a sus figuras y reliquias. Su capacidad protectora explica que, desde el siglo IV, los poderes militares recurrieran con frecuencia a signos y objetos sagrados como garantía de defensa o de conquista militar[198]. Este fenómeno fue más significativo en la parte oriental debido a la amenaza persa[199]. Por este motivo, ya en la mitad del siglo V era común encontrar estas devociones militares por el Imperio; baste recordar que las reliquias de Pedro y Pablo fueron invocadas como garantes de la protección de Roma, aun cuando su presencia no impidiera la caída de la ciudad[200].

La atribución de poderes protectores a determinados santos no se limitó únicamente al contexto bélico romano-persa. En algunas ciudades hispanas parece haberse introducido el culto a figuras consideradas capaces de salvaguardar a la comunidad ante posibles amenazas[201]

El tercer medio de difusión religiosa fueron las acciones diplomáticas. Algunos

---

197 Alberto Peña Fernández, "Promotores, artífices materiales y destinatarios de las inscripciones medievales," en *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, vol. I, ed. Beatriz Arízaga Bolumburu, Jesús Ángel Solórzano Telechea, Dolores Mariño Veiras, Carmen Díez Herrera, Esther Peña Bocos, Susana Guijarro González y Javier Añíbarro Rodríguez (Santander: Universidad de Cantabria, 2012), 198.

198 Este uso puede tener su origen en anteriores prácticas precristianas, como eran el uso de amuletos o talismanes. Joaquín Serrano del Pozo, "Relics, Images, and Christian Apotropaic Devices in the Roman-Persian Wars (4th-7th Centuries)," *Eikón / Imago* 11, nº 1 (2022): 59, https://doi.org/10.5209/eiko.76706

199 Ciudades fronterizas como Martirópolis o Sergiopolis fueron fundadas en honor a santos (esta última a San Sergio) con el objetivo de que brindasen protección al emplazamiento. Serrano del Pozo, "Relics, Images, and Christian Apotropaic Devices in the Roman-Persian...": 60.

200 Serrano del Pozo, "Relics, Images, and Christian Apotropaic Devices in the Roman-Persian...": 61.

201 En este sentido, encontramos un hándicap dentro de las fuentes ya que solo mencionaban estas tácticas religiosas cuando conducían hacia la victoria. Serrano del Pozo, "Relics, Images, and Christian Apotropaic Devices in the Roman-Persian...": 61.

estudios han demostrado que a lo largo del siglo VI, la participación de obispos y delegaciones hispanas en misiones más allá de los Pirineos contribuyó a establecer vínculos estables con otras comunidades cristianas occidentales[202].

Finalmente, las rutas comerciales desempeñaron un papel decisivo en la movilidad del culto a los santos. Debido a su carácter peninsular, eran numerosas las rutas marítimas que conectaban a Hispania con las demás ciudades portuarias del Mediterráneo. Estas redes comerciales no funcionaban solamente como forma de transporte de mercancía, sino que facilitaban el intercambio de ideas, pensamientos y creencias religiosas[203]. Por lo que, al igual que con la llegada de las reliquias de San Bartolomé a Lípari, el medio por el que llegaron el culto y devoción al apóstol pudo ser el mar.

El Mediterráneo tardoantiguo fue, sin duda, un espacio interconectado. Reliquias de pequeño formato y los cultos asociados a mártires y apóstoles viajaban con con frecuencia, ya fuera por iniciativa de comunidades cristianas, por interés episcopal o como consecuencia de conflictos y migraciones[204]. La llegada de estas reliquias a los lugares de destino generaba la producción de imágenes y representaciones de los santos, la realización de inscripciones conmemorativas e incluso la construcción de edificios consagrados a ellos[205]. Es posible que estas reliquias exportadas estuvieran compuestas por objetos o utensilios de pequeño tamaño relacionado con el mártir o apóstol[206]. Así, el interconectado mar Mediterráneo contuvo una rica red de circulación de fragmentos sagrados[207]. En ocasiones como resultado de la casualidad, y en otras de la necesidad o la

---

202 López-Gómez y Alvar Nuño, "El obispo Pimenio de Asido...",19.

203 Para un estudio más detallado sobre los contactos entre Hispania y el resto del Mediterráneo, véase: Jaime Vizcaíno "Spania y el mundo mediterráneo. Comercio privado y distribución estatal", *Antigüedad y Cristianismo* nº 24 (2007): 45-78. https://revistas.um.es/ayc/article/view/390731

204 Como ocurrió con las reliquias procedentes del norte de África llevadas por personas exiliadas a causa de la persecución vándala. Alessandro Luciano, "Circulation of Christian Relics through the Mediterranean Sea." En *Proceedings of the 18th Symposium on Mediterranean Archaeology (SOMA)* , ed. por Błażej Stanisławski y Hakan Öniz (Oxford, Archeopress, 2014): 7.

205 Ocurría que los mismos tripulantes de los navíos eran los portadores de las reliquias. Así se relata la leyenda vinculada a San Esteban, que cuenta como un marinero llevó a Ancona una piedra del martirio de este santo, construyéndose una iglesia en su memoria. Luciano, "Circulation of Christian Relics through the Mediterranean Sea.": 8-10.

206 Para facilitar su transporte. Luciano, "Circulation of Christian Relics through the Mediterranean Sea.", 12.

207 Sirve de ejemplo a estas conexiones la llegada de una de las reliquias más importantes, fragmentos de la Santa Cruz, que llegaron a Roma desde el oriente. Luciano, "Circulation of Christian Relics through the Mediterranean Sea.", 12.

intención de los obispos de difundir las creencias y aumentar su influencia[208].

En efecto, las familias de élite buscaban ser enterradas en lugares próximos al cuerpo de un santo, convencidas del prestigio y de los beneficios espirituales asociados a esta proximidad[209]. Ese deseo de la aristocracia de poseer restos santos promovió su comercio y traslado. Por este motivo, es posible encontrar evidencias devocionales en mausoleos ubicados en zonas alejadas de núcleos urbanos y anexionados a villas privadas[210]. El episcopado también intervino activamente en este fenómeno. Los obispos promovieron y regularon la circulación y exhibición de reliquias como medio para reforzar su autoridad y para canalizar los beneficios económicos y sociales derivados de la gestión de estos objetos. La custodia episcopal de los restos sagrados permitía centralizar el culto, atraer fieles y consolidar el papel de las sedes episcopales como referentes religiosos.

