Mover al santo: traslado de reliquias y renovación de escenarios de culto en monasterios hispanos (siglos XI y XII)

Francisco de Asís García García
Universidad Complutense de Madrid

Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado,
Aguilar de Campoo, 2016

Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación *Arte y reformas religiosas en la España medieval* (HAR2012-38037) financiado por el Ministerio de Economía y competitividad.

Abordar las relaciones entre el espacio de culto y las reliquias supone acercarse a un fenómeno de amplísimo recorrido que, en el caso particular de la Edad Media, implica volver sobre un tema ampliamente tratado por la historia del arte. En efecto, la creación de dispositivos arquitectónicos y plásticos destinados a revalorizar los ámbitos que albergan los cuerpos santos y a canalizar los movimientos en torno a los mismos ha ocupado una parcela fundamental del estudio de la arquitectura altomedieval europea[1]. Asimismo, constituye un asunto asiduamente tratado en las investigaciones sobre arte románico. En no pocas ocasiones el enfoque de estas cuestiones ha incurrido en abusos interpretativos, hasta el punto de valorar la realidad arquitectónica de muchos edificios como una consecuencia única y directa de un culto a las reliquias que habría condicionado elementos, formas y recorridos[2]. El caso de las llamadas "iglesias de peregrinación" es paradigmático en este sentido.

[1] Grabar, A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, París, 1946, pp. 467-581; Barral i Altet, X., "Reliques, trésors d'églises et création artistique", en Delort, R. (ed.), *La France de l'an mil*, París, 1990, pp. 189-196; Palazzo, E., *Liturgie et société au Moyen Âge*, París, 2000, pp. 139-147; Caillet, J.-P., "Reliques et architecture religieuse aux époques carolingienne et romane", en Bozóky, E. y Helvétius, A.-M. (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, 1999, pp. 169-197; Jacobsen, W., "Il problema dell'utilizzazione: l'architettura altomedievale e la liturgia nei conventi monastici", en De Rubeis, F. y Marazzi, F. (eds.), *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): topografia e strutture*, Roma, 2008, pp. 308-319; Sapin, C., "La présence du corps saint dans le sanctuaire. Réflexions sur les contraintes et les aménagements entre V^e^ et XI^e^ siècle, à partir de l'exemple de Saint-Quentin (Aisne, France)", *Hortus Artium Medievalium*, 15/1 (2009), pp. 105-116. Varias contribuciones en una reciente publicación colectiva han abordado aspectos similares en el ámbito bizantino: Hahn, C. y Klein, H. A. (eds.), *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, Washington, 2015.

[2] Piva, P., "Le déambulatoire et les *parcours* de pèlerinage dans les églises d'Occident (X^e^-XII^e^ siècles)", en Piva, P. (ed.), *L'art médiéval : les voies de l'espace liturgique*, París, 2010, pp. 81-129. Ante la pluralidad funcional de

Sin embargo, otros muchos factores entraron en juego en la monumentalización de los templos o en la adopción de tipologías concretas: aspectos litúrgicos ligados a los recorridos estacionales y a la multiplicación de altares, la ambición de los promotores, o la evocación de arquitecturas de prestigio, por citar algunos de ellos[3]. Incluso fórmulas que en origen se desarrollaron en relación con el culto a las reliquias tuvieron una vigencia posterior desligada de esa primera función.

En otro orden de asuntos, el tema del presente trabajo atañe a líneas de investigación recientes que enlazan con preocupaciones de corte antropológico y con la concepción del espacio sagrado como un ámbito cambiante, multisensorial y "performativo". Su percepción y la experiencia que del mismo tiene el fiel, los fines que guían su configuración y los modos según los cuales se activa, o la interacción que establece con las imágenes y los objetos –elementos facultados para asumir valores agentes–, centran buena parte de los debates actuales[4]. Estos aspectos convergen con la atención prestada a lo litúrgico y paralitúrgico en la comprensión de los espacios y sus discursos visuales y con el creciente interés por las reliquias como objeto de estudio[5].

La presente contribución pretende un acercamiento a las cuestiones enunciadas desde la acotación espacial del territorio hispánico, tomando como campo de análisis un amplio elenco de monasterios en los que se produjo durante los siglos XI y XII un traslado de reliquias, o al menos un movimiento de cuerpos santos. Dicha movilidad será valorada como factor de creación y renovación artística, tanto del espacio monumental como de los distintos elementos que configuraban las escenografías cultuales. La restricción a enclaves de carácter monástico, en consonancia con la temática del volumen en el que se incluye este trabajo, deja irremediablemente de lado otros casos altamente relevantes de cultos sepulcrales dotados de complemento escenográfico, vinculados a santuarios de diversa naturaleza –sedes episcopales,

---

estructuras como las criptas o los deambulatorios, se impone la necesidad de estudios de largo alcance que las aborden desde la complejidad y heterogeneidad de fórmulas y usos. Un ejemplo reciente en SAPIN, C., *Les cryptes en France. Pour une approche archéologique, IVe–XIIe siècle*, París, 2014.

[3] B. Brenk da protagonismo al concepto de prestigio y de pretensión para explicar la adopción de tipologías edilicias complejas: BRENK, B., "Les églises de pèlerinage et le concept de prétention", en BOCK, N. y otros (eds.), *Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge*, Roma, 2002, pp. 125-139. Para I. Bango, la clave de la aparición de deambulatorios y altares multiplicados en las cabeceras románicas se halla tanto en la liturgia estacional como en la necesidad de un número suficiente de altares para evitar la celebración eucarística repetida sobre una misma ara al cabo del día: BANGO TORVISO, I. G., "El Camino jacobeo y los espacios sagrados durante la Alta Edad Media en España", en *Viajeros, peregrinos y mercaderes en el Occidente Medieval*, Pamplona, 1992, pp. 150 y 154-155.

[4] El número monográfico de *Codex Aquilarensis*, 30 (2014), dedicado a *La experiencia de los lugares sagrados en la Edad Media: tiempos y escenografías*, constituye una excelente muestra de estos intereses.

[5] GEORGE, P., "Les reliques des saints : un nouvel objet historique", en BOZÓKY y HELVÉTIUS (eds.), *Les reliques*, pp. 229-237; Id., "Les reliques des saints. Publications récentes et perspectives nouvelles", *Revue belge de philologie et d'histoire*, LXXX, 2 (2002), pp. 563-591, y LXXXII, 4 (2004), pp. 1041-1056.

canónicas o parroquias–, donde las evidencias materiales son más favorables[6]. Salvo una cita puntual, este panorama no incluirá al monacato cisterciense, pues en su primera trayectoria en la Península Ibérica no parece haber alentado especialmente el culto a los cuerpos santos[7] ni sus cenobios se convirtieron entonces en centros de peregrinaje a ellos dirigido, si bien desarrollaron una monumentalización y memoria funeraria vinculada al poderoso laico acentuada en la Baja Edad Media[8].

Reliquias en movimiento: naturaleza y casuística de las *translationes*[9]

El desplazamiento de reliquias conoció diversas modalidades en los siglos medievales, desde la solemne *translatio* oficial a otros mecanismos como el robo[10] o la

---

[6] Español Bertran, F., "Le sépulcre de Sant Ramon de Roda. Utilisation liturgique du Corps Saint", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXIX (1998), pp. 177-187; Id., "Santo Domingo de la Calzada: el cuerpo santo y los escenarios de su culto", en *La cabecera de la catedral calceatense y el Tardorrománico hispano. Actas del Simposio en Santo Domingo de la Calzada*, Santo Domingo de la Calzada, 2000, pp. 207-282; Rico Camps, D., "A Shrine in its Setting: San Vicente de Ávila", en Lamia, S. y Valdez del Álamo, E. (eds.), *Decorations for the Holy Dead. Visual Embellishments on Tombs and Shrines of Saints*, Turnhout, 2002, pp. 57-76; Id., "San Vicente de Ávila en el siglo xii: la restauración de un *locus sanctus*", *Hortus Artium Medievalium*, 15/2 (2009), pp. 291-305; Sánchez Ameijeiras, R., "La ritualización del camino de vuelta: nuevos hallazgos sobre el sepulcro de Santo Domingo de la Calzada", en Gil-Díez Usandizaga, I. (coord.), *Arte medieval en La Rioja. Prerrománico y románico*, Logroño, 2004, pp. 321-364; Lorés i Otzet, I., "Hagiography and Memory: the Use of Bishop Saint Ramon of Roda in the Thirteenth Century", *Hortus Artium Medievalium*, 21 (2015), pp. 136-151.

[7] Se ha señalado una inicial actitud restrictiva de la orden respecto a su veneración pública (Burton, J., y Kerr, J., *The Cistercians in the Middle Ages*, Woodbridge, 2011, p. 134; Sternberg, M., *Cistercian Architecture and Medieval Society*, Leiden, 2013, p. 44). Se constatan, no obstante, excepciones, desde la propia tumba de san Bernardo en Clairvaux a la profusión de reliquias en los altares de Cîteaux: Mouraire, E., "Les autels et les reliques de l'abbatiale de Cîteaux", *BUCEMA*, hors-série nº 4 (2011) <https://cem.revues.org/11799> [último acceso 19/10/2015]; Carrero Santamaría, E., "Autour de Saint Bernard. Chronologie et implications spatiales du culte des reliques à Clairvaux", *Cîteaux*, 64 (2013), pp. 187-197; George, P., *Reliques et arts précieux en pays mosan. Du haut Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Lieja, 2002, pp. 83-85.

[8] Sobre las contradicciones entre lo dispuesto en los textos fundacionales de la orden y la vocación funeraria rápidamente adquirida por sus monasterios vid. Bango Torviso, I. G., "Un mundo para la eternidad" y "El ámbito de la muerte", en Bango Torviso, I. G. (dir. cient.), *Monjes y monasterios. El Cister en el medievo de Castilla y León*, catálogo de la exposición (Monasterio de Santa María de Huerta, 1998), Valladolid, 1998, pp. 305-314 y 317-328. Analiza la dimensión funeraria de los cenobios castellano-leoneses García Flores, A., "Espacios funerarios en los monasterios cistercienses de los reinos de Castilla y de León (siglos xii al xv)", *Cîteaux*, 56 (2005), pp. 199-230.

[9] Sobre el fenómeno de la *translatio* de reliquias vid. a título general Leclercq, H., "Translation", en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XV.2, París, 1953, cols. 2695-2699; Dubois, J. y Lemaître, J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, París, 1993, pp. 280-292. Centradas en el ámbito medieval hispano, las páginas dedicadas por García de la Borbolla, A., "El papel de los monasterios en las peregrinaciones hispanas medievales: cultos locales y tráfico de reliquias", en García de Cortázar, J. A. y Teja, R. (coords.), *Monasterios y peregrinaciones en la España Medieval*, Aguilar de Campoo, 2004, pp. 56-59; Pérez-Embid Wamba, J., *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos xi-xiii)*, Huelva, 2002, pp. 32-37; Henriet, P., "Propagande hagiographique et Reconquête", en Tischler, M. M. y Fidora, A. (eds.), *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster, 2011, pp. 359-361.

