

# La arquitectura medieval al servicio de las necesidades litúrgicas. Los conjuntos de iglesias

Eduardo CARRERO SANTAMARÍA

Universitat de les Illes Balears

Desde hace un par de décadas, el concepto de catedral doble se ha convertido en un cajón de sastre en el que se incluyen todos los conjuntos episcopales altomedievales con más de una iglesia, siquiera conocidos de forma somera por excavaciones parciales y aún indocumentados desde un punto de vista funcional. