





Una arquitectura del Camino de Santiago: los binomios hospital-iglesia funeraria entre los Pirineos y la Meseta (1150-1220)

Javier Martínez de Aguirre
Universidad Complutense de Madrid

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

SANTIDAD Y ARQUITECTURA EN EL CAMINO DE SANTIAGO A COMIENZOS DEL SIGLO XII¹

El famoso libro V del *Liber Sancti Iacobi* (*LSI*) ofrece una visión del Camino de Santiago en tierras francesas colmado de “cuerpos de los santos” que merecían ser visitados. El capítulo VIII desgrena sus nombres ordenados en función de las cuatro vías principales (Fig. 1)².

El camino de Saint-Gilles empieza en la ciudad de Arlés, donde se hallan san Trófimo, san Cesáreo, san Honorato y san Ginés, además del cementerio de Aliscamps (allí yacen los “cuerpos de muchos santos mártires y confesores, cuyas almas gozan ya en la paradisíaca morada”). Sigue con el gran santuario dedicado a san Gil (Saint-Gilles-du-Gard), enriquecido con una impresionante arca de oro; y el de san Guillermo en el valle de Gellone (Saint-Guilhem-le-Désert) con su famoso *lignum crucis*. Más adelante se encuentran los santos Tiberio, Modesto y Florencia a orillas del Hérault (Saint-Thibéry); y san Saturnino, “junto a la ciudad de Toulouse, en donde por los fieles se levantó en su honor una gran iglesia”.

En el camino de Le Puy el autor de la “guía” exalta el “santísimo cuerpo de santa Fe” sobre cuyo sepulcro “levantaron una hermosa iglesia”.

¹ Este artículo se enmarca en el proyecto “Arte y reformas religiosas en la España medieval” (HAR2012-38037) del Plan Nacional de Investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

² MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trads.), *Liber Sancti Iacobi* “Codex Calixtinus”, Santiago de Compostela, 1951, pp. 497-498 (descripción general de los cuatro caminos) y 524-549: “De los cuerpos de los santos que descansan en el Camino de Santiago, y que deben ser visitados por sus peregrinos”.

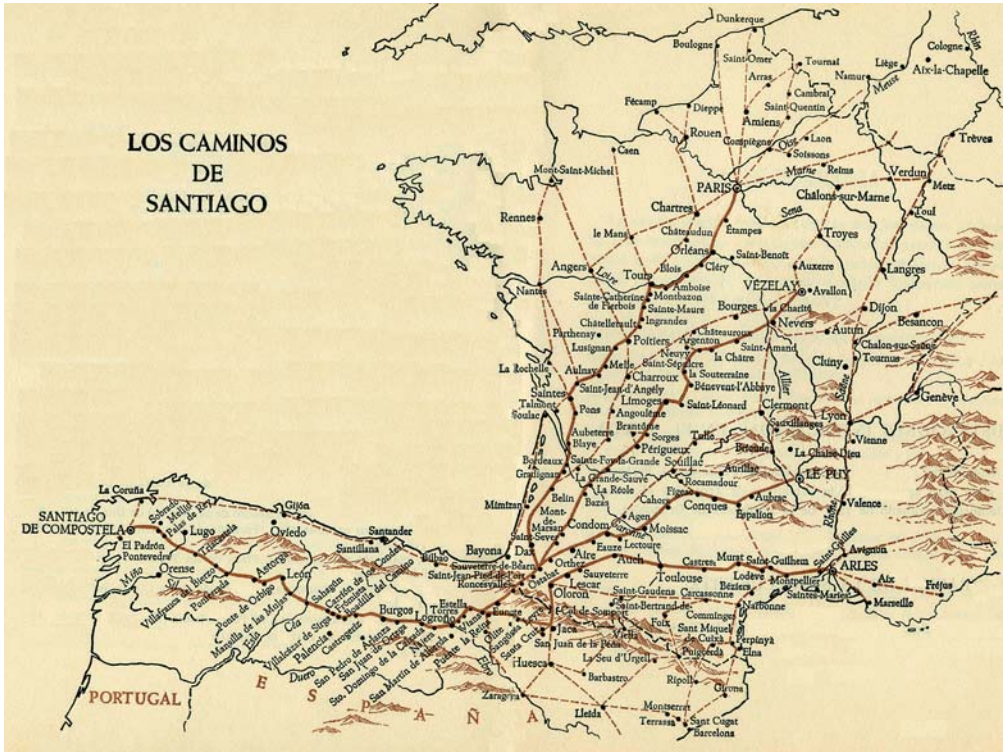


Fig. 1. Los caminos de Santiago según Yves Bottineau (1965)

En la tercera vía este vademécum de la santidad comienza con “el dignísimo cuerpo de Santa María Magdalena” venerado en la “grande y hermosa iglesia” de Vézelay, para seguir con san Leonardo, liberador de cautivos, y san Frontón en Perigueux, donde se maravilla ante el sepulcro “perfectísimamente redondo como el del Señor”, que “aventaja a todos los de los demás santos por la hermosura de su admirable fábrica”.

Y en la cuarta, además del *lignum crucis*, el cuchillo de la Última Cena, el cáliz milagroso y el propio cuerpo de san Evurcio, todo ello en Orléans, el peregrino habría de visitar a san Martín en Tours, resucitador de tres muertos, a quien rendían culto en la “ingente y venerable iglesia, semejante a la de Santiago, donde se producen todo tipo de milagros (...) admirablemente fabricada en su honor”. Más adelante, en Poitiers se acercaría a la tumba de san Hilario, “cuya grande y espléndida iglesia es venerada por sus frecuentes milagros”. Siguiendo la ruta toparía con Saint-Jean d’Angély, lugar memorable por poseer la cabeza del Bautista en “una grande iglesia de admirable traza”; y con San Eutropio en Saintes, lugar en que “levantaron los cristianos en su honor y bajo la advocación de la santísima e individua Trinidad una grande iglesia de admirable traza”. Poco más adelante, en Blaye, acu-

diría al sepulcro de Roldán, muerto “como valioso mártir de Cristo”, para proseguir en Burdeos rindiendo culto a san Severino y en Belin a “los cuerpos de los santos mártires Oliveros, Gandelbodo, Ogier, Arestiano, Garín y “otros muchos guerreros de Carlomagno (...) muertos por la fe de Cristo”.

Los hitos de santidad eran custodiados por comunidades religiosas. El autor del *LSI* no escatima alabanzas a los monjes y canónigos por la atención que dedican a los santos. Menciona expresamente cómo “el pueblo godo y los monjes” albergaron a san Gil. Detalla que en San Saturnino de Toulouse “se observa la regla canónica de San Agustín”, que en Conques “hasta hoy en día se observa escrupulosamente la regla de San Benito”, que en Vézelay hay “una abadía de monjes” y que en Saint-Jean-d’Angély “la misma santísima cabeza es venerada día y noche por un coro de cien monjes”. Las comunidades estaban establecidas allí donde se encontraban los cuerpos, algunos muchas veces trasladados, mientras otros, según declara el propio autor, eran inamovibles: “Cuatro son los santos cuyos cuerpos se cuenta, al decir de muchos, que por nadie pueden ser movidos de sus sarcófagos, a saber: Santiago el de Zebedeo, San Martín de Tours, San Leonardo de Limoges y San Gil, confesor de Cristo”. En resumen, el Camino de Santiago al otro lado del Pirineo era una ruta santa tanto por su destino como por la acumulación de memoriales de santidad donde se ofrecía al peregrino la posibilidad de rezar a fin de conseguir sanaciones e intercesión en el futuro juicio de su alma.

Es evidente el contraste entre esta proliferación de referencias a cuerpos venerables custodiados por comunidades florecientes en tierras francesas y lo que el *LSI* menciona en los reinos hispanos. En comparación, al entrar en la península el viajero parecía acceder a un yermo de santidad. Solamente se citan como cuerpos dignos de veneración los de Domingo, en Santo Domingo de la Calzada (Fig. 2), Facundo y Primitivo en Sahagún, Isidoro en León y el propio apóstol Santiago en Compostela. Y no es que no hubiese culto a reliquias veneradas en plena ruta, como en San Zoilo de Carrión de los Condes, o alejadas pocos kilómetros, como consta por los listados de reliquias que poseían a comienzos del siglo XII San Juan de la Peña, San Salvador de Leire y otras grandes abadías³. Había incluso cuerpos santos con largos siglos de actividad milagrera, alabados en obras literarias y artísticas singulares, como San Millán de la Cogolla tanto en su *Vita* escrita por Braulio

³ El listado de reliquias de San Juan de la Peña puede consultarse en DÍAZ Y DÍAZ, M., *Libros y librerías en La Rioja altomedieval*, Logroño, 1991, p. 319. Las reliquias de Leire son citadas expresamente en buen número de diplomas de la segunda mitad del siglo XI, especialmente en los de carácter funerario, como por ejemplo la donación *post obitum* de Mancia Fortuñones, de 1079, que rememora a las santas mártires Nunilo y Alodia, san Virila, san Marcial obispo y los santos Emeterio y Celedonio *uerum etiam aliarum reliquiarum sanctorum martirum uel confessorum uel uirginum innumerabilium quorum quarumque nomina ad scribendum nimis sunt difficilia et ad apellandum nominatim difficiliora, ad pensandum difficillima*: MARTÍN DUQUE, A. J., *Documentación Medieval de Leire (siglos IX a XII)*, Pamplona, 1983, doc. 106, pp. 156-158.



Fig. 2. Sepulcro de Santo Domingo de la Calzada, detalle (Foto: autor)

de Zaragoza, como en el arca de los marfiles⁴. El *LSI* cita a Domingo, Facundo, Emeterio e Isidoro porque su memorial se encontraba en localidades atravesadas por el camino francés, en tanto que acercarse a la Cogolla, la Peña o Leire exigía un desvío que posiblemente no entraría en los planes de los peregrinos ultrapirenaicos, quienes nada habían oído sobre san Millán, san Indalecio o las mártires Nunilo y Alodia.

Mientras muchos de los cuerpos santos franceses recibían culto en edificios monásticos o canonicos que el autor califica con adjetivos como “venerable”, “magnífico”, “hermoso”, “grande”, “ingente”, “admirablemente fabricado” o “de admirable traza”, en los casi ochocientos kilómetros del tramo ibérico solamente son dignas de mención, aparte de las de la ciudad compostelana, dos iglesias unidas por el recuerdo de Carlomagno: la de Sahagún, levantada según el escritor por el propio emperador, y la de Roncesvalles, donde estaba el peñasco que partió Roldán⁵. Ni una ni otra reciben calificativos de alabanza.

⁴ Sobre la relación entre la *vita* y el arca: BANGO TORVISO, I.G., *Emiliano, un santo de la España visigoda, y el arca románica de sus reliquias*, Salamanca, 2007.

⁵ MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trads.), *Liber Sancti Iacobi* “Codex Calixtinus”, Santiago de Compostela, 1951, pp. 549 y 518.