[10] Geary, P., *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, 1978.

donación. En términos generales, dos aspectos posibilitaban y, a su vez, motivaban estos movimientos: el fraccionamiento y la práctica acumulativa. La fragmentación de los cuerpos favorecía singularmente su movilidad y prácticas como los recorridos procesionales, con la consiguiente multiplicación de la presencia del santo[11]. El desmembramiento, que tenía en las exhumaciones una ocasión propicia para su ejecución, no implicaba un menoscabo de la *virtus* adscrita al insigne difunto, si bien la posesión del cuerpo íntegro siempre suponía un prestigio adicional para la institución que lo atesoraba y facilitaba a esta el monopolio del culto hagiográfico. Por otra parte, en no pocos monasterios se constata un interés por el acopio de reliquias de santos heterogéneos –como reflejan los inventarios que dan cuenta de tal multiplicidad–, entre cuyas expresiones materiales se cuentan las arcas que concentraban reliquias diversas y precisaban de auténticas para su correcta identificación. Así, en este proceso de convergencia, reliquias trasladadas en las décadas que nos ocupan pudieron sumarse a otras preexistentes, como las de san Mancio que recalaron en el monasterio sahagunense donde se veneraba a Facundo y Primitivo. Asimismo, se produjeron traslados sucesivos a un mismo monasterio en fechas cercanas, como los acontecidos en León con la recepción de los restos de Pelayo, Isidoro o Vicente de Ávila en un lapso de apenas doce años (1053-1065), o en San Millán de la Cogolla con su santo epónimo y su maestro Felices en la segunda mitad del siglo XI.

El trasiego de reliquias fue especialmente intenso en el ámbito ibérico. Entendido en un sentido amplio, comprendió no solo traslados a larga distancia, sino también movimientos de limitado alcance espacial consistentes en la reubicación de reliquias ya presentes en el seno de la propia comunidad monástica. Esta variada casuística, en gran medida común a otros territorios de la cristiandad, cobró perfiles específicos en el espacio peninsular en los siglos XI y XII ante la presencia del poder andalusí. Sus dominios proveyeron de sagrados vestigios a los reinos cristianos septentrionales, cuyos procesos de afirmación institucional y reconfiguración eclesiástica fomentaron la búsqueda y recepción de cuerpos santos. Sumado al desigual radio espacial de los desplazamientos apuntado, el perfil biográfico y cultual de los venerados permite distinguir dos categorías de *translatio* que afectaron a los monasterios hispanos. De un lado, la vinculada a los restos mortales de abades fundadores u otros miembros destacados de la comunidad con motivo del reconocimiento oficial de su santidad, como se produjo en Celanova con san Rosendo, en Silos con santo Domingo, en San Millán de la Cogolla con su titular, en Oña con san Íñigo o en Saint-Michel de Cuxa con san Pedro Orseolo. En varios de estos casos la *translatio* afectó a personajes fallecidos en un pasado reciente, incluso

[11] Barral i Altet, "Reliques, trésors d'églises", pp. 191-192.

Fig. 1. León, catedral, portada oriental de hastial meridional del transepto. Traslación de las reliquias de san Froilán (Foto: Diana Lucía Gómez-Chacón)

inmediato como Domingo Manso en el cenobio silense. Por otra parte, se dio el traslado de restos mortales de mártires y figuras de prestigio político y eclesiástico del pasado cristiano peninsular como los santos Indalecio, Zoilo, Isidoro o Pelayo; una categoría que pudo confluir con la anterior en ejemplos como el de san Millán, pero que habitualmente implicó el franqueamiento de la frontera con al-Andalus en la provisión de restos mortales –una peculiaridad de las *translationes* hispanas que conllevó asimismo un impacto artístico–. Cabe señalar también la coyuntura de reliquias puestas antaño a salvo de la amenaza islámica y recuperadas entonces, como el fragmento de san Pelayo que regresó a León desde Oviedo o el cuerpo de san Martín de Dumio retornado a Braga desde Mondoñedo. Por último, debe considerarse la llegada de reliquias en calidad de depósito temporal, al amparo de la seguridad que prestaba el tesoro monástico[12]. Sin embargo, también se dieron movimientos de signo inverso, y hubo cuerpos santos que abandonaron –al menos parcialmente– sus sedes monásticas y arribaron a otras instituciones. Lo hizo san Froilán desde Moreruela a León, cuya catedral dedicó parte de su narración escultórica a conmemorar su llegada desde la fundación cisterciense[13] (Fig. 1), y fue el caso de san Victorián, llevado desde su monasterio oscense de Asán a la canónica de Montearagón.

En todos los casos anteriormente mencionados, la maniobra de la *translatio*, además de fomentar el crecimiento espiritual de la institución receptora, cumplió un papel de propaganda y legitimación con el suministro de restos mortales

[12] Caso de la cabeza de Santiago el Menor que recaló en San Zoilo de Carrión de los Condes: Senra Gabriel y Galán, J. L., "Peregrinaciones y reliquias en las rutas hacia Compostela: héroes y santos a la vera del camino", *Memoria Ecclesiae*, XVIII (2001), pp. 290-291.

[13] Franco Mata, A., *Escultura gótica en León y provincia (1230-1530)*, León, 1998, pp. 88-90.

que otorgaban prestigio o con el enaltecimiento del propio estatus de la casa mediante la promoción de un culto local. El factor económico tampoco puede soslayarse, pues disponer de preciadas reliquias permitió atraer un flujo continuo de peregrinos y visitantes y captar donaciones de poderosos, estrechando los vínculos con los benefactores del monasterio. En suma, en torno a las reliquias se cifraron algunos elementos clave del proceso de consolidación de las grandes abadías benedictinas desarrollado entre los siglos XI y XII, establecimientos que pusieron en marcha una serie de mecanismos destinados a conmemorar la adquisición y presencia de dichos vestigios sacros. Tras recibir un cuerpo santo, la documentación monástica, que acostumbraba a consignar las reliquias más preciadas de la institución, no tardaba en acusar la flamante incorporación. La recepción de los restos dio lugar a relatos destinados a narrar las vicisitudes de los traslados, denominados asimismo *translationes*, en ocasiones redactados con décadas e incluso siglos de distancia respecto al acontecimiento[14]. La memoria de estos actos dejó una profunda huella que cristalizó asimismo en conmemoraciones litúrgicas, con la composición expresa de oficios y piezas melódicas que celebraban la traslación.

Junto a estos mecanismos de orden literario o litúrgico que ensalzaban la posesión de reliquias intervino el elemento escenográfico. A priori se establece una relación directa entre la llegada o reubicación de una reliquia y la renovación de escenarios de culto en la medida en que tal movimiento demanda la configuración de un entorno donde venerar los restos. Este particular se hace especialmente evidente cuando las *translationes* tienen como finalidad específica –o se cuenta entre sus variados fines– proporcionar un escenario más digno a la sepultura. En el caso de san Millán y san Felices en San Millán de la Cogolla, en el de santo Domingo en Silos, o en el acta de "canonización" de san Rosendo en Celanova, se enfatizó la humildad de la ubicación primigenia como factor que motivó un nuevo acomodo[15].

En los apartados que siguen haré dialogar el fenómeno de las *translationes* con la realidad arquitectónica y la escenografía cultual, no solo desde su materialización edilicia, sino también a partir de los programas visuales y decorativos que podían acompañar el culto a un santo. Es importante señalar que la distinción de un escenario de culto no siempre conllevó una monumentalización; en muchos casos se tradujo en elementos o articulaciones de carácter efímero o de permanencia limitada, con una destacada presencia de lo textil y de otros dispositivos móviles.

---

[14] HEINZELMANN, M., *Translationsberichte und andere quellen des reliquienkultes*, Turnhout, 1979.

[15] GARCÍA, "El papel de los monasterios", pp. 57-59; BOTO VARELA, G., "Las *galerías del milagro*. Nuevas pesquisas sobre el proceso constructivo del claustro de Silos", en IBÁÑEZ PÉREZ, A. C. (dir.), *Silos. Un Milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos. IV. Arte*, Santo Domingo de Silos, 2003, p. 88 (Jimeno de Burgos lo calificó de *loco humile*). GARCÍA Y GARCÍA, A., "La canonización de san Rosendo de Dumio", en Id., *Estudios sobre la canonística medieval portuguesa*, Madrid, 1976, p. 170.

Asimismo, el marco litúrgico y ritual que envolvía la puesta en escena era tan determinante o más en la percepción de un ámbito que su propia configuración arquitectónica. Para una mejor consideración del mismo debemos interrogarnos por las actividades en las que este participaba o aquellas de las cuales era protagonista, sin perder en ningún caso la perspectiva de su carácter "multimedia".

A diferencia de otros enclaves europeos, en los monasterios hispanos que nos ocupan no queda prácticamente ninguna escenografía de culto tal y como se presentaba en la Edad Media. Se han perdido las configuraciones espaciales de la época al haber experimentado la mayoría de los templos reconstrucciones en los siglos posteriores. En algunos casos estamos desprovistos de fuentes para su restitución; en otros, las existentes no son suficientemente explícitas, o bien son tardías, como las crónicas de la orden benedictina o relatos de viaje como el de Ambrosio de Morales, y remiten a presentaciones alteradas en su trayectoria secular –por ejemplo, la inclusión de relicarios en retablos de la Edad Moderna–. Debe tenerse en cuenta, además, que las escenografías se configuran progresivamente, responden a los flujos de peregrinaje y son sensibles a los momentos de auge o decadencia de un culto. Para aproximarnos al aspecto y experiencia de dichos lugares, la solución estriba en ponderar el valor de las fuentes, entre las que cobra especial relevancia la literatura hagiográfica, y en recurrir a otros ejemplos mejor documentados en el panorama europeo y al testimonio gráfico ofrecido por un amplio rango de obras, desde los propios receptáculos a la ilustración de manuscritos[16].

El *locus*: sepulcros, relicarios y sus contextos espaciales

Junto a los relatos hagiográficos, los propios restos mortales constituían el referente fundamental de todo culto, y su anclaje a un espacio físico concreto resultaba determinante[17]. Las reliquias y su lugar de depósito actualizaban la *praesentia* del santo y revelaban su permanencia, señalando el lugar desde el cual ejercía su acción el venerado. De este modo, los monasterios que albergaban reliquias eran los principales difusores de ese culto, y en ellos la tumba o relicario se erigía como polo de atracción e irradiación[18].