Todo este sistema de red actuó de forma dinámica en diferentes ámbitos que están estrechamente vinculados con el flujo devocional y religioso. El arte, el ámbito militar, las comunicaciones diplomáticas y el comercio (directamente relacionado con las reliquias o no) funcionaron como canales de difusión de estos fenómenos devocionales en la Antigüedad tardía.

En el caso de San Bartolomé, aunque su culto en la Península Ibérica no se encuentra plenamente respaldado por fuentes directas ni por testimonios que esclarezcan las vías concretas de su llegada, su introducción tuvo que producirse a través de estos

---

208 Se considera como primer traslado voluntario de reliquias los restos de Andrés, Timoteo y Lucas desde el mausoleo imperial de Constantino hasta Constantinopla, y formó parte del primer proyecto constructivo fuera del lugar original donde estaban depositados los elementos sagrados. Existe debate con la fecha del traslado, si fue en el 336 o 350. Lo que sí parece claro es que fueron el punto de partida para el fenómeno de traslación de reliquias de manera voluntaria. También fue novedoso a sus predecesores al instalar su mausoleo en intramuros, ya que estos espacios funerarios en el interior de las ciudades estaban reservados para héroes y fundadores. De esta manera promovía el cristianismo en el nuevo panorama religioso del Imperio y se legitimaba como fundador de Constantinopla. Véase Efthymios Rizos. "Burying the Saints Next to the Common Dead: The Burial Habits of the Christian Elite in the 4th c. and the First Translations of Relics." En *Burial and Memorial in Late Antiquity*, vol. 13/1 de *Late Antique Archaeology*, ed. por Luke Lavan, 248-249. (Leiden: Brill, 2024). https://brill.com/display/book/9789004687981/BP000021.xml

209 Derek Krueger, "The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium." *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe* (2010): 8 https://www.academia.edu/43502014/The_Religion_of_Relics_in_Late_Antiquity_and_Byzantium_from_Treasures_of_Heaven_Treasures_of_Heaven_Saints_Relics_and_Devotion_in_Medieval_Europe_ed_M_Bagnoli_et_al_exhibition_catalogue_Baltimore_Walters_Art_Museum_2010_5_17_Also_London_2011_?nav_from=6c8d934c-65c8-4949-8ea7-ce87d2264b56

210 Este hecho cambio el paisaje religioso. Ejemplo de este fenómeno es la evidencia presentada en este estudio del sarcófago de las villas de Pueblanueva. Rizos. "Burying the Saints Next to the Common Dead: The Burial Habits of the Christian Elite in the 4th ": 251.

mecanismos de propagación religiosa. Y aunque solo el silencio documental nos impide demuestra que el culto pudiera haber alcanzado Hispania en época tardoantigua —del mismo modo que sucede en Britania o en la Galia—, lo cierto es que los únicos testimonios firmes disponibles son posteriores al colapso del reino visigodo y a la llegada de los árabes

5.2.4 Desarrollo del culto posterior al 711

Es a partir del siglo VIII cuando se encuentran las primeras manifestaciones claras en Hispania de devoción hacia este santo.

El primer testimonio, en este sentido, es la inscripción contenida en la pizarra de Carrio (Oviedo). En ella se puede leer una serie de peticiones a San Cristóbal con el objetivo de proteger los cultivos de las inclemencias meteorológicas, en concreto, del granizo. Dentro de su contenido, aunque el santo no se menciona, son varias las alusiones referidas, de forma clara, al martirio de San Bartolomé[211]. El segundo testimonio, datado también en el siglo VIII, es la pizarra de Fuente Escalada (Zamora). Al igual que la de Carrio, la de Fuente Escalada contiene también una serie de conjuros para evitar que el granizo dañe las cosechas. En ambas se puede reconocer el mismo pasaje de la *Passio Bartholomaei*[212]. En los dos casos, la epigrafía es visigótica mozárabe[213]. Son los primeros testimonios fehacientes que demuestran que ya hacia mediados del siglo VIII circulaban por las poblaciones del norte peninsular las leyendas relativas a San Bartolomé. En consecuencia, se puede aceptar la teoría de que la pasión del santo se encontraba de manera activa desde entonces, por lo que se consideran los testimonios directamente devocionales más tempranos en Hispania.

A partir del siglo IX, y de manera más explícita durante el siglo X, el santo fue incorporado en el repertorio litúrgico hispánico mediante la composición de himnos y la

---

[211] El contenido de esta tablilla en su totalidad hace referencia a la Pasión de San Cristóbal, la Pasión de San Bartolomé y pasajes del Apocalipsis de Enoc. Véase Antón Alvar Nuño, "Fragmented Bodies, Fragmented Stories: Martyrs' Relics as Sources of Narratives in Late Antique Hispania," *Pallas* 116 (2021): 6. https://doi.org/10.4000/pallas.21665.

[212] Está inspirada en el pasaje de la pasión del apóstol en la que se dirige al demonio presentándolo como un ídolo y amenazándolo con tirarlo al abismo. Ángel Esparza, y Ricardo Martín. "La Pizarra Altomedieval De Fuente Encalada (Zamora): Contribución Al Estudio De Las Inscripciones profilácticas". *Zephyrvs* nº 51 (1998): 244. https://revistas.usal.es/uno/index.php/0514-7336/article/view/5034.

[213] Esparza, y Martín. "La Pizarra Altomedieval De Fuente Encalada (Zamora)...": 250.

asignación de fechas concretas para su festividad. Esta integración dentro del marco de la liturgia oficial favoreció, sin duda, la expansión y consolidación de su devoción a lo largo del territorio cristiano. Durante este siglo, diferentes festividades de carácter apostólico fueron incorporadas al santoral visigótico de Silos, entre ellas la de San Bartolomé, cuyo himno incluía ya, con toda probabilidad, algunas estrofas compuestas en Hispania[214]. Asimismo, la celebración de un día consagrado a dicho santo queda registrada en el misario del *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, lo que contribuyó a consolidar aún más su culto en el ámbito hispánico[215].

