

# LA VIEJA LITURGIA HISPANA Y LA INTERPRETACIÓN FUNCIONAL DEL TEMPLO PRERROMÁNICO<sup>1</sup>

**Isidro G. Bango Torviso**  
(Universidad Autónoma de Madrid)

En los últimos años se han sucedido estudios que intentan explicar desde el punto de vista funcional las diversas partes de los templos prerrománicos hispanos<sup>2</sup>. La historiografía sobre el tema tiene un importante hito de referencia, la publicación de la obra de Puertas Tricas en la que se recoge una amplia selección de testimonios literarios de los siglos IV al VIII que da una interpretación de la arquitectura religiosa, sus muebles y los diversos instrumentos cultuales<sup>3</sup>. A partir de esta obra se han venido realizando otros trabajos que, teniéndola en

---

1. No pretendo abordar una interpretación de la totalidad del espacio templario hispano, ni creo que pueda resolver definitivamente la interpretación funcional de los restos de edificios conservados. Se trata de una aproximación a las formas a partir de unos referentes documentales.

En la medida de lo posible y salvo que se trate de textos perfectamente conocidos, cada uno de los conceptos aquí estudiados se ilustrará con textos y formas que jalonan cronológicamente su uso más antiguo y más reciente.

Las citas después de una primera referencia se harán mediante el apellido del autor el año y una barra que indica la nota en que aparece por primera vez y donde está la ficha bibliográfica completa.

2. Se utiliza aquí el referente prerrománico no en sentido estilístico, sino el simplemente etimológico.

3. Rafael Puertas Tricas, *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII) Testimonios literarios*, Madrid, 1975.

Hasta entonces se habían realizado meritorios esfuerzos de interpretación. Entre otros merecen especial mención los de M. Gómez Moreno (*Iglesias mozárabes*, Madrid, 1919), F. Iñiguez Almech ("Algunos problemas de las viejas iglesias españolas" en *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, Madrid, 1955, pp. 7 - 180; "La liturgia en las miniaturas mozárabes", en *Archivos leoneses*, XV, n° 29 y 30, 1961, pp. 49 - 76) y H. Schlunk (de los diversos trabajos de este investigador alemán el más específico sobre el tema es el de "La iglesia de San Gíao, cerca de Nazaré. Contribución al estudio de la influencia de la liturgia en la arquitectura de las iglesias prerrománicas de la península Ibérica", en *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia*, Coimbra, 1971, pp. 509 - 528). Incluso breves intentos de interpretación general en el contexto de los manuales

cuenta, han profundizado en sus propuestas e incluso las han ampliado considerablemente<sup>4</sup>. Aunque algunos autores han utilizado la obra de Puertas Tricas para realizar una historia lineal de los espacios y objetos de una época, no era lo que este investigador pretendía, pues tan sólo ha querido reunir alfabéticamente unas voces tal como se podían deducir en el contexto literario en el que aparecían<sup>5</sup>.

Abordar un trabajo como éste presenta serias dificultades, muy difíciles de superar y que, en cierto modo al no haber sido tenidas en cuenta por la mayoría de los especialistas, ha conducido a resultados ciertamente erráticos en muchos de sus planteamientos<sup>6</sup>.

---

clásicos de liturgia como los trabajos de A. Gutiérrez y Rodríguez de Ceballos ("El reflejo de la liturgia visigótico-mozárabe en el arte español de los siglos VII al X", en *Pontificia Universitas Comillensis*, 1965, pp. 3 - 35) o simplemente como comentario arqueológico funcional a la edición de una obra litúrgica como son las aportaciones del mismo M. Ferotin (*Le "Liber Ordinum" en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, París, 1904; *Le "Liber Mozarabicus Sacramentorum" et les manuscrits mozarabes*, París, 1912). En alguna ocasión referiremos el texto del *Liber Ordinum* por las dos variantes específicas del monasterio de Silos: José Janini, *Liber Ordinum episcopal*, Abadía de Silos, 1991 y *Liber Ordinum sacerdotal*, Abadía de Silos, 1981. Para una aplicación de la liturgia hispana en la diócesis de Elna es interesante el estudio de R. Amiet, "La liturgie dans le diocèse d'Elna du VII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles", en *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 1978, pp. 73 - 100.

4. Sin pretender reproducir a continuación una bibliografía completa a este respecto, sólo reproduciremos unas cuantas citas de obras que serán empleadas a lo largo del texto y de esta manera, además de servir de referente, simplificarán sus citas posteriores.

Luis Caballero Zoreda ha estudiado en función de sus trabajos arqueológicos en distintas ocasiones el tema de la liturgia y la arquitectura hispanovisigoda. Entre sus diversas obras cabría señalar: "Hacia una propuesta tipológica de los elementos de culto cristiano de época visigoda", en *Arqueología Medieval Española*, II Congreso, t. 1, Madrid, 1987, pp. 62 - 98; *L'Architecture sacré*, en *Dossiers d'Histoire et Archeologie*, n<sup>o</sup> 108, 1988, pp. 41 - 55. Lauro Olmo Enciso es el autor de una interpretación de la basílica de Recópolis desde el punto de vista de la función de sus espacios, lo que le permite realizar una problemática visión del templo hispanogodo ("Arquitectura religiosa y organización litúrgica en época visigoda. La Basílica de Recópolis", en *Archivo Español de Arqueología*, n<sup>o</sup> 61, 1988, pp. 157 - 178). L. A. Monreal Jimeno ha aplicado el análisis de los espacios a los eremitorios rupestres (*Eremitorios rupestres altomedievales (El Alto Valle del Ebro)*, Universidad de Deusto, 1989). Artemio M. Martínez Tejera: "De nuevo sobre áreas ceremoniales y espacios arquitectónicos intermedios en los edificios hispanos (ss. IV-X)", en *Bol. Arq. Medieval*, n<sup>o</sup> 7, 1933, pp. 163-215. Yo mismo me he referido en numerosos trabajos a la función de los espacios en la Alta Edad Media Hispana, entre estos los más significativos son: Isidro G. Bango Torviso, "El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española" en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, vol IV, 1992, pp. 93 - 132; "Los reyes y el arte durante la Alta Edad Media: Leovigildo y Alfonso II y el arte oficial", en *Lecturas de Historia del Arte*, 1992 bis, pp. 19 - 32; *Edificios e imágenes medievales. Historia y significado de las formas*, Madrid, 1995. De carácter genérico, pero con interesantes sugerencias sobre lo hispano son los dos tomos de J. A. Iñiguez Herrero: *El altar cristiano. De los orígenes a Carlomagno*, Pamplona, 1978; *El altar cristiano. De Carlomagno al siglo XIII*, Pamplona, 1991.

La lista de trabajos específicos de diferentes elementos arquitectónicos o interpretaciones de yacimientos arqueológicos son numerosísimos, la mayoría de ellos dedicados a los periodos paleocristiano e hispanogodo.

5. Por esta razón resulta injusto acusar a esta obra de errores en la interpretación arqueológica, pues ésta no es su verdadera función, tan sólo se hace una somera aproximación a algunos aspectos arqueológicos.

6. Se podría agrupar en tres grandes bloques la problemática que ha conducido, en diversos trabajos, a una revisión sesgada de lo estudiado:

\* No se tiene en cuenta que el período a analizar es el que se corresponde al menos desde los siglos V/VI hasta el siglo XI, siendo más problemáticos los siglos iniciales que los finales en cuanto al mejor conocimiento documental y formal.

\* Se especula muchísimo sobre planimetrías arqueológicas, de las que resultan más que problemáticas la identificación no ya las características de los vanos, sino la definición de los espacios. Frente a estas discutibles interpretaciones, no se recogen edificios, de los siglos IX al XI, cuya espacialidad nos es mejor conocida y que, como es notorio, han sido realizados con una manifiesta intención de restauración y continuidad del pasado.

Además de la problemática desarrollada en la nota anterior, existen dos aspectos más que no suelen ser tenidos en cuenta al enfrentarse con el estudio de los edificios conservados a la luz de los testimonios literarios conocidos: el tipo de templo, y la supuesta evolución o transformación de las prácticas rituales a lo largo de la existencia de la llamada liturgia hispana.

La mayoría de los textos más explícitos se refieren a templos catedralicios o grandes edificios de iglesias principales, o simplemente monásticas. Incluso estas últimas podían ser muy distintas en función del tipo de comunidad al que perteneciesen. No digamos nada de lo que consideraríamos iglesias parroquiales, funerarias, martiriales, áulicas, privadas o nada más que simples oratorios. Toda esta variedad tipológica nos es desconocida en el noventa por ciento de los edificios exhumados por la arqueología o estudiados por la historia de la arquitectura.

La liturgia hispana que recibió su codificación más importante durante los siglos VI y VII se prolongó en una práctica continuada y generalizada durante las centurias siguientes hasta la implantación de liturgia romana en los últimos años del siglo XI. Durante la monarquía astur y los siglos X y XI en los que se produjo la restauración y repoblación de nuevos territorios, hay testimonios claros no sólo de su simple pervivencia inercial, sino el deseo y voluntad política de su continuidad y de su independencia con respecto a la Europa carolingia<sup>7</sup>. Por otro lado la importante riqueza de esta liturgia hispana hace que en la renovación carolingia tuviese un papel relevante como fuente de inspiración, creando a veces la confusión al encontrarnos al otro lado de los Pirineos fórmulas similares a las nuestras y creer que las hispanas se inspiran en las carolingias, cuando en realidad es al revés<sup>8</sup>, ó, al menos en parte, ambas herederas de un pasado común.

Algunos especialistas, entre los arqueólogos es el caso de Godoy, niegan determinadas prácticas hispanas durante los siglos VI y VII porque aparecen tan sólo en códices de los

---

\* Recientemente algunos estudiosos han planteado una crítica muy poco fundada sobre las fuentes del siglo X y XI, señalando que los términos que en ellas aparecen corresponden a modificaciones sustanciales de estos siglos y que por lo tanto no son válidas para los anteriores. Posiblemente sea cierto, pero no por los argumentos empleados. A este respecto se dice que aparecen determinados espacios que no se conocen en las fuentes de época hispanovisigoda y que por lo tanto son innovaciones recientes. Sin embargo la realidad es que en los siglos que se citan, salvo en estos textos, tampoco aparecen referenciados en otro tipo de documento. Pero, si esta incongruencia no fuese suficiente en sí misma, además los libros de los siglos X y XI que citan los referidos espacios pretenden recoger la tradición antigua, pues del período cronológico propiamente hispanogodo no se conserva este tipo de obra. A este respecto, es la crítica que debo hacer, entre otras que iran saliendo a lo largo de este trabajo, al estudio amplio e interesante de Cristina Godoy Fernández, *Arqueología y Liturgia. Iglesias Hispánicas (Siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995.

7. Janini piensa en la continuidad de la liturgia hispana durante el período astur, aunque detecta posibles contaminaciones del *Ordo romanus* que no es capaz de precisar (Janini -1991/3- pp. 45 - 46). Sobre el arte asturiano como continuidad de lo hispanogodo vid. Isidro G. Bango Torviso "L'Ordo Gotorum et sa survivance dans l'Espagne du Haut Moyen Age", en *Revue de l'Art*, 1985, pp. 9 - 20; 1992 bis/4-.

8. Janini se ha referido en diversas ocasiones a esta influencia de la liturgia hispana en la galicana primero y en la renovación litúrgica carolingia después (Janini -1981/3-, pp. 31 y ss; Janini -1991/3-, pp. 51 y ss). Ismael Fernández de la Cuesta, "El canto viejo hispano y el canto galicano", en *Actas del XV Congreso de la Sociedad Internacional de musicología*, Madrid, 1992, pp. 438 - 456. Sobre una posible expansión de las formas artísticas y culturales en general sobre la Europa carolingia véanse los siguientes trabajos míos: "El arte asturiano y el Imperio carolingio", en *Arte prerrománico y románico en Asturias*, Villaviciosa, 1988, pp. 31 - 88; "De la arquitectura visigoda a la arquitectura asturiana: los edificios ovetenses en la tradición de Toledo y frente a Aquisgrán" en *L'Europe héritière de l'Espagne Wisigothique*, Madrid, 1992, pp. 303 - 313.

siglos X y XI. El razonamiento parece lógico si conservásemos el mismo tipo de texto en las dos cronologías referidas. La realidad es que, como veremos, la existencia del *preparatorium*, por ejemplo, solo está confirmada por este tipo de referente documental y no aparece en otro<sup>9</sup>. Si tenemos en cuenta que el texto ha sido compuesto recogiendo voluntariamente la tradición litúrgica carecemos de argumentos sólidos para negar su existencia anterior<sup>10</sup>. Sobre las contaminaciones de la liturgia romana, ya sea directamente o a través del mundo franco, hay que tener en cuenta en qué momento se han producido, pues en la mayoría de las ocasiones proceden de una clarísima *koiné* litúrgica de los siglos V y VI, sin olvidar tampoco el importante impacto de lo hispano en lo carolingio durante los siglos VIII y IX ya citado. En todo caso éste es un aspecto en el que los liturgistas no han avanzado casi nada y sus planteamientos no pasan de la simple hipótesis especulativa. La única realidad es que las prácticas de la iglesia hispana respondían a una larga tradición nacional, que tenía en común con la romana muchos aspectos de la referida *koiné* de los tiempos pasados y del desarrollo de su origen. Pero, mientras que la nuestra permaneció apegada a sus orígenes, la romana por los propios impulsos que supuso la formación de un nuevo concepto político de la Iglesia generó unos usos y prácticas eclesiales que necesitaban generalizarse para ayudar a la necesaria unidad eclesiástica. De esta manera, en el siglo XI, la liturgia romana y la hispana podían tener en común algunas fórmulas de su viejo pasado, sin embargo al otro lado de los Pirineos ni siquiera los hombres de iglesia comprendían bien nuestro ritual, de esta incompreensión son bien conocidas las anécdotas históricas que conocemos.

En las páginas siguientes desarrollaré algunas ideas documentadas en las fuentes que permiten una mejor comprensión de las formas arquitectónicas en una lectura amplia de la significación del templo prerrománico hispano. No obstante, seguimos estando muy lejos de tener una clave general que interprete la variedad circunstancial, habrá que esperar a nuevos hallazgos arqueológicos y mejor conocimiento de la liturgia y su exégesis.

## 1. EL ESPACIO DEL ENTORNO DEL TEMPLO. DE LA TIERRA *AD CIBARIUM* AL ATRIO.

Era del mayor interés de las autoridades eclesiásticas que las fundaciones de templos comportasen la correspondiente dotación de los mismos con un importante patrimonio en tierras que permitiesen su sustento. Así aparecen las tierras patrimoniales destinadas a *usu vel stipendia sacerdotum* o, en muchas ocasiones, simplemente *ad cibarium*. En este documento astur podemos ver cual es la función y tamaño de esta tierra patrimonial en torno al atrio:

... *conferimus ibi ex glebam nostram in omni ambitu ecclesie duodenis passibus post usu vel stipendia sacerdotum vel clericorum et adolentis adoribus sacris et sacrificis Deo placabilis in circuiu atrii alios LXXII<sup>o</sup> passibus, sicut lex docet.*<sup>11</sup>.

9. Godoy, op. cit. n. 6, pp. 99 y ss.

10. Como explicaremos más adelante las citas de estos elementos en los textos del X son únicas, si no fuera por ellos no los conoceríamos. Al no conservarse el mismo tipo de libro de época anterior, no debemos trascender más de lo que significa cronológicamente la referencia.

11. A. Floriano Cumbreño, *Diplomática Astur*, vol II, Oviedo, 1949, p. 380.

Fijando el tamaño del atrio, generalmente doce pasos<sup>12</sup>, se desarrollarán los setenta y dos pasos que corresponden a la tierra patrimonial, aunque no faltan las referencias a los dos unidades (Fig. 1). Así, si en el siglo IX ambos constituían, tal como podemos ver por este documento, ochenta y cuatro pasos según ordenaba la ley, todavía a comienzos del siglo XII en algunos lugares se seguía manteniendo conservadoramente esta superficie. Sirva de ilustración de esta pervivencia, aunque ya no muy practicada, la recomendación del título II del Concilio palentino del año 1129:

*Mandamos que ninguno posea en iglesia alguna por derecho hereditario lo que está dentro de los ochenta y cuatro pasos<sup>13</sup>.*

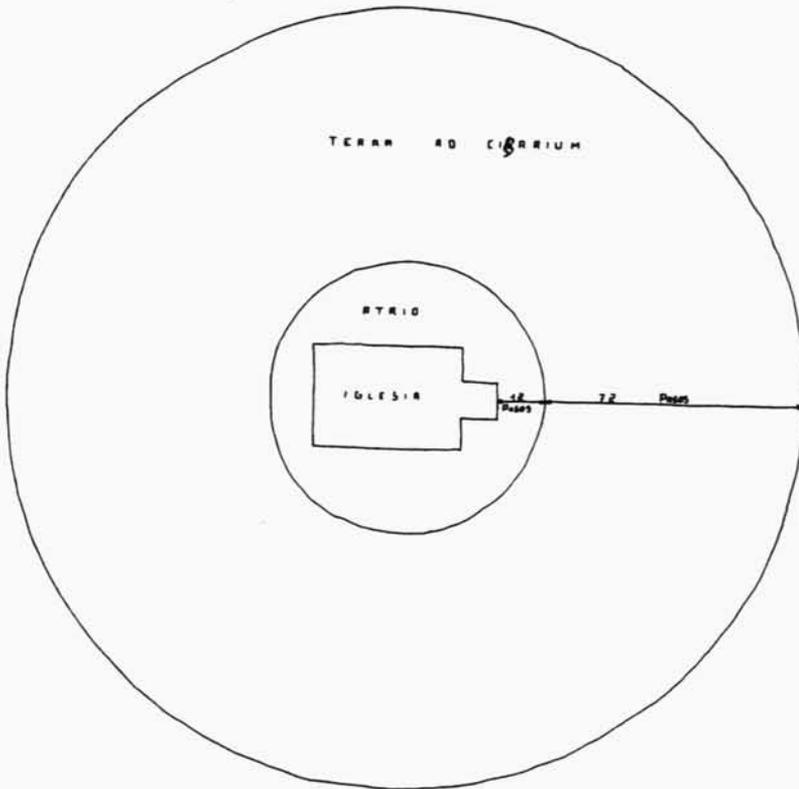


Fig. 1. Atrio y tierra ad cibarium.

12. Este variará de doce a treinta pasos, tal como veremos más adelante. Para un análisis de la evolución del tamaño del atrio desde el mundo prerrománico al románico véase Bango Torviso -1992/4-, pp. 95 - 96 y 107.

13. *Colección de cánones de la Iglesia de España*, traducción de Juan Tejada Ramiro, 1859 - 1862. A veces se nos fija la extensión de los setenta y dos pasos y se nos informa que cada paso se compone de doce palmos, tal como podemos ver en este documento de la catedral de León, del año 906: *...monasterium Sancti Cipriani in giro ipsius monasterii per spacium septuaginta duorum passum in unoquoque passu duodecim palmos* (Gregorio del Ser Quijano, *Documentación de la Catedral de León (siglos IX y X)*, Salamanca, 1981, p. 47).

Las tierras patrimoniales, ubicadas alrededor del templo, adquirieron pronto un considerable valor dada su privilegiada situación en el contexto del habitat. Esta circunstancia llevó a que fuesen especuladas por sus rectores: vendidas éstas y compradas otras en lugares más baratos, terminarán por convertirse en lo que se ha llamado, ya en unas circunstancias cronológicas y culturales diferentes, la huerta del cura o, simplemente, el iglesiario.

De la preocupación que los rectores de la iglesia tenían por el mantenimiento de la integridad de esta tierra patrimonial nos da una idea el contenido de este cuarto canon del II concilio de Toledo:

*Si algún clérigo se comprueba que se ha hecho algún huerto o alguna viña en las tierras de la Iglesia para su propia sustentación, poséalo hasta el día de su muerte, pero después de la partida de esta vida, conforme a lo prescrito en los cánones antiguos, restituirá a la Iglesia lo que le pertenece y no lo dejará a ninguno de sus herederos<sup>14</sup>.*

### 1. 1. Atrio

Si Isidoro da una definición clásica de la palabra atrio<sup>15</sup>, a lo largo del período aquí estudiado dejará de ser el espacio porticado ante la fachada occidental de las basílicas para convertirse en el entorno que circunda los templos. El mismo término atrio también servirá para designar, por un efecto metonímico, tanto a un templo como a un monasterio<sup>16</sup>.

El atrio era un espacio restringido y perfectamente acotado alrededor del templo, tal como podemos ver en el dibujo adjunto que representa una reconstrucción hipotética. Su superficie ha variado ligeramente según épocas, generalmente entre doce y treinta pasos alrededor del templo. Trece cruces servían para amojonarlo (Fig. 2). Su misión era polifuncional, en muchas ocasiones constituía la expansión natural para los fieles que acudían a los oficios, pero fundamentalmente su función consistía, tal como indican los cánones conciliares, en un espacio para enterramientos (*ad tumulandum*). Por esta circunstancia el atrio terminará por llamarse también cementerio. Desde el segundo concilio bracarense la inhumación en el interior del templo, salvo que fuesen espacios autónomos y aislados, estaba prohibida y, como alternativa se señalaba el exterior junto a las paredes de los templos<sup>17</sup>.

14. *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, edic. de J. Vives, Barcelona/Madrid, 1963, p. 44.

15. *El atrio es una edificación grande, bastante amplia y espaciosa. Se denomina atrio porque tiene adosados por el exterior tres pórticos* ( *Etimologías*, XV, 3,4 -II, p. 235-. Esta obra isidoriana será citada siempre por la edición de J. Oroz Reta, *Etimologías*, 2 vols. Madrid, 1982)t.II, p. 235).

16. Las citas documentales a los monasterios con el referente atrio o en plural es tan generalizada que no merece concretarse en citas.

17. Sobre el enterramiento en el atrio véase mi estudio -1992/4-, pp. 95 - 96.

Durante un tiempo la aplicación del precepto tendría problemas de adaptación, no ya por dejar de enterrar, sino que se hacía con las naves de los templos convertidas en verdaderos cementerios que impedían la celebración de los oficios. Seguramente, lo que indicaban las normas de Teodulfo de Orleans (poco antes del año 835) fue lo mismo que se plantearon los rectores de los templos españoles, aunque carezcamos de testimonios hispanos en estos términos: (después de aludir a la prohibición de enterrar en los templos, salvo, a personas determinadas)... *Pero los cuerpos que desde antiguo están sepultados en la iglesia no deben ser arrojados fuera, sino que se ha de sumergir profundamente su túmulo en tierra, y se ha de cubrir después por el pavimento, sin que aparezca el túmulo ni ningún vestigio del mismo, para conservar la reverencia de la iglesia. Pero donde sea tal la multitud de cadáveres (de modo) que esto sea difícil de hacer se ha de destinar aquel lugar a cementerio, quitando el altar...* (traducción

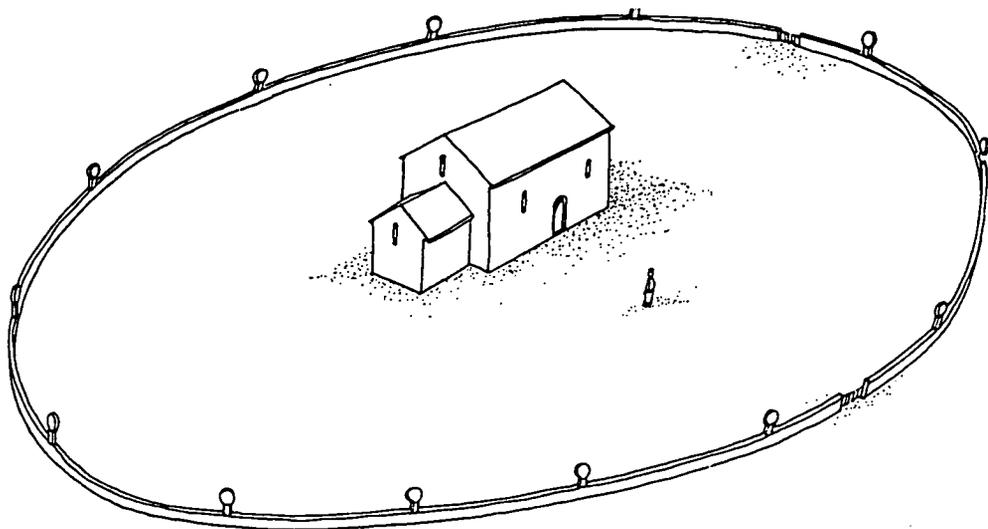


Fig. 2. Iglesia y atrio.

Este lugar gozaba de absoluta inmunidad, el que se acogiese a él podía sentirse seguro, tal como nos recuerda este canon conciliar que había dispuesto el rey Ervigio:

*...que ninguno se atreva a sacar de allí a los que se refugiaron en la iglesia o están en ella, ni a causar ningún daño, mal o despojo a los que se encuentran en lugar sagrado, sino que se permitirá a aquellos que se refugian en la iglesia moverse libremente dentro de una distancia de treinta pasos, desde las puertas de la iglesia, dentro de los cuales treinta pasos, alrededor de cualquier iglesia, se guardará la debida reverencia<sup>18</sup>.*

Por lo señalado antes veíamos cómo un tamaño generalizado de los atrios era de doce pasos *in circuitu ecclesiae*, y a este respecto las referencias a la ley canónica son muy claras y precisas en los documentos:

*Sicut kanonica setentia docet: duodecim passales pro corpora tumulatum<sup>19</sup>.*

Sin embargo a lo largo de su historia podemos ver cómo el espacio sagrado protegido, identificado ambiguamente con el cementerio o atrio, podía tener una superficie de treinta

de J. Antonio Iñiguez, 1991/4, p. 372). ¿No será esta la explicación de tantas necrópolis con sepulturas rotas y un cierto desorden generalizado con algunos amontonamientos?