[16] Pese a su accidentada fortuna material, el caso de la tumba-altar de santo Domingo de Silos puede considerarse un caso privilegiado de estudio en este sentido, pues disponemos de evidencias arqueológicas y de un registro textual amplio para conocer su primitivo aspecto y algunos jalones significativos de su evolución hasta su desmantelamiento en 1732: Álamo Martínez, C. del, "El sepulcro-altar del cuerpo santo en la antigua iglesia de Silos. Intento de reconstrucción", en Ibáñez (ed.), *Silos. Un milenio*, pp. 543-566.

[17] Delehaye, H., "Loca sanctorum", *Analecta Bollandiana*, XLVIII (1930), pp. 5-64. La relación entre el santo, el edificio de culto y las actividades taumatúrgicas ha sido explorada a nivel textual para la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media por Bozóky, E., "La 'maison' du Saint et les miracles", *Hortus Artium Medievalium*, 9 (2003), pp. 247-254.

[18] García, "El papel de los monasterios", pp. 59 y 66.

En la medida en que nos encontramos ante restos trasladados en fechas no alejadas de la propia erección o remodelación de las fábricas, no se contó con un pie forzado para la configuración arquitectónica de los templos como pudo darse en otros santuarios cuya renovación monumental quedó condicionada por el deseo de preservar el *locus* original. Sin embargo, en casos como el de la panda septentrional del claustro de Silos, o el de la cueva de san Millán en el monasterio de Suso, sí se guardó la memoria del primer emplazamiento de los cuerpos, singularizando los respectivos ámbitos espaciales mediante sendos cenotafios –duplicado el silense a partir del capitel y la efigie yacente– como correspondía a lugares santificados por la presencia de los patronos[19] (Figs. 2 y 3).

En los monasterios hispanos nos hallamos lejos de los espectaculares despliegues escénicos generados en torno cuerpos santos como el de san Lázaro en Autun, concebido como una verdadera arquitectura dentro de la arquitectura y dotado

Fig. 2. Santo Domingo de Silos, claustro, capitel-cenotafio (Foto: autor)

[19] Sobre la problemática tradición, referida por fuentes de la Edad Moderna, de que la celda y lugar de defunción de santo Domingo se encontrase en la esquina suroeste del claustro, vid. Bango Torviso, I. G., "Las oficinas claustrales medievales del monasterio de Santo Domingo de Silos. Una aproximación a su estudio y topografía", en Ibáñez (ed.), *Silos. Un milenio*, p. 81, y Boto, "Las *galerías del milagro*", pp. 128-129, con una reflexión sobre sus connotaciones memoriales. Para el cenotafio gótico silense vid. Boto, "El santo de Silos", pp. 57-64. En San Millán de la Cogolla la *translatio* habría sido motivada precisamente por la imposibilidad topográfica de organizar una tumba-altar sobre el enterramiento original del santo que sirviese como altar principal (Bango Torviso, I. G., *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*, Fundación San Millán de la Cogolla, 2007, p. 63).

Fig. 3. San Millán de la Cogolla, monasterio de Suso, cenotafio de san Millán

de un complemento escultórico que desencadenaba un proceso emocional en el espectador, o del fasto de retablos esmaltados de una superficie tan vasta como el de san Remaclo en Staveltot, que alcanzaba los 9m^2. La polarización del *locus sanctus* contó, en cambio, con dos modalidades de desigual impacto arquitectónico: el sarcófago y el arca de reliquias. El primero, imponía su presencia permanente. La segunda, podía ser objeto de una presentación ritual pautada, particularmente con motivo de fiestas, tendiendo a una exhibición perenne afianzada con el paso de los siglos que implicó dispositivos arquitectónicos y facilidades de acceso. En ambos casos la importancia concedida a la visualización condicionó la puesta en escena[20], dando lugar a la *elevatio* de los restos o a la mencionada exposición ritualizada.

Fue frecuente la asociación a un altar[21], cuya relación con las reliquias quedaba establecida en el momento mismo de la dedicación del templo –el ritual prescribía

[20] Hahn, C., "Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines", *Speculum*, 72, 4 (1997), pp. 1079-1106. Sobre los condicionantes y posibilidades de la visión de la tumba vid. Barral i Altet, X., "La escenografía de la tumba. Lugares de la muerte en la iglesia medieval: ritos y atrevimientos", *Codex Aquilarensis*, 30 (2014), pp. 13-36.

[21] Para el fundamento teológico de la asociación entre cuerpo santo y altar vid. Rauwel, A., "Théologie de l'Eucharistie et valorisation de l'autel à l'âge roman", *Hortus Artium Medievalium*, 11 (2005), pp. 177-178; Michaud, J., "Culte des reliques et épigraphie. L'exemple des dédicaces et des consécrations d'autels", en

el depósito de aquellas en el ara–. En el caso de los cultos sepulcrales, la vinculación de las reliquias con el altar cobró una dimensión escenográfica acusada al exponerse a la veneración pública. Así, el sarcófago solió disponerse en paralelo a aquel en sentido longitudinal, o bien apoyando uno de sus frentes en la parte trasera del altar, si bien no faltaron ejemplares como el de san Ramón en San Vicente de Roda de Isábena o el francés de Saint-Junien de Nouaillé que funcionaron en sí mismos como *mensae*. Las arquetas solían colocarse sobre el altar[22] (Fig. 4), o tras él si eran de gran tamaño; también podían quedar suspendidas.

Con el paso del tiempo resultó frecuente incluir una imagen cultual asociada al altar o al sepulcro –si es que estos no la contenían ya–[23]. Paulatinamente, la transmisión de la *virtus* se fue canalizando a través de la imagen milagrosa, y esta última se independizaría del cuerpo santo como objeto de culto y mediadora autónoma, en un proceso en todo caso posterior al ámbito cronológico de esta contribución. La escenografía sepulcral podía quedar completada con la presencia de campanas y de luminarias sobre la tumba del santo o el altar, como se constata en San Millán de la Cogolla[24], y con la comparecencia de exvotos[25]. Rejas al modo las mencionadas por Lucas de Tuy en los milagros de san Isidoro, que acotaban el ábside principal del templo legionense con una puerta para permitir el acceso a las

---

Bozóky y Helvétius (eds.), *Les reliques*, pp. 199-212; Kroesen, J.E.A., "The Altar and its Decorations in Medieval Churches. A Funcionalist Approach", *Medievalia*, 17 (2014), pp. 156-160 (para ejemplos bajomedievales asociados además a retablos).

[22] Barbier, E., "Les images, les reliques et la face supérieure de l'autel avant le XI^e siècle", en *Synthronon. Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, París, 1968, pp. 199-207. Así lo refiere el relato de *translatio* de san Millán: García de la Borbolla, A., "La materialidad eterna de los santos. Sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la hagiografía castellano-leonesa (siglo XIII)", *Medievalismo*, 11 (2001), p. 23. Cuando se realizó el arca de marfiles, fue colocada en el altar mayor de la Virgen. Consta en un códice con poemas de Gonzalo de Berceo que "pusiéronlo sobre el altar de Santa María, do agora está" (Bango, *Emiliano*, p. 52). Para la ubicación de arcas relicario vid. Bango, *Emiliano*, p. 63. El relato de los milagros obrados por san Indalecio tras su traslación a San Juan de la Peña también señala la ubicación de su cuerpo en el altar de san Juan Bautista (Briz Martínez, J., *Historia de la fundación y antigüedades de San Ivan de la Peña…*, Zaragoza, 1620, p. 598).

[23] Para las relaciones entre imagen y reliquia vid. Schmitt, J.-C., "Les reliques et les images", en Bozóky y Helvétius (eds.), *Les reliques*, 1997, pp. 145-167. En San Millán de la Cogolla el arca contó desde finales del siglo XIV con un retablo como telón de fondo que complementaba el discurso hagiográfico de la urna: Gutiérrez Baños, F., "Espacios de memoria: el relato hagiográfico en textos e imágenes. A propósito de las 'Tablas de San Millán'", *Revista de poética medieval*, 27 (2013), pp. 161-195. Vid. también Kroesen, J.E.A., "The Altar and its Decorations", pp. 160-164.

[24] García, "La materialidad eterna", p. 17; Gutiérrez, "Espacios de memoria", p. 181. Se citan las "candelas que ardían sobre su sepultura" en un documento del siglo XV de San Zoilo de Carrión depositado en la urna abierta en 1600: Silva y Verástegui, S. de, "'De los cuerpos de los santos que descansan en el Camino de Santiago y deben ser visitados por los peregrinos' (Liber Sancti Jacobi 'Codex Calixtinus')", *Cuadernos de la Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro*, 5 (2006), p. 258.

[25] Vid. el caso de Sahagún en Martínez Sopena, P., "¡Por los santos mártires! Poder, devoción y sociedad en Sahagún durante la Edad Media", en Fernández González, E. y Pérez Gil, J. (coords.), *Alfonso VI y su época I. Los precedentes del reinado (966-1065)*, León, 2007, p. 252, n. 39.

reliquias[26], regularían la aproximación a los restos santos al tiempo que les prestarían protección.

A diferencia de otros ámbitos como el francés o el italiano, no parece haberse reutilizado sarcófagos romanos o tardoantiguos para albergar los cuerpos santos en solar hispano. Tal práctica no solo satisfacía pretensiones de prestigio mediante el abolengo de las piezas empleadas, sino que podía convenir incluso a un discurso historicista que recalcase la apostolicidad del santo en cuestión o la antigüedad de su culto. ¿Se debe esta ausencia a no disponer de ellas? No sería tal el motivo, pues se conocen varios casos de su utilización para sepulturas aristocráticas. Precisamente a un noble con aura de santidad corresponde el único sarcófago de esta clase –un ejemplar de tipo aquitano, de los siglos V-VI– en el conjunto de los asociados a santos en monasterios hispanos, el del conde Osorio Gutiérrez en San Salvador de Lourenzá[27]. Con todo, en la confección del sarcófago bracarense de san Martín de Dumio (Fig. 5) se persiguió deliberadamente a finales del siglo XI un aspecto antiquizante ligado al momento histórico del propio santo, como afirmación de la presencia del cuerpo en su fundación en el contexto de las reclamaciones metropolitanas de Braga[28]. No obstante,

Fig. 4. Arca de san Millán,
Monasterio de San Millán de Yuso.
Detalle de curaciones ante las reliquias del santo

[26] Martin, T., "Recasting the Concept of the 'Pilgrimage Church': The Case of San Isidoro de León", *La corónica*, 36/2 (2008), p. 181.