Es precisamente en este momento cuando se produjo la deposición de las reliquias del Santo en uno de los altares de San Miguel de la Escalada, y la elaboración de la inscripción en la que se conmemoró este hecho.

Si se atiende a la distribución cronológica y espacial de los primeros testimonios disponibles, creo que puede considerarse como una posibilidad con un cierto fundamento plantear que el culto a Bartolomé se introdujo en Hispania desde la Galia y, probablemente, a partir del siglo VIII. Al menos, es a partir de entonces cuando empiezan a aflorar los testimonios directos. Como se ha señalado previamente, en la Galia ya existen evidencias claras de la presencia incluso de reliquias del santo desde el siglo VI que podrían haber funcionado como nexo devocional entre Hispania y las islas británicas. Conviene señalar, ciertamente, que la Galia no constituye el único foco occidental donde se registra una temprana presencia del culto: también en Italia se conservan testimonios muy relevantes que contribuyeron a la difusión de su culto. La leyenda de la llegada de las reliquias del santo a Lípari fue, sin duda, el catalizador que propició la transmisión de sus reliquias por el occidente.

La cronología de estos testimonios coincide con el periodo de existencia de la Marca Hispánica carolingia (siglos VIII–X), durante el cual los territorios del norte y noreste de la península ibérica se encontraban bajo dominio franco[216]. Este control territorial pudo facilitar un intercambio cultural y religioso directo con el imperio

---

214 Basados en himnos litúrgicos compuestos hacia el año 900 por León de Amalfi en esta misma ciudad. Ángel Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico (siglos VII–XI). Tomo I: Estudio* (Madrid: CSIC, 1953), 222-224.

215 Marius Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (Paris: Firmin-Didot, 1912), 371-377.

216 Para un estudio ampliado de este periodo consultar la obra Valls i Taberner, Ferran. *Marca Hispánica*. Barcelona: PPU, 1987.

carolingio, en el que probablemente se incluyó la transmisión y promoción del culto al santo. Los testimonios de devoción hacia San Bartolomé empezaron a aflorar a partir de de ese momento, con tal éxito que el santo se convertirá, con el paso del tiempo, en una de las figuras patronales más relevantes del suelo hispano.

6. CONCLUSIONES

Comprender el fenómeno del culto a los santos en la tardoantigüedad exige situarlo dentro de su marco histórico específico. A partir de este contexto histórico es posible un mejor entendimiento de las prácticas devocionales y su profunda relación con los procesos sociopolíticos del periodo. La cristianización oficial del Imperio romano, desde el Edicto de Tesalónica en el 380 d.C. bajo el emperador Teodosio, transformó la religión cristiana en la única fe legítima y favoreció la configuración de una Iglesia progresivamente organizada con un lenguaje propio de autoridad y poder. Tras la caída del Imperio romano de Occidente en el siglo V, este desarrollo encontró nuevas expresiones en el ámbito hispano-visigodo. La política religiosa de unificación impulsada por Leovigildo y, de manera decisiva, por Recaredo con la adopción oficial del catolicismo, así como la intensa actividad desarrollada por los concilios toledanos especialmente en el siglo VII, consolidaron un modelo de estrecha colaboración entre monarquía e Iglesia. En este contexto, la figura del obispo, representada paradigmáticamente por Isidoro de Sevilla, adquirió un protagonismo central tanto en la articulación doctrinal como en la administración territorial, convirtiéndose en un agente esencial de cohesión social y de legitimación del poder. De esta manera, el culto a los santos encontró un terreno fértil para su propagación, consolidación y desarrollo.

Para comprender la consolidación y transmisión del culto particular a San Bartolomé ha resultado imprescindible situarlo dentro del marco general del fenómeno hagiográfico en la Antigüedad tardía. El culto a los santos se configuró como uno de los aspectos más decisivos del cristianismo, transformando prácticas rituales, redefiniendo los espacios urbanos e institucionalizando la administración de los lugares sagrados. Su arraigo dentro religiosidad colectiva reforzó las identidades comunitarias y, de manera simultánea, proporcionó un poderoso mecanismo de legitimación tanto para las autoridades políticas como para las eclesiásticas, aunque también, paradójicamente, una vía de resistencia a los intentos del control doctrinal ejercido por los obispos. Asimismo, este fenómeno generó un dinamismo económico notable, impulsado por las peregrinaciones, las festividades locales y la creciente circulación de reliquias. En este proceso, los mártires ocuparon un lugar central desde los primeros tiempos de la cristiandad, convirtiéndose en los principales referentes de la tradición hagiográfica. Sus

reliquias, custodiadas y gestionadas por los obispos desde sus sedes episcopales, aunque también ampliamente difundidas entre otros sectores de la sociedad, se transformaron en instrumentos de prestigio y autoridad.

Dentro de este contexto, la figura de San Bartolomé es un ejemplo representativo que cumple con todos los rasgos con los que se definen a un santo y mártir poderoso. Como apóstol, se sitúa entre los primeros mártires venerados por las comunidades cristianas. Asimismo, su leyenda hagiográfica aparece consolidada en el Mediterráneo; su memoria figura en algunos calendarios litúrgicos ya desde finales del siglo V y sus reliquias, cuyo traslado a Lípari en el siglo VI fue registrado por Gregorio de Tours, se convirtieron probablemente en el principal nodo de todo el Mediterráneo desde el que se favorecería, en las décadas siguientes, su transmisión y su consolidación cono un verdadero foco devocional. Así, el culto a San Bartolomé no solo refleja, sino que sintetiza, las principales dinámicas que definieron el desarrollo del culto a los santos en el cristianismo tardoantiguo.

En cuanto a su leyenda, es difícil tener una interpretación definitiva, ya que la tradición martirial de San Bartolomé presenta una complejidad debido a la diversidad de hipótesis acerca de su actividad evangelizadora y del lugar de su muerte. Las fuentes antiguas no ofrecen un relato uniforme y, en consecuencia, la figura del apóstol transita por diferentes espacios narrativos. Por un lado, ciertos testimonios lo sitúan en Asia Menor, donde habría sido martirizado junto al apóstol Felipe. Dentro de esta línea, textos como los *Hechos de Andrés y Bartolomé* amplían su itinerario misionero hacia los antiguos territorios de Partia. Una tradición distinta lo localiza en Armenia, posición respaldada por obras como el *Brevarium Apostolorum* del siglo VI y por autores hispanos de la talla del obispo Isidoro de Sevilla. Sin embargo, la tradición que adquiere mayor solidez a lo largo del tiempo es aquella que ubica su predicación y martirio en la India, fundamentada en las referencias de Gregorio de Tours y en la *Passio Sancti Bartholomaei Apostoli*. Esta última interpretación no solo perduró, sino que se vio reforzada en la Edad Media, alcanzando su plena consolidación en repertorios hagiográficos como la *Legenda Aurea* de Santiago de la Vorágine en el siglo XIII.