Las normativas del concilio bracarense prohibiendo enterrarse en el interior de los templos se extendió por todo el continente y así aparece referido en las colecciones canónicas europeas. Hildigrino, obispo de Chalons, al preparar el sepulcro para su hermano san Ludgero, afirma que *no había de consentir nunca que en una iglesia consagrada se enterrara un cuerpo humano (Acta Vitae Sancti Ludgeri*, según la traducción de J. Antonio Iñiguez, 1991/4, p. 15).

18. Vives, 1963/14, p. 398.

19. A. Floriano Cumbreño -1949/11-, p.139.

pasos como indicaba el citado concilio toledano. Todavía en el siglo XI los concilios seguían fijando su tamaño en treinta pasos. Así el Concilio de Coyanza, además de informarnos de la extensión, nos indicaba el carácter de acogida y protección que tenía el atrio:

*...nec persequi infra dextros Ecclesiae, qui sunt triginta passus*<sup>20</sup>.

En los mismos términos se expresaba el título I del concilio de Tújulas, del año 1065:

*Ningún hombre acometa a otro dentro de la iglesia, ni en los cementerios o lugares sagrados en treinta pasos de distancia en la circunferencia de cada iglesia*<sup>21</sup>.

Durante las épocas románica y gótica, los cementerios tendrán determinadas dimensiones según el tipo de templo y su ubicación en el campo o en el entramado urbano<sup>22</sup>. Las edificaciones en este área, salvo en los grandes conjuntos catedralicios, se restringirían a los meramente necesarios para la funcionalidad del templo: almacén o cilla y residencia del clero<sup>23</sup>. La parca descripción de un documento de Alfonso II, al referirse a la catedral ovetense, nos da idea de la infraestructura de muro de cierre y conducciones de agua que tuvo que realizar para el atrio que rodeaba el templo y los edificios erigidos en el mismo:

*Id est atrium quod in cir / cuitu domus tue muro / septum te auxiliante / peregrinus sive omnia / intrinsecus cum aque / ductu domos vel cunc / ta hedificia que ibidem / instrussimus*<sup>24</sup>.

Una de estas casas que se construían en el atrio de las catedrales podría corresponderse con lo que hoy denominaríamos seminario. Las viejas normas conciliares fijaban la obligación de que los clérigos juvenes, debido al peligro que suponía su inmadurez y la posibilidad de la inclinación al pecado, viviesen todos juntos en una casa en el atrio bajo el cuidado de un anciano que les adoctrinase:

*... ut si qui in clero puberes aut adulescentes existunt, omnes in uno conclavi atrii conmorentur, ut lubricae aetatis annos non in luxuria sed in disciplinis ecclesiasticis agant deputari probatissimo seniori*<sup>25</sup>.

---

20. A. García Gallo, "El concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la Alta Edad Media", en *Anuario de Historia del derecho Español*, 1950, pp. 275 - 633, espec. p. 300.

21. *Colección de cánones de la Iglesia de España*, traducción de Juan Tejada Ramiro, 1859 - 1862. Esta norma que en nuestro país arranca de la España hispanovisigoda tal como acabamos de ver aparece también en la Europa carolingia como herederas ambas de una tradición común ( A este respecto obsérvese en estos capítulos que han de incluirse en la Ley Sállica, del año 803: *Si alguno se refugiara en la iglesia, ha de tener paz en el atrio de la misma iglesia - Monumenta Germaniae Historica*, Legum, sectio I, edic. de G. H. Pertz, Hannover, 1835, I, 113-).

22. Bango -1992/4-, p. 107.

23. A lo largo de la historia y hasta nuestros días en los atrios de los templos siempre ha existido una cilla o almacén que servía para guardar todo aquello que era necesario para el mantenimiento de la iglesia (material de determinadas épocas de culto, ceremonial, limpieza en resumidas cuentas un lógico almacén/trastero). Y a este respecto la palabra más usada ha sido siempre durante la Edad Media la de cilla, sin embargo es posible que, en alguna expresión muy excepcional, con pretensiones cultistas, se le ha podido llamar *donarium*, ahora bien, a mi entender, no se puede confundir con el *donarium/secretarium* del que nos ocuparemos más adelante (para Godoy el *donarium* sería este almacén y no una de las sacristías (Godoy, pp. 93 - 94).

24. A. Floriano Cumbreño -1949/11, p. 123.

25. Canon XXIII del IV concilio de Toledo (Vives, 1963/14, p. 201).

El espacio cerrado del atrio era la expansión natural del templo en el desarrollo del ceremonial litúrgico. Determinadas prácticas de rituales procesionales exigían su celebración en esta zona. Recepciones solemnísimas como la de los reyes evidentemente ceremonia muy excepcional y restringida a templos muy determinados del protocolo real, o los habituales recibimientos de los cádaveres para su entierro que requerían, según su condición, un mayor o menor desarrollo del ceremonial, tenían aquí el escenario idóneo. El acceso de los fieles y el clero al templo el domingo de ramos constituía todo un ritual de aproximación que se “nucleaba” en el atrio<sup>26</sup>. Serían tantas las actuaciones litúrgicas a señalar que excedería la extensión de nuestro trabajo; tan sólo reseñaré una ceremonia que explica muy claramente un aspecto curioso del ritual hispano en su concepción de los dos ambitos del templo, el interior y el exterior.

En la ceremonia de jueves santo el obispo y el resto del clero cerraban la iglesia, expulsando a todos de su interior, dejándola absolutamente solitaria, y se sentaban en el atrio del templo:

*Peracta hec omnia, vadit episcopus cum presbiteris ac diaconibus vel omni clero ad atrium, et sedilia iuxta consuetudinem posita, clausis ostiis et laycis omnibus foras eiectis, succingit se episcopus linteo*<sup>27</sup>.

Junto a este ceremonial de clara significación litúrgica, en los atrios tenían lugar otras muchas actividades, algunas de las cuales tan sólo las podríamos considerar “paralitúrgicas”, tales como la entrega de la novia en las ceremonias nupciales, pero en la mayoría de las ocasiones estan dentro de lo meramente social. Este tipo de ceremonias que iban desde la celebración de fiestas a actos jurídicos no eran bien vistos por las autoridades eclesiásticas que reiteradamente manifestaban la prohibición de las mismas<sup>28</sup>.

## 2. DEL PÓRTICO Y LAS CÁMARAS, FUNCIÓN FUNERARIA Y PENITENCIAL.

Dejando a un lado el escenario principal para el ceremonial eclesiástico (santuario, coros, nave bautisterio y sacristías) el conjunto de la edificación templaria contaba con diversas dependencias -pórticos y cámaras- cuyo uso más generalizado estaba en relación con prácticas funerarias y penitenciales.

### 2. 1. Pórticos

Lógicamente, las iglesias, como cualquier tipo de edificación, solían cubrir sus puertas con un pórtico que preservase el interior del templo de los efectos de los agentes meteoroló-

---

26. La ceremonia es descrita así en el Antifonario de León: *Ambulat omnis populus ad ecclesiam unde palme lebantur... Accedens primum episcopus benedicit ramos palmarum... Et dum adpropinquaberit ad ostium ecclesie sic imponunt hans antifonam* (L. Brou y J. Vives. *Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León*, Barcelona/Madrid, 1959, pp. 246 y 247).

27. Ferotin -1904/3, col. 192.

28. Reiteración que también demuestra que, pese a la oposición eclesial, las prácticas se continuaban realizando (I. G. Bango Torviso, “Atrio y pórtico en el románico español: concepto y finalidad civico-litúrgica”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Valladolid, 1975, pp. 175 - 188).

gicos y los del terreno de su entorno, además de permitir un mayor aislamiento de las perturbaciones externas. Estas construcciones, en muchas ocasiones realizadas con materiales pobres y ligeros, han sido objeto de grandes transformaciones a lo largo de la historia y también poco respetadas en las restauraciones con pretensiones historicistas. Hoy día sólo las conocemos por un número muy reducido de ejemplos conservados y algunos indicios arqueológicos.

Como mera referencia, hagamos una pequeña sistematización de las principales características de estos pórticos.

Los más simples están formados por un pequeño espacio cerrado, de forma cuadrangular. Uno de los más antiguos correspondería al de San Juan de Baños, que Palol puso en relación con el conocido tipo *prothyron*. Situados generalmente en la fachada occidental su continuidad está bien documentada en la arquitectura asturiana en edificios como el de San Julián de los Prados y Santa Cristina de Lena (Fig. 3). Su utilización en las puertas laterales parece excepcional, aunque la iglesia de San Pedro de la Nave los adopta tanto en la fachada septentrional como la meridional (Fig. 4).

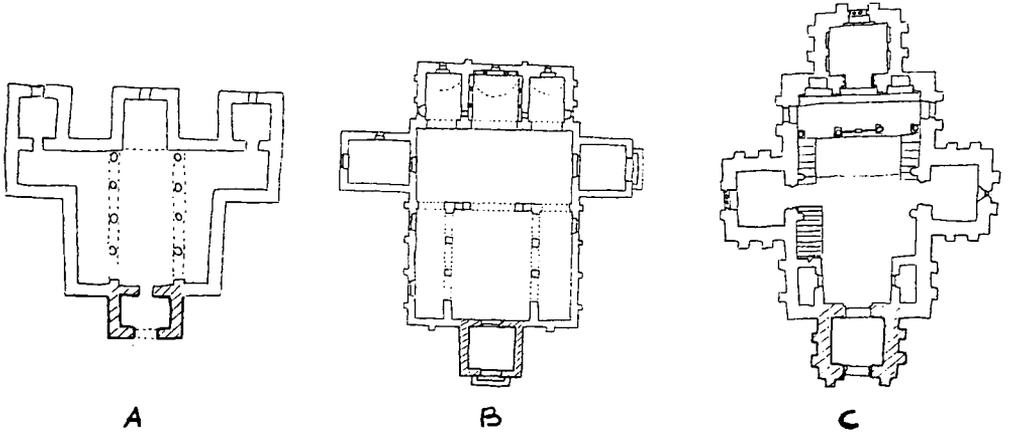


Fig. 3. A) San Juan de Baños. B) San Julián de los Prados. C) Santa Cristina de Lena.

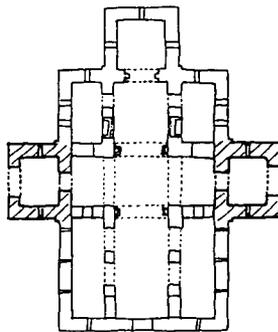


Fig. 4. San Pedro de la Nave.

De estas cámaras y su función nos ocuparemos en el apartado siguiente. La catedral compostelana erigida por los monarcas astures tenía un pórtico occidental con una profundidad de dos tramos<sup>29</sup>, del que no conozco precedentes, pero sí obras posteriores que lo emplean como es el occidental de la catedral románica de Jaca.

En algunos casos, estos pórticos de las fachadas occidentales adoptan, al adjuntarse una cámara a cada lado, una curiosa disposición tripartita que aparece ya en edificios de época hispanovisigoda como Santa María en Quintanilla de las Viñas<sup>30</sup> y de una forma generalizada y sistematizada en la mayoría de los edificios asturianos<sup>31</sup> (Fig. 5).

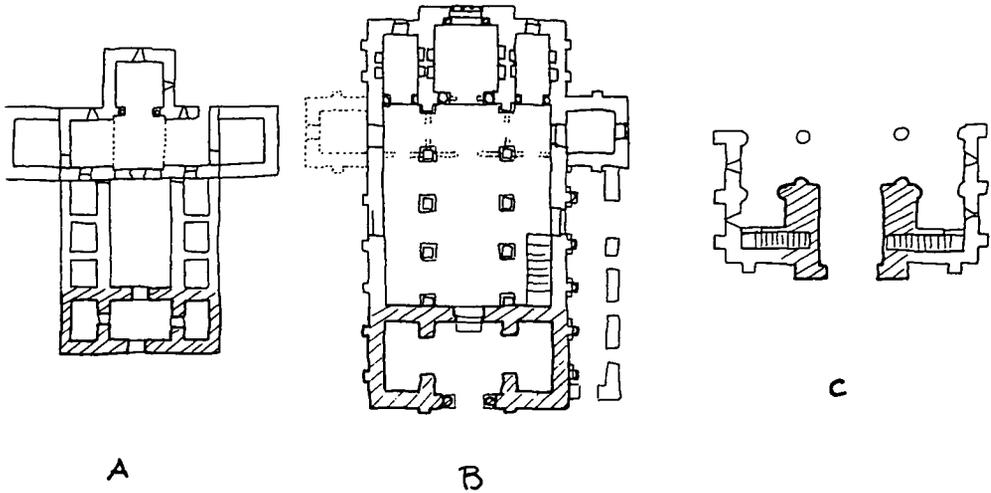


Fig. 5. A) *Quintanilla de las Viñas*. B) *San Salvador de Valdediós*. C) *San Miguel de Lillo*.

De formas más amplias, adoptando una disposición rectangular que generalmente se adapta a lo largo de una de las fachadas laterales, o incluso en las dos, suelen ser la mayoría de los pórticos. La forma tradicional de la arquitectura romana, de portico columnado en la fachada occidental, bien documentada en las viejas basílicas, no tiene éxito en la arquitectura hispana, o al menos no se ha conservado, pues tan sólo conocemos el caso de la basílica de Aljezares<sup>32</sup> (Fig. 6). Sin embargo los pórticos laterales son muy numerosos y bien docu-

29. Tal como nos han dado a conocer las excavaciones de Manuel Chamoso Lamas (José Guerra Campos, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago de Compostela, 1982, pp. 363 y ss).

30. Así aparece en la planta de este monumento publicada por Pere de Palol y divulgada por todos los que han tratado del monumento después.

31. Esta solución es habitual en la mayoría de los edificios asturianos, aunque en algunos hay ligeras variaciones (en el templo de Lillo las cámaras irán en la tribuna, mientras que los espacios a los lados del pórtico sirven para las escaleras; en Lena las cámaras irán bajo la tribuna, en el primer tramo de la nave). He tratado de la analogía de esta solución de pórticos tripartitos hispanos con fórmulas carolingias como la de la iglesia de Inden (-Bango 1985/7-).

32. Y en este monumento sólo se conserva *in situ* la basa de una columna (vid. nota 254).

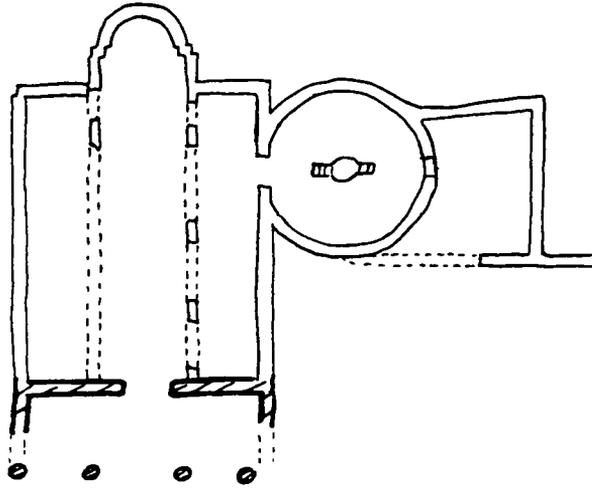


Fig. 6. *Basilica de Aljezares.*

mentados en todas las épocas en las que se desarrolló la liturgia hispana. La materialización de estos pórticos era tan sencilla, una simple cubierta sobre unos pies de madera, que en muchas ocasiones no han dejado rastro de su existencia. En este sentido ya Schlunk llamó la atención sobre la abundancia de pilastras de época hispanovigoda que bien hubieran podido servir para este tipo de pórticos<sup>33</sup>. La iglesia asturiana de San Salvador de Valdediós nos informa de una variante bien conocida, consiste en un muro corrido tan solo abierto por la puerta y ventanas, es decir un espacio cerrado cubierto con bóveda de cañón. Otra variante consiste en un espacio abierto, pues el cierre se realiza con una arcada soportada por una hilera de columnas, tal como podemos contemplar en el templo leonés de San Miguel de Escalada, de época de repoblación (Fig. 7). Las formas son tan sencillas y de realización tan espontánea que multitud de galerías porticadas ya de época románica seguirán utilizando el mismo sistema. Pero si Valdediós y Escalada documentan la fórmula en los siglos IX al XI, tenemos ejemplos suficientes que también la atestiguan en los siglos anteriores. Las planimetrías arqueológicas señalan claramente la existencia de pórticos laterales en diversos edificios de los siglos VI al VIII, aunque sólo al nivel de cimientos, lo que impide una indiscutible interpretación de su materialización en altura: suelen ser, como en San Pedro de Alcántara o en la basílica de Casa Herrera un muro corrido que bien pudiera corresponder a una solución cerrada o abierta (Fig. 8).

¿Para qué servían estos pórticos? Evidentemente, como hemos señalado antes, tienen una primera y elemental función de protección y aislante, después una diversificada y codificada utilidad. Con el tiempo el pórtico terminó por denominarse también atrio y, de alguna

33. H. Schlunk: "Relaciones entre la península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda", en *Archivo Español de Arqueología*, 1945, pp. 305-319; "Arte visigodo" en *Ars Hispaniae*, II, Madrid, 1947, pp. 225 - 323.

manera, se trataba del atrio cubierto y por consiguiente todas las funciones que señalabamos para éste podían celebrarse aquí. No obstante el pórtico, además de las ceremonias a las que ya hemos aludido, servía para enterramientos privilegiados y penitencias públicas.

Cuando en el *Albeldense* se refiere el lugar de inhumación de Sancho Garcés, rey de Pamplona (906 / 926), nos indica que fué el pórtico de la iglesia de San Esteban:

*XXº regni sui anno migravit e seculo. Sepultus sancti Stefani portico*<sup>34</sup>.

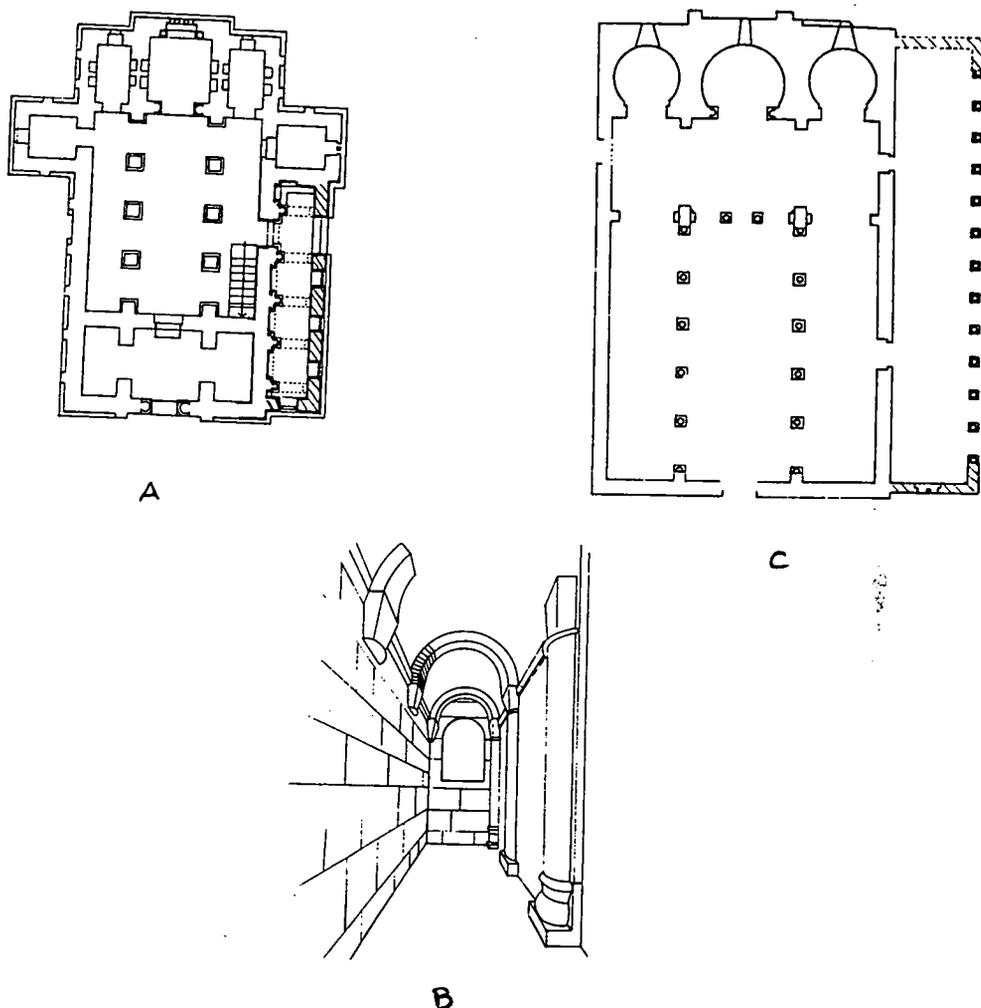


Fig. 7. A) San Salvador de Valdediós. B) San Salvador de Valdediós. Aspecto del interior del pórtico lateral. C) San Miguel de Escalada.

34. J. G. Fernández, J. L. Moralejo y J. I. Ruiz de la Peña, *Crónicas Asturianas*, Universidad de Oviedo, 1985 p. 188.

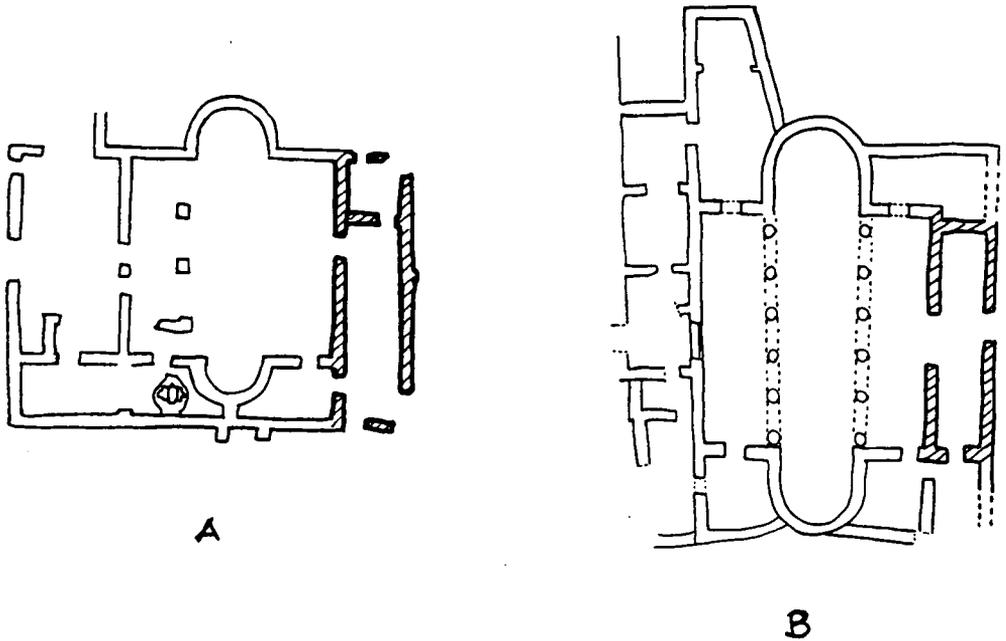


Fig. 8. A) San Pedro de Alcántara. B) Casa Herrera.

El sepultar en el p<sup>o</sup>rtico era una forma de diferenciar la calidad de las personas que se enterraban aqu<sup>í</sup> con respecto a las del com<sup>u</sup>n que ten<sup>í</sup>an su sepultura en el atrio<sup>35</sup>. En el VI concilio nanetense de a<sup>o</sup> 648, al referirse a los lugares de enterramiento de las gentes, diferenciaba entre las personas de calidad, los fieles en general y los excomulgados y paganos:

*Ut in ecclesia nullatenus sepellantur, sed in atrio, aut in portico, aut extra ecclesia<sup>36</sup>.*

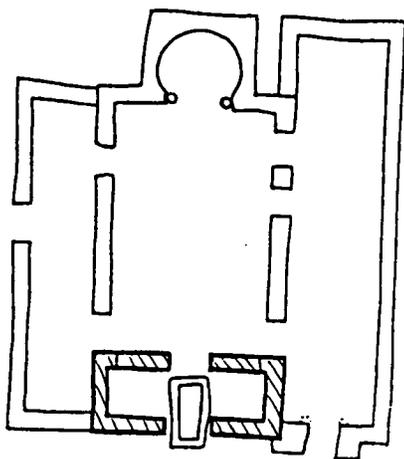
Noticias como la de Sancho Garc<sup>es</sup> u otras de poderosos enterr<sup>á</sup>ndose en p<sup>o</sup>rticos confirman en Espa<sup>ña</sup> este sentido e, incluso, la arqueolog<sup>ía</sup> con enterramientos como el Gatillo

35. Sobre el p<sup>o</sup>rtico como lugar de enterramiento véase Bango -1992/4-, p. 97.

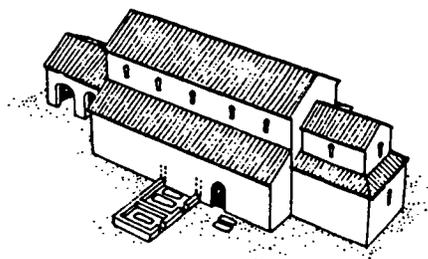
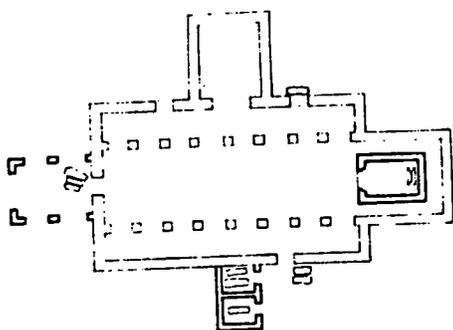
36. Idem, p. 97. Como ya hemos se<sup>ñ</sup>alado, la prohibici<sup>o</sup>n de enterramiento del concilio bracarense era tenida en cuenta en Europa. Sin embargo, a diferencia de Espa<sup>ña</sup>, las excepciones perfectamente documentadas son muchas, lo que viene a confirmar la relatividad de la prohibici<sup>o</sup>n sobre todo para los poderosos. Teodoro de Orleans, poco antes del a<sup>o</sup> 835, entre las normas que dictaba para los presb<sup>ite</sup>ros responsables de sus parroquias se refer<sup>í</sup>a en estos t<sup>er</sup>minos sobre las excepciones de los privilegiados que pod<sup>í</sup>an enterrarse en el interior de un templo: *Fue uso antiguo en estas regiones el sepelio de los hombres en la iglesia... De donde queremos que, desde ahora, se abstengan de esto, a no ser que sea la persona del sacerdote, o de alg<sup>u</sup>n hombre justo que por el m<sup>er</sup>ito de su vida alcanzara este lugar para su cuerpo difunto* (traducci<sup>o</sup>n de J. A. I<sup>ñ</sup>iguez -1991/4, p. 372).

(Fig. 9) o los personajes que buscan ubicar sus sepulcros ante las puertas de entrada de la basílica de Santiago de Compostela inciden en lo mismo (Fig. 10)<sup>37</sup>.

La iglesia hispana era muy rigurosa con el castigo de las culpas, exigiendo la estancia de los penitentes ante las puertas del templo para que sirviesen de ejemplo al resto de los fieles. La expiación pública era tan importante que, como nos dicen algunos concilios, incluso si uno recibía el perdón en los últimos momentos de su vida, si se recuperaba debía realizar la penitencia pública. Los penitentes formaban un colectivo importante que no podían asistir a la celebración completa de la misa; en un momento determinado debían abandonar el interior del templo. Además de estas acciones señaladas, que los diferenciaban del resto de los fieles, participaban de la ceremonia de imposición de manos, que se hacía para ellos tal como



*Fig. 9. El Gatillo.*



*Fig. 10. Basílica compostelana.*

37. Bango -1992/4-, pp. 96 y 98.

se dice en uno de los cánones del III Concilio de Toledo: “...*que aquel que se arrepiente de sus pecados, primeramente sea apartado de la comunión y acuda con frecuencia con los demás penitentes a recibir la imposición de manos*”<sup>38</sup>.

Se recibía el castigo penitencial por toda una serie de pecados, algunos de los cuales hoy nos resultan difíciles de comprender. La mujer, después del parto, debía permanecer en el pórtico entre los penitentes durante la cuarentena, pues durante ese tiempo era considerada impura. Los catecúmenos, que hasta el período hispanovisigodo eran generalmente adultos, son considerados en parte como penitentes, pues antes del bautismo todavía se encontraban en pecado (el original). Como nos enseña un Concilio de Lérida, del año 546, los penitentes y los catecúmenos participaban de la misma parte de la misa:

*Tenemos por bien que aquellos que se manchan con el crimen del incesto... sean admitidos en la iglesia solamente durante la misa de catecúmenos*<sup>39</sup>.

Lógicamente la duración de las expiaciones penitenciales eran muy diferentes; incluso, en algunos casos, terriblemente duras, tal como podemos ver en estas, impuestas por el II Concilio de Braga:

*Si alguno cometiere homicidio voluntariamente, quedará toda la vida a la puerta de la iglesia, recibirá la comunión al fin de su vida. Pero si cometió el homicidio no voluntariamente, sino casualmente, un primer canon mandó que haga siete años de penitencia. Y un segundo canon ordenó cinco años.*

*...Si alguna mujer fornicare y diere muerte al niño que hubiera podido tener... y aquella que tratare de cometer aborto y también se esfuerza por evitar la concepción sea consecuencia del adulterio o del matrimonio legítimo, acerca de estas tales mujeres decretaron los cánones antiguos que reciban la comunión a la hora de la muerte. Nosotros, sin embargo, usando de misericordia, creemos que las tales mujeres, o los que han sido cómplices de las mismas, deben hacer diez años de penitencia.*

*...Si la esposa de otro cometiere adulterio o un esposo se uniere a la mujer ajena, harán siete años de penitencia.*

*...Si alguno antes de cumplir veinte años pecare uniéndose con algún animal, durante quince años permanecerá humildemente a la puerta de la iglesia. Y si alguno cumplidos los veinte años y estando casado incurriere en este pecado durante veinticinco años sufrirá la humillación.*<sup>40</sup>

Continuamente vemos referida la palabra humillación en relación con los penitentes, incluso se aconseja el no tener ningún tipo de trato con ellos. Se decía que estaban poseídos por el demonio. Después de la ceremonia de la reconciliación, pasaba a ser uno más de los fieles, sin embargo este acto exigía una máxima humillación y contricción tal como podemos ver en esta ceremonia, donde un monje, una vez cumplida la penitencia, puede volver a ocupar un puesto en el espacio dedicado a los escogidos:

---

38. Vives -1963/14-, p. 128.

39. Idem, p. 56.

40. Idem, pp. 104 - 105.

*...reunidos los monjes en el coro, una vez cumplido el plazo de la sanción y llamado el excomulgado, dejará en tierra el ceñidor fuera del coro; postrado en el suelo, cumplirá la mortificación hasta que se termine el oficio.*<sup>41</sup>

## 2. 2. Cámaras funerarias y penitenciales<sup>42</sup>

Al contemplar los conjuntos planimétricos de nuestros templos observamos que se articulan numerosas cámaras o edículos en su entorno. Entre estas dependencias no incluyo las sacristías que se estudiarán más adelante. Muchas de estas cámaras parecen responder a creaciones dispuestas espontáneamente, tan sólo las ubicadas a manera de contraábside y las estructuras tripartitas de los pórticos forman lo que podríamos considerar serie tipológica.

A veces resulta difícil la precisión de la función original de estas dependencias, ya funeraria, ya penitencial, e incluso en ocasiones ambas. Las mismas sacristías, con una función específica bien definida tal como veremos, a veces también pudieron ser utilizadas con fines funerarios o penitenciales.

### 2. 2. 1. Panteones

San Ildefonso de Toledo, al referirse al obispo Eugenio de Toledo, muerto el año 657, nos informa de una curiosa forma de enterramiento, una habitación de la basílica de Santa Leocadia:

*...sicque post lucis mundialis ocassum in Basilica S. Leocadiae tenet habitatione sepulcrum*<sup>43</sup>.

El mismo Ildefonso terminaría siendo enterrado en el mismo espacio, a los pies de su predecesor, cuando murió en el año 667:

*In ecclesia beatae Leocadiae tumulatur, ad pedes sui conditus decessoris*<sup>44</sup>.

Los cuerpos de los obispos de Mérida descansaban en una *cellula* situada no lejos del altar de la iglesia de Santa Eulalia:

*Horum igitur supradictorum sanctorum corpora in sua eadem que cellula haud procul ab altario sanctissimae virginis Eulaliae honorifice tumulata quiescunt*<sup>45</sup>.

41. Cito las reglas monásticas de la España visigoda por la edición de Julio Campos e Ismael Roca, *Santos Padres Españoles II*, Madrid, Madrid, 1971, p. 116.

42. Parece evidente que las diferentes cámaras, unas veces en una disposición regularizada y otras no, podían servir "coyunturalmente" para diversidad de funciones. A este respecto Luis Caballero ha hablado de posibles reuniones monásticas en edificios como los del Trampal y Melque (-1987/4-, pp. 85 y ss.).

43. *De Viris Illustribus*, en *SS. PP. TOLETANORUM QUOTQUOT EXTANT OPERA*, Matriti, MDCCLXXXII, p. 290

44. P. L. t. XCVI, col. 206.

45. (*Vitae Patrum Emeritiensium* Citado por Puertas -1975/3 p. 238). No me ha sido posible en estos momentos referenciar por la obra directamente.

Desconocemos cómo era la *habitatio sepulcri* que los obispos toledanos tenían en la basílica de Santa Leocadia, sin embargo la arqueología nos permite hacernos una idea de la solución empleada por obispos y presbíteros compostelanos en la basílica prerrománica de Santiago<sup>46</sup> (Fig. 10). Sobre la *cellula* de los obispos emeritenses véase lo que se ha publicado de su ubicación en las recientes excavaciones de Santa Eulalia<sup>47</sup>.

Sobre panteones regio y de personas de calidad dispuestos a eje con el santuario principal del templo, a modo de contraábside, he tratado ampliamente para volver a tratarlo aquí<sup>48</sup>. Baste tan sólo recordar que del enterramiento de los reyes visigodos es muy poco lo que sabemos, sin embargo nos es muy bien conocido el panteón real de la monarquía asturiana. Alfonso II, que pretendía crear en Oviedo toda una serie de construcciones que legitimasen y representasen su ideal político de restaurar en Oviedo el orden de los godos, entre otras obras dispuso un panteón regio en Santa María de Oviedo<sup>49</sup> (Fig. 11). Se trataba de una cáma-

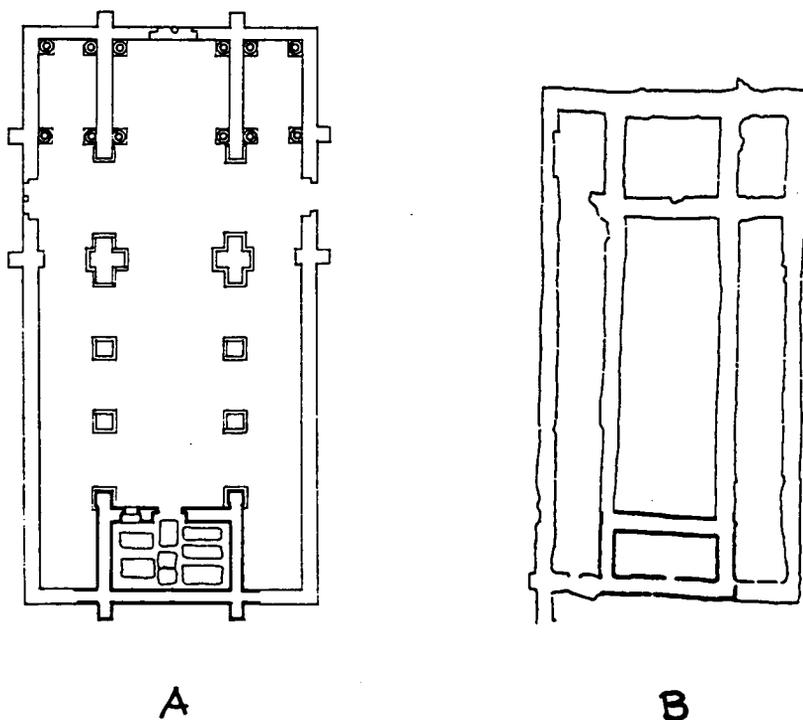


Fig. 11. A) Santa María de Oviedo. B) Basílica de Huerta de Nicomedes.

46. Bango -1992/4, pp. 96-97.

47. *Extremadura Arqueológica. III. Jornadas Sobre Santa Eulalia de Mérida*, Badajoz, 1992.

48. He venido tratando desde hace más de veinte años sobre el panteón de los reyes asturianos como una continuidad de las formas de enterramiento de los hombres importantes de la época hispanovisigoda (Una síntesis del tema Bango -1992/4-, pp. 100 - 105).

49. Idem y además Bango - 1992bis/4-, pp. 19 y ss.

ra cerrada dispuesta en la parte occidental de la nave, para la que existen claros precedentes en la arquitectura de época hispanovisigoda. Todavía los reyes leoneses siguieron manteniendo durante los siglos X y XI esta forma de enterramiento<sup>50</sup> (Fig. 12). Iglesias contraabstadas como las de Santiago de Peñalba (Fig. 13) testimonian como esta solución arquitectónica seguía teniendo en el siglo X un claro sentido funerario destinado a personas de calidad, además de la indicada para los reyes<sup>51</sup>.

Más difíciles de analizar y seriar son fórmulas más o menos espontáneas que nos transmiten las excavaciones arqueológicas, donde encontramos cámaras con sepulturas en anejos de distintas partes del templo, tal como podemos ver en Santa Lucía del Trampal.

### 2. 2. 2. Cámaras penitenciales

En ciertos templos, tal como hemos indicado, observamos que el nártex occidental está flanqueado por dos cámaras. Se trata de una curiosa organización tripartita que podemos observar en la planta de la iglesia de Santa María en Quintanilla de las Viñas o, mejor, pues se conservan íntegramente, en algunas iglesias asturianas como en San Salvador de Valdedios.

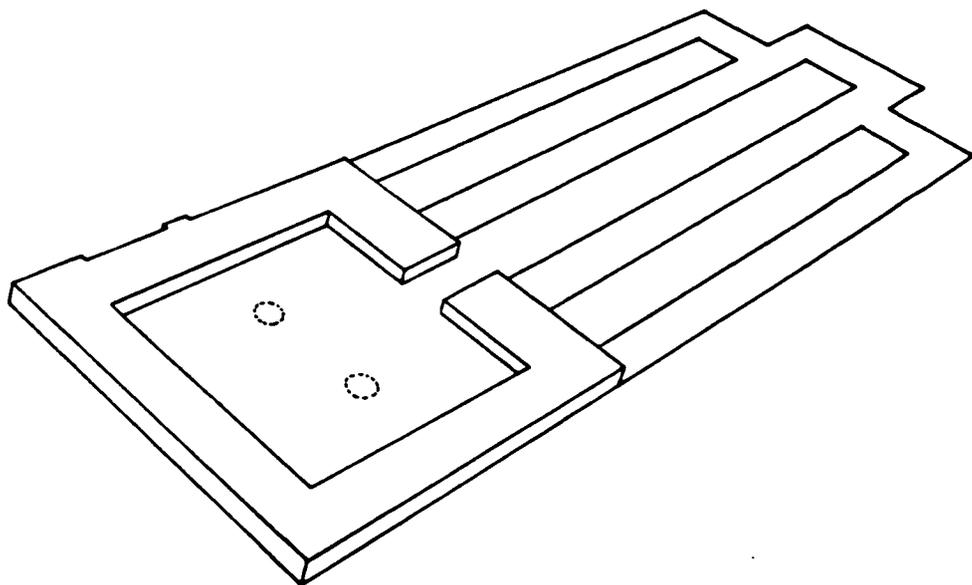


Fig. 12. Panteón real de San Isidoro de León.

50. El célebre panteón regio de San Isidoro de León ha sido considerado por la historiografía como la reproducción de una torre/pórtico de tradición carolingia y, más exactamente, la de Saint-Benoît-sur-Loire. En realidad, tal como he demostrado, se trata de una forma de tradición hispana con una interpretación románica condicionada por las formas preexistentes.

51. Bango -1992/4-, pp. 100 - 101.

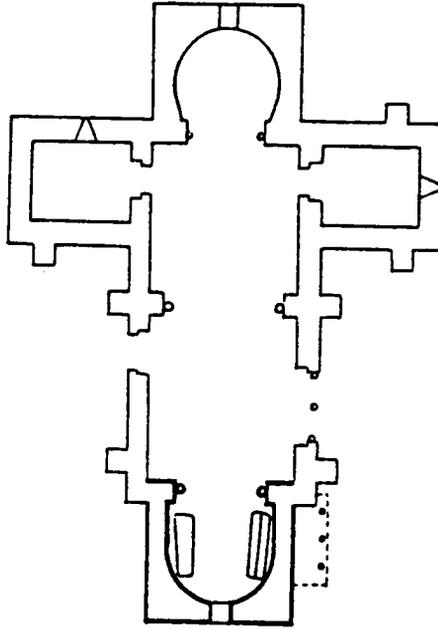


Fig. 13. Santiago de Peñalba.

Son lugares destinados a estancias prolongadas de penitentes<sup>52</sup>. El ingreso a algunas de estas dependencias se hace por unos vanos bajos<sup>53</sup> (Fig. 14), que obligan a entrar de una manera muy inclinada, en una actitud que podríamos considerar penitencial. La estancia aquí parece más apropiada con la situación de los penitentes<sup>54</sup>. Posiblemente el carácter de templo áulico de San Miguel de Lillo (Fig. 15), con el condicionamiento de la ubicación de las escaleras de acceso a la tribuna, obligó a colocar las cámaras penitenciales a los lados de ésta<sup>55</sup>. En todo caso parece muy claro que la ubicación de las habitaciones penitenciales están pensadas en función de las personas que ocupaban la tribuna y, en este sentido, no debemos

52. Gómez Moreno había atribuido a estas dependencias una finalidad de acogida a monjes peregrinos (-1919/3-p. 72)). Para Iñiguez Almech serían sacristías desde donde partiría el oficiante en una solemne ceremonia (-1955/3-, pp. 85 -89). El que algunas iglesias no dispongan de un fácil acceso a estas dependencias hacen problemática la interpretación de Gómez Moreno. La propuesta de Iñiguez tampoco parece aceptable, pues no es creíble que una ceremonia tan solemne obligase a los celebrantes a salir de su interior de manera tan poco elegante y digna.

53. Son muy pocos los ejemplos conservados pero en Valdediós y en Santa Cristina de Lena podemos apreciar cómo el ingreso a estas cámaras es muy bajo. Para traspasarlo es necesario encorvarse mucho e incluso entrar a gatas.

54. El duro trato que los penitenciales dan a los que están castigados parece acorde con la actitud que las personas deben adoptar para entrar en estos recintos.

55. En San Salvador de Valdediós, como las cámaras están a los lados del nártex, el acceso a la tribuna se hacía desde el interior de las naves colaterales.

olvidar que a la tribuna se podía acceder por un paso elevado<sup>56</sup>. La interpretación que la tradición local daba a estas cámaras en el siglo XVI, pese a las evidentes fantasías legendarias, puede albergar algún aspecto real:

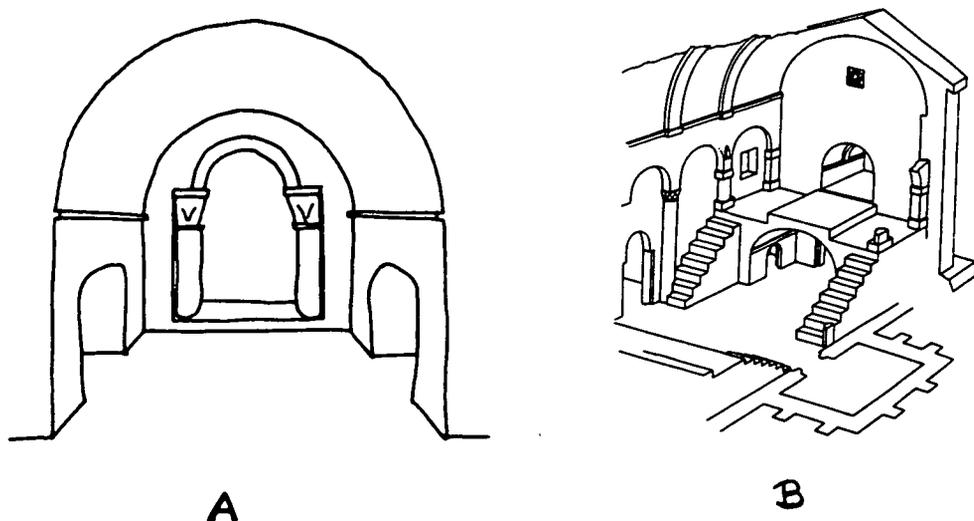


Fig. 14. A) Pórtico occidental de San Salvador de Valdediós. B) Santa Cristina de Lena (seg. Arias).

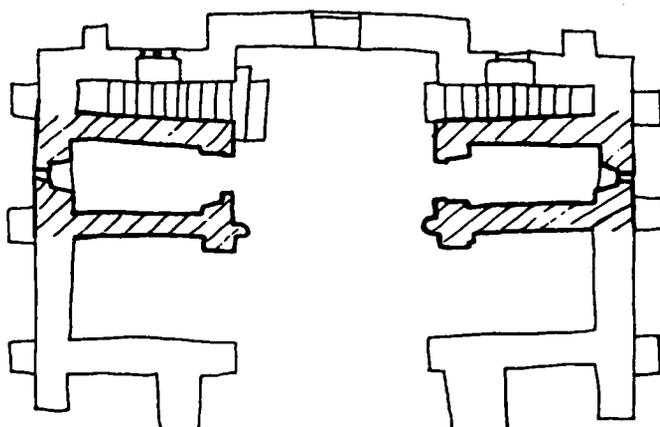


Fig. 15. San Miguel de Lillo. Planta de la tribuna.

56. Esta entrada por alto se podría corresponder con un corredor de madera que comunicase con el palacio.

*En la Tribuna hay en ambos lados dos apartamentos, ò mas verdaderamente cobachitas de boveda, en que el vulgo dice dormian el Rey Casto y su muger, despues que se apartaron*<sup>57</sup>.

Aunque, como ha indicado Ambrosio de Morales, esta tradición erraba en la identificación de la pareja real, pienso que bien pudiera tener como realidad el que indicase en ellas una estancia de vigilia penitencial y, a su vez, la dualidad de las habitaciones sirviese para separar hombres y mujeres<sup>58</sup>.

### 3. ORIENTACIÓN DEL TEMPLO Y SU ORGANIZADA COMPARTIMENTACIÓN INTERNA.

Jungmann nos resume así la tesis tradicional de la iglesia sobre la orientación del templo: “La comunidad cristiana, según antigua costumbre, dirigía su mirada hacia Oriente, hacia el resucitado, cada vez que se disponía a orar, por eso la iglesia tiene tanto de nave que navega rumbo a oriente”<sup>59</sup>.

Valafrido Estrabón, escritor carolingio, en su tratado *De Ecclesiasticarum rerum*<sup>60</sup>, datado en el año 830, explica que en su tiempo podían dirigirse los santuarios (*plagae*) con sus altares hacia el Oeste, siguiendo la disposición del Santo Sepulcro de Jerusalén, o también hacia el mismo Occidente adoptando la solución de la *Ecclesia Beati Petri* en Roma. Sin embargo la forma más usual (*usus frequentior*), según Valafrido, era hacia el Este<sup>61</sup>. En el imperio carolingio, por el afán de la clase rectora de imitar los modelos de la Roma constantiniana, algunas iglesias adoptaron la occidentalización de los templos tal como habían sido construidas las grandes basílicas romanas del siglo IV.

Si en la Europa carolina detectamos esta variedad de disposiciones en la orientación templaria, en España el criterio parece que fue constante. Tanto los edificios conservados que yo conozco, como las fuentes documentales nos demuestran que nuestros templos fueron orientados, es decir el santuario ubicado en la parte Este del conjunto. En los actos litúrgicos diarios y fundamentales, los diferentes ceremoniales se refieren a la ubicación del celebrante situándola en el Oriente y dirigiéndose a los fieles que están en el Occidente<sup>62</sup>. Se invoca a la divinidad hacia el sol naciente y se dirigen las actuaciones hacia el ocaso, donde están los fieles.

57. Morales, después de recoger esta interpretación que daba el pueblo, la rechaza con argumentos historicistas muy evidentes para él: *Es fábula: porque esta Iglesia se edificó después de ellos muertos, y sin esto tiene la intervención harta indignidad, y indecencia. Labraronse para tener libros y otras cosas del servicio del Coro (VIAGE DE AMBROSIO DE MORALES por orden del Rey D. Phelipe II. a los reynos de Leon, y Galicia, y principado de Asturias, edic. de Fr. Henrique Florez, Madrid, 1765, p. 103).*

58. El que, al codificarse en una fórmula arquitectónica constante, se muestren las habitaciones de forma simétrica podría indicar la necesidad del mismo tipo para cada uno de los sexos.

59. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, Madrid, 1963, p. 291.

60. WALAFRIDI STRABI *Fuldensis monachi, Ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis liber unus ad Reginbertum episcopum* (P. L., t. 114, col. 922 y ss).

61. Carol Heitz, “More romano. Problèmes d’architecture et liturgie carolingiennes”, en *Roma e l’età carolingia. Atti delle giornate di studio 3 - 8 maggio 1976*, Roma 1976, pp. 27 - 37, espec. 33 y 34.

62. Esta orientación de los templos por motivos tradicionales de la Iglesia facilitaba la colocación de los relojes de sol que tanta importancia tuvieron en la liturgia hispana.

El interior del templo aparecía claramente zonificado. En los apartados siguientes veremos cómo los diferentes ámbitos de la iglesia están destinados a determinados grupos de personas que, por su condición, podían tener, o no, acceso a ellos. En algunos casos se prohibía el paso a aquéllos que no podían conocer el secreto de las ceremonias que allí se practicaban, pues era un lugar reservado sólo a los iniciados. En otros, incluso entre los de la mayoría del común, por su condición impura, estaban obligados a ocupar un lugar señalado; y en determinados momentos, eran expulsados del interior del templo. Una rígida organización clasista, tanto entre los iniciados como entre los fieles en general (*populus*), obligaba a cada grupo a ocupar el sitio exacto que le correspondía en la puesta en escena del complejo ceremonial litúrgico.

Un canon del IV Concilio de Toledo (año 633), al tratar de como deben comulgar los fieles en el templo, indirectamente nos suministra una interesante información sobre las tres grandes áreas en que se divide la topografía templaria:

... y entonces finalmente se sumirá el sacramento del cuerpo y sangre del Señor. Observando este orden: que el obispo y el levita comulguen delante del altar, el clero en el coro, y el pueblo fuera del coro<sup>63</sup>.

Es decir, estas tres grandes zonas: la nave o las naves correspondían a los fieles; el coro era el ámbito del clero en general; y el santuario del altar reservado a los oficiantes<sup>64</sup>. Estos tres espacios aparecen limitados claramente por barreras, son los famosos canceles que citan las noticias documentales de la época. Nuestros museos poseen una rica colección de canceles pétreos, pero, aunque no los conservamos, también debieron existir de diferentes materiales, madera, cerámica, diferentes metales etc.

### 3. 1. El santuario y los altares secundarios.

Las crónicas asturianas, al referirse a las fundaciones regias en la capital ovetense, suelen describirlas como templos de tres altares. Mientras que se designa el central como altar

63. Vives -1963/14, p. 198.

64. Las últimas posturas historiográficas sobre este tema, todas ellas, salvo la de Schlunk y la de Ulbert, toman como referencia tan sólo el periodo hispanovisigodo, podrían resumirse en las siguientes:

\*Abside, coro y espacio destinado a los fieles (Schlunk -1971/3-, pp. 514 - 519).

\*T. Ulbert denomina al coro *presbiterium*, expresión muy conocida en la historia del arte y la arqueología de tema sagrado de tradición europea, pero sólo entendible en otro contexto. Sigue el mismo esquema genérico de Schlunk, e insiste en la carencia del *syntrono* en el ábside por lo que él consideraría presbiterio no podría estar aquí, sino entre el santuario y el espacio de los fieles ("Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel", en *Archaeologische Forschungen*, 5, 1978, p. 128).

\*E. Cerrillo sigue la fórmula de Schlunk en líneas generales, salvo en la ubicación del *chorus* que lo sitúa en el *sanctuarium* ("Aproximación al estudio de las cabeceras rectangulares del siglo VII", en *Zephyrus*, 32/33, 1981, p. 259).

\*Si para Schlunk en las iglesias con crucero, según él monásticas, éste era la expansión natural de un coro más amplio, L. Caballero ve en los cruceros un elemento de articulación espacial (Caballero -1987/4-, pp. 82 y 83).

\*Para Cristina Godoy, que no tiene en cuenta que el coro es un espacio en el que son inseparables su función litúrgica y coral según otros momentos del desarrollo de la liturgia medieval, afirma que en las iglesias hispanovisigodas es impropio el término *chorus*. No tiene una ubicación precisa y sólo con este vocablo se puede referir el lugar donde se sitúan los cantores (Godoy, 1995/6, pp. 55 - 65, espec. la 65).

principal (*altare principale*<sup>65</sup>) los dos colaterales se les denomina títulos (*tituli*). A este respecto, resultan muy esclarecedoras estas palabras de la *Crónica de Alfonso III (Ad Sebastianum)* referidas a los templos que Alfonso II erigió en Oviedo:

... unde et specialiter ecclesia sancti Salvatoris nuncupatur, adiciens principali altari ex utroque latere bis senum numerum titulorum reconditis reliquiis omnium apostolorum; edificabit etiam ecclesiam in honorem sancte Marie semper virginis a septentrionali parte aderentem ecclesie supra dicte; in qua extra principale altare a dextro latere titulum in memoriam sancti Stephani, a sinistro titulo in memoriam sancti Iuliani erexit...<sup>66</sup>.

Es evidente que el término *titulus* que aquí se emplea para designar los altares está en relación con el viejo precepto canónico de santificar las imágenes con la identificación de un letrero que designe su nombre, de igual forma con su título correspondiente quedaba santificado el altar.

Los edificios conservados de la monarquía astur confirman esta organización tripartita de las cabeceras. De los no conservados como San Salvador y Santa María tenemos un buen conocimiento planimétrico, y de los que todavía perviven no hay duda<sup>67</sup>. Además es posible que algunos edificios de una sola nave tuviesen una cabecera organizada en tres altares<sup>68</sup>.

Los textos litúrgicos de los siglos IX y X siguen manteniendo las referencias al altar principal y a otros secundarios que reciben el nombre, en algunos casos, de títulos o simplemente altares<sup>69</sup>, o, por un lógico recurso metonímico, *thecae*.

Igual disposición de cabeceras tripartitas albergando tres altares se sigue manteniendo en algunos templos de los siglos X y XI. San Miguel de Escalada conserva los altares originales suministrándonos un buen conocimiento de sus advocaciones<sup>70</sup>.

### 3. 1. 1. Santuario (*Sanctuarium altaris*), altar principal (*altare principale*) y ara.

Es evidente que la expresión *sanctuarium altaris* que se refiere numerosas veces en las fuentes literarias altomedievales alude a un lugar de la iglesia de clara inspiración en el templo veterotestamentario, el espacio ante el tabernáculo<sup>71</sup>. Será el lugar donde se encuentra el

65. El uso de un altar principal en algunas iglesias hispanovisigodas está atestiguado por el ceremonial funerario de los obispos donde se señala el oficio *in principali altario* (Ferotin -1904/3, col. 142) y, como veremos más adelante, la arqueología y otras fuentes así parecen también testimoniarlo.

66. *Crónicas asturianas* -1985/34-, p. 139.

67. Incluso en templos como el de San Salvador de Valdediós los letreros todavía nos lo confirman expresando las advocaciones de estos altares.

68. He tratado este tema refiriéndome a Bendones y Lena e, incluso, señalando su continuidad en edificios posteriores a los asturianos (I. G. Bango -1988/8, pp.71 y ss).

69. Esto sucede, al menos, en las iglesias en las que oficia el obispo, aunque, como veremos por lo conservado, debía ocurrir en los templos grandes o que simplemente tuviesen ciertas pretensiones monumentales.

Sirva de ejemplo el Antifonario leonés, al referir ciertas ceremonias, en las que los oficiantes *redeunt ad altare principale anc antiphonam decantando...* (Brou/Vives -1959/26, p. 290).

70. Gómez Moreno -1919/3-, pp. 159 y ss.

71. La palabra *sanctuarium* puede referir *sanctuarium altaris* o un templo generalmente con reliquias importantes (Para el santuario o templo como lugar de enterramiento vid. Puertas -1975/3, p. 136).

altar sobre el que se celebra la ceremonia fundamental del ritual cristiano, aunque también se desarrollen aquí muchas otras ceremonias<sup>72</sup>.

El santuario se corresponde con el ámbito del ábside, tal como podemos ver en el III Concilio cartaginés, pues, al referirse a la reconciliación del penitente, dice que ha de hacerse *ante absida manus ei imponatur*<sup>73</sup>. Ya el I Concilio de Braga, aludiendo a cánones antiguos, se prohibía la entrada en el santuario (*santuarium altaris*) a los laicos, tanto varones como mujeres<sup>74</sup>.

Las distintas oraciones y cantos de la liturgia hispana insisten en cómo el santuario es el lugar donde se encuentra la estancia de Dios:

*Ingrediar in locum sanctuarii usque ad domum dei alleluia*<sup>75</sup>.

El interior de la ventana del ábside central de San Salvador de Valdediós (Fig. 16) todavía conserva el viejo letrero que alude al espacio del mismo en este sentido:

+ DNI ET SALVATORIS NSI CVIVS EST DOMUS ISTA<sup>76</sup>.

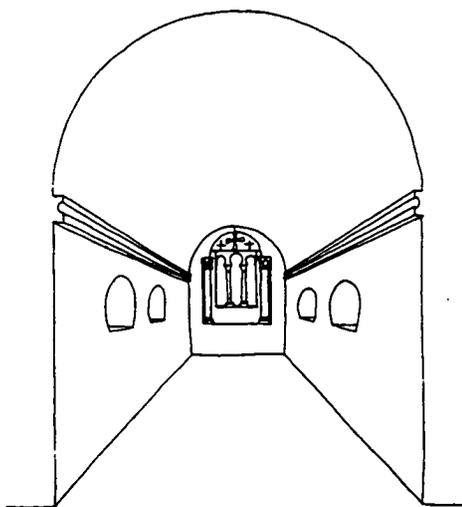


Fig. 16. San Salvador de Valdediós. Ábside central.

72. El *Liber Ordinis* también también sitúa en el santuario entre otras ceremonias el *Exorcismus de his que in sanctuario dei offeruntur* (Ferotin -1904/3-, col. 156).

73. G. Martínez Diez y F. Rodríguez, *La colección canónica hispana III. Concilios griegos y africanos*, Madrid, 1982, p. 328.

74. *ut intra sanctuarium altaris ingredi ad comunicandum non liceat laicis, viris vel mulieribus, nisi tantum clericis, sicut et in antiquis canonibus statutum est* (Vives -1963/14-, pp. 73-74).

75. Brou - Vives -1959/26, p. 289.

76. En el testero del ábside central se encuentra la ventana en cuyo tímpano se reproducen pintadas las tres cruces del Gólgota y bajo ellas el letrero que aquí recogemos en clara alusión al ambito del santuario (Helmut Schlunk y Magin Berenguer, *La pintura mural asturiana de los siglos IX y X*, Madrid, 1957, lam. 34).

La restricción de entrada a determinadas personas y el sentido carismático del lugar obligaba a delimitarlo con barreras tal como nos refiere la arqueología<sup>77</sup>, la miniatura<sup>78</sup> y las propias fuentes documentales que aluden a los cancelles del santuario<sup>79</sup>. Sobre estos cancelles se colocaba una cortina que adornaba el arco de ingreso a la vez que velaba la visión oportunamente.

Las citas litúrgicas aludiendo al santuario como *locus lucidus* presentan indudables referencias a la próxima venida del Mesías en el primer rayo de la mañana, de aquí uno de los aspectos de la orientación del templo, así como el lugar iluminado por el sol y la luna<sup>80</sup>. Cuando en el antifonario leonés o en el testero del ábside de San Salvador de Valdedios se cita el santuario como el lugar en el que está la divinidad, permite que en muchos casos el santuario se convierta en la representación terrena de la Jerusalén Celeste, la morada en la que habita la divinidad. En este sentido podemos ver que la interpretación icónica del santuario responde en muchas ocasiones a una imagen tópica de Jerusalén. En la iglesia asturiana de San Adriano de Tuñón (Fig. 17) todo el interior del ábside es recorrido por la representación pintada de una muralla coronada por merlones, se trata de concebir el santuario como la Jerusalén fortaleza tan propia de la visión apocalíptica<sup>81</sup>.

Además de esta idea del santuario como fortaleza, también podía adoptar la fórmula de Jerusalén/palacio. De esta forma el santuario aparece como una dependencia palatina, propia del palacio real en el que habita la divinidad<sup>82</sup>. A este criterio responde el santuario de San Julián de los Prados decorado con un lenguaje icónico arquitectónico, léxico de tradición antigua que simboliza la idea de palacio<sup>83</sup> (Fig. 18). Y en el mismo sentido debemos entender la decoración con tapices simulados que decoraba el ábside central de la iglesia de Santa María de Bamba<sup>84</sup>. También se ha recurrido a la idea de santuario/paraíso según la interpretación que algunos especialistas han dado al ábside de San Pedro de la Nave.

Al contemplar los conjuntos ornamentales que decoran los tres ábsides que acabamos de citar observamos que en el testero del ábside hay una serie de indicios que señalan un punto

77. Los indicios de la existencia de cancelles cerrando la embocadura del ábside son muy abundantes en los edificios conservados.

78. La ilustración miniada nos permite ver cómo, tras el arco -luego veremos la importancia del arco en la ceremonia de bendición del santuario- estaba el altar dispuesto para la ceremonia y del arco mismo se suspende la cortina (Obsérvese a este respecto sólo como ilustración rápida las imágenes reproducidas en el trabajo de F. Iñiguez -1961/3-)

79. En el *Ordo quinta feria in cena domini ad nonam* nos habla de los cancelles del altar: *...ponuntur in ordine loco competenti quorum cancellos* (Brou/Vives -1959/26, p. 265).

80. Dos relieves representando el sol y la luna se encuentran en el arco triunfal de la iglesia de Santa María en Quintanilla de las Viñas. Dos figuras astrales se reproducen en el fondo del templo asturiano de San Adriano de Tuñón (vid. n. 86).

81. Sobre esta visión de la Jerusalén celeste como fortaleza real o simbólica véase mi trabajo "La iglesia encastillada", Aguilar de Campó (en prensa).

82. Es ésta una manera de concebir el cielo siguiendo la descripción que del mismo nos hace Eusebio de Cesarea.

83. Una de las iconografías tradicionales del mundo antiguo que significan los espacios palatinos o áulicos son las columnas y arcadas. Es así como debemos interpretar la decoración pintada del presbiterio de Santullano, o la ya propiamente de fábrica que podemos ver en la cabecera de Santo Tomás de las Ollas.

84. Podemos ver en este templo una decoración pictórica de las conocidas telas orientales (*pannos grecisos* en la documentación de la época) que representaban animales fabulosos o reales en el interior de cenefas enfilando círculos generalmente.

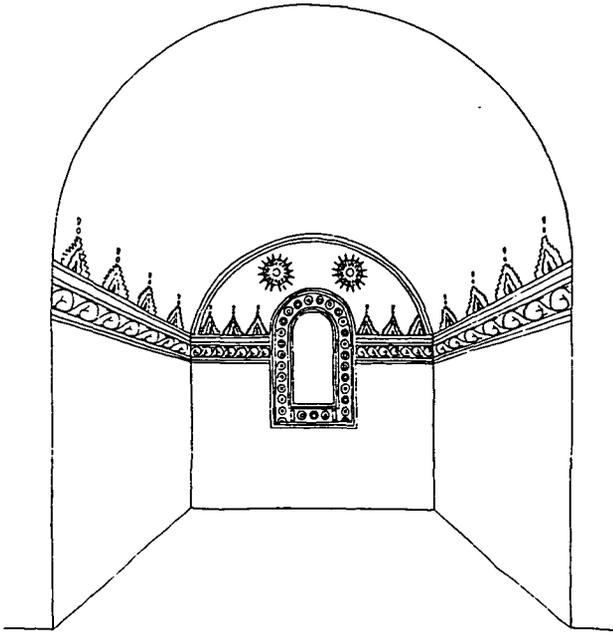


Fig. 17. San Adriano de Tuñón. Ábside central.

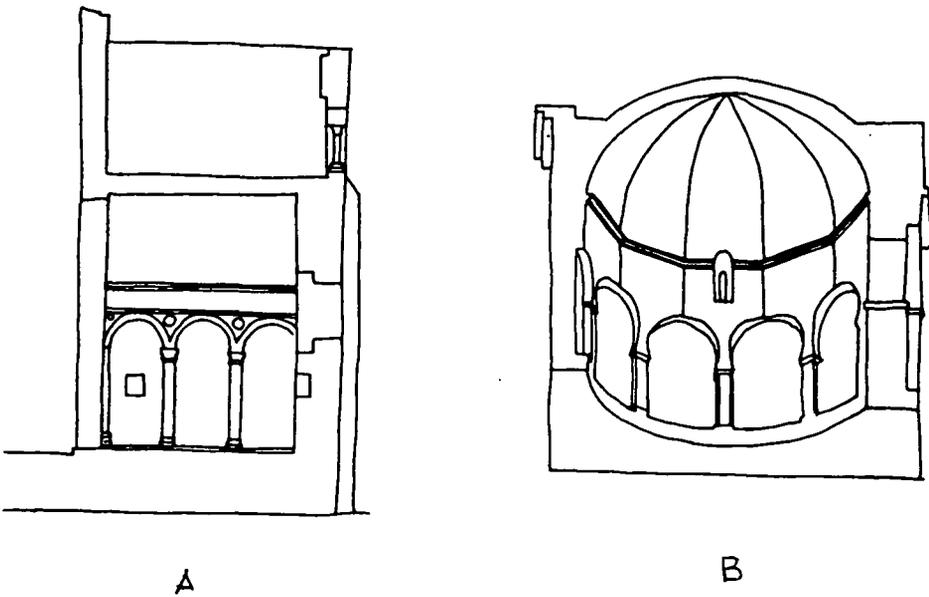


Fig. 18. A) San Julián de los Prados. Ábside central. B) Santo Tomás de las Ollas. Perspectiva de la cabecera.

focal perfectamente enmarcado por unos símbolos que lo enfatizan. En San Pedro de la Nave se trata de una placa nicho, en la actualidad transformada en una saetera, que debía servir de marco a una caja/relicario o caja/tabernáculo<sup>85</sup>. En San Adriano de Tuñón dos representaciones astrales, con un claro sentido emblemático, enmarcan un vano<sup>86</sup>. La citada decoración pictórica del testero del ábside central de Santa María de Bamba presenta también un tratamiento especial en su centro.

Mientras que la mayoría de los indicios señalan sólo el marco para colocar un arca o arqueta, en las iglesias asturianas es bastante habitual encontrarnos en un pequeño tabernáculo de fábrica integrado en el testero como el que hemos indicado más arriba en San Julián de los Prados (Fig. 19). Arquetas como las de Astorga o de las Agatas de Oviedo, ofrendas de reyes asturianos, podrían estar destinadas a la reserva eucarística<sup>87</sup> y pienso que su mejor ubicación podría ser este lugar. De la necesidad de estos recipientes para la reserva eucarística hay diversas referencias litúrgicas:

*Que no se presente en el altar del Señor el pan que debe ser santificado por la bendición del sacerdote si no es íntegro y limpio que haya sido preparado de intento, y no de gran tamaño, sino de una ofrenda módica, según el uso de la costumbre eclesiástica, cuyas sobras puedan ser guardadas fácilmente y sin detrimento alguno, en un lugar pequeño ("modico loculo") destinado para la reserva<sup>88</sup>.*

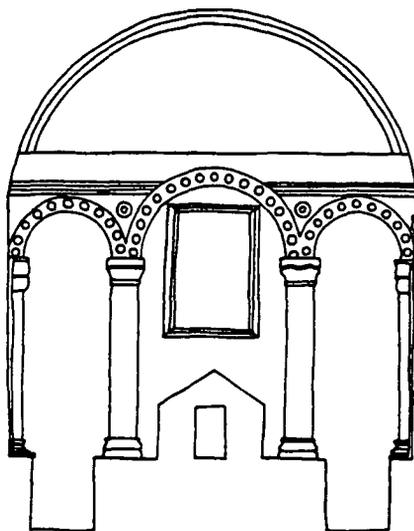


Fig. 19. San Julián de los Prados. Interior del testero del ábside central.

85. Rafael Barroso Cabrera y Jorge Morin de Pablos, *La iglesia visigoda de San Pedro de la Nave*, Madrid, 1997. Los autores consideran que la placa de nicho fue transformada en saetera (vid espec. fig. 48).

86. Schlunk -1957/76, pp. 118 y ss.

87. M. Gómez Moreno -1919/3-, pp. 379 y ss.

88. Canon VI del XVI Concilio de Toledo (693) (Vives -1963/14-, p. 504).

Incluso, a este respecto, la presencia del tabernáculo, ya sea bajo la fórmula de fábrica detectado en algunas iglesias asturianas, ó el que se puede suponer en una arqueta para la que se dispone un marco pintado o esculpido como los señalados, nos permitirían entender mejor este marco. Así la misma expresión del testero del ábside central de Valdediós y la ya citada interpretación de esta parte de la iglesia como una transposición del templo veterotestamentario cobraría mayor sentido. Del cuidado del tabernáculo se encargaba el sacristán tal como nos indica san Isidoro<sup>89</sup>.

En muchas iglesias prerrománicas encontramos que los muros laterales del presbiterio tienen pequeños huecos que se suelen interpretar como destinados a la reserva eucarística. El hecho de que generalmente suelen aparecer varios y que su lateralidad relativizan su importancia me hacen creer que la verdadera finalidad de estos huecos están destinados fundamentalmente a ubicar pequeñas cajas de reliquias<sup>90</sup>. En San Salvador de Valdediós estos huecos son dos en cada pared lateral de cada uno de los tres ábsides, dado lo que pensamos de la función de los altares secundarios<sup>91</sup> (Fig. 20), es más que evidente que no pueden destinarse a reserva eucarística y sí posiblemente a credencias para relicarios<sup>92</sup>.

Centrando este espacio se disponía, generalmente, el altar<sup>93</sup>. La conveniente preparación del altar requería el vestirlo y suspender las coronas votivas sobre él:

*Sicque in hac lectione altare vestitur et corone desuper appenduntur*<sup>94</sup>.

De las vestiduras del altar la mejor recreación de las calidades materiales y formas de los manteles sagrados sigue siendo la que nos ofrece Gómez Moreno<sup>95</sup>, mientras que para el aspecto de las coronas votivas, cruces, luces y arquetas la mejor aproximación son las miniaturas altomedievales y la contemplación en nuestros museos de estas piezas de orfebrería<sup>96</sup>. Que era tan importante para la ornamentación general del conjunto la decoración del arco de entrada al ábside lo demuestra que en el *Antifonario de León*, al desarrollar el oficio de la consagración de la basílica, se refiere la ceremonia de vestición del altar y del arco:

*Quando altare induunt et arcum*<sup>97</sup>.

89. Vid más adelante, en el apartado dedicado a las sacristías cuáles son las funciones de los sacristanes.

90. Eran las *thecas* de plata donde se guardaban las reliquias mencionadas por Cixila (Puertas -1975/3, p. 143).

91. Más adelante explicaremos que estos altares secundarios no deben ser interpretados para la celebración eucarística habitualmente.

92. Es una pena que las letras de una de estas credencias del ábside central no hayan podido ser leídas ("La fundación de S. Salvador de Valdedios. Fuentes epigráficas", en *La época de de Alfonso III y San Salvador de Valdedios*, Oviedo, 1994, pp. 213 - 231, espec. 229).

93. Dada la extensión de este trabajo y las limitaciones lógicas del medio, no me extenderé aquí sobre la tipología y bibliografía de altares durante la Alta Edad Media hispana prerrománica, baste simplemente recordar las principales variantes: en forma cúbica y de mesa sobre uno o varios soportes de diversas formas.

94. Ferotín -1904/3-, col. 216.

95. Gómez Moreno -1919/3-, p. 335.

96. Una buena serie de representaciones pintadas de estas puede verse en Iñiguez -1961/3-.

97. Brou - Vives -1959/26, p. 443. En contra de la interpretación que hago aquí de este arco como el triunfal de acceso al santuario, tradicionalmente se ha venido interpretando como ábside, del que se cuelgan las coronas (Germán Prado, *Textos inéditos de la Liturgia mozárabe*, Madrid, 1928, pp. 171 - 172). Además del arco, como arco triunfal del ábside tal como se cita aquí, en los templos romanos también existían arcos muebles (tanto de tipo baldaquino o simplificados) que se reralizaban en distintos materiales más o menos preciosos, en la documentación hispana no conozco referencias, aunque es posible que pudieran existir.

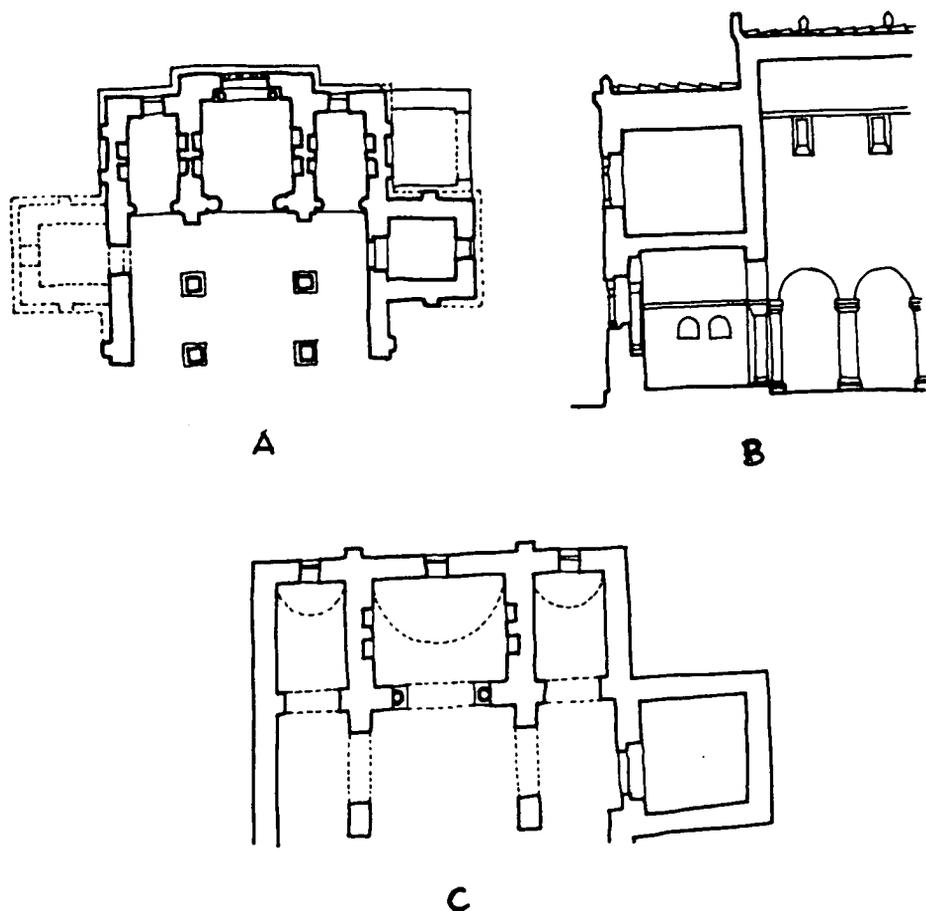


Fig. 20. San Salvador de Valdediós. A) Planta de la cabecera. B) Sección longitudinal del ábside central. C) San Adriano de Tuñón. Planta de la cabecera.

No parece que se pueda dudar que la vestidura del arco al que se refiere el texto litúrgico sea otra que las bonitas cortinas que lo decoran.

En el *Liber Ordinis* se diferencia el ara del altar<sup>98</sup>, sobre el que se colocan los vasos sagrados y las cruces<sup>99</sup>. De la colocación de los *ministeria altaris* sobre el altar son muy expresivas las imágenes de la miniatura.

Si hasta aquí hemos referido cómo se adorna el altar y se disponen los objetos de culto, baste la ceremonia del antifonario leonés que citamos a continuación para que veamos, como

98....*lignum sanctae crucis in patera ponitur super altaris aram* (Brou/Vives -1959/26-, p. 271).

99. En el *Ordo de VIª feria in parasceve: Hora huius diei tertia, lignum sancte Crucis in ecclesia principali in patena ponitur super altaris aram* (Ferotin -1904/3-, col. 194).

en ella se inicia el proceso de desmontarlo. Lógicamente según el ritual de cada día se procedería de una manera más rápida y sencilla que en otras. Se recogen los ornamentos, se desnudan los altares y se termina por apagar las luces y hacerse el silencio:

*Completa missa nihil ex ornamenta altaris tollitur sed ornatum eum relinquentes.....*

Después de recitar la antifona se dirigen al altar...

*... altare sanctum singulis vestibibus denudentur et tota paulatim luminaria extinguuntur et sub silentio...<sup>100</sup>.*

Multitud de referencias documentales nos informan de

diversas ceremonias que exigían un espacio entre el altar y el muro del fondo del ábside. El espacio requerido, evidentemente, variará según se trate de iglesias episcopales, principales o modestos templos parroquiales. En las iglesias catedrales, para ciertas solemnidades, el obispo se sentaba en su catedral situada detrás del altar:

*...Post hec vadit episcopus post altare et sedet in sella, presbiteri vero iuxta eum stantes<sup>101</sup>.*

Esta ubicación del obispo sedente rodeado de sus presbíteros, todos ellos detrás del altar, recuerda frente a lo que se ha dicho por algunos investigadores<sup>102</sup>, el *synthronon* que, como herencia de la iglesia paleocristiana, tenían las iglesias bizantinas. Aunque no hemos conservado ninguna cátedra episcopal las conocemos bien por las miniaturas y algunas descripciones del siglo X: la de los obispos de Toledo era de marfil<sup>103</sup>, mientras que la de los compostelanos, de la que sabemos que también tenía escabel, era de madera y hueso, con clavos y bolas de plata de admirable trabajo<sup>104</sup>.

En la iglesia episcopal, además de este espacio estático, donde se sientan el obispo y sus presbíteros, era necesario detrás del altar más espacio, pues en algunas ocasiones el obispo aparece rodeado de presbíteros y diáconos en el desarrollo de determinadas ceremonias<sup>105</sup>. Son muy pocas las iglesias conservadas que presentan un ábside amplio<sup>106</sup>. En las iglesias parroquiales el espacio no requería amplitud, pero sí el necesario para que el oficiante estu-

100. Brou/Vives -1959/26-, p. 267.

101. Ferotin -1904/3-, col. 212.

102. Ha sido Gómez Moreno el difusor en la historiografía española de que "en las iglesias españolas no debió estar la cátedra en el fondo del santuario, según costumbre romana, sino en el coro o aprisco formado en medio de las naves" (-1919/3-, p. 332).

103. Por lo menos así se refiere la catedral de san Ildefonso cuando se le apareció la Virgen (Puertas -1975/3-, p. 98).

104. Por un documento del año 911 conocemos estos detalles: *Cathedram episcopalem ligneam atque oseam cum clavis et malis argenteis cum suo scabello miro opere compositos* (Gómez Moreno -1919/3-, p. 332).

105. Son numerosas las ceremonias que exigen rodear el altar por parte de los celebrantes:

*En la Cena Domini: ...egrediuntur omnes -todo el clero- precedentes episcopum usque ad altare. Quum vero circumdatum fuerit a clero ex omni parte altare, inponit episcopus hanc antifona subtili voce decantando*(Brou/Vives -1959/26-, p. 267).

106. A este respecto, tal como ya hemos indicado más arriba, resulta muy interesante la cabecera del templo de Santo Tomás de las Ollas, característico templo del período de repoblación, del que sólo hemos conservado su ábside.

viese en algunos momentos detrás del altar frente a los fieles. En algunos edificios conservados podemos apreciar como la situación del altar en un ábside tan angosto no permite que el oficiante pueda situarse en ningún momento de la ceremonia detrás de él, seguramente cuando esto sucede es que las características funcionales del templo son de carácter muy restringido, seguramente oratorios particulares<sup>107</sup>.

### 3. 1. 2. *Altars secundarios (tituli y preparatorium).*

¿Cuándo surgió en la arquitectura templaria hispana la presencia de altares secundarios? La respuesta no es fácil, pues como ya hemos indicado la información arqueológico/artística y la simplemente documental no es simétrica y regular en los distintos momentos del período en los que se desarrolla la vieja liturgia hispana.

Las noticias que hemos visto referidas antes para testimoniar la existencia de tres altares en algunos templos, uno principal y dos secundarios, uno a cada lado, pueden ser confirmados también por otras fuentes y documentos.

Pérez de Urbel nos suministra varios testimonios que confirman la existencia de tres o más altares en algunas de las fundaciones monásticas de época hispanovisigoda<sup>108</sup>.

Ciertas miniaturas nos muestran cómo los ábsides laterales, aunque tienen altares, éstos no aparecen con los ornamentos litúrgicos, y sus arcos triunfales, más pequeños correspondiéndose con el tamaño de los ábsides colaterales que nos enseña la arqueología, tampoco están dotados con cortinas como sí lo está el principal.

Los restos arqueológicos nos demuestran cómo algunos ábsides laterales de época hispanovisigoda tenían altares<sup>109</sup> (Fig. 21), o aunque estos no se conserven sí podemos observar que estos ábsides colaterales eran tratados de igual forma que el central o principal por la presencia de canceles bajos<sup>110</sup>.

De estos altares secundarios conocemos muy mal su origen, pero en principio todo parece indicar que surgieron como apoyo al ceremonial del altar. El preparatorio, uno de estos altares secundarios en el que se bendecía el cordero, tiene su origen en una mesa común tal como se describe en el viejo ritual romano:

*Iuxta Romanam auctoritatem, agnus in Pasca benedicitur, non ad altare, sed ad communem mensam*<sup>111</sup>

107. Este es el caso de San Miguel de Celanova, donde el altar aparece totalmente constreñido en el interior del ábside. Evidentemente se trata de un minúsculo oratorio, posiblemente con un cierto carácter funerario.

108. "El monasterio de Compludo estaba dedicado a los santos Justo y Pastor, a Santa María y a San Martín, por lo que es de creer que su iglesia tenía tres ábsides, como la última que san Fructuoso levantó en Montelios, y en cada ábside un altar. De San Félix de Totanes nos dice San Eugenio que tenía cuatro títulos, es decir, cuatro altares" ( Fr. Justo Pérez de Urbel, *Los monjes españoles de la Edad Media*, t. II, Madrid, 1934, p. 20).

109. En el ábside colateral septentrional de la iglesia del Trampal (Caballero -1987/4-).

110. Así lo podemos ver en los canceles que las excavaciones arqueológicas han constatado en los ábsides colaterales de templos como los del Trampal y Melque entre otros.

111. P. L. t. CLI. col. 1016.

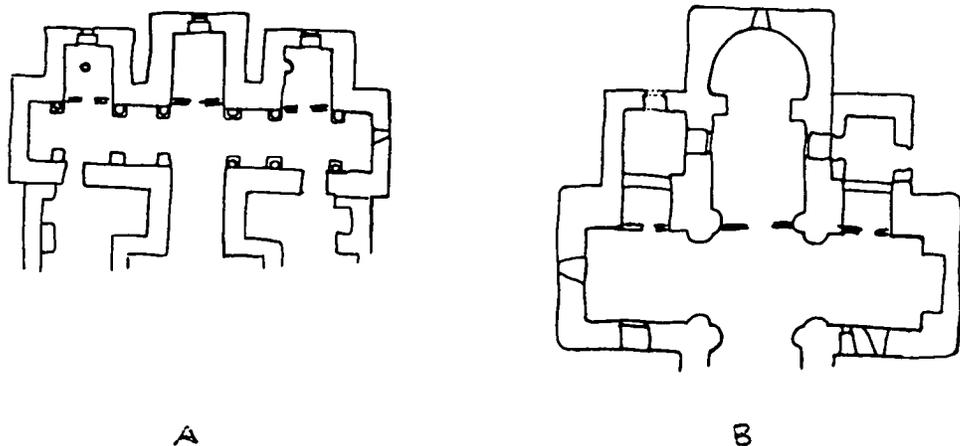


Fig. 21. A) Santa Lucía del Trampal. B) Santa María de Melque.

3. 1. 2. 1. *Preparatorio*. Desde Ferotin se ha interpretado el preparatorio como la sacristía<sup>112</sup>. Puertas mantiene igual opinión: “Esta dependencia sería una sacristía, donde se guardarían los ornamentos y objetos para el culto. No podemos precisar a base de estas fuentes cuál sería su situación topográfica”<sup>113</sup>. Luis Caballero también considera que se trata de una sacristía con un altar o, mejor, mesa, que ha identificado con el ábside norte de la iglesia del Trampal<sup>114</sup>. Frente a esta postura que podríamos considerar tradicional he propuesto la idea de que el *preparatorium* era uno de los altares secundarios a los lados del principal<sup>115</sup>. Más recientemente Godoy vuelve a insistir en esta tesis tradicional considerando que es un lugar “donde se guardaban los objetos y ornamentos litúrgicos”, aunque piensa que su aparición en la topografía templaria es tardía por “el hecho de que este término sea desconocido de las fuentes patristicas y conciliares de época visigótica demuestra que se trata de una innovación más tardía, adoptada por la liturgia hispana, en época astur-leonesa o posteriormente”<sup>116</sup>.

Frente a todas estas conjeturas, lógicas pues los textos y los restos arqueológicos no son nada explícitos, creo que *preparatorium* designa a un altar que actúa como secundario y apoyo en el desarrollo del altar principal<sup>117</sup>. Dadas estas circunstancias para clarificar el sen-

112. Consideraba que el preparatorio era la sacristía, mientras que *sacrarium* debe ser el lugar mejor guardado de la sacristía (Ferotin-1904/3-, col. 43, nota 1).

113. Puertas -1975/3, p. 134.

114. “El preparatorio sería el que sustituiría a la prótesis, al norte, lugar donde se recibían las órdenes menores y se celebraban ciertas funciones de Semana Santa, algunas relacionadas con el bautismo... allí se preparaban las ofrendas, en una mesa auxiliar probablemente, y de allí se llevarían al altar” (Luis Caballero Zoreda -1987/4-, pp. 90 y ss).

115. Bango -1995/4-, p. 23.

116. Siguiendo las indicaciones de M. dels Sants Gros considera que podría corresponder incluso a después del año 1085 (C. Godoy -1995/6-, p. 101 y nota 57).

117. Indicio claro de antigüedad es el hecho de que este altar siga manteniendo en la época que ya es propiamente un altar, aunque secundario, el nombre *-preparatorium-* de lo que significaba en origen, mesa secundaria y de apoyo de la liturgia más antigua.

tido del preparatorio permítaseme realizar una exposición de los textos en el que aparece referenciado el término y las diferentes ceremonias que se realizan en él:

1) Ordenación del sacristán.

*Quum ordinatur sacrista, adstantibus cunctis, episcopus residens in **preparatorio** tradit ei anulum de **sacrario**, non tamen ante **altarium**, sed in **preparatorio**...*

*Et sic ille qui ordinatur, osculato pede episcopi stat in loco ordinis sui<sup>118</sup>.*

2) Ordenación del que cuida de los libros y de los escribas.

*Quum ordinatur qui librorum et scribarum curam habere possit, simili eodemque modo adstantibus fratribus, in **preparatorio** residens episcopus tradit ei anulum de scriniis...*

*Sicque ille, osculato pede episcopi, stat in ordine suo<sup>119</sup>.*

3) Ordenación del arcipreste.

*Dum uenerit is qui ordinandus est archipresbiter, primum coram omnibus fratribus in **preparatorio** ab episcopo eligitur, et ab eo instigatur qualiter humiliare prepo- lleat, et acceptum ordinem cum summa et bona mentis intentione adimpleat.*

*Deinde coram **altario principali**, adstantibus cunctis in ordine clericis, fixo genu dextro ante altare, ipse qui ordinandus est archipresbiter benedicitur ab episcopo benedictione ista subexarata<sup>120</sup>.*

4) Oficio quod dicendum est per titulos in cena Domini.

*Explicita missa, nihil de ornamento altaris ante tollitur; sed ornatum relinquentes altare, vadunt omnes in unum precedentes episcopum, usque ad **preparatorium**. Et acceptis cereis duodecim diacones, moram quoque modicam facientes, progrediuntur omnes, precedentes episcopum usque **altare**....<sup>121</sup>.*

5) En la VIª feria in Parasceve del Liber Ordinum Episcopalis:

*Et discinctis religiosis omnibus, lignum sancte crucis lebatur a diacono in patena ad **preparatorium**, precedendo episcopum ante Euangelium sine coopertorio.*

*Mox autem ut ipsud lignum positum fuerit super **altare**, episcopus cum presbiteris et diaconibus «ascendunt» in pulpitem...<sup>122</sup>.*

---

118. Ferotin -1904/3-, col. 42 y 43.

119. Idem, col. 43.

120. Idem, col. 56.

121. Idem, col. 191.

122. Idem, col. 200.

6) Es muy interesante comparar esta ceremonia con la que describe el Antifonario de León:

*...distinctis omnibus religiosi lignum sancte crucis levatur a diacono in patera precedendo episcopum; et ante eum crux aurea cum reliquiis et evangelio sine operimento. Mox autem et ipsut lignum sanctum positum fuerit super altare, episcopus cum presbiteris et diaconibus nudis vestigiis ascendunt in pulpitu<sup>m</sup><sup>123</sup>.*

7) En la bendición del cordero.

*Antequam complet diaconus, uadant ad preparatorio, sanctificentur agni, et sic complet diaconus<sup>124</sup>.*

8) En el oficio de *mediante die festo*.

*... Et dum ventum fuerit ad corum crux illa aurea cum evangelium sedit ad preparatorio. Et alia crux argentea precedet ante episcopum et precedentes ea descendunt ad sedes ubi ipsi infantes postea effetabuntur<sup>125</sup>.*

9) En el crisma de los niños, el sabado en la vigilia de Pascua.

*Mox ut baptisterium accesserint dispositis masculis infantibus ad dexteram et femine levam, inponitur ab episcopo in preparatorio, unde munera levantur, hanc antifonam, et progrediunt ad corum simulque ad altare decantando<sup>126</sup>.*

De todos estos textos se pueden desprender algunas deducciones que nos permiten asegurar que no se trata de una sacristía y sí de un altar secundario próximo al principal y bien comunicado con el coro<sup>127</sup>.

En el texto nº 1 se aprecia claramente la diferencia entre sacristía y preparatorio, pues el anillo hay que traerlo desde la sacristía. En el nº 5 se ve que el altar conocido como preparatorio por un claro efecto metonímico ha terminado por denominar el espacio que lo alberga<sup>128</sup>. Por la similitud de las formas tanto del espacio como la idea de altar, el texto nº 3 es muy importante pues nos indica cómo los autores se vieron precisados a especificar entre el altar/preparatorio y el altar principal<sup>129</sup>.

Sobre la antigüedad de la existencia del preparatorio resulta difícil aceptar afirmaciones categóricas. La primera que no es evidente es la de Godoy, pues es cierto que el término sólo aparece referenciado en los textos de los siglos X y XI, pero, como ya hemos comentado, en esta época sólo aparece en los aludidos y en ninguna otra fuente documental. De tal manera

---

123. Brou/Vives -1959/26, p. 272.

124. Ferotin -1904/3-, col. 224, nota 1.

125. Brou/Vives -1959/26-, p. 208.

126. Idem, p. 285.

127. Como veremos más adelante el altar secundario que había en algunos baptisterios podía ser considerado también un preparatorio.

128. Es lo mismo que el santuario para el altar principal.

129. En este mismo sentido debe entenderse el texto nº 1 cuando refiere que se trata del altar del preparatorio, no del altar por excelencia que es el principal.

que si se hubiesen perdido estos dos tipos de libros ignoraríamos totalmente la existencia del preparatorio durante estas dos centurias. Al no conservar estos libros litúrgicos de los siglos anteriores no hay posibilidad de documentar la existencia del preparatorio. Por otro lado hay algún pequeño indicio que puede atestiguar la existencia del preparatorio en época anterior incluso a la etapa asturiana. La ceremonia de bendecir el cordero (texto nº 7) fue reproducida por Ferotin de un texto toledano que remontaba al siglo IX o X<sup>130</sup>, lo que evidencia claramente una fuente litúrgica forjada en la más pura tradición hispana que bien pudo inspirar a la iglesia asturiana<sup>131</sup> o desde luego es absolutamente ajena a las contaminaciones carolingias que pudiera introducirse en Asturias. Sin duda la mejor prueba de su existencia mas antigua es la que hemos dado para las cabeceras organizadas con tres ábsides para altares.

### 3. 2. El coro (*Chorus*) y su organización.

Delante del arco triunfal del santuario existía un espacio delimitado por cancelos que correspondía a lo que los textos referencian con el nombre de coro (*chorus*)<sup>132</sup>. Evidentemente, su nombre está relacionado con la actividad que allí desarrollan las personas que en origen tenían acceso a este lugar, el conjunto de voces que constituyen los cantores que con los celebrantes protagonizan el desarrollo de la ceremonia litúrgica<sup>133</sup>. Sin embargo, al igual que, en el templo de épocas románica y gótica, los coros, no olvidando su función de canto litúrgico, son el espacio reservado, según sea el tipo de templo, para el cabildo o la comunidad monástica. Además de esta función, en los templos hispanos el coro se convertía en una ampliación acotada del escenario principal del ceremonial litúrgico<sup>134</sup>.

Por los textos conocemos que ésta era una zona de acceso restringido<sup>135</sup>, que exigía un determinado amueblamiento y por lo tanto un notable desarrollo espacial. Por lo que indicábamos al principio de este trabajo dependerá del tipo de templo para que el desarrollo de este espacio sea mayor o absolutamente restringido a su mínima expresión. En líneas generales nos referimos a todo ese grupo de iglesias que lo necesitan obligatoriamente<sup>136</sup> o pretenden un cierto sentido monumental.

#### 3. 2. 1. *Del coro y los coros.*

El IV Concilio de Toledo nos informa claramente de cómo el coro se organiza en dos zonas o coros bien diferenciados: primer coro, destinado a los presbíteros, y un segundo coro

130. Ferotin -1904/3-, col. 224, nota 1.

131. Como ya hemos indicado, el Albeldense nos habla de la iglesia ovetense como una restauración de los usos hispanovisigodos tal como se celebraban en la corte toledana.

132. En el oficio funeral del obispo, el cuerpo de este se colocaba *in choro ecclesie* (Ferotin -1904/3-, col 142).

133. Lo que en un principio fue la actuación de un coro terminó por convertirse en el conjunto de cantos y oraciones con sus respectivas interpretaciones ceremoniales (Jorge M. Pinell, "Las Missae, grupos de cantos y oraciones en el oficio de la antigua liturgia hispana", en *Archivos Leoneses*, 1954, pp. 145 - 185).

134. Lógicamente en el rito de la ceremonia principal y diaria tenía al santuario como punto focal.

135. Esta restricción arranca de tiempos muy antiguos y se corresponde con la misma que en *Liber pontificalis* atribuye a León IV, mediados del siglo IX, quien basándose en *costumbre antigua*, prohibió a los laicos permanecer en el presbiterio mientras se celebraba la santa misa (La cita del *liber* la tomo de J. A. Iñiguez -1991/4, pp. 54 - 55).

136. Iglesias catedrales, "principales" o muchas de las monásticas.

a los diáconos<sup>137</sup>. El texto es tan claro que incluso podemos percibir que su ordenación es con respecto a la proximidad al altar, es decir uno delante y el otro detrás:

*Algunos diáconos llegan a tal soberbia que se anteponen a los presbíteros e intentan colocarse delante en el primer coro, dejando para los presbíteros el segundo coro*<sup>138</sup>.

La documentación de los siglos X y XI sigue manteniendo la existencia de los dos coros<sup>139</sup>.

Las ceremonias complejas necesitaban un espacio para que se pueda celebrar en su centro<sup>140</sup>. Entre ambos coros y el altar debía existir un espacio diáfano y amplio que permita celebrar numerosas ceremonias que, a veces, exigían la presencia de personas que no suelen tener derecho a espacio propio en el coro. También tenían lugar aquí diferentes rituales que requirieran una situación estática o móvil de sus protagonistas<sup>141</sup>.

En la *Regla común*, al informarnos sobre lo que sucede cuando acuden al mismo capítulo monjes y monjas, indica que han de ocupar coro distintos<sup>142</sup>, lo que nos permite darnos cuenta hasta qué punto en el lenguaje de la época la existencia de los dos coros en el coro propiamente dicho se entendía como la agrupación de dos zonas de sitiales separados y perfectamente definidos.

Como hemos visto por las diversas ceremonias citadas hasta aquí y las que referiremos en los apartados siguientes, el coro se convierte en el elemento articulador con todos los espacios necesarios para el desarrollo de la liturgia (sacristías, altares secundarios, santuario y los elementos de comunicación con la nave –tribunal y analogio–). Su tamaño tenía que estar en relación con el tipo de comunidad clerical, pues no es lo mismo el espacio que requiere el cabildo de una catedral que el insignificante coro que necesita una iglesia parroquial<sup>143</sup>.

Problema distinto al de la capacidad de los coros para albergar al clero es el del espacio que debe articularse entre los canceles. El mal conocimiento de la exacta ubicación de los

137. La disputa en la defensa de ocupar cada uno el orden que le corresponde arrancaba ya de la iglesia africana, tal como figura en este canon del VI Concilio de Cartago:

*Omnia igitur haec amputentur et maneant diaconi in proprio ordine scientes quod episcoporum quidem ministri sunt, presbyteris autem inferiores existunt. Accipiant autem ex ordine eucharistiam post presbyteros, episcopo eis danteat presbytero. Sed nec sedere eis in medio presbyterorum liceat; praeter ordinem est si fiat. Si quis autem obtemperare noluerit post hanc definitionem, cesset a diaconio* (Martínez/Rodríguez -1982/73-, p. 419).

138. Canon XXXIX (Vives -1963/14-, p. 206).

139. *Deide, preparant se clerici et diacones seu presbiteres in duos choros...* (Ferotin -1904/3-, col. 73). Y en este mismo sentido se vuelven a citar en el *Ordo Bapismi celebrandus...* (idem, col.27).

140. En el *Ordo ad ordinandum clericum*, se dice que el ordenado *fixis genibus in terra in medio coro* (Idem, col. 40 y 41).

141. Son tantos y tan bien conocidos que en un trabajo con limitaciones de espacio como éste no es necesario enumerarlos.

142. *Certum vero talem consuetudinem facere mandamus, ut si in unam conlationem ad audiendum uerbum salutis fratres et sorores copulati fuerint, iuxta uiros sorores sedere non audeant, sed uterque sexus divisim choris sedeant* (cap., XVII de la *Regula Communis* -edic. J. Campos e I. Roca -1971/41-, p. 201.-).

143. Para una sistematización del espacio destinado a coro y su uso por la comunidad de clérigos sigue siendo de gran utilidad H. Schlunk -1971/3-.

canceles en las estratigrafías arqueológicas hace muy difícil que podamos plantear propuestas documentadas en una estadística medianamente fiable. Iglesias asturianas como la de Valdedios o de los siglos X y XI como la de San Miguel de Escalada parecen desarrollar el coro ocupando todo lo ancho del templo, por las tres naves y ante los tres ábsides e incluyendo en este espacio la entrada a las sacristías (Fig. 22). A su vez este espacio de coro aparece delimitado por cancelos en tres zonas que se corresponden con las tres naves, se diría que habría un coro en cada colateral mientras que el espacio central, ante el altar principal, quedaría para el desarrollo ceremonial<sup>144</sup>. Aunque, con todas las reservas, parece que la anchura del coro podría estar, la mayoría de las ocasiones, en función de que el altar principal tuviese dispuestos colateralmente otros altares secundarios.

### 3. 2. 2. *Púlpito, tribunal y analogio*

La simple lectura de los textos litúrgicos, tanto de época hispanovisigoda como de los siglos X y XI, nos permite conocer la existencia de dos elementos fundamentales: el púlpito y el tribunal. Sin embargo, a pesar de su indudable conocimiento documental, carecemos de testimonios materiales que nos permitan hacernos una idea de su forma. Seguramente la falta de indicios arqueológicos se debe a los materiales con los que fueron construidos. Aunque su tamaño variaría según el tipo de templo, se trataría de estructuras de madera articuladas sobre la fábrica del edificio.

Las fuentes documentales, muy explícitas, a veces nos introducen ciertas confusiones sobre su verdadero uso y significado.

Según san Isidoro, al referirse a los lugares del templo situados en alto y desde los que los celebrantes se dirigen a los fieles, existen tres bien diferenciados: púlpito, *tribunal* y *analogium*<sup>145</sup>.

Del púlpito dice Isidoro que es el lugar que ocupa el lector o el salmista para la lectura pública, desde donde puede ser visto por todos<sup>146</sup>. Al *tribunal* se sube el sacerdote para dictar normas de vida, y es un sitio situado en alto para que toda la gente pueda oírle bien<sup>147</sup>. Se denomina *analogium* porque desde él se predica el sermón, también es un lugar que debe estar en alto y a él se suben el salmista y el lector<sup>148</sup>.

En el *Antifonario de León* aparecen citados tribunal y púlpito en la misma ceremonia, así es que no cabe dudar de que se está denominando un mismo elemento con dos nombres diferentes, sin embargo en el *Liber Ordinum* sólo se referencia púlpito.

144. Esta suposición, meramente hipotética, podría adaptarse a la propuesta anterior de un coro delante y otro detrás haciendo lo mismo que en los coros del románico y del gótico, separando en dos lados los dos órdenes de los asistentes al coro.

145. *Etymologiarum XV, 4, De aedificiis sacris* (edic. de J. Oroz Reta -1982/15-, t. II, pp. 236 - 241).