Mucho se ha escrito acerca de si el Camino generó una arquitectura propia o incluso si el mero hecho de la existencia de la Calzada propició el desarrollo de la arquitectura románica a lo largo de su recorrido. Salvo excepciones, los grandes edificios que acabamos de reseñar no tienen rasgos arquitectónicos comunes, ni su relevancia arquitectónica está ligada al paso de los peregrinos compostelanos. Ahora bien, la mención expresa a las semejanzas entre San Martín de Tours y Santiago de Compostela, junto al hecho cierto de la disposición de espacios homólogos (deambulatorio con capillas absidales, tribunas sobre naves laterales y ausencia de ventanas que iluminen la nave central) en templos de Santiago, Tours, Limoges, Toulouse y Conques (Fig. 3) dio pie a que se especulara acerca de una hipotética “escuela de las iglesias de peregrinación” dentro del románico occidental, concepto que ha sido objeto de controversia en los estudios de Williams, Moralejo, Bango y Castiñeiras, entre otros⁶. A menor escala, en distintos territorios peninsulares se ha insistido acerca del papel del Camino de Santiago como generador de arte románico. Basta con recorrer los tramos de la ruta compostelana para comprender que la mera presencia del Camino no determinó una profusión de iglesias románicas, que en muchas ocasiones se cuentan en menor número en las comarcas por donde pasa que en las aledañas. Es indudable que varias localidades de la Calzada poseen un admirable patrimonio románico, que hemos de entender como propio de centros urbanos en expansión entre 1080 y 1220, y que uno de los factores del dinamismo de dichas localidades en esas fechas fue el paso de peregrinos. Sin embargo, las limosnas de los peregrinos jacobeos (en el caso de que les llegara alguna, ya que algunas iglesias estaban fuera de los barrios frecuentados por los piadosos viajeros) no parecen haber sido fundamentales para su financiación. Otra cosa sería hablar de los grandes programas figurativos de portadas como las de la propia catedral de Santiago, asunto que no compete abordar en este artículo dedicado a arquitectura. En resumen, las formas arquitectónicas de los edificios del Camino raras veces se explican mejor en función del hecho de la peregrinación que en función de otros factores.

En cambio, el Camino de Santiago generó en los reinos peninsulares dos tipos de construcciones específicamente ligadas al paso de los viajeros piadosos que fue-

⁶ WILLIAMS, J., “La arquitectura del Camino de Santiago”, *Compostellanum*, XXIX (1984), pp. 267-290; MORALEJO, S., “Arte del Camino de Santiago y arte de peregrinación”, *El Camino de Santiago*, 1990, pp. 7-28; aunque no dedica un texto específico a la cuestión, el Camino como “cauce y empresa artística” (subtítulo de la sección IV) fue revisitado en el planteamiento de MORALEJO, S. (comisario), *Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la Peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela, 1993; BANGO TORVISO, I. G., *El Camino de Santiago*, Madrid, 1993; BANGO TORVISO, I. G., “Las llamadas iglesias de peregrinación o el arquetipo de un estilo”, *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico: XX Semana de Estudios Medievales en Estella*, 26 al 30 de julio de 1993, Pamplona, 1994, pp. 9-76; y CASTIÑEIRAS, M., “Europa y España: el Camino de Santiago y el arte románico”, *España medieval y el legado de Occidente*, Barcelona, 2005, pp. 81-104.

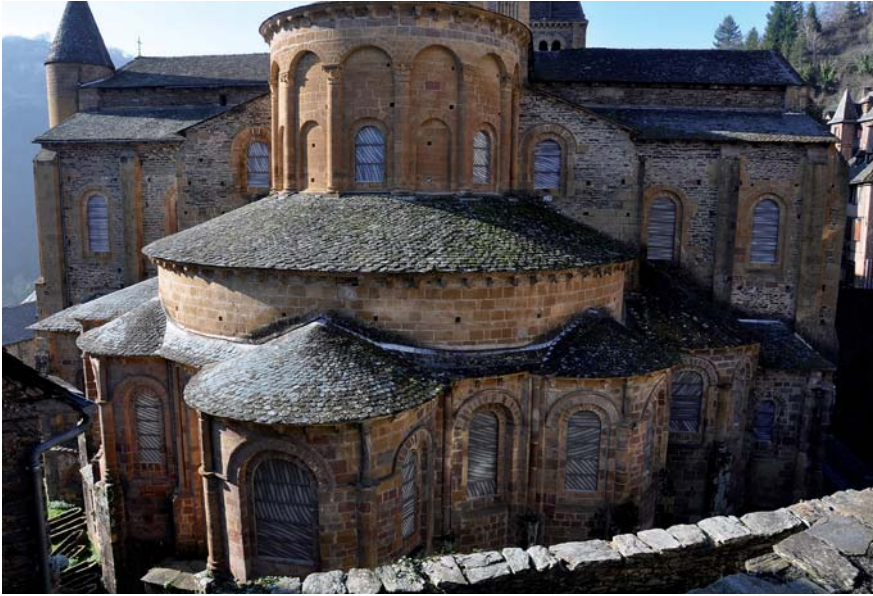


Fig. 3.
Cabecera de
Saint-Foi-
de-Conques

ron rememoradas en el *LSI*. En primer lugar, los hospitales, en cuya comparativa salen bien parados los territorios ibéricos, ya que en Aragón se encontraba Santa Cristina de Somport (Fig. 4), uno de los clasificados en el capítulo cuarto del libro quinto entre “los tres buenos edificios del mundo” (“tres columnas muy necesarias para el sostenimiento de sus pobres”; eran los otros dos: el hospital de Jerusalén y el de Mont-Joux en los Alpes, camino de Roma):

Estos tres hospitales están colocados en sitios necesarios; son lugares santos, casas de Dios, reparación de los santos peregrinos, descanso de los necesitados, consuelo de los enfermos, salvación de los muertos, auxilio de los vivos. Así pues, quienquiera que haya edificado estos lugares sacrosantos poseerá sin duda alguna el reino de Dios.

En los capítulos III y VI del libro V, el *LSI* cita otros tres hospitales en la ruta: el de Roldán cerca de la villa de Roncesvalles (Fig. 5), el situado junto a Los Arcos (Navarra) y el de la cumbre del monte Cebro. Es evidente que no menciona todas las instituciones que ofrecían hospitalidad al peregrino, porque consta documentalmente que monasterios y catedrales disponían de dependencias de este tipo renovadas en los siglos XI y XII⁷.

⁷ Sobre las edificaciones peninsulares dedicadas a la atención a los peregrinos también se ha escrito en las últimas décadas: SORIA Y PUIG, A., *El camino a Santiago II. Estaciones y señales*, Madrid, 1992, capítulo 9: Los hospitales, pp. 42-79; y MUÑOZ PÁRRAGA, M. C., “La arquitectura monástica de atención al peregrino: hospitales y hospederías”, *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, Aguilar de Campoo, 2004, pp. 128-151.



Fig. 4. Vestigios del hospital de Santa Cristina de Somport, Huesca (Foto: autor)



Fig. 5. Muro de La Caritat, hospital de Roncesvalles del siglo XII (Foto: Fundación para la Conservación del Patrimonio Histórico de Navarra)

El segundo género de construcciones son los puentes. El libro V no los menciona en los tramos franceses, pero sí lo hace en cuatro ocasiones en los hispanos: Puente la Reina, que también llama “Puente Arga” (Fig. 6), donde los caminos “se reúnen en uno solo (...) hasta Santiago”; el “gran puente que hay entre Mansilla y



Fig. 6. Puente de Puente la Reina, Navarra (Foto: autor)

León” (hoy Puente Villarente); el “puente de Villafranca”; y el que salva el río Miño “destruido por la reina Urraca”⁸. Por supuesto, dado que la Calzada ponía en comunicación los principales núcleos urbanos de su reino, la devoción no fue la única razón que impulsó su edificación. Los puentes articulaban los territorios sometidos bajo la autoridad regia, como había sabido ver Ramiro I, quien dejó mandas en sus testamentos para la construcción de puentes en el recién nacido reino de Aragón⁹.

SANTIDAD Y BÚSQUEDA DE LA SALVACIÓN EN LA ESPIRITUALIDAD LAICA PLENOMEDIEVAL

Los edificios dignos de alabanza están vinculados, en el *LSI*, a reliquias de santos que se encontraban en esos lugares antes de que el fenómeno de las peregrinaciones jacobeanas se desarrollara a nivel internacional. El *LSI* reconoce tres opciones de vida conducentes a la santidad, siendo la principal el martirio, ya fuese durante las persecuciones de la Antigüedad, ya en tiempos más recientes (como Roldán, Oliveros y los demás muertos en Roncesvalles, considerados soldados de Cristo). Le sigue la predicación de la fe (los confesores), entre quienes sobresalían los discípulos directos de Jesús y de los apóstoles. Por último, en proporción casi insignificante, los méritos extraordinarios en el ejercicio de la misericordia. Esta

⁸ Las menciones a puentes aparecen en los capítulos VI y VII del libro V.

⁹ En el primero testamento (1059), además de la manda piadosa general (*pro pontes facere*) especifica su voluntad de que fuera concluido el puente de Cacabiello sobre el río Gállego y a continuación edificado otro *in Aragona*. En el segundo testamento (1061) queda de manifiesto que la manda se realiza en provecho de su alma: *sedeat totum datum et partitum per mea anima, per monasterios et in labores de pontes facere et per captivos redimere et in castellos de fronteras de mauros qui sunt per fare unde prodesit de christianis totum, sic sedeat datum et partito per mea anima*: UBIETO ARTETA, A., *Cartulario de San Juan de la Peña*, vol. II, Valencia, 1963, nº 150 y 159, pp. 177-181 y 199-203.

última orientación es la única directamente conectada con el propio hecho de la peregrinación. Entre quienes la practicaron alcanzó la santidad Domingo, a quien el *Liber* califica como confesor. Su vida activa al servicio de los viajeros (“hizo la calzada que hay entre la ciudad de Nájera y Redecilla del Camino en donde descansa”¹⁰) se convirtió en el mejor testimonio de fe.

El autor del *LSI* atestigua el convencimiento de que la edificación de grandes hospitales, en su doble sentido de fundación institucional y construcción de la fábrica material, era medio idóneo para alcanzar el cielo, pero no constituía por sí solo signo de santidad. El capítulo V recuerda “los nombres de algunos que repararon el camino de Santiago” desde Rabanal a Puertomarín en tiempos del obispo Diego, el rey Alfonso y el papa Calixto, antes de 1120. Sin embargo, no los considera santos y se contenta con pedir que descansen en paz.

De este modo, hasta comienzos del siglo XII era el propio hecho de la peregrinación el considerado como mérito que podía servir, en compañía de otros, para conseguir la salvación individual. El éxito de la peregrinación consistía en obtener los beneficios espirituales o de otro tipo que aguardaban en la meta. La gran afluencia de fieles a lo largo de los siglos XI y XII se sustentaba en su adecuación como práctica ascética favorita entre los laicos. La ayuda al peregrino solamente conducía a la santidad en los casos excepcionales de quienes hacían de dicho servicio vocación de vida, con el correspondiente cambio de estado, como santo Domingo de la Calzada.