En el análisis particular que aquí se ha llevado a cabo con relación a la transmisión del culto al santo por el Mediterráneo tardoantiguo, el cribado de las evidencias muestra la existencia de testimonios narrativos, epigráficos y artísticos que permiten identificar tres amplias zonas geográficas donde se manifiestan los primeros testimonios de culto al

santo: el Oriente Próximo, la península Itálica y un eje que conecta las Islas Británicas, la Galia e Hispania. En las referencias externas a Hispania, los testimonios en el Oriente Próximo datan principalmente entre los siglos V y VIII e incluyen representaciones apostólicas, advocaciones en iglesias y registros en calendarios litúrgicos, que evidencian una devoción temprana y una inclusión de la festividad del santo en la vida cotidiana. En la península itálica, se encuentran tanto representaciones artísticas del colegio apostolar, particularmente de estilo musivo, datadas en los siglos V y VI, como advocaciones de basílicas ya dedicadas al santo en el VII, y la redacción de martirologios que incluyen a Bartolomé. Pero sin duda, el testimonio más importante es la *inventio* de las reliquias del santo en la isla de Lípari en algún momento seguramente de la primera mitad del siglo VI. Finalmente, en el eje occidental, las Islas Británicas muestran evidencias algo más tardías, entre los siglos VII y VIII, mientras que la Galia ofrece testimonios decisivos para una interpretación de su transmisión a Hispania. Destacan, sobre todo, la consagración del monasterio de Arlés en 547, donde se depositaron varias reliquias, entre ellas la de Bartolomé, y la narración de Gregorio de Tours sobre la vida del Santo, en la que se incluye la llegada de estas reliquias a la isla de Lipari. Estos hallazgos permiten plantear una hipótesis que sitúa en la Galia uno de los primeros focos occidentales de consolidación del culto y sugieren que desde allí pudo difundirse hacia otros territorios. Es más, la estrecha proximidad cronológica entre el suceso de Lípari y las primeras evidencias galas apunta a que la *inventio* de las reliquias del santo actuó como un catalizador que favoreció la aparición y expansión temprana de estas manifestaciones devocionales en suelo galo.

En cambio, Hispania ha revelado un panorama más limitado. De las tres fuentes identificadas en periodo tardo antiguo, las dos primeras, correspondientes a época tardorromana y visigoda, consisten en representaciones artísticas que, si bien incluyen al santo dentro del grupo apostólico, no reflejan una devoción consolidada a través de espacios de culto ni de prácticas litúrgicas específicas. Este patrón se encuentra en otras manifestaciones iconográficas encontradas fuera de Hispania, donde la representación del colegio apostolar responde más a un interés narrativo o educativo que a un culto activo. Las primeras evidencias claras no aparecen hasta el siglo VIII, donde en las pizarras de Carrio y Fuente Escalada las leyendas del santo ya están siendo utilizadas para, en este caso, proteger las cosechas contra el granizo. La evidencia más significativa es la inscripción datada en el siglo X en la que se celebra la consagración de la iglesia de San

Miguel de la Escalada, en la actual provincia de León, y la deposición de las reliquias del santo.

Figura XII: Mapa con los testimonios de manifestaciones seguras de culto consolidado a San Bartolomé (ss. V-711). Elaboración propia.

Los testimonios son tan escasos y dispersos que la aplicación del Proximal Point Analysis (PPA) no ha permitido derivar conclusiones plenamente determinantes sobre los patrones precisos de transmisión del culto a San Bartolomé. No obstante, creemos que el mapeo de las evidencias sí ha resultado útil para establecer una dispersión geográfica coherente de su veneración. Mediante el sistema de redes hemos intentado identificar las redes transmediterráneas que permitieran ayudarnos a comprender los cauces de transmisión del culto. Sin embargo, las redes resultantes, derivadas de la escasísima documentación disponible, tan solo nos permiten entrever que el culto al santo no gozó de una notable popularidad: su ausencia en las fuentes hispanas, y su presencia en Galia solo a través de un testimonio es una muestra de ello. En consecuencia, es altamente probable que los cauces de transmisión de este culto se construyeran sobre redes débiles

caracterizadas por relaciones distantes y contactos esporádicos o intermitentes, lo que dificultó una difusión efectiva al menos durante el período aquí analizado[217].

Con todo, los resultados permiten identificar, aunque de manera muy genérica, cuáles pudieron haber sido los principales cauces de transmisión del culto a San Bartolomé dentro del marco del cristianismo antiguo y medieval. En primer lugar, la representación artística, que actuó como vehículo visual de difusión de la imagen del apóstol y de su papel dentro del colegio apostólico. En segundo lugar, el poder apotropaico de las figuras santas y las reliquias, cuya efectividad permitió consolidar prácticas devocionales en torno a estos objetos sagrados, reforzando tanto la religiosidad colectiva como la autoridad de los obispos que custodiaban los restos. Finalmente, los movimientos diplomáticos y las rutas comerciales que facilitaron la circulación de estas representaciones y reliquias, lo que permitió que la devoción al santo trascendiera los espacios locales y se integrara en un entramado geográfico más amplio.

De manera particular y frente al objetivo principal de este trabajo, que era determinar cómo y cuándo llegó el culto de San Bartolomé a Hispania, los resultados sugieren que, durante la Antigüedad tardía en Hispania, comprendida entre el siglo IV y el año 711, no se registra ningún culto definido ni consolidado hacia el santo. A diferencia de otros santos de procedencia oriental cuya devoción se documenta a través de fuentes visigóticas, epigráficas o litúrgicas, en el caso de Bartolomé la evidencia es prácticamente inexistente. Por tanto, cualquier afirmación sobre la llegada de su culto a Hispania antes de la conquista musulmana debe construirse sobre la ausencia de fuentes directas.

Con la debida cautela y como resultado de este estudio, es posible formular una serie de hipótesis acerca de cómo y cuándo llegó a Hispania el culto a Bartolomé. En lo que respecta a la cronología, la introducción de la devoción puede situarse en torno al siglo VIII, que es el siglo donde encontramos los primeros testimonios directos. Como referencias concretas tenemos la pizarra de Carrio y la de Fuente Escalada, donde se documentan inscripciones con conjuros y representaciones de episodios de la *Passio Bartholomaei*. Estos hallazgos sugieren un cambio sustancial respecto a los siglos anteriores, en los que la presencia del apóstol era apenas simbólica o integrada de manera indiferenciada dentro del colegio apostólico. Su aparición en estos soportes refleja la

[217] Anna Collar, "Strong ties, social networks, and the diffussion of new ideas. Who do you trust? En Networks and the spread of ideas in the past: strong ties, innovation and knowledge exchange, ed. Por Anna Collar (Londres: Routledge, 2022), 4-5.

incorporación explícita de su memoria en prácticas devocionales ritualizadas. Posteriormente, en época medieval, y en particular a partir del siglo IX, se observa una consolidación clara de la devoción a San Bartolomé en nuevos territorios del norte de Hispania. Esta afirmación se sustenta en varios testimonios concretos: por un lado, la consagración de la ya mencionada iglesia de San Miguel de la Escalada que incluyó la deposición de las reliquias del santo evidencia una práctica devocional directa y organizada; por otro, la incorporación de San Bartolomé al calendario litúrgico hispánico y su presencia en la himnodia de los siglos IX y X que reflejan la integración del apóstol en la actividad religiosa territorio. En conjunto, estos elementos muestran que, mientras en la Antigüedad tardía la devoción al santo era limitada o indirecta, la Edad Media marca el momento en el que se consolida de manera efectiva el culto.

En cuanto a los posibles canales de transmisión, la cronología permite plantear al menos dos posibles vías de penetración del culto a San Bartolomé en Hispania. La primera, menos probable desde el punto de vista religioso, sugiere que la devoción pudo haber llegado a través de circuitos asociados al mundo árabe tras la conquista de 711. Esta hipótesis encuentra un leve respaldo en el hecho de que la iglesia de San Miguel de la Escalada fue consagrada y construida por abades mozárabes provenientes del sur peninsular, concretamente de Córdoba, lo que podría indicar la circulación de tradiciones religiosas y devocionales al santo entre comunidades cristianas bajo dominio islámico. Esta vía aporta un marco interpretativo que conecta la transmisión del culto de San Bartolomé relacionados con los movimientos poblacionales de este periodo en el Mediterráneo, de Oriente a Hispania.

El otro de los canales, y el que resulta más verosímil, es el procedente de la Galia carolingia. En este territorio se documenta ya desde el siglo VI sólidas evidencias de devoción al santo a través de la circulación de sus leyendas y de la veneración de sus reliquias. Debido a su situación geográfica, el territorio galo pudo funcionar como un eslabón de transmisión de la veneración procedente de otros lugares, como Italia. Además, la coincidencia cronológica con la existencia de la Marca Hispánica (siglos VIII–X), bajo influencia política y cultural franca, favoreció la circulación de prácticas litúrgicas y hagiográficas entre la Galia y la Península. A la luz de las evidencias disponibles, parece razonable considerar que el culto a San Bartolomé alcanzó Hispania mediante redes de transmisión vinculadas al ámbito galo-carolingio.

A partir de este momento, su devoción iniciaría un proceso de expansión continúa

sostenida en el tiempo que llevaría al culto de San Bartolomé en una de las figuras patronales más difundidas y emblemáticas del marco religioso de la península ibérica.

7. BIBLIOGRAFÍA

Anneda, Damiano. “La desaparecida inscripción de consagración de la iglesia de San Miguel de Escalada: un acercamiento prudente.” *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad tardía,* número 21 (2004): 375–388. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=909521

Alvar Nuño, Antón. “Fragmented Bodies, Fragmented Stories: Martyrs’ Relics as Sources of Narratives in Late Antique Hispania.” *Pallas,* número 116 (2021). https://doi.org/10.4000/pallas.21665.

Arce Martínez, Javier. “Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV”. *Príncipe de Viana*, número 124-125 (1971): 245-255. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5224674

Beresford, Andrew. *Sacred Skin: The Legend of St. Bartholomew in Spanish Art and Literature*. Leiden: Brill, 2020.

Brannan, Rick. Traducción *Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae.* Washington: Appian Way Press, 2025.

Brown, Peter. *El culto a los santos en la Antigüedad tardía*. Traducción de Francisco Javier Molina de la Torre. 1ª edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.

Budge, E. A. Wallis. *The Contendings of the Apostles: Being the Histories of the*

Lives and Martyrdoms and Deaths of the Twelve Apostles and Evangelists. Volumen 2. London: Henry Frowde, 1899.

Castellanos García, Santiago. "La capitalización del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio De Zaragoza". *Studia Historica. Historia Antigua, volumen* 12 (2010): 169-177. https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2052/article/view/6420.

Castellanos García, Santiago. "Las reliquias de santos y su papel social: cohesión y control episcopal en Hispania (ss.V-VII)". *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad,* número 8 (1996): 5-21. https://portalcientifico.unileon.es/documentos/5c13b254c8914b6ed377c24c

Castillo Maldonado, Pedro. "El cristianismo y las iglesias del Sur peninsular en la Antigüedad Tardía: balance histórico". *Habis,* número 44 (2013): 281-304. URL: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4546332

Castillo Maldonado, Pedro. *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*. 1ª edición. Albolote, Granada: Editorial Universidad de Granada, 1999.

Castillo Maldonado, Pedro. "Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación jerárquica". *Florentia Iliberritana*, número 8 (2016): 39-54. https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4423.

Collar, Anna. *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Collar, Anna. "Strong ties, social networks, and the diffusion of new ideas. who do you trust?", en *Networks and the spread of ideas in the past: strong ties, innovation and knowledge exchange,* editado por Anna Collar, 1-27. Londres: Routledge, 2022.