146. *Pulpitum, quod in eo lector vel psalmista positus in publico conspici a populo possit, quod liberius audiat* (idem, II, p. 240).

147. *Tribunal eo quod inde a sacerdote tribuantur praecepta vivendi. Est enim locus in sublimi constitutus, unde universi exaudire possint* (Idem, p. 240).

148. *Analogium dictum quod sermo inde predicetur; nam «logos» Graece sermo dicitur, quod et ipsud altius situm est [ut in eo lector vel psalmista positus in publico conspici a populo possit, quod liberius audiat]* (idem, p. 240).

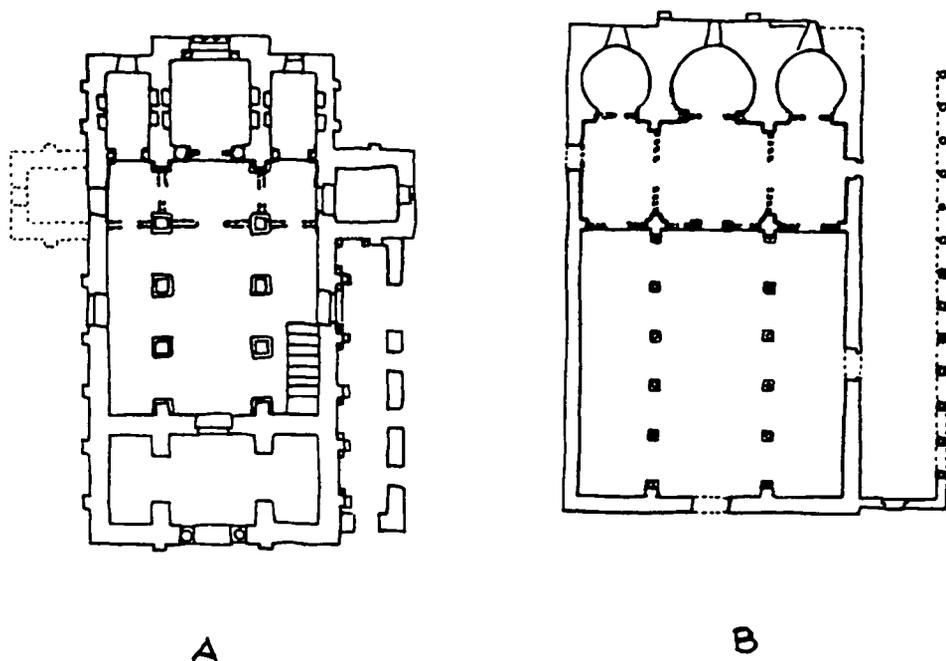


Fig. 22. A) San Salvador de Valdediós. B) San Miguel de Escalada.

Antes de sacar algunas conclusiones genéricas hagamos una pequeña exposición de las diferentes funciones y ceremonias que encontramos referidas en los textos de época.

3. 2. 2. 1. *Púlpito*. Como citas más interesantes :

- \* P. 1) El segundo concilio bracarense prohibía que cualquiera que no fuese el lector ordenado por un presbítero pudiese subir al púlpito<sup>149</sup>.
- \* P. 2) El IV Concilio de Toledo disponía que en todas las misas que se celebren en España y las Galias se cante el himno de los tres niños desde el púlpito<sup>150</sup>.
- \* P. 3) En el *Ordo de VIª feria in parasceve*, una vez que el *lignum crucis* es colocado sobre el altar, el obispo con presbíteros y diáconos suben al púlpito e inicia el *Popule meus...*<sup>151</sup>.

149. *Ut non ascendat in pulpitem nisi lector: Non liceat in pulpito psallere aut legere nisi qui a presbytero lectores sunt ordinati* (Canon XLV, Vives -1963/14-, p. 98).

150. *Proinde hoc sanctum concilium instituit, ut per omnes ecclesias Spaniae vel Galliae in omnium missarum sollemnitate idem hymnus in pulpito decantetur* (Idem, p. 197).

151. Ferotin -1904/3-, col. 200. El mismo texto se refiere en el *Antifonario de León* (Brou/Vives -1959/26-, p. 272).

- \* P. 4) En el *oficium de mediante die festo*, el evangelio y la cruz estaban en el púlpito y despues se traslada al preparatorio<sup>152</sup>.
- \* P. 5) En el *Ordo psallendi in ramos palmarium*, todos los diáconos y el obispo suben al púlpito, y allí se lee una lección del Exodo<sup>153</sup>.
- \* P. 6) En la ceremonia *ad crismandos infantes* del *Antifonario de León*, el obispo con los diaconos sube al púlpito y, teniendo la cruz y el evangelio delante de él, una vez que se ha pedido silencio, lee el evangelio y pronuncia el sermón<sup>154</sup>.

3. 2. 2. 2. *Tribunal*. Algunas de las referencias serían las siguientes:

- \* T. 1) En el concilio de Laodicea el tribunal se cita como el espacio para sentarse, a diferencia de lo que será habitual aparece aquí citado en plural: *Non oportet presbyteros ante ingressum episcopi ingredi et sedere in tribunalibus*<sup>155</sup>.
- \* T. 2) En la misa galicana se habla de in **tribunal analogii** en la ceremonia del evangelio, según san Germán: *Tunc inadventu sancti Evangelii claro modulamine denuo psallit clerus Aius... Egreditur processio sancti Evangelii velut potentia Christ triumphantis de morte, cum praedictis harmoniis et cum septem candelabris luminis, quae sunt septem dona Spiritus sancti vel v(eteris) legis lumina mysterio crucis confixa ascendens in tribunal analogii..., velut Christus sedemregni paterni, ut inde intonet dona vitae, clamantibus clericis*<sup>156</sup>.
- \* T. 3) Tres diáconos imponen un exorcismo desde el tribunal en el *Ordo psallendi in ramos palmarium*, según el *Antifonario de León*<sup>157</sup>.
- \* T. 4) El *Ordo in Vª feria in Cena Domini* del *Antifonario de León* nos informa que, una vez colocados los niños frente a los canceles del altar, el obispo con los diáconos accede al tribunal con los diáconos y lee la lección de Jeremías<sup>158</sup>.
- \* T. 5) En el *Antifonario de León*, depues de producirse la lectura de la lección del Exodo y el salmo correspondiente en el púlpito (*Ordo VIª feria in paraseve*), tiene lugar una ceremonia en la que dos diáconos sin cruz ascienden al tribunal e inician una lectura recogida en el *Liber Comicus*<sup>159</sup>.

---

152. *Quo explicito, adorabunt seniores episcopum et descendunt pulpito ante eum evangelium et crux aurea usque ad corum* (Idem, p. 203).

153. *Et precedentes omnes diacones aepiscopo ascendunt in pulpito; salutante autem episcopo, legitur lectio Exodi...* (Idem, p. 247).

154. *Et decantando hanc antifona veniunt ad corum; infantibus vero per ordinem in coro adstantibus masculi ad dextris feminis vero ad sinistris et accedit episcopus cum diaconibus in pulpito et evangelium et crucem ante eum ferentibus et mox perascendit diaconus dicens: Silentium facite et salutat episcopus, et idem episcopus evangelium legit. Post evangelium legitur sermo...* (Idem, p. 285).

155. G. Martínez Diez y F. Rodríguez -1982/73-, p. 170.

156.L. Duchesne, *Origines du Culte Chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, 5ª edic. Paris, 1925, pp. 208 - 209.

157. *Finito responsurio, ascendit diaconus in tribunal precedens eum alii duo diacones cum cereis, et sic exorcismum inponunt...* (Brou/Vives -1959/26-, p. 244).

158. *Accedens vero episcopus cum diaconibus in tribunal, dum infantes a presbiteris recitato simbolo in sola fronte signantur, salutatur episcopus et legitur lectio Iheremie...* (Idem, p. 265).

159. *Post hec accedens diaconus ad altare evangelium denudatum accipiens precedentibus omnibus eum aliis duobus diaconibus sine cruce et lumine ascendunt in tribunal et tacentibus omnibus sic incipit...* (Idem, p. 273).

3. 2. 2. 3. *Conclusión.* De toda esta información podemos extraer algunas conclusiones.

Púlpito y tribunal están perfectamente articulados con el coro, desde donde tienen su acceso. Deben estar en alto para permitir así su visualización desde la nave donde están los fieles y hacia los que van dirigidas todas las ceremonias que se celebran en ellos. Todo parece indicar que su forma debía ser muy similar, por no decir que iguales, y dispuestos de manera simétrica a los lados de la nave.

Si en la época isidoriana se tenía muy claro la función de ambos, e incluso existía un tercer elemento *analogium*<sup>160</sup>, en los textos del siglo X parece que se habían reducido a uno sólo, desde el que se celebraban todas las ceremonias. Esta suposición se debe a la confusión que muestran tanto el *Liber* como el Antifonario. Es como si por economía de medios se aprovechara uno sólo para todo, de ahí que en uno u otro texto se les denomine tribunal o púlpito para idénticas ceremonias. El *analogium*, como nos demuestran las ilustraciones miniadas de los manuscritos era ya tan sólo un mueble.

Su capacidad debía ser grande, pues a ambos debían subir el obispo acompañado de varios diáconos y presbíteros y tener allí una cierta libertad de movimientos. Si todo esto es previsible en la iglesia catedral y las principales, en las menores su reducción de tamaño era lógica y, posiblemente, su simplificación a uno ambivalente muy generalizada.

### 3. 2. 3. *Los cancelles y su puerta.*

Las fuentes de todo tipo referencian continuamente la existencia de cancelles, generalmente explicitando si se trata de los cancelles del coro (*cancelles cori*) o los cancelles del altar (*cancelles altaris*)<sup>161</sup>. Pero en algunas ocasiones nos encontramos con referencias indeterminadas, como podemos ver en el *Ordo ad benedicendum eos qui noviter nubunt*, donde se dice que los novios accederán al sacerdote junto a los cancelles, una vez terminada la misa:

*Quum venerit hii qui coniungendi sunt, explicita secundum morem missa, antequam adsolvat diaconus, accedunt ad sacerdotem iuxta cancellos*<sup>162</sup>.

El cuerpo del obispo era traído al templo y colocado junto al cancel:

*Hac explicita, precedente cruce, perducunt eum ad ecclesiam foris, cancelloposito. Canuntur a clericis hae preces*<sup>163</sup>.

De las fuentes se desprende que existen dos líneas de cancel, las que marcan los espacios fundamentales, santuario y coro. A su vez, superficies como las del coro eran susceptibles de ser compartimentadas en zonas empleando otros cancelles. Por todo lo que llevamos dicho en

160. Aunque la referencia de Isidoro puede hacer confusa su significado, en este caso se trataba de un mueble para libros que, en algunos casos, podría tener la triple misión de contener libros, servir de atril a los mismos y, a su vez, permitir colocarse algo más alto al lector. A veces se podría situar en el púlpito o en el tribunal además de su ubicación más habitual en el coro. A este respecto sería más comprensible expresiones como las del texto T. 2.

161. Redemptio nos informa como san Isidoro es llevado a la basílica de San Vicente... *iuxta lataris cancellum in medio ponetur choro* (citado por Puertas -1975/3-, p. 100).

162. Ferotin -1904/3-, col. 435.

163. Idem, col. 113.

los apartados anteriores se deduce que la zonificación restringida por los cancelles sufrirá importantes modificaciones según el tipo de templo. En líneas generales se podría decir que la expresión cancelles sin más explicitación sería la indicación de límite en la zona de coro, aunque en las iglesias menores este coro quedase restringido a su mínima expresión. La limitación visual de la totalidad del santuario se podía realizar mediante un doble cierre: uno, en el arco triunfal del presbiterio; y el otro, en la puerta o vestíbulo del coro

Hemos dicho antes que desde el punto de vista material los cancelles podrían ser de diversas clases, pero también podían variar según que espacios delimitaban. Los que separaban las distintas partes de un coro no tenían más que alcanzar hasta una cierta altura, de tal manera que, aunque las personas estuviesen sentadas, pudiesen visualizar por encima de la barrera de cancelles. A este tipo se les denomina bajos. En contraposición a estos estarían los altos, ubicados en el arco triunfal y en la línea de cancelles del coro que comunicaban con la nave, su misión era impedir totalmente la visión en un momento determinado de la ceremonia. Por esta razón debían ser altos y tendrían algún tipo de artilugio que facilitase el abrir y cerrar, seguramente puertas de madera o, lo más fácil, cortinas.

Cortinas por todas partes, tal como vemos en las miniaturas de los siglos X y XI o en las referencias de los ajueres eclesiásticos. De esta manera se entienden mejor las recomendaciones de los concilios a los encargados de levantarlas al paso de los superiores:

*...tanto el subdiácono como el ostiario y los demás, presten el acostumbrado servicio a la Santa Iglesia sin desidia de ninguna clase y levanten las cortinas al paso de los superiores*<sup>164</sup>.

Estos cancelles altos, que la historiografía tradicional ha venido denominando iconostacios, solían constar de una articulación de arcadas que permitía mediante travesaños de madera colgar las cortinas. Si el cierre de la visión se tenía que hacer en el ábside, bastaba con cerrar el cancel alto del arco triunfal, mientras que si se trataba de una iglesia con coros amplios, y en ellos había sacerdotes, permanecía abierto el cierre del santuario y se cerraba el cancel alto del coro.

Por las miniaturas vemos que en algunas ocasiones se podía disponer un cancel bajo, completándose la parte superior mediante una cortina. Este tipo es el que denominamos cancel mixto.

3. 2. 3. 1. *Puerta o vestíbulo del coro.*- Los cancelles del coro recibían un tratamiento con pretensiones monumentales en el centro, es decir en la intersección de la línea de cancelles con el eje E/O de la iglesia. Esta parte es conocida como puerta o vestíbulo tal como aparece referida en el ceremonial litúrgico, y es el que tradicionalmente se ha venido denominando iconostasio por analogía con la solución de los templos bizantinos<sup>165</sup>.

164. Canon XIII del Concilio de Narbona, del año 589 (Vives -1963/14-, op. cit. p. 149).

165. Aunque el iconostasio sería la totalidad de la barrera que impide la visión del santuario desde la nave, por un efecto metonímico, el acceso más o menos monumentalizado también lo recibe.

Un mínimo reducido de citas referencian la puerta del vestíbulo del coro, aunque la arquitectura y las artes figurativas testimonian su existencia a lo largo de toda la Alta Edad Media. Sirva de ejemplo la placa de las Tamujas, donde se ve un predicador, tal vez un obispo, en actitud de hablar desde una puerta/vestíbulo enmarcada por un arco avenerado y un cancel<sup>166</sup>.

En la bendición de la lucerna, después de situarse el obispo en su cátedra detrás del altar y estando allí rodeado de los presbíteros, los diáconos se dirigen a un espacio que constituye el vestíbulo de los cancelos:

*Ac deinde diachonus (jeg. diachones) ante vestibulum iuxta cancellos adstant et in ordinem suum silentium admonent septies<sup>167</sup>.*

Este *vestibulum*, aunque con menos énfasis espacial, se vuelve a citar en otros sitios como la puerta del coro, donde en un momento determinado el obispo se sienta para repartir los cirios:

*Dum haec lectio legitur, expoliatur cereum benedictum illis foliis quibus circumdatus est, et coronis. Et positus in patena, accedit episcopus et sedet in osteo cori<sup>168</sup>.*

Para aproximarnos a la forma de esta puerta o vestíbulo del coro tenemos dos tipos de referencia: los conservados todavía *in situ*, o su representación en las obras figurativas coetáneas.

En San Julián de los Prados tenemos una gran estructura de fábrica que cierra la nave central y su comunicación con el coro que debía ocupar el transepto. Tiene un gran arco central y dos mucho más pequeños, a manera de una ventana a cada lado del mayor<sup>169</sup>. Menos monumental es el de la iglesia de San Miguel de Escalada: tres arcos de herradura separaban la nave central de la zona destinada a coro; sólo le faltan las cortinas colgadas del trabe para manifestarse de se forma original (Fig. 23). Del mismo tipo, pero con un característico intercolumnio de arcos superpuestos aislando un coro en alto, es el de Santa Cristina de Lena.

La similitud de la puerta monumental de Santullano con el arco romano de Medinaceli no es accidental (Fig. 24). El sentido de separación en el “marco geográfico” del templo, el espacio/territorio de los fieles separado del espacio/territorio reservado a los iniciados, está en consonancia con la misma idea de los arcos romanos, como el de Medinaceli, que indicaban separación entre circunscripciones administrativas de carácter territorial.

166. La pieza se conserva en el Museo de San Román Toledo. Fue dada a conocer por A. Palomeque Torres, “La Villa romana de la finca de las Tamujas”, en *Archivo Español de Arqueología*, 1955, pp. 316 - 317. Se han dado diversas interpretaciones de esta iconografía. Reconozco que la aquí propuesta es tan sólo una hipótesis apoyada en lo que el iconograma sugiere: la idea de un personaje bajo una arcada avenerada y un elemento a manera de cancel en la parte baja, lo que corresponde con la supuesta visión de una estructura de puerta de coro en el cancel.

167. El texto de la bendición de la lucerna está mutilado en el original, su editor lo toma del *Misal mozárabe*, indicándonos que Elipando de Toledo lo atribuía a san Isidoro (Ferotin -1904/3-, col. 212 y nota 1).

168. Janini -1991/3-, p. 190.

169. Muy similar a este asturiano es el de la iglesia portuguesa de San Gíao de Nazaré publicada por Schlunk -1971/3.

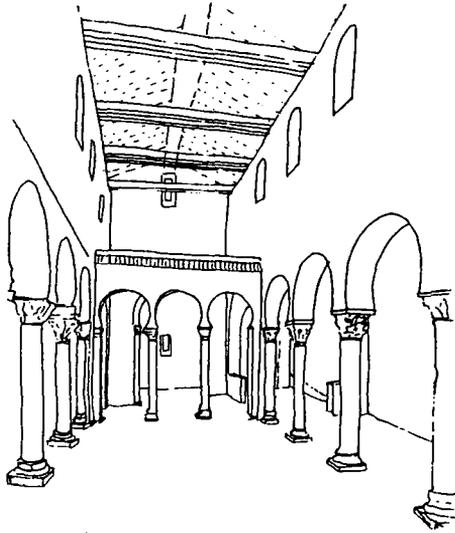


Fig. 23. San Miguel de Escalada. Puerta/vestíbulo del coro.

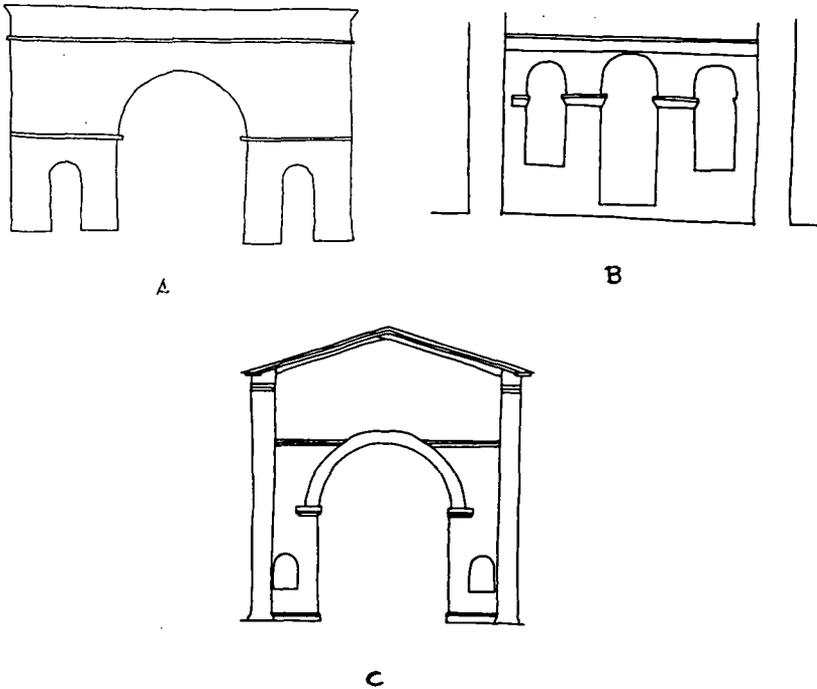


Fig. 24. A) Arco de Medinaceli. B) San Gêao de Nazaré. C) San Julián de los Prados.

3. 2. 3. 2. *Consessorium/Conscensorium*<sup>170</sup>. *Consessorium* o *Conscensorium*<sup>171</sup> es un término que, según el contexto en el que aparece, se trata de un espacio jerárquico en el coro.

Para Ferotin, que no había visto esta palabra en otro sitio que la cita que recoge en el *Liber Ordinum*, se trataba del estrado en el que se encontraba la sede del obispo<sup>172</sup>. Para Puertas, era el lugar en el que se situaba el obispo al comienzo de la vigilia pascual para repartir “cirios entre los clérigos y diáconos”<sup>173</sup>.

*Et congregatis omnibus, induunt se diacones uel clerici albas; sedens episcopus in sede ad conscensorium, accedunt presbiteres, diacones, clerus omnisque populus ad episcopum et accipiunt ab eo cerea*<sup>174</sup>.

Después de esto todos se colocarán en su sitio y, a continuación, el obispo con el clero se dirigirán al tesoro.

En el *Antifonario de León* aparece idéntico texto para la misma ceremonia salvo el nombre del lugar que se escribe *consessorium*<sup>175</sup>. Pero el mismo antifonario repetirá la forma del *Liber Ordinum* cuando se refiere al obispo sentado en el conscensorio para recibir la paz de todos:

*Explicito matutino sedente episcopo ad conscensorio a presbiteris diaconibus clero vel omnibus salutantur ad pacem*<sup>176</sup>.

Si este lugar preeminente no requería su proximidad con la puerta del coro para las ceremonias relacionadas con los iniciados, si era necesaria para la relación con los fieles de la nave. Por esta razón la lógica nos induce a pensar que su ubicación natural era la puerta/vestíbulo del coro, incluso es posible que terminasen por confundirse como un único elemento<sup>177</sup>.

#### 4. LAS SACRISTÍAS: *SACRARIUM/SECRETARIUM* Y *THESAURUM/ DONARIUM*.<sup>178</sup>

Textos y referencias documentales citan continuamente dos espacios cuya función individualizada resulta, a veces, algo confusa por su ambigüedad: *thesaurum* y *sacrarium*. Con-

170. Como veremos se trata del mismo concepto expresado con dos términos ligeramente diferentes, posiblemente sea una mala grafía.

171. *Consessorium*, del verbo *consido*. Mientras que *conscensorium* del verbo *conscendo*. Parece que la primera expresión es un error de transcripción, pues la segunda tiene más sentido con respecto a la actividad que se realiza.

172. Ferotin -1904/3-, col. 208, nota 2.

173. Se trata de una simple lectura del texto litúrgico de referencia, idem, 105.

174. La ceremonia corresponde al *ORDO DIE SABBATO IN VIGILIA PASCHE* (Idem, col. 208.).

175. Brou/Vives -1959/26-, op. cit. p. 280.

176. Idem, p. 288.

177. Es evidente que este vestíbulo se minimiza en las iglesias menores.

178. La historiografía hispana ha reconocido tradicionalmente en nuestros templos la existencia de uno, dos o más espacios dedicados a dependencias o sacristías en sentido genérico. No obstante su interpretación e identificación ha producido muchas imprecisiones en cuanto a su función, denominación y ubicación.

\*Para Iñiguez, además de recoger las propuestas tradicionales de celdas de monjes reclusos, bautisterios, etc, fijaba su función en el rito de las ofrendas (Iñiguez-1955/3-, pp. 95 - 100).

\*Rodríguez y Gutierrez de Ceballos mantiene dudas sobre si el lugar destinado a sacristía y a depósito de los restos de las ofrendas del pan y del vino se trataba del *Thesaurus* o del *Praeparatorium*. Ambas dependencias las considera en función del *diaconicon* y la *prothesis* (-1965/3-, p. 18).

fusión que se amplía si tenemos en cuenta que, en alguna ocasión, por efectos metonímicos o recursos literarios de tipo cultista, estos espacios reciben también el nombre de *donarium* y *secretarium*. La dificultad de su comprensión todavía se acrecienta más si consideramos que estos dos últimos términos tuvieron, en determinados momentos y ambientes, una significación propia.

Los restos arquitectónicos bien conservados, en los que no es necesaria realizar una hipotética *anastilosis*, no dejan lugar a dudas de sus formas y ubicación tal como veremos. Cosa distinta es lo que sucede con la interpretación de las planimetrías arqueológicas, de las que, a pesar de lo que se dice, no tenemos seguridad de la cronología de la mayoría y mucho menos de su exacta interpretación formal en alzado; y no digamos nada del tipo funcional de la iglesia.

Las constituciones de la capilla mozárabe toledana, dadas por el cardenal Cisneros en 1508, nos indican que no se podía abandonar el coro salvo para acudir a las *secretarias*, pues como es lógico el acceso a éstas era necesario para el correcto desarrollo del ceremonial litúrgico:

*Otrosí, ordenamos que los dichos capellán mayor y capellanes y sachristán y mozos de choro no hayan licencia para salir de la dicha capilla en tanto que se dice del oficio divino sino a las secretarias o con otra iusta y honesta causa y que queden en la capilla a menos seis capellanes*<sup>179</sup>

Nos interesa sacar de este texto una primera conclusión nada problemática: los restauradores de la vieja liturgia hispana, al comienzo de la Edad Moderna, eran conscientes que se necesitaban dos sacristías para su celebración en el templo.

Ya en la primitiva iglesia africana existían dos sacristías con nombre diferente (*sacrario* y *gazophilakio*) cuya misión, lugar para guardar cosas semejantes, podía producir cierta confusión, tal como podemos ver en este canon del IV Concilio de Cartago (año ¡¡¡) que alude a dos estancias diferentes donde guardar determinadas ofrendas<sup>180</sup>:

*Oblationes dissidentium fratrum neque in sacrario neque in gazophylacio recipiantur*<sup>181</sup>.