El papel de las reliquias de los santos era doble: por una parte, gracias a ellas tenían lugar milagros curativos y se obtenía satisfacción a peticiones terrenales; por otra, los santos intercederían en el juicio individual de cada difunto. No es equivocado poner en parangón el modo de rendir pleitesía a los santos y solicitarles favores con la concepción de relaciones interpersonales en el sistema feudal. El santo venía a ser un poder intermedio entre Dios y los hombres. Su buen servicio en la tierra le había granjeado el beneficio de estar en el cielo y su cercanía al Señor le otorgaba el poder de intercesión.

Los santos más poderosos, al menos en Francia, merecieron grandes edificaciones. El paisaje de la santidad se tradujo al otro lado del Pirineo en un paisaje monumental de larga tradición renovado en los años finales del siglo XI y primeras décadas del XII. En cambio, en la península el poder de las reliquias no había generado antes de 1075 una arquitectura comparable. La situación empezó a cambiar con la construcción de la catedral de Santiago de Compostela. Las catedrales de

¹⁰ MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trads.), *Liber Sancti Iacobi* “Codex Calixtinus”, Santiago de Compostela, 1951, p. 549.

Jaca y Burgos (hacia 1080) y Pamplona (1100-1127), así como las iglesias de San Isidoro de León y Sahagún evidencian que a comienzos del siglo XII el paisaje arquitectónico del Camino en sus tramos ibéricos había sufrido una radical modificación. Ahora bien, la razón del cambio no es atribuible al fenómeno del reconocimiento y veneración de la santidad. Como hemos visto, es un tópico historiográfico apostillar que todos estos templos forman parte de una arquitectura situada en el Camino pero solamente en casos muy concretos generada por el hecho de la peregrinación o por su ubicación en la ruta jacobea. Ni las nuevas catedrales de Jaca, Burgos o Pamplona, ni el templo isidoriano leonés, San Martín de Frómista o San Zoilo de Carrión tienen la razón de su monumentalización en el hecho de la peregrinación (lo cual no significa que no se vieran beneficiados por la afluencia de los viajeros piadosos). La originalidad de sus propuestas arquitectónicas o de su complemento figurativo, que constituye un hito en el arte hispano e internacional, no deriva primordialmente (salvo en el caso de la seo compostelana) de su ubicación en la Calzada.

Lo que aquí vengo a defender es que esta situación sufre un cambio muy significativo durante la segunda mitad del siglo XII y primeros años del XIII. Me parece un hecho evidente que, en el marco de la generalizada monumentalización de iglesias que se desarrolla en el Norte peninsular durante esas décadas, algunos de los edificios de mayor originalidad arquitectónica (por falta de espacio no puedo tratar aquí la cuestión del complemento figurativo) se encuentran en el tramo del Camino de Santiago que va de los Pirineos a la Meseta. Y en mi opinión la razón de ser y las formas empleadas en esas construcciones están directamente vinculadas con el fenómeno de la peregrinación. En este sentido, la arquitectura de la que aquí voy a tratar sí es una genuina arquitectura del Camino de Santiago y no solo una arquitectura en el Camino de Santiago. Y es además una arquitectura fuertemente ligada al componente funerario, bien por estar destinada a albergar una tumba santa, bien por erigirse como lugar de enterramiento de promotores laicos. No obstante, no se muestra homogénea en sus espacios, formas o dimensiones, ni tampoco en lo que se refiere a promotores o carisma religioso de quienes las atendían. Cabe diferenciar tres grupos:

En primer lugar nos encontramos con iglesias destinadas a venerar los cuerpos de personajes que alcanzaron la santidad gracias a méritos relacionados con la atención a los peregrinos. La más destacada es la actual catedral de Santo Domingo de la Calzada, cuya cabecera con girola constituye una importante novedad a nivel regional¹¹. A este reducido grupo también pertenece San Juan de Ortega.

¹¹ Sobre el proyecto arquitectónico y el proceso constructivo de Santo Domingo de la Calzada es imprescindible BANGO TORVISO, I.G., "La cabecera de la catedral calceatense y la arquitectura hispana de su época", *La cabecera de la Catedral Calceatense y el Tardorrománico hispano*, Santo Domingo de la Calzada, 2000, pp. 11-150.

En segundo lugar están las iglesias de carácter funerario cuya planta se aleja de las fórmulas más habituales entre los templos de su entorno, debido al recurso a formas portadoras de significados apropiados a dicho carácter sepulcral. A este grupo pertenecen la capilla del Espíritu Santo de Roncesvalles, Santa María de Eunate, el Santo Sepulcro de Torres del Río y San Juan de Acre en Navarrete¹². Los cuatro casos están asociados a hospitales.

Y en tercer lugar sobresalen iglesias que introducen lenguajes arquitectónicos no empleados previamente en la Península y que fueron destinadas a servir como panteón regio a partir de criterios ajenos las tradiciones de las respectivas dinastías: Santa María de Roncesvalles, edificada por Sancho VII el Fuerte de Navarra¹³, y Santa María la Real de Las Huelgas en Burgos, promovida por Alfonso VIII y su esposa Leonor de Inglaterra¹⁴. Los considero en compañía de los dos grupos anteriores porque su construcción está directamente relacionada con su ubicación en el Camino: Roncesvalles en el descenso de los puertos de Cisa y Las Huelgas a la salida de Burgos en dirección a Santiago.

Cada uno de estos tres tipos se caracteriza por una monumentalización diferente. El marco temporal abarca desde los años cincuenta del siglo XII (la primera

¹² Sobre la capilla del Espíritu Santo en Roncesvalles: MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J., "Capilla del Espíritu Santo", *Enciclopedia del Románico en Navarra*, Aguilar de Campoo, 2008, vol. III, pp. 1216-1222, y MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J., GIL CORNET, L. y ORBE SIVATTE, M., *Roncesvalles. Hospital y santuario en el Camino de Santiago*, Pamplona, 2012, pp. 78-83. Sobre Santa María de Eunate: MARTÍNEZ ÁLAVA, C. J., "Ermita de Santa María de Eunate", *Enciclopedia del Románico en Navarra*, Aguilar de Campoo, 2008, vol. II, pp. 860-882. Sobre el Santo Sepulcro de Torres del Río: MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J. y GIL CORNET, L., *Torres del Río. Iglesia del Santo Sepulcro*, Pamplona, 2004. Y sobre San Juan de Acre en Navarrete: LARRAURI REDONDO, S. y LOSANTOS BLANCO, S., *San Juan de Acre de Navarrete. El legado de una dama en el Camino de Santiago*, Logroño, 2013.

¹³ En vida había donado rentas que permitirían el sustento de diez mil pobres cada año, pobres que intercederían ante el Señor por la salvación de su alma: *pro elemosyna (...) ut ipsi pauperes intercedant ad Dominum diebus statutis, specialiter pro salute corporis et animae meae*: OSTOLAZA, M. I., *Colección Diplomática de Santa María de Roncesvalles (1127-1300)*, Pamplona, 1978, doc. 25, pp. 110-111. La financiación por Sancho VII el Fuerte está acreditada en el *Ritmo de Roncesvalles: Verum strenuissimus, Rex nauarrorum, construxit ecclesiam his peregrinorum (...) Huius regis genuit matrem imperator; pater eius exitit Sancius bellator*.

¹⁴ La bibliografía sobre Santa María de Las Huelgas de Burgos es amplísima. La fundamental anterior a 1998 en CARRERO SANTAMARÍA, E. y POZA YAGÜE, M., "Santa María la Real de Las Huelgas", *Monjes y monasterios. El Cister en el medievo de Castilla y León*, Valladolid, 1998, pp. 496-498. Con posterioridad han de consultarse desde el punto de vista del proyecto arquitectónico: KARGE, H., "Die königliche Zisterzienserinnenabtei Las Huelgas de Burgos und die Anfänge der gotischen Architektur in Spanien", FREIGANG, C. (ed.), *Gotische Architektur in Spanien. La arquitectura gótica en España*, Madrid, 1999, pp. 13-40; VALLE PÉREZ, J. C., "La construcción del monasterio de las Huelgas", *Vestiduras ricas. El Monasterio de Las Huelgas y su época 1170-1340*, Madrid, 2005, pp. 35-50; D'EMILIO, J., "The Royal Convent of Las Huelgas: dynastic politics, religious reform and artistic change in medieval Castile", *Studies in Cistercian Art and Architecture*. 6, Kalamazoo, 2005, pp. 191-282; WALKER, R., "Leonor of England, Plantagenet queen of King Alfonso VIII of Castile, and her foundation of the Cistercian abbey of Las Huelgas. In imitation of Fontevraud?", *Journal of Medieval History*, 31 (2005), pp. 346-368; y ABELLA VILLAR, P., "Nuevas pesquisas sobre los orígenes constructivos del Monasterio de Santa María la Real de las Huelgas de Burgos", *Codex Aquilarensis*, 24 (2008), pp. 33-61.

piedra de la actual catedral de Santo Domingo de la Calzada fue colocada en 1158 según los *Anales Compostelanos*) hasta comienzos del XIII (Roncesvalles y Las Huelgas). En varios casos las iglesias fueron confiadas a o construidas por canónigos que vivían bajo la regla de San Agustín (Santo Domingo de la Calzada, San Juan de Ortega, Roncesvalles); en otros, a órdenes de Tierra Santa (sepulcristas en el Santo Sepulcro de Torres del Río, San Juan de Jerusalén en San Juan de Acre de Navarrete). En Eunate solamente consta la existencia de una cofradía tardía de carácter funerario¹⁵ (no hay documentación coetánea de la construcción). En Las Huelgas, la voluntad de Alfonso VIII y Leonor de Inglaterra determinó su adscripción a la Orden cisterciense¹⁶.

Los avances historiográficos de los últimos años hacen que conozcamos bastante mejor las motivaciones que condicionaron su edificación. Si el primer grupo puede tomarse como ejemplo de templos derivados del culto a cuerpos santos, lo que los asimilaría a las construcciones francesas del siglo XI (y en la península a la catedral de Santiago), los grupos segundo y tercero responden a una intencionalidad común que hasta ahora ha sido poco relacionada con la gran arquitectura. Se trata de fundaciones laicas de edificios de carácter funerario vinculados a funciones hospitalarias que manifiestan la renovación de la espiritualidad laica como consecuencia de la reforma de la Iglesia.

En efecto, estudiosos de la espiritualidad medieval como Jean Leclercq, Marie Dominique Chenu y André Vauchez, entre otros, han constatado a lo largo de los siglos XI y XII modificaciones sustanciales en la religiosidad de los laicos, tendentes a una concepción de la salvación en la que primaba la actuación personal de cada fiel. Desde luego, no se trata de una novedad en la doctrina de la Iglesia, basada en lo predicado por Jesucristo, sino una acentuación a la hora de reconocer el valor de los aspectos que tienen que ver con el ejercicio de la oración, la eucaristía, la limosna y la misericordia.

Conforme a la predicación de Jesucristo, la Iglesia ha sostenido a lo largo de su historia que la llamada a la salvación es universal, pero que el camino de la perfección no es fácil, dado que implica una conversión individual que a menudo tiene como consecuencia un cambio radical de estado. Desde la Antigüedad Tardía la perfección espiritual fue relacionada con el alejamiento del mundo (*contemptus mundi*), hasta el punto de que el ideal de vida cristiana llegó a encarnarse en el monacato. Una de las facetas de la reforma experimentada por la Iglesia a partir de

¹⁵ Sobre la cofradía de Eunate y su perduración: JIMENO JURÍO, J. M., *Eunate. Hito jacobeo singular*, Pamplona, 1998, pp. 46-53.