Collins, Roger. *La España visigoda, 409–711*. Traducción Mercedes García Garmilla. 2ª edición. Barcelona: Editorial Crítica, 2005.

de la Vorágine, Santiago. *La leyenda dorada, 2.* Traducción del latín por Fray José Manuel Macías. 8ª Edición. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Díaz Martínez, Pablo de la Cruz, Clelia Martínez Maza y Francisco Javier Sanz Huesma, *Hispania tardoantigua y visigoda*, 1ª edición. Madrid: Ediciones Istmo, 2007.

Di Maria, Giorgio, editor. *Tre laudationes bizantine in onore di San Bartolomeo apostolo*. Palermo: Centro di Documentazione e Ricerca per la Sicilia Antica «Paolo Orsi» ONLUS, 2004.

Escribano Paño, María Victoria. "La quema de libros heréticos: el silencio imperativo de las voces disidentes en los ss. IV y V". *Anales de historia antigua, medieval y moderna,* número 44 (2012): 125-142. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4403413

Escribano Paño, María Victoria. "Alteridad religiosa y maniqueísmo en el siglo IV d.C". *Studia Historica, Historia Antigua,* número 8 (1990): 29-48. https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2052/article/view/6312

Esparza Arroyo, Ángel, y Martín Valls, Ricardo. "La Pizarra Altomedieval De Fuente Encalada (Zamora): Contribución Al Estudio De Las Inscripciones profilácticas".

Zephyrvs número 51 (1998): 238-262 . https://revistas.usal.es/uno/index.php/0514-7336/article/view/5034.

Fábrega Grau, Ángel. *Pasionario Hispánico (siglos VII–XI). Tomo I: Estudio*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

Fita, Fidel. "Inscripciones romanas de la ciudad y partido de Talavera (provincia de Toledo)." *Boletín de la Real Academia de la Historia* número 2 (1883): 248-202. https://www.cervantesvirtual.com/obra/inscripciones-romanas-de-la-ciudad-y-partido-de-talavera-provincia-de-toledo

Férotin, Marius. *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*. Paris: Firmin-Didot, 1912.

Ferran Valls i Taberner, *Marca Hispánica.* Barcelona: PPU, 1987.

García García, Miguel Ángel. "Sarcófagos romanos decorados del siglo IV en el territorio andaluz: enfoques y problemática vigente". *SPAL*, número 21 (2012): 183-193. https://doi.org/10.12795/SPAL.2012.I21.10

García Lobo, Vicente. *Las inscripciones de San Miguel de Escalada: Estudio crítico.* 1ª Edición. Barcelona: El Albir, 1982

García Moreno, Luis Agustín. "La legislación antijudía del reino visigodo de Toledo. Un ensayo sociopolítico". *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo*, número 42 (1993): 37-49. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6904990&orden=0&info=link

García Villada, Zacarías. “El Gobierno De La nación Y Los Concilios Generales Y Provinciales En Tiempo De Los Visigodos”. *Estudios Eclesiásticos. Revista De investigación E información teológica Y canónica,* volumen 10 número 40 (1931): 500-523. https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/22343.

Giacomantonio, Michele, “L’arrivo del corpo di San Bartolomeo a Lipari. Che ci dice la storia?” *Usticasape* (2022): 1-7. https://www.usticasape.it/wp-content/uploads/2022/05/Larrivo_del_corpo_di_San_Bartolomeo_a_Li.pdf

Godoy Fernández, Cristina. “Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad Tardía en Hispania”. *Pyrenae*, número 29 (1998): 161-170. https://raco.cat/index.php/Pyrenae/article/view/145027.

González-Salinero, Raúl. “Relaciones sociales y dependencia religiosa en la comunidad judía de Mahón (Menorca) a principios del siglo V d.C”. *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades,* número 3 (2000): 267-278. https://ariasmontano.uhu.es/rest/api/core/bitstreams/aa4fd459-d920-4b7c-88db-376f5e1c2d7c/content

González, Teodoro. “La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe”. *Historia de la Iglesia en España*, coordinado por Ricardo García-Villoslada. Bibliotecas de autores cristianos, 1979.

Gorostidi Pi, Diana, y Jordi López Vilar. “Inscripciones visigodas en el ordo Apostolorum del ábside de Sant Miquel de Terrassa (Barcelona). Evidencias a partir de los tituli picti (con láminas 6/10).” *Jahrbuch für Antike und Christentum,* número 59 (2016): 114-136. https://recercat.cat/bitstream/handle/2072/367911/2018-Inscripciones-visigodas-ordo-apostolorum-abside-Sant-Miquel-Terrassa.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Hubeñák, Florencio. “El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio”. *Hispania Sacra,* volumen 5, número 103 (1999): 5–42. https://doi.org/10.3989/hs.1999.v51.i103.601

Jayakumar, A. *History of Christianity in India.* Calcuta: Sceptre, 2013.

Larrén Izquierdo, Hortensia. “Aspectos visigodos de San Miguel de la Escalada (León).” *Antigüedad y Cristianismo,* número 3 (1986): 501-513. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=126369

Krueger, Derek. “The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium.” *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe* (2010): 5-17. https://www.academia.edu/43502014/The_Religion_of_Relics_in_Late_Antiquity_and_Byzantium_from_Treasures_of_Heaven_Treasures_of_Heaven_Saints_Relics_and_Devotion_in_Medieval_Europe_ed_M_Bagnoli_et_al_exhibition_catalogue_Baltimore_Walters_Art_Museum_2010_5_17_Also_London_2011_?nav_from=6c8d934c-65c8-4949-8ea7-ce87d2264b56

López-Gómez, José Carlos, y Alvar, Jaime. “Hacia un cambio de paradigma: manifestaciones religiosas en la Hispania del siglo III”. *Hispania Sacra,* volumen 73, número 147 (2021): 19-30. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8110475

López-Gómez, José Carlos. “Shaping Urban Religious Topography in the Iberian Peninsula between the Fourth and Sixth Centuries: “Coopetitive” Rivalry and Social Power" *Religions* volumen 14, número. 9, 1124 (2023): 1-22 https://doi.org/10.3390/rel14091124

López, José Carlos, y Alvar, Antón. “Pimenius and his network: The glocal dimension of rural Iberian Churches”. En *Religion in Rural Late Antique Iberia*. Londres: Routledge, 2025.