[27] Castiñeiras González, M. A., "La actividad artística en la antigua provincia de Mondoñedo: del Prerrománico al Románico", *Estudios mindonienses*, 15 (1999), pp. 292-298.

[28] Castiñeiras González, M. A., "La cultura figurativa románica en el Noroeste peninsular y sus conexiones europeas (1050-1110): el caso de Braga", en *II Congresso Internacional de História da Arte. Portugal, encruzilhada de Culturas, das Artes e de Sensibilidades*, Oporto, 2005, pp. 577-579.

Fig. 5. Sarcófago de san Martín de Dumio, Museu D. Diogo de Sousa (Braga, Portugal), inv. 170419/616891 (Foto: José Gonçalves, con licencia CC BY-SA 3.0)

la provisión de una sepultura de tal tipo no fue siempre el objetivo buscado. Basta recordar cómo en la abadía de San Víctor de Marsella, poseedora de una magnífica colección de urnas funerarias antiguas, se labró una lauda *ex profeso* para la inhumación de su prelado Isarn. Los cenobios hispanos que optaron por acoger cuerpos santos en sarcófagos se inclinaron preferentemente por sencillas sepulturas sin un especial ornato, como las que recibieron los restos de santo Domingo en Silos o de san Lesmes en la capilla de San Juan Evangelista de Burgos. La aparición de yacentes figurados, al modo del incorporado por el cenotafio emilianense, es un fenómeno tardío en la cronología del románico.

En lo que respecta a las arquetas, con motivo de la recepción de nuevas reliquias o la reubicación de otras preexistentes pudieron reutilizarse receptáculos confeccionados previamente, como ocurriría con el arca de los santos Juan Bautista y Pelayo de San Isidoro de León, vaciada para contener los restos de san Vicente[29], o con la arqueta ebúrnea de Leire (Fig. 6), receptora en el siglo XI de las reliquias de Nunilo y Alodia custodiadas en la abadía navarra desde dos centurias atrás. Asimismo, las *translationes* supusieron la ocasión para la confección de nuevos relicarios, como el de san Isidoro para el monasterio regio leonés (Fig. 7), los realizados para san Millán en sus sucesivos traslados y quizá el de san Indalecio en la

[29] Rico Camps, D., "San Vicente de Ávila en el siglo XII: la restauración de un *locus sanctus*", *Hortus Artium Medievalium*, 15/2 (2009)", p. 293.

Fig. 6. Arqueta de Leire, Museo de Navarra (Foto: autor)

Fig. 7. Arca de las reliquias de san Isidoro, Museo de San Isidoro de León (Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico/Imagen MAS)

abadía pinatense, o bien estimularon la actualización de viejas piezas[30]. Un capítulo de singular interés en la valoración de estos objetos estriba en su calidad de soporte para el desarrollo de ciclos iconográficos, cuyo discurso no necesariamente tuvo relación con los restos que guarecieron.

[30] Harris, J. A., "Meyer Schapiro's 'Road not Taken': San Millán de la Cogolla and Resistance to the Roman Rite", *Hispanic Research Journal*, 15, 5 (2014), p. 396, sostiene que el relicario de san Millán correspondiente a la *translatio* de 1030 fue actualizado con el añadido de placas ebúrneas como receptor de los restos de san Felices. Para la arqueta-relicario silense del Museo de Burgos y su recomposición esmaltada en relación con el culto de la comunidad a santo Domingo en la iglesia ampliada vid. Boto Varela, G., "El santo de Silos: *monumenta* domésticos, hechuras hagiográficas y expansión devocional (siglos xi-xiv)", en Español, F. y Fité, F. (eds.), *Hagiografia peninsular en els segles medievals*, Lérida, 2008, p. 44.

Tras este breve repaso a la materialidad de los contenedores de reliquias conviene reflexionar sobre la inserción de las mismas en la topografía monástica. Esta plantea el problema de la habilitación del espacio de culto y el acceso al mismo en relación con la presencia de fieles que lo comparten[31]. Si dirigimos la mirada a las sepulturas de quienes fueron miembros de la comunidad, estas se ubicaron en primera instancia fuera del templo, como convenía a la ley canónica[32]. Con todo, buscaron un lugar preferente en el perímetro del santuario, como se dio con san Rosendo en Celanova. En este sentido, las galerías claustrales fueron habituales depositarias de los cuerpos en el entorno del acceso a la iglesia o del muro medianero con aquella, desde Silos[33] a Oña o Cuxa[34]. Producida la *elevatio*, con la sanción oficial de la santidad del personaje, sus restos pasaban al interior del templo[35], poniendo en evidencia el nuevo estatus de la figura. En San Esteban de Ribas de Sil los nueve obispos santos de la Gallaecia del siglo X se mantuvieron en seis sepulcros entre contrafuertes en el ala meridional del claustro, iniciado en 1220, cuyos accesos desde el exterior y hacia la iglesia previeron la circulación de peregrinos en fiestas concretas, y no se trasladaron al altar mayor hasta 1463[36].

---

[31] Sigal, P.-A., "Reliques, pèlerinages et miracles dans l'église médiévale (XIe-XIIIe siècles)", *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 76, 197 (1990), pp. 194-211.

[32] Un caso singular es el de san Lesmes, enterrado en olor de santidad en la *cella* de San Juan Evangelista dependiente del monasterio de San Juan de Burgos, según refiere la *Vita Adelelmi*: "Sepultaron con todo respeto el santísimo cuerpo en la parte derecha de la celda, por dentro, junto a la puerta, en el lugar donde siguen obrándose a diario milagros bien manifiestos": Márquez Pailos, V., "Vida de San Lesmes, confesor", en Sánchez Domingo, R. (coord.), *Vita Adelelmi. Vida de San Lesmes. Edición facsímil de la "Vita Adelelmi" (siglo XIV) contenida en el códice conservado en el Archivo del Real Monasterio de San Felices Cistercienses de Calatrava de Burgos. Transcripción y estudios*, Burgos, 2004, p. 186.

[33] *intra claustrum fratrum, ante portas ecclesiae*, según reza la *Vita Dominici Silensis* de Grimaldo. J. L. Senra sostiene una inhumación ante la puerta de San Miguel: Senra, J. L., "Santo Domingo de Silos: New Interpretive Suggestions for the Medieval Church (1041-1143)", en Martin, T. y Harris, J. A. (eds.), *Church, State, Vellum and Stone. Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Leiden-Boston, 2005, p. 341; Id., "El monasterio de Santo Domingo de Silos y la secuencia temporal de una singular arquitectura ornamentada", en Huerta Huerta, P. L. (ed.), *Siete maravillas del románico español*, Aguilar de Campoo, 2009, pp. 220-221. Bango Torviso, I. G., "La iglesia antigua de Silos: del prerrománico al románico pleno", en *El románico en Silos. IX Centenario de la consagración de la iglesia y claustro. 1088-1988*, Santo Domingo de Silos, 1990, p. 349; Id., "Reformas monásticas y litúrgicas en relación con los edificios románicos de Santo Domingo de Silos", en García de Cortázar, J. A. y Teja, R. (coords.), *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, Aguilar de Campoo, 2007, pp. 152 y 162, defiende, en cambio, una inhumación a la altura del último tramo occidental del templo, en consonancia con la ubicación asignada por la memoria de la comunidad, junto a una puerta que no tardaría en ser cegada.

[34] Codina i Giol, D., "Mort, sépulture, et culte de Saint Pierre Orséolo à Saint-Michel de Cuxa", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XLII (2011), pp. 183-188.

[35] En Saint-Pierre de Moissac sí se dio el caso de reliquias contenidas en un capitel del claustro que eran objeto de un ceremonial litúrgico: Rutchick, L., "A Reliquary Capital at Moissac: Liturgy and Ceremonial Thinking in the Cloister", en Lamia y Valdez (eds.), *Decorations for the Holy Dead*, pp. 129-150.

[36] En opinión de E. Carrero, se demoró el traslado por el sesgo popular del culto, que no recibió sanción oficial del episcopado auriense: Carrero Santamaría, E., "Paraliturgia, ajuar hagiográfico y lugares de enterramiento en torno a los obispos santos de Galicia y de León entre los siglos IX y XI", *Porta da aira*, 10 (2004), p. 27.

Establecidos los cuerpos santos en el interior del templo, resulta difícil determinar la configuración espacial adoptada más allá de la común asociación a altares. Como tónica general en la arquitectura medieval, criptas y cabeceras constituían espacios privilegiados en los que tradicionalmente se materializaba el culto a los santos, pero debe examinarse cada caso en particular y considerar la praxis a la luz de las tipologías edilicias seguidas en el ámbito hispano. En Celanova, las reliquias de san Rosendo se ubicaron sobreelevadas en las inmediaciones del ábside meridional de la nueva iglesia románica, cerca de la puerta al claustro. Por lo que respecta a san Isidoro en León, Lucas de Tuy refiere que su cuerpo fue asentado sobre el altar de San Juan Bautista. En la mayoría de las casas monásticas hispanas que dispusieron de reliquias de santos, la configuración arquitectónica de sus templos respondió a tipologías alejadas de soluciones complejas, cuya articulación no presentó dispositivos escenográficos *ad hoc* ni formulaciones espaciales que inviten a pensar en una asociación preferente con los restos mortales. En numerosas ocasiones la posesión de una tumba venerable o de una reliquia no antecedió al plan arquitectónico, por lo que no condicionó la concepción del lugar de culto. Asimismo, en el caso de poseerla de antemano, las expectativas en cuanto a la atracción de público no eran fáciles de calibrar[37], con las consecuencias que ello conlleva para plantear su incidencia en el proyecto edilicio.

San Salvador de Leire supone una singularidad en el corpus de monasterios contemplados por disponer de una amplia cripta (Fig. 8). Con todo, la función primordial de dicha estructura en la abadía navarra es tectónica, aunque no tardaría en aprovecharse para albergar las reliquias de Nunilo y Alodia y de otros mártires. Un documento interpolado de 1032 refiere que las reliquias se encontraban *sub in aula* escondidas o reubicadas (*recondite*), y su presencia se sigue afirmando insistentemente en diplomas del siglo XI[38]. Se ha planteado que el pasadizo tras el muro occidental de la cripta se usaría para facilitar el culto público a las mismas[39]. En cualquier caso, la renovación arquitectónica de Leire no fue motivada por la llegada de nuevas reliquias, si acaso por la creación de un marco más apropiado para las allí atesoradas, aunque otros factores explican el nuevo empeño constructivo como resultado de una singular coyuntura institucional en la que confluyeron el fortalecimiento derivado del régimen de obispos-abades, la prosperidad económica y el apoyo monárquico[40]. Según la sugerente hipótesis de M. Guardia, una estructura

[37] Brenk, "Les églises de pèlerinage", p. 126.

[38] Martínez de Aguirre, J., "L'art au temps de Sancho III el Mayor: Leire", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XL (2009), p. 13.

[39] Martínez Álava, C. J., "Los espacios subterráneos: la función tectónica y litúrgica de las criptas románicas", en Huerta Huerta, P. L. (coord.), *Espacios y estructuras singulares del edificio románico*, Aguilar de Campoo, 2008, p. 62.

[40] Martínez de Aguirre, "L'art au temps de Sancho III", p. 11.

Fig. 8. San Salvador de Leire, cripta

tan singular como la que alberga la cámara elevada sobre el pilar central de la iglesia de San Baudelio de Berlanga (Fig. 9) se habría aprovechado como depósito de reliquias –entre las que podrían contarse las de san Nicolás, efigiado en el ábside, y otras procedentes de los Santos Lugares–, en la fase de remodelación arquitectónica y decoración pictórica que afectó al templo hacia 1130[41]. El desarrollo alcanzado por el transepto de San Isidoro de León ha sido vinculado a un interés por asociarse a la cultura de la peregrinación, respondiendo a un creciente culto a las reliquias del santo hispalense, con la intención de fomentarlo facilitando el acceso a aquellas e insertándose en la trama urbana[42]. La creación de infraestructuras hospitalarias y el desvío del trazado del camino jacobeo para hacerlo pasar por San Isidoro confirman

[41] Guardia, M., *San Baudelio de Berlanga, una encrucijada*, Bellaterra y otras, 2011, pp. 181-182 y 196-197. Cabría añadir, además, la existencia de una reliquia de san Baudelio (ibid., p. 200). Para la figuración de san Nicolás en el ábside como correlato a la recepción de su reliquia *vid*. ibid. p. 410.

[42] Martin, "Recasting the concept of the 'Pilgrimage church'", pp. 165-189. La autora atribuye esta modificación arquitectónica, reveladora de la evolución del santuario de capilla palatina a iglesia dedicada al culto público a las reliquias, a la reina Urraca c. 1115-1120. Un reciente análisis de paramentos plantea, en cambio, que el transepto corresponde al proyecto plenorrománico desde el inicio: Utrero Agudo, M. A. y Murillo Fragero, J. I., "San Isidoro de León. Construcción y reconstrucción de una basílica románica", *Arqueología de la arquitectura*, 11 (2014). Disiente Boto Varela, G., "Hitos visuales para segmentar el espacio en la iglesia románica. La percepción transversal de las naves y la trama de los umbrales intangibles", en Huerta Huerta, P. L. (coord.), *La imagen en el edificio románico: espacios y discursos visuales*, Aguilar de Campoo, 2015, p. 224.

Fig. 9. San Baudelio de Berlanga, cubierta de la nave (Foto: Marta Poza Yagüe)

este flujo de peregrinos[43]. Con vistas a proporcionar un espacio de acogida a quienes llegaban a Silos, se erigió un pórtico en el flanco septentrional del templo, en torno a la principal entrada que usaban los fieles en proximidad a las reliquias del santo[44].

Cuando coinciden la fecha de la *translatio* y la data de una dedicación o consagración resulta difícil determinar si la llegada o desplazamiento de la reliquia fue la que motivó una nueva construcción o reconfiguración del espacio, o si únicamente lo habilitó o sancionó su funcionamiento litúrgico como corolario de un proceso constructivo de larga duración. Esto último parece ser lo que ocurrió en Sahagún cuando se trasladaron reliquias en 1213 desde la iglesia vieja a la nueva, conforme a la interpretación de J. L. Senra[45]. En este sentido, la conservación de estructuras antiguas hasta la inauguración litúrgica de nuevos templos y el interrogante acerca

[43] Cosmen Alonso, C. y Herráez Ortega, M. V., "Fernando II, promotor del Camino de Santiago en León", en Melero Moneo, M. L. y otros (eds.), *Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Bellaterra, 2001, pp. 82-83.

[44] Bango, "Reformas monásticas y litúrgicas", pp. 153 y 162, sostiene que, de no haber existido ya una puerta en el muro norte de la iglesia cuando se trasladaron los restos, la afluencia de peregrinos habría motivado su apertura para facilitar el acceso a las reliquias.

[45] Senra, J. L., "En torno a un espacio de evocación: las *Res Gesta Domini Adefonsi* y la iglesia monástica de Sahagún", en Martínez Sopena, P. y Rodríguez, A. (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, 2011, p. 263.

de dónde se mantuvieron las reliquias durante el proceso constructivo constituye una cuestión en absoluto baladí[46]. Volviendo al problema de la adquisición o traslado de una reliquia como acicate para la renovación edilicia y al complejo establecimiento de relaciones causa-efecto, vale la pena recordar algunos ejemplos concretos y las valoraciones que han suscitado. Se ha apuntado para el caso de Celanova que "no podemos desligar la traslación de los restos del Santo al interior del templo y la reconstrucción de este en léxico románico"[47]. En lo respectivo a San Millán de la Cogolla, el texto de la *translatio* explicita que "una vez concluida la iglesia y fabricada un arca (…) fue colocada en ella el cuerpo del beato Emiliano por el abad Blas y llevada a la iglesia"; una relación consecutiva entre construcción del templo, traslado y confección del arca emilianense que se acentúa en una nota en un códice de poemas de Gonzalo de Berceo[48]. El propósito que guió la erección de la iglesia de San Isidoro de León de Fernando I y Sancha, escenario de sucesivas llegadas de reliquias en los años centrales del siglo XI, habría sido el de "dignificar el establecimiento elegido como su morada perpetua y la de su dinastía", dedicación presidida por los restos del santo hispalense que "habían llegado a León *in extremis*, pero seguramente no de manera casual ni inopinada"[49], de modo que la obtención de las reliquias se decidió "para conferir mayor empaque y pompa al mausoleo"[50]. La iglesia de San Juan de la Peña (Fig. 10) presenta dos fechas de consagración en un pequeño intervalo temporal (1080 y 1094) cuya proximidad no ha sido satisfactoriamente explicada ni incardinada en la compleja historia material de la edificación. Ante la nutrida nómina de reliquias custodiadas en el monasterio en muy diversas ubicaciones, sobre la que volveré más adelante, cabe

---

[46] La aborda G. Boto para San Isidoro de León: Boto Varela, G., "Arquitectura medieval. Configuración espacial y aptitudes funcionales", en Robles García, C. y Llamazares Rodríguez, F. (coords.), *Real Colegiata de San Isidoro. Relicario de la monarquía leonesa*, León, 2007, pp. 58 y 79. Supone el mismo autor que la primera ara que estuvo en contacto con las reliquias cobraría valor de reliquia por sí misma: Id., "*In Legionenssy regum ciminterio*. La construcción del cuerpo occidental de San Isidoro de León y el amparo de los invitados a la Cena del Señor", en Huerta Huerta, P. L. (ed.), *Monumentos singulares del románico. Nuevas lecturas sobre formas y usos*, Aguilar de Campoo, 2012, p. 127, n. 12.

[47] Carrero, "Paraliturgia, ajuar hagiográfico", p. 20.

[48] "veno el rey Dopn García, fijo del rey Don Sancho el Mayor a Sant Millán de Suso et vinieron con él el obispo Don Sancho de Pamplona el obispo Don Gómez de Calahorra et de Castiella Vieja et el obispo Don García de Alaba, et tomaron el cuerpo de Sant Millán de Suso die IIII kalendas junij, et descendiéronlo a Yuso, et pusiéronlo en la enfermería et estido ende xiiii annos, et esse comedio finieron la iglesia (…) Passados los xiiii annos, fue fecha la iglesia et trasladaron el cuerpo de Sant Millán onde estaba en la enferemería, et tragiéronlo a la iglesia que era fecha de nuebo et pusiéronlo sobre el altar de Santa María" (Bango, *Emiliano*, p. 52).

[49] Boto, "Arquitectura medieval. Configuración espacial", p. 55.

[50] Ibid., p. 54; Id., "Morfogénesis espacial de las primeras arquitecturas de San Isidoro. Vestigios de la memoria dinástica leonesa", en Huerta (ed.), *Siete maravillas*, p. 161. Apunta al respecto Rico, "San Vicente de Ávila en el siglo XII", pp. 291-292, que "en 1061, los monarcas todavía no debían de tener muy claro cuáles iban a ser los mártires hispanos que habrían de engrandecer su renovada capilla cementerial, pero todo apunta a que los buscaban con empeño desde, por lo menos, el 7 de noviembre de 1053".

Fig. 10. San Juan de la Peña, iglesia alta, vista de la cabecera (Foto: autor)

plantearse si se dio alguna interrelación entre aquellas y posibles modificaciones estructurales efectuadas con vistas a la nueva dedicación del templo y a la creación de un marco escénico digno para el despliegue de los cuerpos santos[51].

Reliquias en acción y acciones en torno a las reliquias

Los breves apuntes sobre la definición espacial de los ámbitos consagrados al culto a los vestigios santos han de completarse, necesariamente, con una alusión a aspectos de orden funcional que contribuyen a una mejor comprensión de la experiencia de dichos lugares. En este sentido, se ha de partir de una base conceptual: el sepulcro o el relicario eran concebidos como la propia presencia física de un santo que actuaba; tenían, pues, una capacidad agente. La hagiografía pudo determinar la forma en la que los fieles dialogaron con la tumba, y, a su vez, hacerse eco de los escenarios configurados, produciéndose continuas intersecciones entre la realidad material y las construcciones literarias. De hecho, como es bien sabido, los *libelli* –manuscritos ligados a los cultos hagiográficos que contenían relatos de milagros y piezas del oficio del santo, entre otros materiales– llegaban a asociarse físicamente a los sepulcros unidos a ellos por cadenas.

[51] El jalonamiento de la topografía sagrada de San Juan de la Peña por una multiplicidad de reliquias recuerda la profusión semejante documentada en San Millán de la Cogolla –De Gaiffier, B., "Les reliques de l'abbaye de San Millán de la Cogolla au XIII^{e} siècle", *Analecta Bolandiana*, LI (1953), pp. 293-317–, con algunos de los restos custodiados en arcas y otros depositados en el interior de los altares (Bango, *Emiliano*, p. 64).