¹⁶ LIZOÁIN GARRIDO, J. M., *Documentación del Monasterio de Las Huelgas de Burgos (1116-1230)*, Burgos, 1985, docs. 11, 13, 16, 19, 24, 25, 28, 47 y 48.

la segunda mitad del siglo XI, marcada por la recuperación del modelo de la *vita apostolica*, consistió en la apertura del monacato y de las instituciones eclesiales en general a una sociedad en total transformación. Las palabras de Gerhoch de Reichersberg (1093-1169) en su *Liber de aedificio Dei* reflejan la renovación en los ideales de la espiritualidad cristiana aplicada a la totalidad del cuerpo social, en el sentido de que en la fe cristiana todo orden y toda profesión tienen su propio camino conducente a la corona de la salvación: *Habet enim omnis ordo, et omnino omnis professio in fide catholica et doctrina apostolica suae qualitati aptam regulam, sub qua legitime certando poterit pervenire ad coronam*¹⁷.

Marie-Dominique Chenu observó en un artículo esclarecedor que las nuevas vías abiertas en el siglo XII a la espiritualidad de monjes, clérigos y laicos, con repercusiones en todos los ámbitos de la cristiandad, significaron un cambio sustancial en la concepción antropológica de la vida religiosa, considerada anteriormente como una *conversio* a un estado de penitencia¹⁸. En el terreno moral, se produjo una evolución hacia “un cuerpo doctrinal profano, laico, en el interior de una economía religiosa”, que cristalizó en fórmulas aplicables a la vida personal y comunitaria. La nueva comprensión de la actividad religiosa trajo como consecuencia la distinción entre consejos y preceptos, la sistematización de la práctica sacramental, la proliferación de formas populares de oración y la organización de cofradías.

Jean Leclercq advirtió un parangón entre el despertar cultural y el espiritual en el siglo XII. El acceso tanto al patrimonio cultural como a la vida propiamente espiritual dejó de ser “como lo había sido antes (...) propiedad casi exclusiva de monjes y clérigos. Se abre a círculos de laicos cada vez más amplios. El despertar espiritual de la época aparece así como una ampliación de las vías de acceso a la santidad, antes que un descubrimiento de verdades olvidadas o verdaderamente nuevas”¹⁹.

En su ejemplar resumen de la evolución de la espiritualidad laica durante la Edad Media, André Vauchez habló de una “Edad monástica y feudal” previa, caracterizada por la neta diferenciación entre tres estados (monjes, clérigos y laicos), con un reconocido predominio de la espiritualidad monástica²⁰. Durante ese período, la sociedad asumía la superioridad de los monjes como *viri religiosi* por antonomasia, dedicados a una vida de oración y ascetismo. La oración hallaba su plenitud en la plegaria litúrgica, a la que se reconocía capacidad de intercesión (de ahí la proliferación de misas votivas, especialmente por los difuntos). Los laicos

¹⁷ CHENU, M. D., “Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII^e siècle)”, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 49 (1954), p. 76.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 59-89.

¹⁹ LECLERCQ, J., VANDENBROUKE, F. y BOUYER, L., *La spiritualité du Moyen Âge*, París, 1961, p. 276.

²⁰ Las líneas siguientes resumen la obra clásica de VAUCHEZ, A., *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, 1985.

buscaban la salvación a través del acercamiento al mundo de monjes, confiándose a los monasterios en cuerpo y alma al final de sus días (*traditio corporis et animae*²¹). Los poderosos protegían y auspiciaban las grandes fundaciones monásticas, cuyas iglesias se presentaban y eran vistas como antecámaras del Paraíso. Su monumentalidad y embellecimiento se justificaban con las palabras del salmo 25: “He amado la belleza de Tu casa, el lugar donde reside tu gloria”. En contraste con el esplendor del monacato, se produjo una decadencia del orden sacerdotal, tanto en formación como en costumbres, que afectaba no solo al clero rural, sino también en ocasiones a las sedes catedrálizas. Como consecuencia, los laicos se veían en general excluidos del universo de lo sacro. Se echaba en falta la conformación de una espiritualidad específica traducida en caminos de salvación apropiados a las circunstancias de quienes vivían en el mundo.

A lo largo del siglo XI ambos extremos se fueron acercando. El ideal de la vida apostólica infundió en los monjes la preocupación por actuar en la sociedad que les rodeaba. No era tarea sencilla. En un primer momento los laicos siguieron recibiendo como modelo de actuación las prácticas de renuncia y mortificación propias de los monjes. La santidad seguía perteneciendo al dominio de lo extraordinario. La narración de los últimos días del rey Fernando I en la *Historia Silense* pone ante nuestros ojos cómo un laico de la segunda mitad de la centuria quiso presentarse ante el Señor despojándose de riquezas y signos externos, y aceptando la mortificación física (cilicio) y la conversión a un estado de penitencia²². No tenemos testimonios que permitan saber en qué medida este tipo de prácticas alcanzaron difusión en los distintos estratos sociales.

Al mismo tiempo, irrumpe a gran escala el convencimiento en la adquisición de méritos a través de la peregrinación. La idea abstracta del cristiano como peregrino en la tierra ofrecía dos lecturas: por una parte, la del exilio voluntario del mundo, traducible en norma de vida permanente y reservado por ello a una exigua minoría; por otra, la del desplazamiento a un determinado lugar santo, con objetivos, duración y beneficios perfectamente definidos a partir de la creencia en las virtudes curativas y salvíficas de determinados santuarios por encima de otros.

En paralelo, el dinamismo socioeconómico había provocado un progresivo enriquecimiento de las sociedades occidentales. La posesión de bienes por parte de los laicos hizo que el ejercicio de la limosna se constituyera poco a poco en uno

²¹ ORLANDIS ROVIRA, J., “Traditio corporis et animae”. La “Familiaritas” en las Iglesias y Monasterios españoles de la alta Edad Media”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXIV (1954), pp. 95-279.

²² *Et hec dicens exiit regalem clamidem qua induebatur corpus, et deposuit gemmatam coronam qua ambiebatur caput, atque cum lacrimis ecclesie solo prostratus, pro delictorum venia Dominum attentius exorabat. Tunc ab apiscopis accepta penitentia, induitur cilicio pro regali indumento, et aspergitur cinere pro aureo diademate; cui in tali permanente penitentia duobus diebus vivere a Deo datur.* SANTOS COCO, F. (ed.), *Historia Silense*, Madrid, 1921, pp. 90-91.

de los actos religiosos por excelencia, tanto en su forma cotidiana de entrega de diezmos y primicias, como especialmente mediante ofrendas extraordinarias, que podrían ir ligadas a la ya mencionada peregrinación, o a la penitencia.

El gran fenómeno religioso de la segunda mitad del siglo XI en Occidente es la reforma de la Iglesia que se suele denominar gregoriana. Emanada del papado y de un círculo cada vez más amplio de prelados, acabó llamando a la acción a todos los cristianos. La reforma atendía tanto lo institucional como lo individual, y dentro de este campo, tanto a lo personal (oración, penitencia), como a la vertiente exterior de actuación del fiel en el mundo, desde el combate por la fe hasta el servicio al prójimo. Entre sus consecuencias más conocidas se encuentra la cristianización de la milicia: la participación en guerras útiles para la Iglesia se concebirá como una reparación penitencial semejante a la limosna o a la peregrinación. En el campo que aquí más nos interesa, el de la arquitectura, tuvo considerable repercusión el aumento en la recaudación de diezmos y primicias, que derivó en la disposición de recursos económicos por parte de las pequeñas iglesias, requisito fundamental para la gran explosión constructiva románica. Todo ello iba ligado a la emancipación de la sociedad laica y, en su seno, a la del individuo dentro de la sociedad. Desde una perspectiva antropológica, se observa cómo el individuo iba asumiendo una mayor responsabilidad en las acciones y en los efectos de las acciones religiosas propias.

Testimonios figurativos y literarios muestran que fue consiguiendo favorable acogida la idea de que los laicos podían alcanzar la salvación a través de acciones personales relacionadas con el ejercicio de la limosna y las obras de misericordia, la peregrinación, la participación en la eucaristía y la oración, ya fuera personal o delegada. Estas actividades conducentes a la salvación de las almas resultaban más apropiadas para los laicos que otras igualmente meritorias como el alejamiento del mundo, la mortificación corporal o la intercesión de los santos. Se configuraban así caminos de salvación específicos para una nueva sociedad.

Epígrafes de portadas esculpidas y preámbulos de documentos revelan que se ponía el acento en las palabras de Jesucristo recogidas en Mateo 25, 30-36, que constituyen la referencia al Juicio Final más explícita:

Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los de su derecha. "Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y acudisteis a mí.

El texto evangélico expone con claridad que el camino de la salvación es el camino de la misericordia. La gran puerta central dedicada al Juicio Final de la fachada occidental de la abadía de Saint-Denis (Fig. 7), junto a París, que era uno de los principales centros religiosos del reino francés y además estaba muy vinculado a las nuevas fórmulas económicas y sociales (a través de la feria del *lendit*), lo incluye en su tímpano, en una inscripción que sostiene Cristo con sus manos abiertas a ambos lados de la cruz. La acompaña en los montantes la parábola de las vírgenes prudentes y las vírgenes necias relatada en el mismo capítulo de Mateo. Como no podía ser de otro modo, el texto está presente en el pensamiento de los fieles hispanos de esos mismos años: fue copiado en el preámbulo de la donación de Santa María de Wamba realizada por la infanta Sancha, hermana de Alfonso VII, a la Orden de San Juan de Jerusalén²³.

El reconocimiento expreso de la capacidad de las limosnas para redimir los pecados se formula mediante citas derivadas del Eclesiástico 3, 30: “El agua apaga el fuego ardiente, la limosna perdona los pecados”. En 1193 el patriarca de Jerusalén Gaufrido ponía en boca del rey Salomón la invitación a ejercer la limosna: *Date helemosinam et ecce omnia munda sunt vobis quia sicut aqua extinguit ignem, ita helemosina extinguit peccatum*²⁴. Idéntica cita aparece en diplomas de Alfonso VII y Alfonso VIII, quien suscribía que las limosnas abrían las puertas del Paraíso²⁵. En la misma línea, la carta de donación de bienes en Palazuelo, que hizo la condesa Teresa Fernández a la Orden de San Juan de Jerusalén en 1163, expone:

Puesto que la fe católica sin ninguna duda cree que las almas de los fieles difuntos son liberadas de las penas purgatorias por las oraciones y las ofrendas de los vivos, es justo que cualquiera que goce de la vida presente ofrezca en la medida que pueda muchos bienes a Dios omnipotente por sí mismo y por sus queridos padres o amigos²⁶.

Para lo que aquí nos interesa, son fundamentales los testimonios que relacionan la práctica de la limosna con la construcción de edificios religiosos. Algunos son totalmente explícitos a la hora de demostrar cómo en la segunda mitad del siglo XII

²³ AYALA MARTÍNEZ, C. de (ed.), *Libro de privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (siglos XII-XV)*. Ms H211 del Museum and Library of the Order of St. Johan, de Londres, Madrid, 1995, doc. 41, pp. 187-190.