Luciano, Alessandro. “Circulation of Christian Relics through the Mediterranean Sea.” En *Proceedings of the 18th Symposium on Mediterranean Archaeology (SOMA)* , editado por Błażej Stanisławski y Hakan Öniz, páginas 7-21. Archaeopress: 2014.

Marcos, Mar. “Ley y Religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos,* número 11 (2004): 51-68. https://repositorio.unican.es/xmlui/bitstream/handle/10902/6557/marcos-ley.pdf?sequence=1

Martín Iglesias, José Carlos. “La «Crónica Universal» de Isidoro de Sevilla, circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma”. I*beria: Revista de la Antigüedad*, número 4 (2001): 199-236. https://ihtc.orex.es/5540.pdf

Martínez Maza, Clelia. ”*Lived Ancient Religion*: una nueva herramienta teórica para el estudio de los espacios rurales cristianos de la Hispania tardo-antigua (ss. IV-V)”. *Hispania Sacra,* volumen 73 número 147 (2021): 31-42. https://doi.org/10.3989/hs.2021.003

Molina Díaz, Francisco. “De los hagiónimos a los hagiotopónimos: de la toponimia como instrumento para la historia religiosa”. Indivisa: Boletín de estudios e investigación, número 14 (2014): 30-43. https://www.redalyc.org/pdf/771/77130564002.pdf

Ojeda Barrera, Alfonso. “La Iglesia Santa María de Carmona”. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2017.

Peña Fernández, Alberto. “Promotores, artífices materiales y destinatarios de las inscripciones medievales.” En *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, volumen I, editado por Beatriz Arízaga Bolumburu, Jesús Ángel Solórzano Telechea, Dolores Mariño Veiras, Carmen Díez Herrera, Esther Peña Bocos, Susana Guijarro González y Javier Añíbarro Rodríguez, 187-204. Santander: Universidad de Cantabria, 2012.

Perumalil, A. C. *The Apostles in India: Fact or Fiction? Bombay: Catholic Book Crusade, 1952.*

Pino Abad, Miguel. “El papel de los Concilios visigodos en la defensa de los intereses nobiliarios frente al Rey”. *Hispania Sacra* volumen 68 número 137 (2016): 119-26. https://doi.org/10.3989/hs.2016.009

Poveda Arias, Pablo. ”La diócesis episcopal en la Hispania visigoda: concepción, construcción y disputas por su territorio”. *Hispania Sacra,* volumen 71, número 143 (2019): 9-24. https://doi.org/10.3989/hs.2019.001.

Quintana Orive, Elena. “Herejes, paganos, judíos y samaritanos: prohibiciones para el acceso a los cargos públicos en la legislación religiosa de época postclásica y justinianea”. *GLOSSAE. European Journal of Legal History*, número 14 (2017): 774-785. https://www.glossae.eu/glossaeojs/article/view/293/271

Ripoll, Gisela, y Arce, Javier. “De los cultos paganos al culto cristiano: el proceso de transformación en Hispania (siglos IV-VII)”. *Des dieux civiques aux saints patrons IVe-VIIe siècle* (2016): 341-352. https://www.researchgate.net/publication/303810867_G_RIPOLL_and_J_Arce_De_los_cultos_paganos_al_culto_cristiano_el_proceso_de_transformacion_en_Hispania_siglos_IV-VII_in_J-P_Caillet_S_Destephen_B_Dumezil_y_H_Inglebert_eds_Des_dieux_civiques_aux_saints

Rizos, Efthymios. “Burying the Saints Next to the Common Dead: The Burial Habits of the Christian Elite in the 4th c. and the First Translations of Relics.” En *Burial and Memorial in Late Antiquity*, volumen. 13/1 de *Late Antique Archaeology*, editado por Luke Lavan, páginas 248–264. Brill, 2024. https://brill.com/display/book/9789004687981/BP000021.xml

Roberts, Alexander, Donaldson, James y, Cleveland, Arthur. *The Writings of the Fathers down to A.D. 325*. *Ante-Nicene Fathers.* 1ª edición. Volumen VIII. New York : C. Scribner's Sons, 1913.

Rodríguez Suárez, Natalia. “Los tres altares de San Miguel de Escalada: algunas consideraciones”. *Progressus* número 1 (2015): 2-20. https://www.rivistaprogressus.it/wp-content/uploads/natalia-rodriguez-suarez-los-tres-altares-de-san-miguel-de-escalada-algunas-consideraciones.pdf

Rose, Els. “Clash of Altars, Clash of Cults: The Foundation of Christianity in Apocryphal and Liturgical Texts”. *Bulletin du Centre d’études médiévales d’Auxerre*, número 4 (2011):1-12. https://doi.org/10.4000/cem.11844

Rose, Els. *Ritual Memory: the apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (C. 500-1215):40 (Mittellateinische Studien und Texte)*. 1ª Edición. Leiden: Brill, 2009

Serrano del Pozo, Joaquín. "Relics, Images, and Christian Apotropaic Devices in the Roman-Persian Wars (4th-7th Centuries)." *Eikón / Imago* 11, número 1 (2022): 57-69. https://doi.org/10.5209/e

Sotomayor, Manuel. "Los cánones 1 y 59 del concilio de Elvira. A propósito del artículo de J. Vilella Masana", *Polis*, número 19 (2007): 135-161. https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/9367

Tsiolis, Vasilis. "Manifestaciones del cristianismo primitivo en áreas rurales de Toletum y sus inmediaciones: cuestiones en torno a los sarcófagos y espacios funerarios paleocristianos." *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, número 19 (2021): 353-404. https://e-revistas.uc3m.es/index.php/ARYS/article/view/6184/5149

Ubric Rabaneda, Purificación. "Convivencia e intransigencia religiosa en la Hispania del siglo V". *Iberia: Revista de la Antigüedad,* número 6 (2003): 71-77. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1159521

Van Dam, Raymond. *Gregory of Tours: Glory of the Martyrs*. *Translated Texts for Historians 4*. Liverpool: Liverpool University Press, 1988.