Los restos mortales participaban en procesiones, eran utilizados en bendiciones y en otros actos litúrgicos, muchas veces con fines propiciatorios, como se documenta en los ejemplos de San Isidoro y San Millán[52]. El propio cuerpo era trasladado en estas paradas o constituía la meta del cortejo. Asimismo, servían para solemnizar juramentos[53] o presidían diversos actos de carácter legal. Las donaciones se efectuaban depositando sobre el altar del santo el diploma que consignaba los bienes ofrecidos, y esta conexión íntima se traduce en el tenor de los documentos al mencionar al personaje como objeto de la donación (*Dono Sancto* / *Sancta*…). Lo que no deja de ser un recurso metonímico, con la cita al titular del monasterio como indicativo de una acción que revierte en el conjunto de la institución, cabe ser entendido, asimismo, como una evocación de la puesta en escena del propio acto. En San Zoilo de Carrión de los Condes el altar del santo fue durante el último tercio del siglo XII el escenario de la ceremonial real de investidura de armas. Allí fueron proclamados caballeros Alfonso VIII en 1169 y Alfonso IX en 1118, quien además juró vasallaje a su primo en dicho lugar[54]. También se sabe de juramentos solemnes ante el altar de san Facundo en Sahagún y sobre el arca de San Isidoro[55].

Sin embargo, el capítulo que sin lugar a dudas concentra el mayor número de acciones ligadas al culto a las reliquias es el relativo a las prácticas taumatúrgicas, que tuvo en el sepulcro de san Rosendo en Celanova uno de sus más destacados ejemplos según narra la *Vita* del santo[56]. En el ámbito de los rituales de sanación, la interacción de los fieles con el espacio sagrado y el polo constituido por el sepulcro o el arca comprendía una variada casuística, desde besar la tumba o el suelo, postrarse ante ella o rodearla, abrazar las columnas que la soportaban, mantener vigilia en sus inmediaciones o ser aspergido con el agua bendita del santo[57]. Las *fenestellae* posibilitaban introducir algún miembro del cuerpo con el fin de tocar la propia reliquia, u obtener reliquias por contacto mediante fragmentos textiles. En el arca de San Millán se practicaron ventanas a través de las cuales era posible

[52] García, "La materialidad eterna", pp. 28-29.

[53] Angenendt, A., "Cartam offerre super altare. Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen", *Frühmittelalterliche Studien*, 36 (2002), pp. 133-158; Maquet, A., "Un autre usage pour le sanctuaire : les serments sur l'autel", *Hortus Artium Medievalium*, 15/1 (2009), pp. 185-192; Carrero Santamaría, E., "La Seu d'Urgell. El último conjunto de iglesias. Liturgia, paisaje urbano y arquitectura", *Anuario de Estudios Medievales*, 40/1 (2010), p. 257.

[54] Senra, "Peregrinaciones y reliquias en las rutas", p. 291.

[55] Martínez, "¡Por los santos mártires!", p. 253; Astorga Redondo, M. J., *El arca de san Isidoro: historia de un relicario*, León, 1990, p. 104.

[56] Carrero, "Paraliturgia, ajuar hagiográfico", pp. 32-34; Sánchez Ameijeiras, R., "Libros y tumbas: sobre la construcción del culto sepulcral a san Rosendo", en Singul, F. (dir.), *Rudesindus. El legado del santo*, Xunta de Galicia, 2007, pp. 174-185.

[57] Snoek, G.J.C., *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995, pp. 235-238. Para la importancia de tocar las reliquias o el sepulcro vid. García, "La materialidad eterna", pp. 13-15.

contemplar los restos santos de forma privilegiada[58]. Incluso se obtenían esquirlas del material pétreo que custodiaba cuerpos como el de san Rosendo a fin de disolverlas en líquido y beber la pócima resultante; se aplicaba sobre los miembros tierra tomada de la fosa y se guardaban en redomas los fluidos exudados por los sarcófagos, con los que se confeccionaban óleos[59]. Todas estas prácticas, en las que mediaba el contacto físico, suponían una garantía adicional de intercesión y mediación, cifrando la eficacia de la súplica en relación proporcional a la contigüidad al santo[60]. Esa aproximación a la tumba se daba también como gesto de acción de gracias cuando el milagro o sanación se había producido a distancia[61]. Tanto las *vitae* como los ciclos narrativos desplegados en algunos sepulcros, singularmente los del arca y cenotafio de San Millán, registraban visualmente y a su vez incentivaban en los fieles las prácticas aludidas.

Uno de los rituales más fascinantes llevado a cabo en el entorno de las reliquias y sus altares era el denominado como "humillación de los santos"[62], una suerte de reproche o coacción a los patronos de las comunidades monásticas en la que sus reliquias eran llevadas al suelo y sus altares golpeados para denunciar una injusticia o increpar al santo por no haber cumplido su función protectora. En el monasterio femenino pontevedrés de Santa María de Tomiño se ha querido ver un correlato plástico de este tipo de prácticas en un capitel del arco triunfal de la iglesia, a partir de un pasaje de la *Vida y Milagros* del santo de Celanova en el que una monja de la comunidad increpó a san Rosendo amenazando con desnudar su altar[63].

Imagen monumental y escenografía de culto

En complementariedad con los dispositivos arquitectónicos y la carga icónica que asumieron algunos contenedores de reliquias, la imagen monumental, en sus diversos formatos pictóricos o esculpidos, supuso un elemento crucial en la configuración de los escenarios de culto. Ya fuera mediante la imagen aislada del santo venerado, o a través de la representación de escenas de su vida, efigies y narraciones

---

[58] Bango, *Emiliano*, p. 64. Este detalle enlaza con la tensión existente entre el posibilitar ver las reliquias y a su vez preservar su integridad.

[59] García, "La materialidad eterna", pp. 15-16.

[60] Ibid., pp. 12-13.

[61] Los beneficios derivados de esa anhelada cercanía constituyen el fundamento de la inhumación *ad sanctos*: Duval, Y., "Sanctorum sepulcris sociari", en Tilliette, Y.-J. (ed.), *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècles)*, Roma, 1991, pp. 333-351; Serrano Coll, M., "Enterramientos nobiliarios en el románico hispano", en García de Cortázar, J. A. y Teja, R. (coords.), *Monasterios y nobles en la España del románico: entre la devoción y la estrategia*, Aguilar de Campoo, 2014, pp. 146-148.

[62] Geary, P. J., "L'humiliation des saints", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 34, 1 (1979), pp. 27-42.

[63] Sánchez Ameijeiras, R., "La escultura románica en la provincia de Pontevedra", en Valle Pérez, J. C. y Bango Torviso, I. G. (coords. cient.), *Enciclopedia del Románico en Galicia. Pontevedra*, vol. I, Aguilar de Campoo, 2012, pp. 86-87.

constituían una celebración visual de la presencia de las reliquias en el monasterio. A ello ha de sumarse la publicidad emanada de la epigrafía en inscripciones de aparato que dialogaban en no pocas ocasiones con los aspectos anteriormente señalados. Aunque no corresponda a una fundación hispana, la multiplicación de referencias visuales de la que hace gala la abadía de Saint-Savin-sur-Gartempe, con un ciclo mural y efigies de los santos cuyas reliquias poseía pintadas en la cripta, más el grabado de sus nombres en los altares de la cabecera, es altamente reveladora de los recursos orientados a la creación de una topografía sagrada en la línea de los mecanismos apuntados[64]. En la iglesia baja de San Juan de la Peña la existencia de pinturas dedicadas a los santos Cosme y Damián (Fig. 11) cobra sentido, como he tenido ocasión de señalar en un trabajo anterior[65], a la luz del depósito de reliquias de los médicos en la abadía, según figura en una relación contenida en los folios 9v-10r del Cód. 31 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia que documenta los múltiples titulares de los restos sagrados repartidos en el monasterio pirenaico en la dedicación de 1094[66].

La publicidad conferida a las reliquias veneradas alcanzaba su más eficaz expresión visual al proyectarse exteriormente en la fachada del templo[67]. Cuando la imagen del santo coincidía con la del titular de la iglesia se enfatizaba la identidad del lugar, pero en el caso adicional de ser objeto de culto en función de reliquias atesoradas por la institución, la imagen exterior funcionaba como auténtica de carácter monumental, convirtiendo al edificio en un relicario del propio relicario que guardaba los restos santos. Las posibilidades oscilaban entre la mera efigie y la alusión a elementos propios de su culto, ya fuera la recreación plástica de la imagen venerada y su escenario, al modo de lo labrado en el tímpano de Conques, o la rememoranza de la propia *translatio* que cimentaba el culto tributado en ese templo. En las portadas de Saint-Benoît-sur-Loire y de San Silvestro di Nonantola, por

---

[64] Favreau, R., "Les inscriptions de l'église de Saint-Savin-sur-Gartempe", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XIX (1976), pp. 14-28. Para las imágenes y ciclos martiriales en relación con las reliquias veneradas vid. Christe, Y., "Les sources iconographiques : porche, tribune, nef, transept et chœur, crypte", en Favreau, R. (dir.), *Saint-Savin. L'abbaye et ses peintures murales*, Poitiers, 1999, p. 144; Voyer, C., *Faire le Ciel sur la Terre. Les images hagiographiques et le décor peint de Saint-Eutrope aux Salles-Lavauguyon (XIIe siècle)*, Turnhout, 2007, pp. 324-329.

[65] García García, F. A., "Imágenes ejemplares para un cabildo: la historia de san Lorenzo en la catedral de Jaca", *Codex Aquilarensis*, 29 (2013), p. 150.

[66] Para J. L. García Lloret las pinturas que narraban la historia de Voto y Félix en la iglesia superior según la descripción del abad Briz en 1620 serían románicas contemporáneas de las de la iglesia baja, pero la naturaleza de la mención no permite afirmarlo, pues bien podrían ser posteriores. *Cfr*. García Lloret, J. L., "San Juan de la Peña, monasterio rupestre, panteón real. Una singular conjunción de arte románico y naturaleza", en Huerta (ed.), *Siete maravillas*, p. 25.

[67] Sauerländer, W., "Façade ou façades romanes ?", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XXXIV (1991), pp. 397-400; Id., "Reliquien, Altäre und Portale", en Bock, N. y otros (eds.), *Kunst und Liturgie im Mittelalter*, Múnich, 2000, pp. 121-134; Voyer, *Faire le ciel*, pp. 333-350.

Fig. 11. San Juan de la Peña, iglesia baja, pinturas murales. Martirio de los santos Cosme y Damián (Foto: autor)

citar algunas abadías fuera del contexto hispano, se recordaron mediante las composiciones pertinentes estas *translationes*. En el umbral de poniente de la iglesia de Fernando I y Sancha en San Isidoro de León una inscripción (Fig. 12) consignaba las protagonizadas por el obispo sevillano en 1063 y san Vicente en 1065. La posterior Puerta del Cordero (Fig. 13) decantó hacia los cultos propios la elección de las figuras de san Isidoro y san Pelayo[68] para flanquear una portada cuya tipología admitía diversas posibilidades en la selección temática de las enjutas. En la portada septentrional del transepto volvería a aparecer san Isidoro en su papel de mediador para quien acudiese a venerar sus reliquias[69].