²⁴ GARCÍA LARRAGUETA, S., *El gran priorado de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén*, doc. 73, p. 74. La atribución del Eclesiástico al rey Salomón era por entonces generalmente admitida.

²⁵ El diploma de Alfonso VII en AYALA, *Libro de privilegios*, doc. 71, pp. 227-229. El de Alfonso VIII: GONZÁLEZ, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, 1960, vol. II, doc. 58. Otros diplomas con preámbulos que hacen mención a la práctica de la limosna en SANZ FUENTES, M. J., “Cancillería y cultura: los preámbulos en la documentación de Alfonso VIII”, *II Curso de cultura medieval Aguilar de Campoo, 1-6 Octubre 1990. Seminario Alfonso VIII y su época*, Aguilar de Campoo, 1992, p. 388.

²⁶ AYALA, *Libro de privilegios*, doc. 90, p. 253.



Fig. 7. Tímpano de la puerta central de Saint-Denis, siglo XII (Foto: autor)

los laicos fueron invitados a asumir cada vez mayor protagonismo en la financiación de iglesias. Me parece especialmente ilustrativa la concesión de indulgencias otorgada en 1174 por el obispo Pedro de París a quienes ayudaran a la fábrica de Santa María de Uncastillo (Fig. 8):

Entre todo aquello que los fieles ofrecen a Dios, sea en beneficio de los pobres, sea en otras obras de misericordia, sin duda alcanzan un lugar especial las ofrendas que los fieles devota y fielmente entregan a los edificios de las iglesias. Pues crea un tesoro para sí mismo y prepara una mansión luminosísima en el cielo quien con los bienes pasajeros, o más bien, con los momentáneos en comparación con los eternos, lleva a cabo una construcción para el hijo del hombre Cristo Jesús, Nuestro Señor, donde Él juzgue digno reclinar la cabeza, o para sus santos²⁷.

En cuanto a la oración, ya hemos mencionado que afecta tanto a la personal como a la delegada, es decir, la que puedan hacer los especialistas en rezar (clérigos y monjes) en beneficio de los particulares. Cantidad y calidad de oración eran los dos aspectos a tener en cuenta. Los laicos deseaban tener la certeza de que las comunidades rezarían por ellos más allá de su muerte, lo que incrementaba la preocupación a la hora de seleccionar el lugar de enterramiento. A lo largo del siglo XII afloran en la documentación peninsular testimonios del deseo por parte de los laicos de ser enterrados en ámbitos eclesiales concretos, incluso exclusivos. Sin que pierdan importancia en términos absolutos las instituciones que ya se habían

²⁷ GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Colección Diplomática de la Catedral de Pamplona. Tomo I (829-1243)*, Pamplona, 1997, doc. 340.



Fig. 8. Interior de Santa María de Uncastillo, Zaragoza (Foto: autor)

ganado crédito como especialistas en las oraciones funerarias (monasterios benedictinos, catedrales), se incrementaron progresivamente las menciones a nuevos espacios pertenecientes a las órdenes de Tierra Santa o a cofradías.

Los documentos dan cuenta del aumento exponencial de templos construidos principalmente para servir de lugar de enterramiento. Uno de los primeros ya existía en 1122, año en que Theballus, capellán de San Martín de León, donó al Santo Sepulcro de Jerusalén la iglesia del Santo Sepulcro de León, que él había construido por mandato de la reina Urraca para “sepultura de peregrinos o de otros hombres que allí pidieran ser enterrados”²⁸.

El conflicto no se hizo esperar. Las instituciones tradicionales no querían renunciar a los beneficios económicos ligados a las sepulturas, especialmente cuando eran de personas acaudaladas. Catedrales, monasterios y parroquias elevaron su queja ante reyes y obispos, que tomaron cartas en el asunto.

Muestra de la toma de medidas drásticas es la decisión solemnemente proclamada por el rey Sancho VI el Sabio de Navarra en 1170 “con el consejo de mis

²⁸ VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. y URÍA RIU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, vol. III, doc. 47, p. 53.

barones para que esté en la memoria de toda mi generación y de todos los hombres de Navarra”, por la que prohibía que cualquier infanzón del reino fuera sepultado “en la Casa Nova que hizo doña María de Leet junto al río Ebro, en el lugar que se llama Cofín”, a causa de “los muchos daños que de ello resultaban a la Santa Iglesia de Pamplona, sede mía y sepultura de mi padre y de mi madre y de toda mi generación, y también a otros monasterios”. Su decisión continúa en los siguientes términos:

Si tras esta prohibición de este día en adelante alguno de los infanzones de mi reino, sea hermano hospitalario o no, en dicha casa de Cofín fuera sepultado, ningún hijo suyo, ni hija, ni sobrino, ni sobrina tendrá honor de mi parte ni beneficio de alguna potestad mía, esto es, de cualquiera de mis barones, y si la tuviere, la perderá. En cuanto a mis campesinos, mando que ninguno desde el presente día en adelante sea enterrado en dicha casa de Cofín y si es enterrado, será desheredado su hijo e hija, sobrino y sobrina. Pero si el padre o la madre son apartados de aquel lugar, me refiero a aquellos que ya están sepultados allí hasta el día de hoy, esto es, el 23 de julio, y fueran trasladados a sus sepulturas o a otros lugares, digo que podrán, si son infanzones, tener honor o beneficio de mí o de alguno de mis barones, y si son campesinos, podrán recuperar la herencia²⁹.

La asamblea reunida en la catedral de Pamplona debió de escuchar la medida entre complacida y atónita. Allí estaban congregados el rey, el obispo de Pamplona Pedro de Artajona, los canónigos, la alta nobleza representada por los barones Sancho Ramírez de Oteiza, Guillermo Aznar de Oteiza, Gonzalo Copelini, Simeno de Aibar, Simeno Almoravid, Eneco de Óriz, Martín Ezquerria, los alcaldes Pedro Seménez de Góngora y Lope Enecones de Urroz; y los *milites* Fortún Almoravid, Martín Guillelmi de Otazu, Pedro Aznar de Sotés, Ochoco de Arazuri y Ramiro de Asiáin, acompañados de muchos clérigos y laicos.

Como hemos dicho, entre los beneficiarios de esta tendencia a buscar iglesias especializadas en lo funerario se encontraban las órdenes de Tierra Santa y las cofradías. Que la casa de Cofín edificada por María de Leet cerca de la localidad ribereña de Milagro era hospitalaria no solo se infiere de la especificación “sea frater hospitalario o no lo sea”, sino también de referencias más tardías. No hay duda de que es la edificación que Núñez de Cepeda considera “basílica de San Juan de Jerusalén, que en lo antiguo fue convento de Templarios, y se encuentra

²⁹ GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Colección Diplomática de la Catedral de Pamplona. Tomo I (829-1243)*, Pamplona, 1997, doc. 330, pp. 290-291.

³⁰ NÚÑEZ DE CEPEDA, M., *La beneficencia en Navarra a través de los siglos*, Pamplona, 1940. Se trata de la Encomienda de Casanueva, que García Larragueta situó en Aldeanueva de Ebro (La Rioja), muy cerca de Milagro (Navarra), al otro lado del río: GARCÍA LARRAGUETA, S., *El gran priorado de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén*, pp. 162-163.

con frecuencia sepulcros de piedra con sus tapas. Hoy pertenece a la encomienda de Villafranca, de la Orden de San Juan”³⁰.

Los conflictos tendían a multiplicarse, ya que nobleza y ricos campesinos reconocían en las órdenes militares un carisma cercano a su manera de ver el mundo y un cometido de lo más santo: cuidar del *Sepulcrum Domini* de Jerusalén y atender a quienes lo visitaban y a los pobres en general. En un privilegio de 1156 a la Orden de San Juan, Alfonso VII el Emperador llamaba la atención “sobre la conveniencia de favorecer instituciones cuyo fin es la defensa militar de la fe y la distribución de sus bienes entre los pobres”³¹. Además, sus integrantes habían sido laicos como ellos.

Para conciliar los deseos de ambas partes la mejor solución era alcanzar acuerdos: se permitiría a las nuevas órdenes recibir sepulturas en sus iglesias pero siempre dentro de un orden. Por ejemplo, en 1173 el obispo Pedro de París concedió la casa de la cofradía de Barañáin, cerca de Pamplona, al Hospital de San Juan de Jerusalén, con la condición que de no tuvieran otra casa en un radio de dos millas alrededor de la ciudad de Pamplona y de que solamente pudieran enterrarse en ella los freires, sus sirvientes y los peregrinos que allí murieran³². El mismo año el prior de Santa María de Tudela firmó una concordia con el prior del Hospital de San Juan sobre los diezmos de la iglesia de Calchetas, que incluía la prohibición de sepultar allí a alguien distinto de los pobladores habituales de la localidad. Se especifica, por el contrario, que los hospitalarios no pondrían impedimento a cualquier morador de Calchetas que deseara enterrarse en las iglesias de Tudela³³.

Otra de las posibilidades a las que se acogieron los laicos fue la constitución de cofradías de carácter funerario. En 1174 el mismo obispo Pedro de París dio la iglesia de Santa María del Puy de Estella a los sesenta cofrades de Santiago para que en dicha iglesia tuviera sepultura cualquiera que en ella quisiera enterrarse. El propio obispo se hizo cofrade y consiliario de la cofradía. Se trata de la primera concesión de iglesia para uso funerario que consta en la diócesis de Pamplona³⁴.

Por su parte, los laicos cada vez se hicieron más exigentes. Invertían su dinero y querían a cambio el mejor servicio. En 1184 Gutierre Pérez de Reinoso entregó a la Orden de San Juan la casa con la iglesia de Santa María que había construido junto al puente de Reinoso de Cerrato (hoy en la provincia de Palencia), donde estaban enterrados su mujer y su hijo, y donde él eligió ser sepultado. Como contra-

³¹ AYALA MARTÍNEZ, C. de, “Orígenes de la Orden del Hospital en Castilla y León (1113-1157), *Hispania Sacra*, 43 (1991), p. 776.

³² GARCÍA LARRAGUETA, *El gran priorado*, doc. 44, p. 45.

³³ GARCÍA LARRAGUETA, *El gran priorado*, doc. 45, p. 47.

³⁴ *Ut supradicta ecclesia habeat sepulturam omnium eorum qui ibi sepeliri uoluerint. Statuimus quoque ut episcopus pampilonensis sit confrater supradicte ecclesie et consiliarius et adiutor*: GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Colección Diplomática de la Catedral de Pamplona. Tomo I (829-1243)*, Pamplona, 1997, doc. 345, p. 300.

partida, estableció la presencia permanente de doce clérigos que allí celebrarían el oficio divino y realizarían procesiones. Al mismo tiempo reglamentó cómo habrían de ser la iluminación permanente y la extraordinaria, mediante lámparas de aceite y velas de cera, así como el uso del incienso³⁵.