Vidal Álvarez, Sergio. "Análisis arqueométricos del sarcófago de Pueblanueva (Toledo) y estudio de cinco fragmentos de sarcófago procedentes de Pueblanueva en las colecciones del Museo Arqueológico Nacional." *Boletín del Museo Arqueológico*

Nacional número 34 (2016): 195-210. https://www.man.es/man/en/dam/jcr:6d2ca353-a211-40cb-ac09-384cf72c12f9/man-bol-2016-34-vidal.pdf

Vilella, Josep. "Cánones pseudoiliberritanos y código teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos", *Polis*, número 17 (2005): 97-134. https://ebuah.uah.es/xmlui/handle/10017/5689

Vives Gatell, José. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.

Vizcaíno Sánchez, Jaime. "Spania y el mundo mediterráneo. Comercio privado y distribución estatal". *Antigüedad y cristianismo*, número 24 (2007): 289–322. https://revistas.um.es/ayc/article/view/390731

Wiśniewski, Robert. *The Beginnings of the Cult of Relics*. 1ª Edición. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Yelo Templado, Antonio. "La hagiotoponomía y el culto a los santos en La Rioja en época visigoda". *Segundo Coloquio sobre Historia de la Rioja*, volumen 1 (1986): 241-246. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=555529

ANEXOS

ID	FUENTE	LUGAR	CRONO.	NOTA
B1	Movsēs Xorenac'i, *History of Armenia*, Book 2, chapter 34	Armenia (Erevan)	V-VIII	Historia temprana sobre Bartolomé
B3	*The Church Calendar*, Ioane Zosime	Mar de Saba	...	Calendario litúrgico oriental
B4	*The Church Calendar*, Ioane Zosime	Mar de Saba	....	Calendario litúrgico oriental
B6	John Diakrinomenos, *Ecclesiastical History*	Dara (Mesopotamia)	513	Historia eclesiástica de Mesopotamia
B9	Procopio de Cesarea, *Sobre los edificios*	Dara (Mesopotamia)	550	Referencia arquitectónica
B10	Vernatio Fortunatio, *Poemas* 8.3	Poitiers	570	Poema litúrgico
B11	Gregory of Tours, *Glory of the Martyrs*	Tours	580/594	Vida de mártires y traslado de reliquias
B12	Gregory of Tours, *Glory of the Martyrs*	Tours	580/594	Cuerpo arrojado de Bartolomé al mar y llegada a Lípari
B13	Versión georgiana del *Lectionary of Jerusalem*	Bethphage, Jerusalén	VII	Conmemoración litúrgica 24 de agosto
B14	*Martyrologium Hieronymianum*, 6-7c.	Aquilea	VI	Fiesta de santos, 4 de agosto
B15	*Martyrologium Hieronymianum*, 6-7c.	Aquilea	VI	Fiesta de santos, 24 de agosto
B16	*Martyrologium Hieronymianum*, 6-7c.	Aquilea	VI	Fiesta de santos, 25 de agosto
B17	*Martyrologium Hieronymianum*, 6-7c.	Aquilea	VI	Fiesta de santos, 25 de agosto
B18	Latin Calendar of Sinai	Santa Catalina - Sinai	VII-VIII	Listado de apóstoles y santos
B20	*Liber Pontificalis*, Vida de Honorius	Roma	638	Obras de iglesias dedicadas a santos
B21	Aldhelm, *On the Altars of the Twelve Apostles*	Sherborne	709	Dedicación de altar a Bartolomé
B23	Calendar of Willibrord	Echternach	703/710	Fechas de festividades de santos
B24	Agnellus, *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*	Rávena	836/846	Abadía de Bartolomé en Ravenna

Anexo I: catalogo con las evidencias narrativas.

ID	FUENTE	LUGAR	CRONO.	NOTA
B2	Capilla Arcivescovile de Rávena	Rávena	494/520	Representación artística del apóstol
B5	Mosaicos en San Vitale	Rávena	549	Mosaicos dedicados a San Bartolomé
B7	Mosaicos Panagia Kanakaria	Panagia Kanakaria (Chipre)	525-550	Arte bizantino sobre San Bartolomé
B8	Mosaico de Cristo flanqueado por Apóstoles	Eufrasius at Poreč, Istria	VI	Arte religioso temprano
B22	Sarcófago de Cuthbert	Lindisfarne	698	Decoración con imágenes de apóstoles y santos

Anexo II: catálogo con las evidencias musivas o artísticas.

ID	FUENTE	LUGAR	CRONO.	NOTA
B25	Alpha, monograma Christi	Rávnena	432-450	Inscripción cristiana temprana
B26	Inscripción cristiana	Egara (Tarrasa)	501-550	Arte epigráfico hispano
B27	Sarcófago de Pueblanueva	Talavera de la Reina	301-400	Inscripción ordo apóstolico
B28	Inscripción cristiana	Roma	301-350	Epigrafía temprana
B29	*Inscripción cristiana*	Milán	...	Epigrafía temprana
B30	Inscripción cristiana	Rávena	....	Epigrafía temprana
B31	*Inscripción cristiana*	Rávena	521-534	Epigrafía siglo VI
B32	Inscripción cristiana	Salona	401-500	Epigrafía siglo V
B33	*Inscripción cristiana*	Wesel	...	Epigrafía temprana
B35	Inscripción reliquia	San Miguel de la Escalada	X	Inscripción reliquia San Bartolomé
B36	*Inscripción cristiana*	Porec	501-550	Epigarfía siglo VI

Anexo III: catálogo con las evidencias epigráficas.

© José Enrique García Godínez, 2026

© Palmito Books, S.L., 2026
Calle Pedro García Villalba, 79, 2ºC
30150 La Alberca, Murcia
ESPAÑA

Este libro examina los testimonios del culto a San Bartolomé Apóstol, desde sus presuntos orígenes en Oriente, hasta su difusión a través de las redes mediterráneas que posibilitaron su llegada a la Península Ibérica entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media. A su vez, para una mejor compresión en su culto, se analiza el contexto histórico de la llegada y consolidación del cristianismo en Hispania y los aspectos principales del fenómeno del culto a los santos en este periodo. Asimismo, se estudian las distintas tradiciones narrativas que han surgido en torno a la figura del apóstol que favorecieron la expansión de su devoción.

9 791388 064708

PALMITO BOOKS