[68] Rico, "San Vicente de Ávila en el siglo xii", p. 298 y p. 304, n. 60, aboga por su identificación con Vicente.

[69] Martin, T., "Una reconstrucción hipotética de la portada norte de la Colegiata de San Isidoro de León", *Archivo Español de Arte*, LXXXI, 324 (2008), pp. 369-374. La autora plantea que dicho acceso fue público. En cambio, Boto Varela, G., "Las dueñas de la memoria. San Isidoro de León y sus infantas", *Románico*, 10 (2010), p. 59, lo concibe como propio de la comunidad monástica.

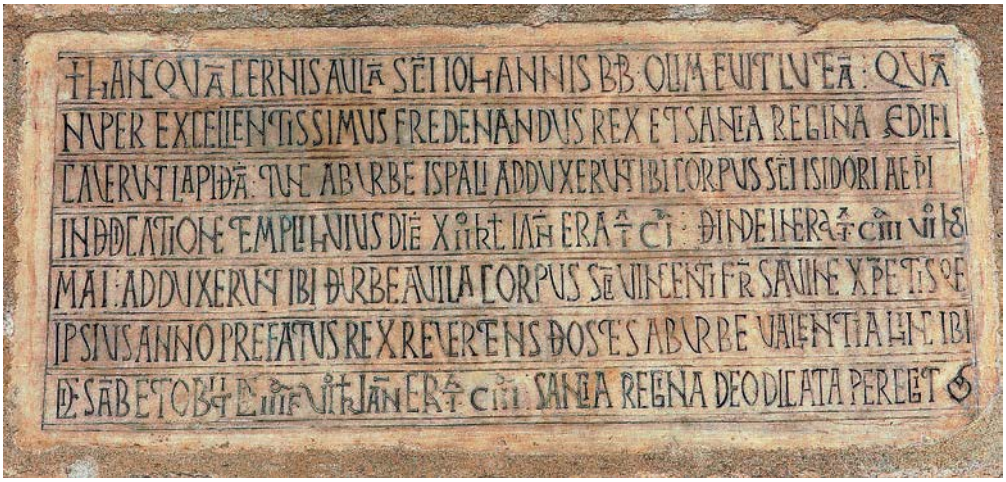

Fig. 12. León, Panteón Real de San Isidoro, lápida procedente del templo de Fernando I y Sancha

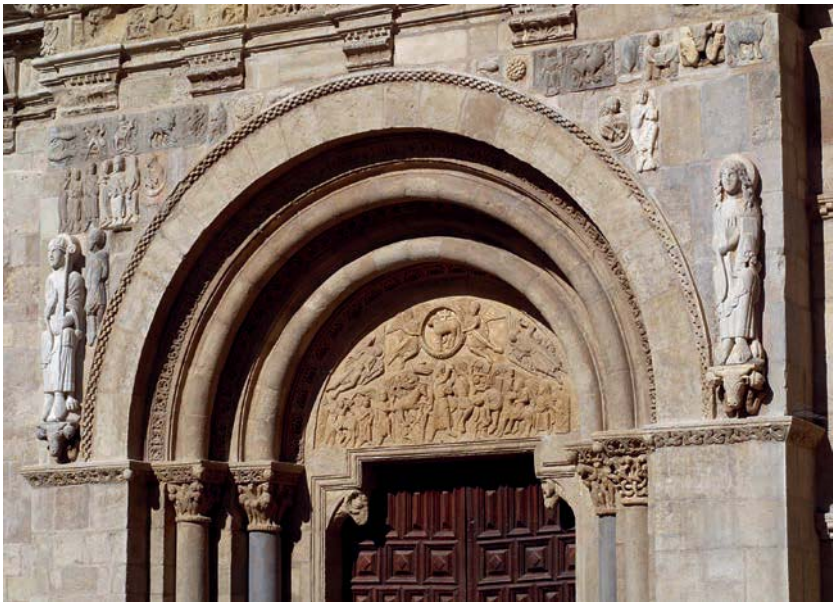

Fig. 13. León, San Isidoro, Puerta del Cordero (Foto: autor)

La proyección exterior mediante imágenes de los cuerpos santos custodiados también se hizo patente en la *Porta Speciosa* de San Salvador de Leire, en cuyo friso se ha distinguido a Nunilo y Alodia, y donde podrían comparecer Virila, Marcial, Emeterio o Celedonio en medio de la variada concentración de figuras en el umbral. Asimismo, más allá de la imagen titular, los accesos podían publicitar una faceta concreta del culto hagiográfico, como la de redentor de cautivos encarnada por Domingo Manso en Silos según refieren las descripciones de la portada

exterior del pórtico septentrional de la abadía[70]. Sin embargo, los discursos visuales desplegados en los monasterios atesoradores de reliquias no tenían por qué recurrir necesariamente a la efigie o narración hagiográfica para dialogar con el culto prestado al santo. En el propio pórtico silense, que proporcionaba un espacio liminal preparatorio para el encuentro con el sepulcro, los fieles podían reconocerse en los personajes y escenas del tímpano de acceso a la iglesia[71].

Ajuar y tesoro sagrado

Dedicaré un último epígrafe a reseñar algunos aspectos que atañen a la cultura material suntuaria, cuyos testimonios jalonaban el espacio de culto y contribuían a la caracterización del mismo. No puede entenderse la escenografía orquestada en torno a los cuerpos santos sin el concurso de un variado ajuar litúrgico y, muy especialmente, del engalanamiento textil, complemento fundamental por su carácter transformador del espacio[72]. En Santo Domingo de Silos, por ejemplo, se documenta en el siglo XIII la cubrición del frontal de esmaltes del sepulcro del santo con paños de seda y cortinajes, y de la magnificencia textil que debió presentar la abadía son buena muestra los fragmentos de procedencia funeraria y litúrgica descubiertos en 2008, vinculados con el ceremonial del monasterio y al culto a las reliquias allí albergadas[73].

La circulación de objetos de raigambre andalusí u oriental en los espacios monásticos peninsulares, fundamentalmente la de arquetas y tejidos, tuvo en las *translationes* uno de sus canales privilegiados[74] y, sin ignorar el viaje y presencia de este tipo de piezas al norte de los Pirineos, el fenómeno puede considerarse una particularidad de los movimientos hispanos de reliquias. Acompañando a los restos mortales llegarían piezas textiles que pudieron envolver incluso los propios

[70] Frontón Simón, I. M., "El pórtico de la iglesia románica del monasterio de Silos. Datos para la reconstrucción de su portada exterior", *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"*, LXIV (1996), pp. 78-79; Id., "Propaganda y autoafirmación de una institución monástica medieval: aproximación al programa iconográfico del pórtico del monasterio de Silos", *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"*, LXXI (1998), pp. 182-183.

[71] Valdez del Álamo, E. y Álamo Martínez, C. del, "Témoins de la foi: le portique nord de Silos et le pèlerinage a Saint-Dominique", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXI (2000), pp. 17-35.

[72] Barral i Altet, X., "Tessuti intorno all'altare. A proposito del ricamo del Victoria and Albert Museum di Londra con i fiumi del paradiso ", *Hortus Artium Medievalium*, 15/2 (2009), pp. 278-279; Castiñeiras González, M. A., "El altar románico y su mobiliario litúrgico: frontales, vigas y baldaquinos", en Huerta Huerta, P. L. (ed.), *Mobiliario y ajuar litúrgico en las iglesias románicas*, Aguilar de Campoo, 2011, pp. 44-45, 61-65 y 70-72.

[73] Herrero Carretero, C., "Un nuevo hallazgo textil en el siglo XXI. Reliquias textiles de la Abadía Benedictina de Santo Domingo de Silos (Siglos XII-XIV)", en Rodríguez Peinado, L. y Cabrera Lafuente, A. (eds.), *La investigación textil y los nuevos métodos de estudio*, Fundación Lázaro Galdiano, 2014, pp. 99-113.

[74] Rosser-Owen, M., "Islamic Objects in Christian Contexts: Relic Translation and Modes of Transfer in Medieval Iberia", *Art in Translation*, 7, 1 (2015), pp. 39-64.

cuerpos. Los relatos de *translatio* de san Isidoro y san Felices señalan, de hecho, la presencia de ricas telas en estos acontecimientos, y podemos preguntarnos si a san Indalecio, transportado desde Urci hasta San Juan de la Peña en 1084, le habrían acompañado ejemplares de las afamadas producciones textiles almerienses, una factura ligada a un entorno de producción preciso que comparten otros fragmentos presentes en relicarios hispanos. Una arqueta fatimí procedente de San Zoilo de Carrión de los Condes, conservada en el Museo Arqueológico Nacional (inv. 50.887), podría haber sido la que contuviese en la propia Córdoba las reliquias del mártir llevado al monasterio palentino, pues ya en la capital califal habían sido objeto de una *translatio* de una iglesia a otra[75]. En el interior de un arca de reliquias del mismo cenobio de San Zoilo se hallaron dos magníficos fragmentos textiles[76] cuyas considerables dimensiones han hecho pensar recientemente en un posible uso como colgadura o cubrimiento frontal de altar, en la línea de los paños registrados en la donación que la benefactora Teresa Peláez realizó a Cluny en 1076 y en inventarios posteriores del priorato[77]. La tradición del monasterio asoció legendariamente la llamada "tela azul" (Fig. 14) a la capa de la noble, guardada en un arca en calidad de reliquia, y sobre ese mismo tejido pudo haber estado depositado su cuerpo cuando fue enterrada en 1093. El otro fragmento conservado, expuesto junto al anterior, quizá se vinculó con las reliquias de los mártires allí venerados. En cualquier caso, piezas como estas dignificarían el lugar de culto[78], y son un buen ejemplo de la polifuncionalidad del textil, auténtico agente transformador del entorno.

Particular interés reviste la configuración de tesoros monásticos ligados al culto hagiográfico, integrados por conjuntos heterogéneos de piezas cuya pretendida vinculación con los santos acostumbra a ser legendaria. En esta categoría acabaron confluyendo objetos que supuestamente les pertenecieron, otros realizados con motivo de las aperturas de sus sepulcros y de los sucesivos traslados, o piezas de indumentaria y ornato litúrgico confeccionadas para celebrar su culto. Fuera de los ambientes monacales son bien conocidos los de san Valero y san Ramón en Roda de Isábena, el de san Ot en La Seu d'Urgell[79], o el de Bernat Calbó en Vic. Con la

[75] Ibid., pp. 50-51.