La celebración del oficio divino se consideraba eficaz para la purificación de las almas de los difuntos. Lo afirmaba la Iglesia y, a tenor de lo que narra el poema de alabanza de Roncesvalles escrito en los primeros años del siglo XIII, eran muchos los que podían atestiguar que al menos el objetivo se conseguía en la capilla funeraria del Espíritu Santo (Fig. 9), construida a la vera del Camino de Santiago:

Cuando alguno de ellos [los peregrinos] fallece, se le da sepultura como mandan las leyes y las escrituras. Allí hay una capilla donde los que han pagado su tributo a la naturaleza descansan eternamente. Como está destinada a recibir las carnes de los muertos se le llama con razón 'carnario', de la palabra carne. Es visitada a menudo por una legión de ángeles, esto es probado por los testimonios de aquellos que los han oído. En medio de esta capilla hay un magnífico altar para purificar las almas de sus impurezas; en él se celebra el misterio caro al rey de reyes y tan amargo al príncipe de las tinieblas. Los peregrinos de Santiago que visitan piadosamente a Santiago de Galicia y llevan consigo sus presentes al apóstol Santiago, contemplan la estructura del osario y, doblando las rodillas, alaban a Dios. Este edificio tiene la forma de un cuadrado perfecto, la cima de este cuadrado es redonda y en su pináculo se levanta una cruz, con cuyo signo la rabia del enemigo es aplastada³⁶.



Fig. 9. Capilla del Espíritu Santo en Roncesvalles (Foto: autor)

³⁵ AYALA, *Libro de privilegios*, doc. 148, pp. 328-329.

³⁶ PERIS, A., "El Ritmo de Roncesvalles: estudio y edición", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 11 (1996), pp. 171-209 (el fragmento aquí copiado en pp. 203-205).

Como hemos visto, la práctica de la peregrinación constituía otro de los pilares de la espiritualidad laica. El beneficio directo para el peregrino estaba fuera de toda duda. Si se producían curaciones y otros milagros entre los vivos, cómo no iban a resultar beneficiadas las almas de quienes visitaran los santuarios más afamados. Pero las oportunidades de santificación no se limitaban al santuario de destino. También las ofrecían los establecimientos de ayuda al peregrino a quienes colaborasen en sus buenas acciones. Siguiendo con Roncesvalles, el diploma fundacional nos habla de una cofradía “de pontífices, abades, clérigos y laicos” que contaría al menos con dos presbíteros dedicados a cantar misas asiduamente: uno lo haría por la salud de los cofrades vivos; el otro, por el descanso de los difuntos. Todavía tiene mayor interés lo que se dice un poco más adelante: los cofrades serían partícipes de “todos los sacrificios, limosnas, oraciones y bienes que allí se hagan, o bien hagan de cualquier modo que sea los peregrinos que en tal sitio se hospeden”³⁷. Seguro que esta multiplicación exponencial de beneficios espirituales no se reservaba exclusivamente a Roncesvalles, sino que de ella serían partícipes los demás establecimientos asistenciales del Camino.

En consecuencia, la edificación y financiación de hospitales generaba un doble beneficio espiritual. Por una parte estaba la continua puesta en práctica de las obras de misericordia, ya que en ellos se seguía uno por uno los preceptos del alegato de Cristo en el Juicio Final según Mateo 25: daban de comer a los hambrientos y de beber a los sedientos, acogían al peregrino, vestían al desnudo y atendían a los enfermos. Por otra parte, se obtenían réditos indirectos gracias a todas las buenas obras que podían hacer de cualquier modo (y sin límite temporal o de otro género) los peregrinos que allí habían sido atendidos. Si, como hemos visto, construir iglesias se consideraba la mejor de las limosnas, nada podía haber más eficaz de cara al Juicio Final que construir y atender hospitales. Si a ello se sumaba la celebración del oficio divino en recuerdo de los fundadores en las capillas de los hospitales, no había mejor manera de emplear el dinero cara a la purificación de las almas que edificar hospitales con capillas en el Camino de Santiago.

LOS BINOMIOS HOSPITAL-IGLESIA FUNERARIA EN EL CAMINO DE SANTIAGO

Las consecuencias para la arquitectura del Camino de Santiago no se hicieron esperar. A lo largo del siglo XII, en la época en que va tomando cuerpo esta doctrina relativa a la espiritualidad de los laicos, surgieron los binomios hospital-iglesia funeraria fundados por particulares, que deseaban localizarlos en plena Calzada. Con anterioridad nos consta la edificación de hospitales por parte de monasterios y catedrales, de obispos y de reyes. En la segunda mitad del siglo XII asumen pro-

³⁷ VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA y URÍA, *Las peregrinaciones*, t. III, doc. 51, p. 57.

tagonismo en las fundaciones mayor número de laicos, con recursos económicos no tan abundantes. De ahí que frente a grandes hospitales como Santa Cristina de Somport o, sobre todo, Roncesvalles o el Hospital Real de Burgos, en el período tardorrománico se edifiquen hospitales de menores dimensiones (por ejemplo, con cinco camas) ligados a iglesias más pequeñas, que en ocasiones muestran formas arquitectónicas muy particulares. Y puestos a construir y confiar un hospital a una orden religiosa con intención funeraria, ¿qué órdenes podían ser mejores que San Juan del Hospital o el Santo Sepulcro de Jerusalén?³⁸

En la primera mitad del siglo XII todavía predominan magnates y grandes instituciones en la fundación de hospitales, fueran grandes o pequeños. Recordemos que en 1126 Alfonso VII donó a la Orden de San Juan del Hospital la villa de Atapuerca, en el Camino de Santiago, para que hicieran *albergueria per ad opus de illos pauperes*³⁹ (nótese la identificación de peregrinos con los pobres aludidos en Mateo 25). En los años siguientes el obispo y el rey de Pamplona encabezaron la fundación de hospital de Roncesvalles⁴⁰.

Sin que cesara el patrocinio de monarcas y prelados tanto en hospitales antiguos como en nuevos, en la segunda mitad de la centuria laicos con recursos promueven en localidades secundarias del Camino binomios hospital-iglesia donde se enterraban ellos y sus familiares, que donaban a la orden escogida. Se aprecia un interés por situarlos en el *iter Sancti Iacobi*, por el valor multiplicador que tenía la atención a los peregrinos. Entre ellos encontramos los hospitales de Villamartín y Las Tiendas, fundados respectivamente por Bernardo Martínez (citado ya en 1182) y Tello Pérez (1196), que fueron entregados a la Orden de Santiago⁴¹. Igualmente el hospital edificado por el conde Nuño Pérez de Lara y su mujer Teresa en el Puente de Itero (Burgos), que existía en 1174, lo fue a la Orden de San Juan⁴². También el de Azofra (La Rioja), entre Nájera y Santo Domingo de la Calzada, fundado por una dama de nombre doña Isabel, que recibió en 1168 autorización del obispo de Calahorra Rodrigo de Cascante para que funcionara con hospital, oratorio y cementerio de peregrinos⁴³.

³⁸ Según Antonio Durán Gudiol, el famoso hospital de Santa Cristina en el paso pirenaico de Somport, descrito en el *Liber Sancti Iacobi* como uno de los “tres buenos edificios del mundo”, fue confiado a la Orden del Santo Sepulcro: DURÁN GUDIOL, A., *El hospital de Somport entre Aragón y Bearn (siglos XII y XIII)*, Zaragoza, 1986, p. 21.

³⁹ AYALA, *Libro de privilegios*, doc. 19, p. 162.

⁴⁰ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, GIL y ORBE, *Roncesvalles*, pp. 9-34. El rey era Alfonso el Batallador y el obispo el aragonés Sancho de Larrosa.

⁴¹ MATELLANES MERCHÁN, J. V. y RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA, E., “Las órdenes militares en las etapas castellanas del Camino de Santiago”, SANTIAGO-OTERO, H. (coord.), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Valladolid, 1992, p. 347.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA y URÍA, *Las peregrinaciones*, t. III, doc. 54, p. 60.

Desde el punto de vista arquitectónico lo más interesante es que hemos conservado iglesias o vestigios suficientes como para concluir que en ocasiones fueron edificadas binomios hospital-iglesia funeraria en los que los edificios eclesiales fueron dotados de formas arquitectónicas atípicas. Se trata de los casos ya mencionados: capilla del Espíritu Santo en Roncesvalles, Eunate, Torres del Río y San Juan de Acre en Navarrete. La historiografía venía poniendo en relación entre sí los tres navarros, sin que hasta el momento pudiera llegarse a otra conclusión que su común intencionalidad funeraria, ya que el estudio de la documentación había concluido que ni Eunate ni Torres eran construcciones de los templarios, como se había supuesto inicialmente. Torres perteneció al menos desde comienzos del siglo XIII a la Orden del Santo Sepulcro y Eunate, fundada por una dama según tradición secular, a una cofradía funeraria de la que hay constancia desde 1219⁴⁴.

El estudio que hace pocos años dedicaron Sergio Larrauri y Ana Losantos a la iglesia arruinada de San Juan de Acre en Navarrete (La Rioja) ha proporcionado dos informaciones de enorme valor. En primer lugar, ha constatado que en origen presentaba planta de cruz latina con capilla mayor semioctogonal (Fig. 10)⁴⁵. Y en segundo, que un documento datado en 1373 atestigua que los binomios hospital-iglesia funeraria de Torres del Río y San Juan de Acre en Navarrete fueron promovidos por dos hermanas, María y Teresa Ramírez. E incluso que una tercera hermana, Elvira Ramírez, edificó un tercer hospital con iglesia en Bargota, a la salida de Puente la Reina (Navarra). La referencia documental consiste en la declaración de un testigo acerca del hospital de San Juan de Acre de Navarrete:

Martin Lopez veç(in)o de Entrena jurado y preguntado en la raçon sobredicha para la jura que xuro dixo que doña Maria Remirez y Eluira Remirez y Theresa Ramirez que fueron hermanas y que fiçieron sendos hospitales y la doña Maria Remirez que fiço en su heredad el dicho hospital y las otras que fiço la una el hospital de Bargota y la otra el ospital de Torres⁴⁶.

El documento aporta datos muy valiosos sobre dos de los edificios de mayor singularidad planimétrica del Camino de Santiago hispano en la segunda mitad del siglo XII. No voy a extenderme en su descripción. Torres destaca por su nave octogonal, pero sobre todo por su bóveda nervada de entrecruzamiento periférico.

⁴⁴ 1219 Don Brun lega en su testamento una viña *ad meos confratres de Onat*. El documento fue publicado, aunque no correctamente identificado el topónimo, por GARCÍA LARRAGUETA, *El gran priorado*, II, doc. 167. Las ordenanzas del siglo XV mencionan que la cofradía se había constituido: “a honor y serbizio de la Virgen Santa Maria de Unat, et a honor et prouecho de las animas de los confrades finados”: JIMENO JURÍO, J.M., “Eunate y su cofradía. Ordenanzas antiguas”, *Príncipe de Viana*, LVIII (1997), pp. 88-89.

⁴⁵ LARRAURI y LOSANTOS, *San Juan de Acre*, p. 138.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 205.