Las ofrendas de los desidentes no podían ser recogidas ni en la sacristía (*sacrarium*) ni en el tesoro (*gazophylakio*)<sup>182</sup>.

\*La interpretación de la basílica de Recópolis por parte de Lauro Olmo, desde mi punto de vista, parece algo confusa, pues considera que son las naves colaterales. El preparatorio lo sitúa en la nave septentrional conteniendo en su interior el *sacrarium*, mientras que la sur era el *donarium*, lugar abierto al que accedían los fieles para depositar las ofrendas (Olmo -1988/4-, p. 170 - 172).

179. Juan Meseguer Fernández, "El cardenal Jimenez de Cisneros, fundador de la capilla mozárabe", en *Historia mozárabe. 1º Congreso de Estudios Mozárabes, MCMLXXV*, Toledo, 1978, pp. 149 -245, espec. p. 222).

180. Utilizo esta referencia de un concilio africano no tanto por la importancia de la dependencia que la iglesia hispana tenía de la primitiva iglesia africana, que es muy importante para comprender lo peninsular, sino porque este canon era recogido por las colecciones canónicas hispanas.

181. Martínez/Rodríguez -1982/73-, p. 372.

182. Tesoro sería una simple traducción muy genérica de este término griego, aunque también podría ser caja del tesoro. Los concilios africanos no hacen otra cosa que recoger el término *gazophilacio*, es decir el tesoro o cámara del tesoro de los griegos, para designar el espacio con igual misión que entre los latinos se denominaba *thesau-*

Se trata de los dos mismos espacios que Isidoro de Sevilla señalaba en sus Etimologías:

*En su sentido propio, sacristía (sacrarium) es el lugar del templo en el que se depositan los objetos sagrados; del mismo modo que donarium es donde se guardan las ofrendas (oblata)*<sup>183</sup>.

Para evitar dudas, el doctor hispalense amplía el concepto en los siguientes términos:

*En consecuencia, el nombre de sacrarium deriva de que en él se guardan y depositan los objetos sagrados (sacris). Los donaria deben su denominación a que allí se guardan los donativos (dona) que suelen hacerse en los templos*<sup>184</sup>.

La inspiración clásica de este texto es evidente al contrastarlo con esta definición de Servio, en la *Eneida* - XII, 199-: “*sacristía (sacrarium) es el lugar del templo en el que se preparan las cosas sagradas, mientras que el donarium es donde se guardan las ofrendas*”<sup>185</sup>.

Así pues, tenemos constatados en los templos desde muy pronto la presencia de dos estancias, cuya misión más específica y genérica de origen es la siguiente: guardar los objetos sagrados (*sacra*) para la celebración del culto, en la sacristía (*sacrarium/secretarium*); guardar las ofrendas (*oblata, dona/donaria*<sup>186</sup>) al templo, en el tesoro (*thesaurum/donarium*<sup>187</sup>).

Para la realización de diversas ceremonias recogidas en el *Liber Ordinum*, o mejor en la compilación que Ferotin hizo a principios de este siglo<sup>188</sup>, eran necesarias dos dependencias

*rum*. Se trata de la típica asimilación de una dependencia y su vocablo, propia de un palacio romano oriental llevada a cabo por los cristianos para crear la organización topográfica de sus templos.

El vocablo era perfectamente conocido por la iglesia hispana, pues aparece recogido en sus colecciones canónicas más tradicionales existentes en nuestro país. La formación latina, claramente influenciada por lo que llamaremos de manera convencional cultura isidoriana, aplicaba la traducción culta *thesaurum* o la más sofisticada *donarium*, frente a la bárbara expresión *gazophilacium* (evidentemente una grosera traducción del griego) en el ámbito geográfico de los galos.

183. *Etimología XV, 5*. Por la importancia del texto es conveniente que reproduzcamos aquí la totalidad del mismo en su original latino:

*Sacrarium proprie est locus templi in quo sacra reponuntur; sicut donarium est in quo collocantur oblata. (Etimologías -1982/15-, p. 240).*

184. *Idem*.

185. “*Sacrarium proprie locus est in templo in quo sacra reponuntur; sicut donarium est ubi ponuntur oblata*” (Cabrol y Leclercq, *Dict.*, XV, c. 285).

186. Las expresiones genéricas con las que se denominan las ofrendas al templo durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media corresponden con estos tres términos de manera habitual. Más adelante, al tratar del tesoro, veremos ejemplos hispanos, pero para probar la universalidad del término y su duración (por lo que aquí nos interesa, desde el ya citado de san Isidoro -en el que vimos que recogía una tradición muy antigua- hasta el siglo XII) sólo referiremos aquí este documento de Raynaldo, arzobispo de Rem, del año 1125, recogida en el *Chartul. Cluniac* fol. 200 :

*Saepefacto presbitero concessum est, ut singulis Dominicis de missae celebratione ex communi oblatione panem, vinum et donarium, medietatem quoque oblationis parrochianorum ad beneficium presbiteratus pertinentium habeat, reliqua omnia sint monacharum* (Du Cange, t. II, pp 178 - 179).

187. Como veremos, el nombre más extendido será el de *thesaurum* -traducción latina de *gazophilakion*, pero no faltará, aunque muy excepcionalmente, siguiendo la tradición culta manifestada por san Isidoro, el que esta dependencia, por atesorar los *dona* o *donaria*, se denomine *donarium*.

188. Este erudito benedictino realizó lo que se conoce como *Liber Ordinum* a partir de tres textos diferentes, lo que supone por sí mismo una antigüedad de origen de tres tradiciones manuscritas distintas tanto en el tiempo como en la geografía de procedencia (Ferotin -1904/3-, pp. I y ss).

*sacrarium* y *thesaurum*. Lo mismo sucede, pese a lo que se ha dicho, en el *Antifonario de León*<sup>189</sup>. Sin embargo, podemos apreciar que en los diversos textos del *Liber Ordinum* la ubicación de la ceremonia podía variar, es decir, mientras que en uno se sitúa en el *sacrarium* en otro lo hace en el *thesaurum*<sup>190</sup>. Una prueba más de que, salvo en lo más genérico, la diversidad de funciones producía una cierta relatividad de uso de la dependencia.

Todavía en el siglo XIII, lógicamente en otro contexto litúrgico e histórico, pero evidentemente herederos ambos de una vieja tradición común, podemos ver cómo puede producirse y, lo más interesante, ya se había producido antes una cierta confusión, e incluso coincidencia, sobre alguna de las funciones de los tesoreros y sacristanes. A este respecto es muy interesante este texto de las *Partidas* referido a *Qué quier decir tesorero ó sacristan, et cuál es el oficio dellos*:

*Tesorero tanto quiere decir como guardador de tesoro, ca á su oficio pertenesce de guardar las cruces, et los cálices, et las vestimentas, et los libros et todos los ornamentos de la iglesia: et él debe componer los altares, et tener la iglesia limpia et apuesta, et abondada de encienso et de candelas et de las luminarias que hi fueren menester: et otrosi él debe guardar la crisma, et mandar et ordenar como se faga el bautismo: et á su oficio pertenesce de facer tañer las campanas. Et algunas iglesias hi ha en que ha sacristanes que han este mesmo oficio que los tesoreros: et sacristan en latin tanto quier decir en romance como home que es puesto por guardador de cosas sagradas*<sup>191</sup>.

Estas dos dependencias que vemos como constante en nuestra topografía templaria desde finales de la Tardoantigüedad y durante la Alta Edad Media prerrománica se correspondían con estancias similares que señalan las fuentes antiguas para el resto de las iglesias, al menos hasta el siglo XI<sup>192</sup>.

189. No es cierto lo que Godoy dice: "El *Antifonario de León* señala dos espacios litúrgicos: el *preparatorium* y el *thesaurum*" mientras que "el *Liber Ordinum* conoce los términos *sacrarium*, *thesaurum* y *preparatorium*" (-1995/6-, pp. 99 y 100). Que esta afirmación no es correcta y que en ambos textos se refieren los tres nombres, baste indicar aquí que la sacristía (*sacrarium*), que Godoy afirma que no se recoge en el texto leonés, aparece citada en la edición de esta obra entre otros sitios en *O. P. IN RAMOS PALMARUM, O.P. IN CENA DOMINI...* (Brou/Vives -1959/26, pp. 243, 247).

190. Ferotin -1904/3-, col. 208, nota 3.

191. Partida I, título VI, Ley VI (*LAS SIETE PARTIDAS DEL REY DON ALFONSO EL SABIO, cotejadas con varios códices antiguos por la REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA*, tom. I, Madrid, 1808, p. 255).

192. M. Righetti, en su manual, nos suministra una serie de fuentes documentales que aseguran desde muy pronto en los usos de los templos cristianos el empleo de dos estancias con funciones de sacristías polifuncionales (*Historia de la Liturgia*, Madrid, t. I, 1955, pp. 442 - 443): Las *Constituciones apostólicas* hacen mención de dos *pastophoria* o sacristía, una de las cuales era habilitada para la custodia de la Santísima Eucaristía (Lib. 8, 13). Paulino de Nola (+431), describiendo la basílica de San Félix, por él reedificada, alude claramente a dos sacristías adyacentes al ábside de la basílica. En una de ellas se preparaban los sacerdotes para el sacrificio; en la otra se guardaban los libros escriturísticos, especialmente el evangelario (*Carmina natalis*, IX - P.L., 61, 264).

León Ostiensis, lib. 8, *Chronica Casinensis*, cap. 26 (al. 28): *Juxta cujus absidam, bicameratam domum ad thesaurum Ecclesiastici ministerii recondendum extruxit: quae videlicet domus Secretarium appellatur, eique ejusdem nihilominus operis alteram, in qua Ministri altaris praeparari debeant, copulavit.*

Todos estos textos nos confirman como el templo cristiano, tanto en Oriente como en Occidente, podía contar en ciertos templos con dos estancias de uso polifuncional que terminaron por constituir arquetipos según las costumbres de determinadas zonas geográficas. Los especialistas desde hace más de un siglo se plantean, especialmente para Oriente, una y otra vez la verdadera función de estas dependencias cuando en realidad esta polifuncionalidad y versatilidad es evidente.

Abriéndose al coro existen dos dependencias que sirven de apoyo a la liturgia. Durante el siglo VI su ubicación no suele aparecer regularizada, sin embargo terminarán por adoptar generalmente una forma similar (habitaciones cuadrangulares y abiertas al coro) y con una disposición absolutamente simétrica. Así las vemos en edificios hispanovisigodos (Santa Comba de Bande, Santa María en Quintanilla de las Viñas, San Pedro de la Nave -aquí además de la puerta tienen una ventana-) (Fig. 25), todas las iglesias asturianas, templos del siglo X, y también en construcciones del siglo XI como la iglesia de Silos ampliada por santo Domingo.

Antes de la disposición constante y regularizada que acabamos de señalar para edificios del VII al XI, existieron otras soluciones también regularizadas<sup>193</sup> o de creación espontánea e irregular<sup>194</sup> (Fig.26).

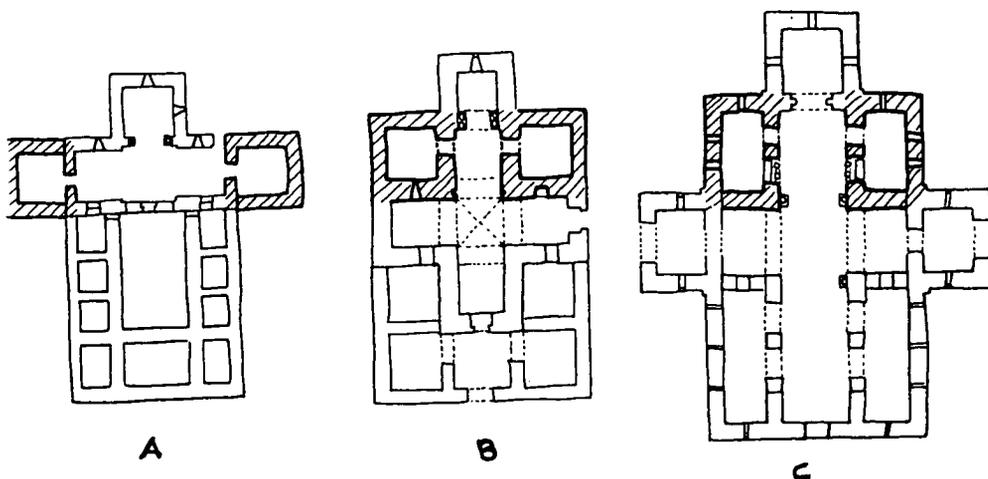


Fig. 25. A) *Quintanilla de las Viñas*. B) *Santa Comba de Bande*. C) *San Pedro de la Nave*.

193. Disposición a los lados del ábside, constituyendo los conocidos por nuestra historiografía tradicional como *pastophoriae* en sus diferentes modalidades tipológicas. En alguna ocasión, como veremos después, una de estas dependencias podría ser utilizada como bautisterio, o simplemente como una especie de sacristía que articula la entrada a otra dependencia que es el bautisterio. Sobre los pastoforios véase G. Descoedres, "Die Pastophorien im syrobyzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur-und liturgiegeschichtlichen Problemen", en *Schriften zur Geitesgeschichte des östlichen Europa*, 1983). En todo caso sobre la problemática de esta articulación de sacristías en cabecera, dado que no tendrá trascendencia en la mayor parte del periodo aquí estudiado, es una fórmula de la experimentación inicial, no la abordaremos en este trabajo dadas las limitaciones de espacio y, sobre todo, dadas las dificultades para conseguir una comprensión generalmente aceptada de la interpretación material de las planimetrías arqueológicas.

194. En la iglesia de Valdecebadar de Olivenza, dada a conocer por T. Ulbert ("Die westgotenzeitliche Kirche von Valdecebadar bei Olivenza (prov. Badajoz)" en *Madrider Mitteilungen*, 1973, pp. 202 - 216) nos encontramos con un claro exponente de lo que podríamos considerar una fase experimental previa a una codificación definitiva de la disposición regularizada de las sacristías. Como vemos en el plano, una de éstas se abre directamente al espacio ante la embocadura del ábside, mientras que la otra sacristía -destinada a bautisterio-, aunque colocada en la planta a la misma "altura" que la anterior, se abre a una especie de crucero. El tipo de piscina y el aspecto "experimental" de la organización de las dependencias bien pudieran ser del siglo VI, mejor que el siglo VII propuesto por Ulbert.

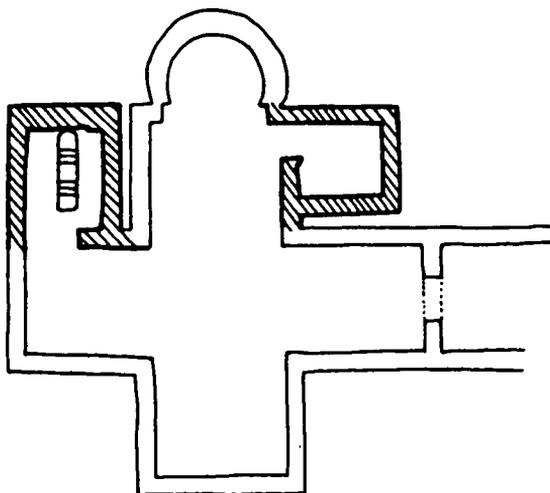


Fig. 26. Valdecebadar.

Es evidente que estas dependencias se necesitan en las iglesias catedrales y en aquéllas que tienen una determinada entidad, tanto por ser una comunidad monástica o pretender sus promotores un cierto deseo de monumentalidad. También es cierto que la ambigüedad de funciones que denuncian las fuentes podrían conducir a algunos constructores a reducir a una única dependencia polivalente o, simplemente, a prescindir de ellas en las más rurales y pobres<sup>195</sup>.

#### 4. 1. Sacristía (Sacrarium/Secretarium)

Lo que conocemos tradicionalmente como sacristía recibía en este período en la mayoría de las ocasiones el nombre de *sacrarium* tal como hemos venido explicando, sin embargo, algunas veces, se le denominaba también *secretarium*, y así lo comprobamos en una referencia del II Concilio de Braga (572), en la que no hay duda que se refiere a la estancia en la que se guardan los vasos sagrados<sup>196</sup>. En la liturgia estacional romana aparecen claramente

195. Aunque no sea una prueba irrefutable es curioso que no se hable de ellas en el *Liber Ordinum* de las parroquias. En este sentido podría ayudar a comprender este fenómeno el que sólo las grandes iglesias monásticas y las catedrales del románico y el gótico tenían prevista una sacristía de fábrica.

196. El canon XLI refiere que no es lícito tocar los vasos sagrados a cualquiera, sino al subdiácono o al acólito cuando éstos se guardan en la sacristía:

*Non liceat quemlibet ministeria tangere nisi subdiacono aut acolyto in secretario tangere vasa Domini* (Vives -1963/14-, p. 97).

En el I Concilio de Braga (561) se nos informaba que los vasos sagrados del altar (*sacra altaris vasa*) no debían ser llevados sino por aquéllos que han sido ordenados como subdiáconos por el obispo -canon, X-(Vives, p. 73). En un texto narrativo, aunque sea como éste de la vida de San Bibiano en otro contexto geográfico, se expresa muy explícitamente cuál era el ambiente de una sacristía: el santo declinaba su nombramiento como obispo y permanecía recluido *in sacrarrii addita inter sacra ministeria* (*Vita Bibiani vel Viviani episcopi Santonensis*, III -edic. Krusch, M. G. H., 1896, pp. 95-96)

te diferenciadas las dos dependencias<sup>197</sup>. Lo normal es que el *secretarium* sea una dependencia importante en iglesias muy señaladas en las que tenemos noticia que se reúnen concilios; de esta estancia no nos ocuparemos en este trabajo<sup>198</sup>.

Isidoro de Sevilla, en su *De ecclesiasticis officis*, se refiere a los custodios de la sacristía (*De custodibus sacrorum*)<sup>199</sup> en estos términos:

*Custodes sacrarii Levitae sunt. Ipsis enim jussum custodire tabernaculum, et omnia vasa templi (Num. VIII); quique ideo in lege ab anno quinquagenario eliguntur custodes vasorum, ut, post edomitum carnis conflictum, jam quieti, mundo corpore pariter et mente Deo serviant, praeferentes speciem gravitatis, ne fallantur consilio, ne fidem deserant, neque quidquam intemperantius gerant*<sup>200</sup>.

Los sacristanes (*custos sacrarii*) del monasterio de san Isidoro tenían como misión el gobierno y custodia del templo, tocar la campana para los oficios de la tarde y de la noche y los ornamentos y vasos sagrados, también los libros y todos los utensilios, el aceite, cera y luces para la iglesia<sup>201</sup>.

La sacristía como lugar penitencial es contemplada en las reglas monásticas:

*El que hubiere sido sorprendido por imaginaciones nocturnas, se quedará durante el oficio en la sacristía (in sacrario), sin atreverse a entrar en la iglesia aquel día antes de haberse purificado con agua y lágrimas...manteniéndose lejos del altar con el cuerpo y el espíritu, llenarse de temor y derramar lágrimas de arrepentimiento*<sup>202</sup>.

En relación con lo penitencial también está la bendición del pan que se da a los penitentes los días festivos. Se trata de una ceremonia en la que se bendicen unos *oblata* que se entregan a los penitentes, a los cuales les está privada la participación en la comunión<sup>203</sup>.

El *Liber Ordinum episcopal* recoge una serie de ceremonias que tienen lugar en la sacristía. En todas ellas es evidente que el protagonista oficiante es el obispo y por lo tanto su celebración se entiende que debe ser la sacristía de la catedral, sin embargo en otras, como la consagración de abades y abadesas podría ser también en los propios templos monasteriales. Estas ceremonias de las que tenemos constancia explícita son las siguientes:

197. Los *Ordines romani* al referirse al inicio de la misa señalan como el pontífice sale acompañado de los diáconos del *secretarium* -edículo situado a la entrada de la iglesia según Duchesne- dirigiéndose hacia el altar- terminada la ceremonia los oficiantes se dirigen al *sacrarium* - L. Duchesne, *Origines...*, pp. 171 - 199.

198. Por los concilios africanos sabemos que los asistentes también se reunían *in secretario* siguiendo los usos de las asambleas conciliares romanoorientales celebradas en las dependencias equivalentes al *secretarium* latino del palacio imperial: ... *Carthagine in secretario basilicae Restituatae* (III Concilio cartaginés -397-). Los concilios hispanos también solían celebrarse en este tipo de *secretaria*.

199. Por lo que yo conozco la expresión *custos sacrarii* es empleada en la documentación más antigua, sólo a partir del siglo X encuentro la referencia de *sacrista* (Ferotin -1904/3-, col. 42).

200. 15 Lib. II, cap. IX (P.L., 83, col. 790).

201. *Ad custodem sacrarii pertinebit cura vel custodia templi. Signum quoque dandi in vespertinis nocturnisque officiis vel vestes sacrae adque vasa sacrorum. Libros quoque instrumentaque cuncta, oleum in usum sacrarii, cera et luminaria* (Regla de San Isidoro, cap. XXI, Julio Campos -1971/41-, p. 120).

202. Regla de San Isidoro, c. XIII, idem.

203. *Benedictio oblate, quam in sacrario benedicunt, penitentibus dande* (Ferotin -1904/3-, col. 94, y nota 2).

- \* En la ordenación del sacristán, que tiene lugar en el preparatorio, se trae el anillo, insignia de su cargo, de la sacristía<sup>204</sup>.
- \* En la ordenación de un abad, la entrega de los símbolos más representativos de su dignidad se celebra en la sacristía<sup>205</sup>.
- \* En la ordenación de una abadesa, se procederá a vestirla con las ropas propias de su dignidad, así como tocarla con una “mitra”, en la sacristía<sup>206</sup>.
- \* La ceremonia preparatoria de la bendición de la lucerna y de la cera, según los textos de referencia se realiza en el tesoro o en la sacristía, para terminar en el coro y el altar<sup>207</sup>.
- \* En el *Ordo psallendi in ramos palmarium*, el obispo está en la sacristía una vez terminada la segunda antifona<sup>208</sup>.
- \* *In Cena Domini*, según el *Antifonario de León*, el lavatorio de los pies se celebraba en la sacristía<sup>209</sup>.

Es un espacio de entrada restringida, especialmente a las mujeres tal como lo indica claramente un canon del citado segundo concilio bracarense:

*Non liceat mulieres in secretario ingredi*<sup>210</sup>.

Sobre el amueblamiento nada conocemos. Carecemos no ya de información, sino de simples referencias sobre su posible organización<sup>211</sup> y, ni siquiera, tenemos conocimiento de un posible “reconditorio” o de la pequeña estructura mobiliar que figura en el plano de Sankt-Gallen<sup>212</sup>, aunque lógicamente ambos elementos debieron figurar entre los complementos muebles necesarios.

---

204. *Quum ordinatus sacrista adstantibus cunctis, aepiscopus residens in ppreparatorio, tradit ei anolum de sacrario...* (Janini -1991/3-, p. 89).

205. *Qum venerit episcopus ad abbatem ordinandum, induit eum staminia, pedules et sucellos in sacrario ... Tun ipse qui consecrandus est abba tradet episcopo placitum suum tam pro se, quam pro subditis de onestate uite regularis ... Hac explicita, tradetur ei baculum ab episcopo et librum regularum dicens ei ... Et si postea in ordine suo stabit. Datque pacis osculum episcopo et fratribus omnibus* (Idem, pp. 97 - 98).

206. *Quando ordinatur abbatissa, vestitur a Deo votis in sacrario veste religionis et imponitur ei in capite mitra religiosa* (Idem, p. 101).

207. El *Liber Ordinum Episcopalis* señala la preparación en el tesoro, mientras que las bendiciones se inician con la expresión *BENEDICTIO LUCERNE IN SACRARIO* y *BENEDICTIO CEREI IN SACRARIO* (Idem, pp. 187 y 188). Esta ceremonia que corresponde al *Ordo die sabbato in vigilia pasche* que en el ejemplar de Silos se sitúa en el tesoro, se celebra en la sacristía (*in sacrario*) en el Misal mozárabe impreso, en el *Libellus Orationum* de Verona y en el de Londres (Ferotin -1904/3-, col. 208, nota 3).

En el *Antifonario de León*, la ceremonia preparatoria la llevan a cabo el obispo con presbíteros y diáconos en el tesoro como indica el *Liber Ordinum* silense (Brou/Vives -1959/26-, p. 280).

208. ... *stans episcopus in sacrario et ante oleum benedictum, tenente eo diacono qui exorcismum dicturus est* (Idem, p. 243).

209. *Ingresso clero simul cum episcopo in sacrario et laicis omnibus foris proiectis sedilia iuxta consuetudinem residentibus clericis...* (Idem, p. 267)

210. Canon XLII (Vives -1963/14-, op. cit., p. 98).

211. Un manual como el de Righetii no señala nada especial como amueblamiento de las sacristías más antiguas (-1955/192-, pp. 4423-443).

212. Lorna Price, *The Plan of St Gall in brief*, Universidad de California, 1982, fig. p. 10 b.

#### 4.2. Tesoro (*thesaurum/donarium*)

En la puerta de la cámara septentrional de la iglesia de San Salvador de Valdedios se indica claramente que, allí, se pusieron los dones (*donaria*) que entregaron al templo los fundadores. Es decir se indica que este lugar es donde se guardan las ofrendas. La lectura de este letrero es, según Francisco Diego Santos, la siguiente:

*Si quis convellere haec praesumpserit donaria nostra quae hic in tuo honore  
posuimus terribilem mortem pateat malis longaevis quae cum Iuda luceat*<sup>213</sup>.