[76] Senra Gabriel y Galán, J. L., "Dos telas islámicas encontradas en el monasterio de San Zoilo de Carrión de los Condes", *Goya*, 303 (2004), pp. 332-340.

[77] Feliciano, M. J., "Medieval Textiles in Iberia. Studies for a New Approach", en Roxburgh, D. J. (ed.), *Envisioning Islamic Art and Architecture. Essays in Honor of Renata Holod*, Leiden-Boston, 2014, pp. 58-59.

[78] Sobre las tipologías de textil y su uso en relación con los altares vid. los inventarios de Ripoll: Castiñeiras, "El altar románico y su mobiliario", pp. 62-63.

[79] Monge Simeón, L., "El estandarte y el frontal de sant Ot: ¿El ajuar del santo obispo de la catedral de la Seu d'Urgell?", en Ortiz Pradas, D. y Lucía Gómez-Chacón, D. (eds.), *Nuevas miradas a la Historia del Arte*, nº especial (diciembre) de *Anales de Historia del Arte*, 24 (2014), pp. 9-25.

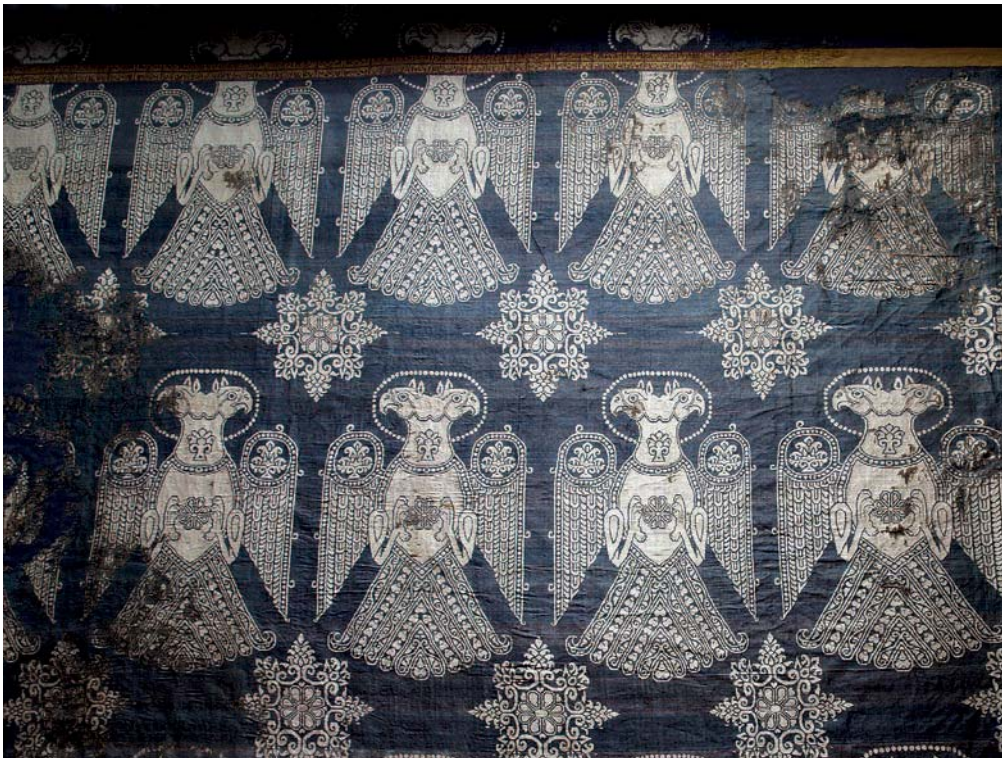

Fig. 14. "Tela azul" de San Zoilo de Carrión de los Condes, detalle (Foto: autor)

progresiva renovación del ajuar, los elementos antiguos iban cobrando carácter de reliquia y algunos de ellos eran usados en la paraliturgia taumatúrgica[80].

Entre los tesoros vinculados a cultos construidos en torno a reliquias que fueron objeto de *translatio* en los monasterios hispanos, y que nos han llegado con una cierta entidad, sobresale el de san Rosendo de Celanova (Museo de la catedral de Orense)[81]. Comprende piezas de muy diversa cronología y tipología: una mitra, peines y anillos, un báculo, un ara, un cáliz, e incluso un juego de ajedrez. Algunas pudieron confeccionarse con motivo de la declaración de santidad de 1172 o de la canonización oficial de 1195 para sustituir a las originales. Otros cenobios se enorgullecían de poseer objetos que se creían utilizados en vida por el propio santo,

[80] Sobre el efecto taumáturgico de objetos ligados a la vida de los santos vid. García, "La materialidad eterna", pp. 25-26.

[81] Carrero, "Paraliturgia, ajuar hagiográfico", pp. 37-42; Castiñeiras González, M. A., "Un enxoval para o corpo santo: o tesouro de San Rosendo", en *San Rosendo. O esplendor do século x* [CD-ROM], Xunta de Galicia, 2007, pp. 23-45; Id., "El culto a san Rosendo y la creación del 'tesoro de Celanova' en la Edad Media", en Singul (dir.), *Rudesindus*, pp. 156-173.

como la famosa cruz de San Millán en la fundación riojana[82] o el fragmento de viga que Emiliano hizo crecer para emplearla en el hórreo del monasterio, conservada junto al cuerpo en el altar mayor de Yuso[83]. Inventarios silenses mencionan la casulla utilizada por santo Domingo para oficiar misa, el cáliz mandado realizar por él, su patena, y el báculo abacial, considerados como reliquias del santo abad[84].

A diferencia de las mitras rotenses de san Ramón y san Valero, y pese a constituir con ellas uno de los contadísimos testimonios de este indumento en ámbito hispano, es poco conocida la llamada mitra de San Victorián (Fig. 15) procedente del monasterio homónimo de Sobrarbe y conservada en el Museo Diocesano de Barbastro-Monzón. Con independencia de su consideración como posible mitra abacial[85], vale la pena plantear su adscripción, en un momento indeterminado, a un tesoro apócrifo del propio san Victorián, a juzgar por descripciones que desde finales de la Edad Moderna consignan distintos objetos liga-

Fig. 15. Mitra de San Victorián, Museo Diocesano Barbastro-Monzón (Foto: Museo Diocesano Barbastro-Monzón. José Antonio Tolosa)

[82] Sánchez Ameijeiras, R., "Imagery and Interactivity: Ritual Transaction at the Saint's Tomb", en Lamia y Valdez (eds.), *Decorations for the Holy Dead*, p. 23.

[83] Bango, *Emiliano*, p. 50.

[84] Herrero, "Un nuevo hallazgo textil", p. 101.

[85] Inocencio IV concedió el uso de la mitra a los abades de San Victorián en 1250 (Huesca, R. de, *Teatro histórico de las Iglesias del Reyno de Aragón. Tomo VII. Iglesia de Huesca*, Pamplona, 1797, p. 381). La tradicional cronología asignada a la pieza en el siglo xii merece una revisión acorde al actual conocimiento de la tecnología textil medieval, que podría retrasar su datación –en particular la de elementos como los galones–, a fechas cercanas a las de los primeros abades mitrados del monasterio. Agradezco a Ana Cabrera Lafuente (MNAD) sus comentarios sobre la materialidad de la obra.

dos al personaje[86]. De hecho, el monasterio se encargó de enfatizar su posesión íntegra del cuerpo santo ya desde el siglo XI, una pertenencia disputada por la canónica de Montearagón, que esgrimiría a su favor el testimonio de los antiguos breviarios[87]. No en vano, disponer de reputadas reliquias constituía un elemento de afirmación y prestigio de primer orden, y la celebración y publicidad de su posesión requirió el desarrollo de sofisticadas estrategias edilicias, visuales, litúrgicas y literarias como las que han sido evocadas a lo largo de este texto, aunque en la mayor parte de los casos, desafortunadamente, su concreción material se ha perdido o visto profundamente alterada con el discurrir de los siglos.

---

[86] "En la Sacristia de dicha Iglesia ay una arquilla de madera sobredorada, cubierta con un tafetán blanco, en cuyo centro se conserva el Baculo, Mitra, Anillo (que aplicado à los ojos ha dado milagrosa vista a muchos ciegos) Guantes, Medias, y Zapatos del Glorioso San Victorian, y una bola de Cristal, con que el Santo encendia lumbre para sus Sagrados ministerios" (LAS HERAS, J., *Columna de luz que por el desierto de los Pirineos guìa a los devotos del santo anacoreta, confessor y abad, el señor San Victorian, para saber donde descansas sus sagrados huessos*, Zaragoza, 1720, p. 55); "En este mismo monasterio se enseña el pontifical del Santo Abad, que está en el último altar de la nave de la epístola. Consta de sandalias rojas y medias de seda del mismo color; guantes blancos de lino; mitra tambien blanca, con galon, pero mas pequeña, y con el ángulo mas obtuso que las actuales; anillo con una piedra verde, que parece esmeralda; y báculo, de que pende una banda blanca, pero partido en cuatro trozos, siendo el ínfimo un pedazo de bordon llano con su punzon, y los otros tres obra mas curiosa, y adornada con algunos embutidos de hueso ó marfil. Hay ademas una piedra que parece de cristal, y dicen haber servido al Santo para encender fuego en su cueva. No se probará fácilmente que fuese de su uso todo esto; y sin duda por ese motivo prohibió darlo culto el Abad Don Agustín Cortillas por los años 1789" (SAINZ DE BARANDA, P., *España Sagrada. Tomo XLVIII. Tratado LXXXVI. La Santa Iglesia de Barbastro en sus estados antiguo y moderno*, Madrid, 1862, p. 103). Para ulteriores menciones y la trayectoria posterior vid. LÓPEZ DUESO, M., "San *Beturián* de Sobrarbe. Crónica de una lucha contra el olvido", *Rolde*, 88-89 (1999), pp. 24-29. R. del Arco califica el báculo de "románico": ARCO, R. del, "Fundaciones monásticas en el Pirineo aragonés", *Príncipe de Viana*, XLVIII-XLIX (1952), p. 328

[87] SEGURA, J. de., *Discurso de la fundacion y estado de la real casa de Montaragon*, Huesca, 1619, pp. 7-8; BRIZ, *Historia de la fundación y antigüedades*, pp. 620-621; LAS HERAS, *Columna de luz*, pp. 61-75; HUESCA, R. de, *Teatro histórico de las Iglesias del Reyno de Aragón. Tomo IX. De las Iglesias Catedrales y Diócesis de Roda y Barbastro*, Zaragoza, 1807, pp. 353-354; DURÁN GUDIOL, A., "El monasterio de San Victorián de Sobrarbe", *Aragonia Sacra*, VI (1991), pp. 9-10.