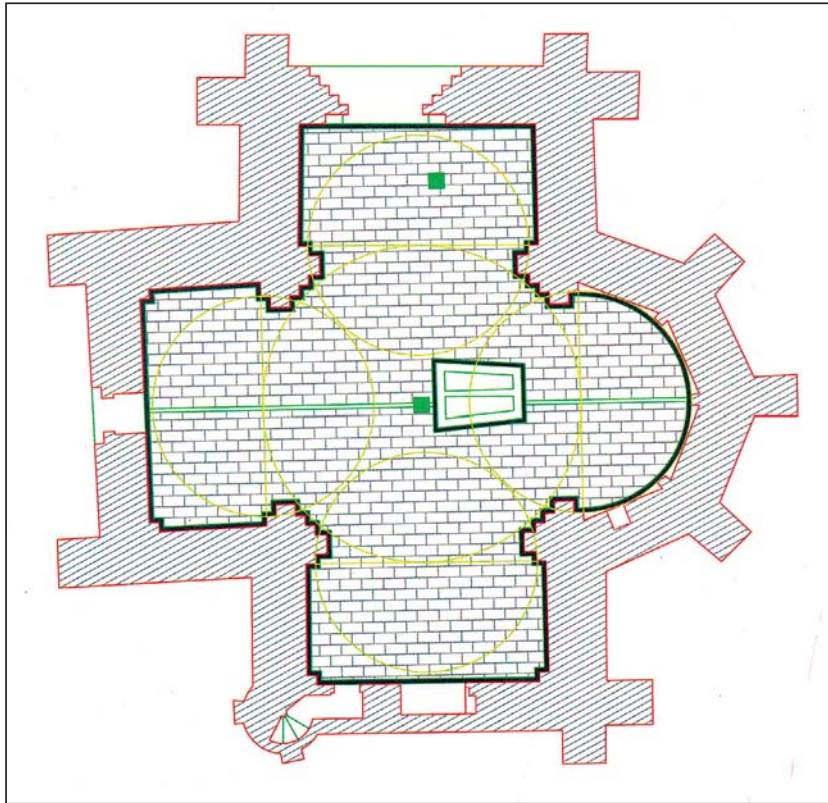


Fig. 10. Planta de San Juan de Acre de Navarrete (J. Ignacio Amat e Ignacio J. Gómez, publicada por Larrauri y Losantos, 2013)

En publicaciones previas he procurado demostrar que sus peculiaridades encontrarían explicación en la intención de evocar mediante sus formas arquitectónicas el Santo Sepulcro de Jerusalén⁴⁷. No parece haber duda de su carácter funerario y de su pertenencia a la Orden del Santo Sepulcro al menos desde los primeros años del siglo XIII⁴⁸. De San Juan de Navarrete, por su parte, solamente conservamos los arranques de los muros (Fig. 11) y varios fragmentos de la edificación (poco más que la puerta y las ventanas, hoy en el cementerio de la localidad), si bien por suerte han llegado a nuestros días dibujos coloreados del siglo XIX que revelan su alzado (fig. 12)⁴⁹. La planta es inusual, en forma de cruz griega con capilla mayor semioctagonada. Ni la cruz griega ni la cabecera semioctagonada (que implica la inexistencia de un paño oriental en el que abrir la habitual ventana axial de los edificios románi-

⁴⁷ MARTÍNEZ DE AGUIRRE y GIL CORNET, *Torres del Río*.

⁴⁸ JASPERS, N., "La estructuración de las primeras posesiones del Capítulo del Santo Sepulcro en la Península Ibérica: la génesis del priorado de Santa Ana en Barcelona y sus dependencias", en *I Jornadas de Estudio La Orden del Santo Sepulcro*, Calatayud-Zaragoza, 1991, p. 94.

⁴⁹ LARRAURI y LOSANTOS, *San Juan de Acre*, pp. 116-117.



Fig. 11. Restos de San Juan de Acre en Navarre, La Rioja (Foto: autor)

cos) habían sido empleadas antes en la arquitectura románica del entorno, y menos todavía en combinación⁵⁰. Los documentos más antiguos relativos a San Juan de Acre de Navarrete atestiguan que la promotora de la iglesia y el hospital, María Ramírez, mujer del noble navarro Fortún Baztán, la había edificado con intención de enterrarse allí⁵¹.

El testimonio de 1373 demuestra que el Santo Sepulcro de Torres del Río (Fig. 13) y San Juan de Acre tienen en común algo más que unas formas arquitectónicas extrañas, su destino funerario y su ubicación en el Camino de Santiago: ambas formaban parte de un binomio iglesia-hospital y fueron patrocinadas por dos hermanas laicas.

⁵⁰ Es interesante señalar que la planta de cruz griega unida a formas arquitectónicas singulares relacionadas con otros edificios aquí estudiados, como la presencia de bóveda nervada de entrecruzamiento periférico, es rasgo distintivo de L'Hôpital Saint-Blaise, en el camino jacobeo que unía Olorón con Roncesvalles. Este hospital en origen se llamaba "de Misericordia", lo que aporta un importante nexa con lo que aquí estamos tratando, pero su localización en Francia hace que no lo incluya en lo tratado en esta investigación. No me resisto a recordar que L'Hôpital Saint-Blaise perteneció a Santa Cristina de Somport, que a su vez fue propiedad de la Orden de San Juan de Jerusalén según DURÁN GUDIOL, A., *El hospital de Somport entre Aragón y Bearn (siglos XII y XIII)*, Zaragoza, 1986, pp. 21 (relación con el Santo Sepulcro), 91-92 y 150-151 (posesión del Hospital de Misericordia, que Durán no consiguió localizar). La planta en cruz griega también fue empleada en otro hospital cercano, el de Orion en Béarn.

⁵¹ LARRAURI y LOSANTOS, *San Juan de Acre*, pp. 19-30.

La suma de estos datos con los anteriormente extractados acerca de hospitales promovidos por nobles damas pone ante nuestros ojos algo más que un listado de fundaciones pías. Es posible elevar a categoría el interés de personas acaudaladas en la segunda mitad del siglo XII por fundar hospitales con sus correspondientes templos destinados a acoger sus sepulturas, donde las obras de misericordia y las oraciones fúnebres purificarían sus almas. Al grupo se une sin duda Santa María de Eunate, cuya planta octogonal con ábside tanto tiene que ver con Torres del Río, aunque el alzado se resuelva de modo muy diferente. En este caso no consta la relación con una de las

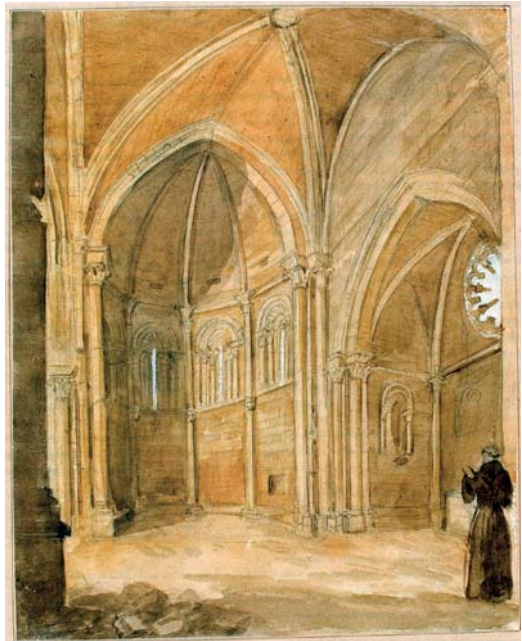


Fig. 12. Interior de San Juan de Acre de Navarrete antes de su destrucción (Fondo Carderera, Fundación Lázaro Galdiano, publicado por Larrauri y Losantos)



Fig. 13. Cúpula de nervios de entrecruzamiento periférico del Santo Sepulcro de Torres del Río (Foto: autor)

órdenes de Tierra Santa, pero sí con una cofradía funeraria que todavía existía en el siglo XVI. Más de cuatrocientos años después de su fundación perduraba la memoria del sepulcro de una “Reyna o aquella señora que fizo e mando hedificar la dicha yglesia” (Fig. 14)⁵².

Otras construcciones tardorrománicas ibéricas que no tienen nada que ver con el Camino de Santiago también recurrieron a formas arquitectónicas evocadoras del Santo Sepulcro de Jerusalén, como la Vera Cruz de Segovia, la Charola de Tomar y, en mi opinión, el claustro de San Juan de Duero de Soria⁵³. No es, por tanto, algo exclusivo de la Calzada. Pero no podemos confirmar que en todos los casos acogieran la sepultura de sus fundadores. Por tanto, sería equivocado vincular con la Calzada cualquier presencia de tales formas en el románico peninsular. E igualmente errado sería considerarlas exclusivas o características de las órdenes de Tierra Santa, ya que son una excepción dentro del amplio elenco de edificios de estas órdenes llegados a nuestros días. Recientemente se han llevado a cabo estudios sobre la organización de espacios y las formas constructivas propias de los sanjuanistas en territorio navarro⁵⁴. La conclusión es que hay rasgos mucho más definitorios y compartidos por mayor número de construcciones, incluso en provincias limítrofes, como por ejemplo la existencia de un recinto cerrado, usualmente irregular, en que junto a la iglesia (que no suele alejarse de las pautas arquitectónicas y ornamentales habituales en el entorno) se localizan dependencias sencillas, de planta rectangular, frecuentemente cubiertas con techumbres de madera sobre arcos transversales⁵⁵. Estos estudios confirman el principio general ya expuesto por Lambert hace más de medio siglo contrario a la tesis de Viollet-le-Duc: ni todas las iglesias de planta central en Occidente medieval tienen que ver con las órdenes de Tierra Santa, ni todas las encomiendas de dichas órdenes incluyeron un templo que rememorase mediante sus formas constructivas el Santo Sepulcro o el Templo de Jerusalén⁵⁶.

Si no cabe atribuir la elección de formas arquitectónicas portadoras de significado a pautas propias de las órdenes de Tierra Santa como tales, hemos de

⁵² J. M. L. (LACARRA, J. M.), “Eunate”, *Príncipe de Viana*, II (1941), p. 41.

⁵³ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J., “San Juan de Duero y el *Sepulcrum Domini* de Jerusalén”, *Siete maravillas del románico español*, Aguilar de Campoo, 2009, pp. 109-148.

⁵⁴ BALDÓ ALCOZ, J., “La arquitectura de la Orden de San Juan de Jerusalén en la Navarra medieval: templos con recinto anexo”, *La Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén. Contextos y trayectorias del Priorato de Navarra medieval*, Pamplona, 2013, pp. 339-479; Eadem, “El recinto conventual de la encomienda templaria de Aberin (Navarra): una primera aproximación”, *I Congreso Internacional Arte y Patrimonio de las Órdenes Militares de Jerusalén en España: Hacia un estado de la cuestión*, Zaragoza-Madrid, 2010, pp. 447-463; Eadem, “El recinto conventual de la encomienda hospitalaria de Echávarri (Navarra)”, *I Simposium Patrimonio artístico de la Orden de San Juan de Jerusalén en España*, Zaragoza, 2012, pp. 167-187.

⁵⁵ Buena muestra son los recintos de Induráin, Echávarri, Aberin, Cizur Menor, Añón de Moncayo, etc.

⁵⁶ Lambert, E., *L'architecture des Templiers*, París, 1955.