Si en la puerta del templo existe otra inscripción que alude también a las ofrendas<sup>214</sup>, en ésta que acabamos de reproducir no hay duda que se refiere a las que aquí se guardan. Inspira este epígrafe la idea de las *Etimologías* que indica que el *donarium* es donde se guardan las ofrendas, un ejemplo más de la importancia que tuvo la cultura isidoriana en la formación del estado y la iglesia en la monarquía asturiana.

¿Qué se custodia en esta dependencia? Si antes sólo contamos con referencias genéricas, nada precisas, o simplemente explicitadas en un sólo elemento, a partir del período asturiano y hasta el siglo XI el aumento de las fuentes documentales nos permiten conocer en detalle las numerosas ofrendas que constituyen el tesoro de las iglesias. Posiblemente, una de las donaciones de esta época más cuantiosa y rica que conocemos es la de Alfonso II a San Salvador de Oviedo recogida en el célebre documento del año 812<sup>215</sup>. Las mismas cruces regaladas por los monarcas son un ejemplo de los *donaria* que se entregaban al templo<sup>216</sup>.

213. F. Diego Santos, *Inscripciones medievales de Asturias*, Gijón, 1994, p. 207

214. Se trata de una imprecación contra la lepra y contra los que atenten contra el templo y sus posesiones (Idem, n° 227 -pp. 205/206-).

215. Reseñado como ornato de la iglesia figuran los siguientes objetos:

- 14 velos principales (*vela palleisprincipalia*).
- 2 velos de seda pura (*oloserica*).
- 13 velos de lino bordado (*linea vela ornata*).
- 6 frontales para el altar mayor (*frontales de altari principali ex palleis*).
- 2 manteles para el altar (*pallas ex pallei super altari*).
- 1 velo de lino para el atril del evangeliario (*ex palleo tunica linea supr evangeliare*).
- 25 frontales de altares de reliquias (*frontales de reliqua altaria ex palleis*).
- 12 frontales de lino bordado (*frontales lineos ornatos*).
- 13 túnicas de altar (*tunicas de altaria*).
- servicios de misa de plata -¿cáliz y patena?-(*ministeria argentea*).
- 1 cruz de plata.
- 1 jarro de plata (*urcium*).
- 1 aguamanil de plata (*aquamabile*).
- 1 candelabro de plata con quince luces de cristal (*candelabrum argenteum cum lucernis vitreis*).
- 1 candelabro con nueve luces de plata (*candelabrum lucernas argenteas*).
- 1 incensario de plata (*turribulum argenteum*).
- 1 incensario de bronce (*turribulum hereum*).
- 1 cajita de plata para incienso.
- 1 bandeja de plata para el incienso (*offertarium*).
- 1 cuenco de metal dorado (*concum ex auricalco*).
- Biblioteca de libros... (A. C. Floriano -1949/11-, t. I, pp. 124 - 125).

216. Tanto en la conocida de los Angeles como en la desaparecida de Santiago, los letreros explicativos refieren que se trata de ofrendas de los monarcas. La Cruz de la Victoria contiene un letrero que explicita que se trata de *donaria* (Para la lectura de estos letreros véase la obra de H. Schlunk, *Las cruces de Oviedo. El culto de la Vera Cruz en el reino asturiano*, Oviedo, 1985, pp. 13, 25 y 35).

Veamos a continuación algunos ejemplos más como simple referente de la variedad de lo ofrecido y la pervivencia en el tiempo de sus formas de expresión.

En la fundación de la iglesia de San Martín de Pontacre y Ferran, del año 853, el abad Pablo, el presbítero Juan y el clérigo Nuño pusieron en el tesoro de la iglesia:

*Composuimus tesauru ecclesiae libros et casullas et calices duos argenteos, IIII casullas paliis, XXX libros, duas cruces de allaton, duos incensarios, quinque basos argenteos, sex ganapes, tres ganapes pallias, sex plumazos, decem iuga bobum, sexaginta baccas, septuaginta equas, viginti caballos, decem mulos, duos asinos*<sup>217</sup>.

Donación del abad Severo al monasterio de San Felix de Oca, del año 863, en la que figura de una manera confusa lo que referencia el tesoro de la iglesia:

*...me trado -abad Severo- ad regulam S. Felicis et ad ipsos atrios sanctos pro remedio anime mee cum libros ecclesiasticos et libros espirituales, duas cruces, una de argenteo et altera de allatone, casulas greciscas et tesauru ecclesie, et in flumine Besga quatuor molinos et sernas et manzanares et de pascuis defesas*<sup>218</sup>.

En la donación de la iglesia de San Julián de Artines, del año 1062, es decir doscientos años después, la fórmula adopta los mismos términos:

*...et offero ibi in eadem ecclesia, id est, thesaurum ecclesie, vela, et vestimenta, signum ex metallo, cruces, et [?] lectos, catedras, [?] extrincensis suis, vacas, boves, grege equarum, et ovium colmenas cum suas apes, porcicos, porcicas, pumares, ortas.*<sup>219</sup>.

La simple lectura de estos documentos nos informa de la diversidad de objetos y propiedades de bienes muebles y semovientes que constituyen el tesoro del templo. Eso no quiere decir que todos ellos, como es natural, se guarden en el tesoro del templo. Aquí se custodian los objetos y los documentos que acreditan la propiedad de los diferentes bienes a los que hemos aludido<sup>220</sup>.

La idea de depósito donde se guarda lo máspreciado lleva a ubicar aquí lo que en la época también se consideraba tesoro, las reliquias. Con este mismo criterio en el imperio carolingio se referían a las reliquias que custodiaban los príncipes y las iglesias como el tesoro y, por efecto lingüístico lógico, el lugar donde se guardaban también era conocido como tesoro.

---

217. Antonio C. Floriano -1949/11, pp. 248 - 249. En esta misma colección diplomática, un documento del año 863 nos informa como el abad Severo entrega:

*... ad regulam S. Felicis et ad ipsos atrios sanctos pro remedio anime mee cum libros ecclesiasticos et libros espirituales, duas cruces, una de argenteo et altera de allatone, casulas greciscas et tesauru ecclesie, et in flumine Besga quatuor molinos et sernas et manzanares et de pascuis defesas, ut ante dominum mercedis recipiam vicem (Idem, p. 317)).*

218. Idem, p. 317.

219. Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, p. 405

220. Para entender mejor estos textos basta tan sólo ver lo que ocurre con la dependencia tesoro de los monasterios y catedrales de época románica. Se trata de un espacio bien protegido -una pequeña habitación totalmente abovedada- en el que se guardan los objetos máspreciados del templo junto con las escrituras de propiedad, con el tiempo se prefirió llamar archivo al tesoro, o se terminó por separarlos en dos dependencias.

\* En el *Thesaurum ecclesiae Sancte Eolalie* se guardaba la túnica de la santa<sup>221</sup>.

\* El *lignum Crucis* era transportado al tesoro de la iglesia principal (*Ordo de VI feria in parasceve (Liber Ord.)*)<sup>222</sup>.

\* Las cruces de los monarcas astures eran considerados como *Lignum crucis*<sup>223</sup>.

En las donaciones más generales hemos visto cómo se relacionan los libros entre las pertenencias del tesoro<sup>224</sup>. Era ésta también una de las funciones primordiales de estas dependencias:

\* Por una carta del año 1071 sabemos que un obispo llamado Pelayo concede al tesoro de la sede leonesa un *libellum comicum de toto anni circulo*, que él había mandado escribir, para que el tesorero (*tesaurario*) lo saque siempre que sea necesario<sup>225</sup>.

\* Una donación de Beato a San Salvador de Arnoya, del año 889, nos informa que la donación al tesoro era de diferentes libros (*tesauro cum libros*)<sup>226</sup>.

Ya hemos referido cómo en el plano teórico de Sankt Gallen se disponían dos edificios de dos plantas simétricos y articulados a la cabecera del templo, uno destinado a sacristía y otro a biblioteca y escritorio<sup>227</sup>.

De su capacidad, al menos en las iglesias catedrales, nos da idea el que en algunas ceremonias entren en el *thesaurum*, el obispo con presbíteros y diáconos para celebrar allí algunos actos. En el *Ordo die sabato ingrediente vigilia Pasche*, se dice *stantes in locis suis, ingreditur episcopus cum presbiteris et diaconibus tantum, in thesaurum*<sup>228</sup>.

En una carta de san Isidoro a Leufredo, obispo de Córdoba, nos amplía las funciones del tesorero:

*Ad thesaurarium pertinet ostiarii basilicarum ordinatio, incensi praeparatio, cura Chrismatis conficiendi, cura baptisterii ordinandi, preparatio luminarium in sacrificio*<sup>229</sup>.

221. En Mérida por las *Vitae Patrum Emeritensium* conocemos la existencia de un *thesaurum* en la iglesia principal, Santa Jerusalén, y otro en la de Santa Eulalia. En este último era donde se guardaba la túnica de la santa: ... *qui ubique ipsam sanctam tunicam sollicitè requirerent et tam in thesaurum ecclesie Sancte Eolalie quam etiam in thesaurum ecclesie senioris, que vocatur Sancta Iherusalem* (Tomo la cita de Puertas -1975/3, p. 235).

222. *Clerus vero de ecclesia Sancte Crucis in eodem die ante Nonam ipsum lignum psallendo deportant ad thesaurum principalis ecclesie* (Ferotin -1904/3-, col. 199). ... *et lignum ipsut in thesauro recondunt* (Brou-Vives -1959/26, p.272).

223. La Cruz de los Angeles tiene pequeños huecos con correderas para formar el relicario (Schlunk -1985/216-, p. 15).

224. Conviene no olvidar que tesoro y sacristías son conocidas en expresión amplia como sacristías y en este sentido debemos insistir como tesorero y sacristán que son dos oficios diferentes pueden ser desempeñados por una sola persona o simplemente los cargos fundidos en uno, el de sacristán. A este respecto, y en relación con los libros, recordemos aquí que el sacristán del monasterio isidoriano tenía como misión su custodia.

225. *Liber Commicus*, edic. de Justo Pérez de Urbel y Atilano Gonzalez Ruiz-Zorrilla, t. I, Madrid, MCML, pp. LV - LVI.

226. Idem, p. XVIII.

227. Como es bien conocido se realiza un proyecto teórico y monumentalizado de un monasterio que debe servir de referencia a los maestros que proyecten la edificación de uno nuevo.

228. Brou/Vives -1959/26-, p.280.

229. Du Cange, VIII\_X, p. 98.

En el *Liber Ordinum* y en el *Antifonario de León* se cita el oficio de tesorero (*thesaurarius*) como responsable del *thesaurum*, realizando diversos actos que confirman lo que ya hemos dicho de sus principales actividades<sup>230</sup>.

Pienso que interpretar la Cámara Santa de la catedral de Oviedo como la dependencia tesoro que aquí estamos analizando, tal como ha hecho Godoy<sup>231</sup>, no es apropiado, pues se trata de una capilla privada/palatina con sus características tipológicas propias<sup>232</sup>.

## 5. LA NAVE

Complejísimo es el tema de la ubicación de los fieles en el templo, especialmente porque en este apartado las fuentes documentales son mucho más parcas y raras que en las materias que hemos tratado hasta ahora, y las informaciones arqueológicas prácticamente inexistentes. No obstante no quisiera terminar esta aproximación a la topografía templaria hispana sin un mínimo comentario.

Ya hemos visto cómo era la división más general de las partes del templo: santuario, coro y extracoro. El "extracoro" debemos entenderlo como la parte de la nave o de las naves<sup>233</sup>, según el tipo de templo, que ocupaba el pueblo. El conjunto de los cristianos que acuden a la iglesia son conocidos como los fieles (*fideles*) de una manera genérica, sin embargo cuando se quiere diferenciar entre los fieles iniciados o no iniciados, es decir entre religiosos y laicos, se prefiere utilizar el término *populus*<sup>234</sup>.

A su vez, entre las gentes del pueblo ocupaban un lugar preferencial los llamados *seniores populi*. Diversas ceremonias nos hablan de este trato diferenciado: en el reparto de los cirios primero se hace a los señores y, después, uno a uno a todo el pueblo<sup>235</sup>.

La separación de los fieles en dos ámbitos según el sexo debió existir, pues, por analogía con otras liturgias y por diferentes referencias de las prácticas hispanas, aunque en este caso algo indirectas, así parecen confirmarlo. En los textos referidos a los monasterios dúplices

230. En el oficio de *mediante die festo* -Antifonario de León- el tesorero, puesto que como vemos en el tesoro es donde se guardan los libros y documentos, es el encargado de entregar al obispo tres *libellos* para el exorcismo: ... *Deinde portat thesaurarius tres libellos cum exorcismis et offeret eos episcopo* (Brou/Vives -1959/26-, p. 203). En el *Ordo die sabbato in vigilia pasche* -(*Liber Ordinum*) el tesorero entregaba al obispo todo lo necesario para encender el fuego: *Et clausis ostiis vel fenestris a velis,...., offertur episcopo a thesaurario petra, et esca, et excussorium ignis* (Ferotin -1904/3-, col. 208).

231. Godoy -1995/6-, pp. 101 - 103.

232. Su organización disponiendo en la planta baja del depósito de reliquias y arriba el oratorio sigue el esquema martirial que configura este tipo de construcciones. La capilla ovetense adopta un tipo de solución hispana frente a la capilla palatina o privada carolingia (Bango -1988/8- y -1992/8- ).

233. Mientras que la expresión *navis* es bien conocida por la literatura litúrgica de tradición romana, en los textos hispanos no suele ser habitual.

234. Son muy numerosas las referencias a este respecto (vid. Ferotin -1904/3-, col. 202), baste aquí recordar el texto del IV concilio de Toledo en el que se refiere a los espacios del templo con respecto a la comunión: *extra chorum populus* (Vives -1963/14-, p. 198).

235. *Et post Gloriam, antequam ad chorum perveniant, dum hec antiphona fuerit explicata, accedunt seniores populi et accedunt a cereo benedito cerea sua. Et sic unus ab alio, totius populi cerei inluminatur* (Ferotin 1904/3, col 211).

se habla claramente de la separación de las dos comunidades, la masculina y la femenina, en dos coros, tal como ya hemos señalado antes. Las prácticas ceremoniales del bautismo marcaban claramente la separación de los catecúmenos según su sexo y lo mismo podríamos decir de las prácticas penitenciales<sup>236</sup>. Sobre la exacta ubicación de hombres y mujeres poco podemos afirmar, pues seguramente era decisiva la disposición planimétrica del templo: la nave central o única partida en dos zonas por un pasillo central; los edificios de dos naves, una para cada sexo, etc.<sup>237</sup>

Además de esta compartimentación del pueblo, había otra división que obligaba a una agrupación diferente según pudiesen participar de toda la ceremonia o no. Catecúmenos, penitentes y miembros de otras religiones formaban grupos aparte que en un momento determinado debían retirarse a un lugar del templo o en otro momento incluso salir del mismo:

*...aquellos que se manchan con el crimen del incesto, mientras permanezcan en este detestable e ilícito contubernio carnal, sean admitidos en la iglesia solamente durante la misa de catecúmenos y con los tales no es conveniente que a su mesa se sienten ningún cristiano...*<sup>238</sup>.

*...Los rebautizados y prevaricadores; a saber: que hagan oración entre los catecúmenos por espacio de siete años, y dos más entre los católicos, y después comulguen con los fieles en la ofrenda y Eucaristía...*<sup>239</sup>

Lo que deben oír los fieles catecúmenos, penitentes y los practicantes de otras religiones:

*Canon I. Que el Evangelio se lea después de la Epístola*

*Al tratar de la disciplina eclesiástica y repasando los cánones antiguos, entre otras juzgamos debe observarse que los sacrosantos evangelios se lean antes de presentar las ofrendas y de la despedida de los catecúmenos, pero después de la epístola, porque es muy provechoso el que oigan los preceptos saludables de nuestro Señor Jesucristo, no sólo los fieles, sino también los catecúmenos y penitentes y aun aquellos que son de otras creencias, puesto que sabemos ciertamente de algunos que abrazaron la fe por haber oído la predicación de los obispos*<sup>240</sup>.

Como es lógico el grupo de catecúmenos varió muy significativamente a lo largo de este periodo, pues llegó un momento que estaría constituido simplemente por tiernos infantes<sup>241</sup>.

236. En la ceremonia del exorcismo (*ad spiritu inundo...*) se constituían *virum sive mulierem qui hoc patitur ad partem occidentis...* (Ferotin -1904/3-, col. 73).

237. En todo caso los textos más explícitos en este sentido provienen de las normas de los monasterios dúplices.

238. Concilio de Lérida -546-, canon IV, (Vives -1963/14-, p. 56).

239. Idem, p. 58.

240. Concilio de Valencia - 549-, canon, I, (Idem, p. 61).

241. Podemos ver cómo en la época de San Ildefonso los que acudían al bautismo eran niños y adultos: *...Por eso los niños cuando son presentados a la unción de los sacerdotes sobre paño de cilicio... En cambio los de edad adulta ....* ( San Ildefonso de Toledo, *De Cognitione baptismi, caput, XIV -Santos Padres Españoles I*, edic. de Vicente Blanco, Madrid, 1971, p. 250-). Como una reliquia del pasado los textos posteriores seguirán manteniendo la misma separación de niños y adultos.

## 6. EL BAPTISTERIO

El baptisterio hispano solía estar dedicado a san Juan Bautista, por lo que en muchas ocasiones los textos litúrgicos se referían a él simplemente como San Juan<sup>242</sup>. Por las *Vitae Patrum Emeritensium* sabemos que el de Mérida también estaba bajo la advocación de San Juan y, además, era considerado como un templo pequeño integrado en la fábrica de la catedral:

*...pervenerunt ad ecclesiam Sanctae Mariae ad basiliculam Sancti Ioanis, in qua baptisterium est: quae nimum contigua antefactae basilicae, pariete tantum interposito, utraque uno tecti tegmine conteguntur*<sup>243</sup>.

En el interior se encontraba la piscina bautismal y, en los más importantes, el *agnile* y un altar.

Sobre los tipos y variantes de las piscinas bautismales e incluso sobre la existencia de una segunda fuente bautismal existe una importante bibliografía que no es necesario repetir aquí, sin embargo, como complemento de los textos conciliares sobre el tema, me permitiré la licencia de incluir este texto de Ildefonso de Toledo sobre las gradas de la fuente/piscina por lo clarificador de su contenido:

*Esta fuente es el origen de todos los misterios. Ella tiene siete gradas; tres para bajar por las renunciaciones que se hacen, esto es, renuncia el diablo y sus ángeles, a sus obras y su imperio. Otras tres para subir por las tres confesiones que hacemos: en el Padre, y en el Hijo, y en el Espíritu Santo, que son un solo Dios en la Trinidad. La séptima, por su parte, es también la cuarta, esto es, semejante al Hijo del hombre, porque apaga el horno de fuego; es firmeza de los pies, fundamento del agua, en el que habita substancialmente la plenitud de la divinidad. Por tres gradas, por tanto, baja el bautizado cuando hace las tres renunciaciones, pues, pues dejando la soberbia del diablo, baja a la humildad del bautismo de Cristo. Y de este modo, encontrando en la cuarta grada apoyo firme, queda liberado de los enemigos a que renunció. Después sube por medio de la confesión de la Trinidad. Y la misma grada que fue la cuarta para la paz de la liberación, es la séptima en orden a la perfección de la liberación*<sup>244</sup>.

El *agnile* era el lugar que ocupaban los neófitos en el baptisterio. Su nombre posiblemente está en relación con el canto pascual en que se cita a los *agni novelli*<sup>245</sup>. Por esta idea se podía pensar en una especie de aprisco para los neófitos/*agni novelli* en el espacio del baptisterio. Lógicamente este “aprisco” tan sólo propio de los baptisterios de las grandes catedrales tendría que estar marcado por una estructura de cancelas; nada de todo esto ha podido ser atestado por la arqueología.

242. El *Liber Ordinum*, al referirse al bautismo, señala la procesión constituida por el obispo y el resto del clero dirigiéndose al baptisterio en los siguientes términos: *...progreditur episcopus cum presbiteris et diaconibus tantum ad Sanctum Iohanem* (Ferotin 1904/3-, col. 218).

243. Idem, col. 218, n. 1.

244. Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismi*, c. CX (Vicente Blanco -1971/243-, pp. 342 - 343).

245. Ferotin -1904/3-, col. 218, n. 3.

El texto de las *Vitae* que nos informa sobre el baptisterio como *basilicula*, es decir basílica pequeña, está aludiendo claramente a la idea de un templo menor en el conjunto del templo catedralicio. Para este concepto de baptisterio/templo era necesaria la presencia de un altar, aunque éste tengamos que interpretarlo con el criterio de altar secundario o preparatorio. Este altar dedicado a san Juan era en el que se colocaba *chrisma uel sacra comunione*<sup>246</sup>. Podría servir también como el *preparatorium* donde se realizaba la confirmación de los neófitos<sup>247</sup>. La arqueología ratifica la existencia de estos altares en varios templos: en Casa Herrera el baptisterio articulado con una sacristía se comunica con un altar<sup>248</sup>.

Era necesario que los baptisterios ocupasen una dependencia que se pudiese clausurar. Durante la Cuaresma cesaban los bautizos y por eso recomendaba el XVII Concilio de Toledo que *es preciso que se cierren las puertas del baptisterio por mano del pontífice y que se sellen con su anillo, y no se abran en modo alguno hasta la solemnidad de la Cena del Señor*<sup>249</sup>.

Conocemos la existencia del baptisterio por las excavaciones arqueológicas. Los más monumentales eran de planta circular como el de la basílica de Aljezares<sup>250</sup> (Fig. 27) o cuadrangular como el de Torre de Palma<sup>251</sup>, ubicándose en un lateral del templo<sup>252</sup> y teniendo la piscina bautismal en el centro; con el paso del tiempo, éstas cedieron su lugar a la pila bautismal. Los restos conservados en Bovalar han permitido reconstruir un baldaquino de seis columnas que enmarcaba el lugar del bautismo.

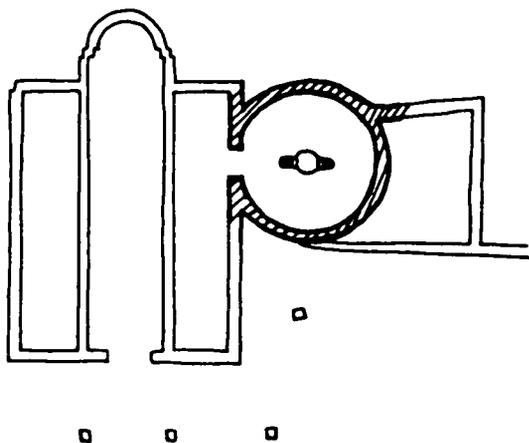


Fig. 27. Basílica de Aljezares.

246. *Idem*, col. 218.

247. R. Amiet -1978/3-, p. 90.

248. L. Caballero y Tilo Ulbert, *La basílica paleocristiana de Casa Herrera, en las cercanías de Mérida (Badajoz)*, Madrid, 1976.

249. Vives -1963/14-, p. 528.

250. C. Mergelina, "La iglesia bizantina de Aljezares", en *Archivo Español de Arqueología*, 1940/1941, pp. 5-32.

251. F. de Almeida y J. L. de Martins de Martos "Notes sur quelques monuments paléochrétiens de Portugal", en *Actas del C. I. A. C. (Barcelona, 1969)*, Roma, 1972, p. 241.

252. En la basílica de Son Peretó (Manacor) se ubicaba en la parte occidental del templo.

Algunos templos de época hispanovisigoda muestran el baptisterio articulado a alguna de las sacristías de las que nos hemos ocupado antes, tal como podemos ver en Casa Herrera o en Es Cap des Ports (Fornells) por señalar soluciones diferentes<sup>253</sup>. A este respecto, resulta muy significativo que el cuidado del baptisterio corresponda al sacristán o al tesorero.

Por lo conocido en la actualidad la última manifestación de un baptisterio unido a una catedral con estas características que acabamos de señalar aparece en la basílica compostelana levantada en tiempos de Alfonso III (Fig. 28). Parece lógico que así sea, pues la arquitectura de la monarquía astur es una restauración de las formas hispanovisigodas<sup>254</sup>. La arqueología ha puesto al descubierto un espacio rectangular articulado sobre la fachada septentrional de la basílica, así como restos en su interior de lo que fue la fuente bautismal y el altar<sup>255</sup>, tal como se citan en el acta de consagración: *Ostium de sinistro iuxta oraculum Baptistae et martyris Ioannis... Altare Sancti Ioannis... latere sinistro ad aquilonem*<sup>256</sup>.

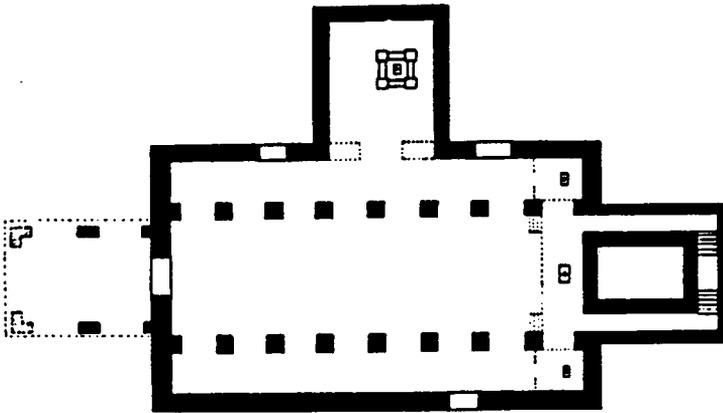


Fig. 28. *Basílica compostelana (seg. Guerra Campos).*

253. El baptisterio o se articula directamente al espacio templario o lo realiza mediante sacristías o espacios de articulación, pero nunca aparece aislado como en otras tradiciones templarias mediterráneas.

254. Bango -1985/7-.

255. José Guerra Campos, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago de Compostela, 1982, pp. 360 - 362.

256. Idem, p.360, n. 564.