Fig. 14. Sepulcro junto al muro exterior de la cabecera de Santa María de Eunate
(Foto: Institución Príncipe de Viana)

convenir que lo más probable es que respondiesen a la voluntad expresa de quienes promovieron los edificios⁵⁷. Y este principio resulta extensible también a obras como la Charola de Tomar o la Vera Cruz de Segovia. En unos casos, los promotores pertenecían a dichas órdenes, en otros no, lo que no era óbice para que solicitasen que las iglesias que financiaban (y donde frecuentemente iban a enterrarse) empleasen elementos que formalmente o de otro modo evocasen el Santo Sepulcro hierosolimitano. Hasta ahora no ha podido relacionarse ninguno de estos edificios hispanos con viajes de laicos a los Santos Lugares, pero no son excepcionales las peregrinaciones de este género documentadas entre laicos de la península a lo largo del siglo XII⁵⁸.

⁵⁷ Carece de fundamento pensar que eran una opción decidida por los arquitectos, debido a su interés por dichas formas, ya que en ese caso las encontraríamos en mayor número de iglesias.

⁵⁸ Por ejemplo en Navarra y Aragón: UBIETO ARTETA, A., "La participación navarro-aragonesa en la primera cruzada", *Príncipe de Viana*, VIII (1947), pp. 358-383.

Ahora bien, sí cabe afirmar que la espiritualidad laica encontró en el Camino de Santiago el escenario idóneo para los binomios hospital-iglesia funeraria. El que sean frecuentes no significa que constituyan una tipología exclusiva del Camino. Dentro de esos binomios se encuentran los tres grupos de los que hemos hablado al principio, cuya formulación arquitectónica alcanzó una peculiar (y relativa) monumentalidad: los santuarios con reliquias de santos camineros (Santo Domingo de la Calzada y San Juan de Ortega), los que recurrieron a formas portadoras de significado (Eunate, Torres, Navarrete y el Espíritu Santo de Roncesvalles) y los panteones regios (Santa María de Roncesvalles y Las Huelgas). Los dos últimos grupos tienen algo más en común. Lo importante no son las formas constructivas, distintas en cada uno de los templos, sino la razón de ser de los edificios derivada de la nueva espiritualidad laica. En mi opinión, más extraño que las plantas octogonales o cruciformes es la decisión de un rey como Sancho el Fuerte de escoger como lugar de enterramiento la iglesia de un hospital en medio del Pirineo (Fig. 15), obviando las motivaciones que hasta ese momento habían determinado la elección de los lugares de sepultura regios de época románica. Sus antepasados se habían enterrado en la catedral de Pamplona, templo donde tenía lugar la coronación de los monarcas pamploneses desde la recuperación de la soberanía privativa con García Ramírez el Restaurador (1134). Remontándonos más atrás, la elección



Fig. 15. Cabecera de Santa María de Roncesvalles (Foto: autor)

de sepultura en las dinastías ibéricas en los siglos inmediatos se había guiado mayoritariamente por la especialización del centro receptor en la liturgia ligada a los difuntos, o bien por la capacidad memorial o la significación ideológica del ámbito escogido. En cambio, no encontramos otra motivación para que Sancho el Fuerte impulsara la construcción de un binomio hospital-iglesia funeraria que no sea el interés por las obras de misericordia que allí podrían hacerse en su nombre⁵⁹. Ya en vida el monarca había donado rentas que permitirían el sustento de diez mil pobres cada año, donación formalizada en un documento en que dice textualmente que tal limosna se hacía con la intención de que los pobres intercedieran ante el Señor por la salud del cuerpo y la salvación del alma del rey: *pro ellemosyna (...) ut ipsi pauperes intercedant ad Dominum diebus statutis, specialiter pro salute corporis et animae meae*⁶⁰.



Fig. 16. Santa María la Real de Las Huelgas. Vista de la cabecera (Foto: autor)

⁵⁹ La elección de Roncesvalles no rompía totalmente el nexo con la catedral de Pamplona, ya que la canónica pirenaica mantenía fuertes lazos con la seo desde su fundación. La edificación de la iglesia de Roncesvalles por Sancho VII el Fuerte está acreditada en el Ritmo de Roncesvalles: *Verum strenuissimus, Rex nauarrorum, construxit ecclesiam his peregrinorum (...) Huius regis genuit matrem imperator; pater eius extitit Sancius bellator*

⁶⁰ OSTOLAZA, M. I., *Colección Diplomática de Santa María de Roncesvalles (1127-1300)*, Pamplona, 1978, doc. 25, pp. 110-111.

Este componente entre otros también habría sido tenido en cuenta por su primo Alfonso VIII y su mujer Leonor de Inglaterra al financiar la edificación de la abadía cisterciense femenina de Las Huelgas como lugar de enterramiento (Fig. 16) y del Hospital del Rey en sus inmediaciones⁶¹. La dependencia del Hospital del Rey con respecto a Las Huelgas se constata desde el primer momento⁶². La fundación del Hospital se hizo después de que los monarcas hubieran tomado la decisión de enterrarse en Las Huelgas, decisión que no encuentra confirmación documental hasta que el abad de Cîteaux aprobó que la abadía burgalesa encabezaría la congregación femenina cisterciense en Castilla y su entorno⁶³. Una vez decidida la fundación hospitalaria, rey y reina la hicieron objeto de su dedicación y sus donativos. A nada conduce especular si el hospital estuvo en la mente de los reyes desde el principio o bien se incorporó a los planes de la real pareja años después. La realidad es que el binomio Santa María la Real de Las Huelgas-Hospital del Rey se materializó en unas construcciones sin parangón en sus respectivos tipos: no hubo en el reino un hospital y una abadía femenina que pudieran hacerles sombra hasta el siglo XV.

El contraste entre el vacío poblacional de Roncesvalles y la próspera capitalidad de Burgos no podía ser más acusado. Un rey quiso ser enterrado en un lugar inhóspito, “en la raíz del monte Pirineo” donde solamente existía un hospital. El otro soberano lo hizo a las puertas de la populosa cabeza de Castilla. En cuanto a las nobles damas Ramírez, prefirieron encaminar sus esfuerzos a lugares donde previamente no se habían construido hospitales. La configuración del Camino entre el Pirineo y la Meseta había llevado a que ya desde finales del siglo XI existieran núcleos urbanos o centros de atención de otro tipo más o menos cada cuarenta o cuarenta y cinco kilómetros, complementados con otros intermedios de menor entidad más o menos a mitad de tramo⁶⁴. Las Ramírez escogieron lugares apartados de las principales etapas. María edificó su hospital en Navarrete (Fig. 17), pero no

⁶¹ Al respecto: MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J., “Espiritualidad laica, arquitectura funeraria y hospitalidad en la Península Ibérica en tiempos de Alfonso VIII (1158-1214)”, *Anales de Historia del Arte*, vol. extr. 2016, en prensa.

⁶² MARTÍNEZ GARCÍA, L., *El Hospital del Rey de Burgos. Un señorío medieval en la expansión y en la crisis (siglos XIII y XIV)*, Burgos, 1986, pp. 50-58.

⁶³ El diploma que registró por escrito la elección de Las Huelgas como lugar de enterramiento de los reyes el 14 de diciembre de 1199 (LIZOÁIN, *Documentación Las Huelgas*, doc. 52, pp. 92-94) ratificó la donación y las promesas que Alfonso y Leonor habían realizado con anterioridad *in manus* del abad de Cîteaux Guido, y confirmó la entrega del monasterio de Santa María la Real, que el abad recibió “como hija especial de dicha iglesia cisterciense”.

⁶⁴ Estas distancias dan idea de la jornada media de un peregrino a pie en la época, que se ralentizaba en las grandes comitivas con impedimenta o en las personas con dificultades. Con ligeros altibajos, más o menos cuarenta o cuarenta y cinco kilómetros es la distancia que separa localidades como Roncesvalles, Pamplona, Estella, Logroño, Nájera, Belorado y Burgos. La atención intermedia se localizaba en Larrasoña, Puente la Reina, Los Arcos, Navarrete, Santo Domingo de la Calzada y San Juan de Ortega.



Fig. 17. Fragmentos escultóricos de San Juan de Acre de Navarrete hoy en el cementerio de la localidad (Foto: autor)

en el núcleo de la población, sino a menos de un kilómetro antes de llegar, en el lugar donde el Camino salva la acequia de Río Antiguo, un muy modesto afluente del Ebro. Teresa lo hizo en Torres del Río, igualmente en las inmediaciones de un poco caudaloso curso fluvial, en una población de escasa importancia a unos 8 km una vez pasado Los Arcos (donde había un famoso hospital según el *LSI*) camino de Compostela. Y la tercera, Elvira, en Bargota, casi en la culminación de la cuesta que encontraban los peregrinos nada más salir de Puente la Reina rumbo a la tumba del apóstol. Esto quiere decir que sus fundaciones eran de carácter secundario, subsidiario con respecto a las principales etapas de la ruta. De ahí la modestia de las edificaciones. Las iglesias del binomio eran igualmente modestas: la nave octogonal del Santo Sepulcro de Torres del Río no alcanza los 8 m de diámetro interior⁶⁵. La exquisitez de su proyecto y ejecución no implicó un enorme dispendio.

Aunque a primera vista poco tienen que ver las iglesitas de las hermanas Ramírez con la enormidad de Las Huelgas o el carácter francés de Roncesvalles, las formas arquitectónicas tan diferentes no deben distraernos, ya que son el envoltorio de unas creaciones arquitectónicas que responden a idénticas intenciones. Reyes

⁶⁵ El plano y las medidas de Torres del Río en LOJENDIO, L. M. de, *Navarre romane*, La Pierre-qui-vire, 1967, pp. 299-300.

y damas buscaron que el lugar donde serían enterrados cumplierse dos requisitos: ser centro de oraciones funerarias y eucaristías, y ser sede de una institución de misericordia. El arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, amigo y colaborador muy cercano de Alfonso VIII, da testimonio de que la sociedad de su tiempo reconocía que el burgalés Hospital del Rey cumplía con el objetivo de conseguir para los monarcas la corona de la salvación:

De manera que cualquiera puede contemplar las obras de la piedad en ese hospital como en un espejo; y el que mereció en vida ser alabado por todos a causa de lo extraordinario de sus hechos, merecerá después de la muerte ser coronado por el Señor debido a los muchos que rogaron por él⁶⁶.

De este modo, en el momento que como fieles cristianos consideraban más importante de su existencia, reyes y damas podrían presentarse ante el juez supremo con el crédito de haber dado comida, bebida, alojamiento, vestido y atención a los



Fig. 18. Santa María de Eunate vista desde el Oeste (Foto: autor)

⁶⁶ JIMÉNEZ DE RADA, R., *De rebus hispaniae*, Madrid, 1989, p. 304.

pauperes del Señor, es decir, los peregrinos que recorrían la Calzada. Por todo ello, en mi opinión, estos binomios constituidos por hospital e iglesia funeraria, ya sea en su variante de enorme monumentalidad (Las Huelgas, Roncesvalles), ya en las formas arquitectónicas portadoras de significado de Torres del Río, Navarrete o incluso Eunáte (Fig. 18) y el Espíritu Santo de Roncesvalles, merecen ser considerados como una genuina arquitectura del Camino.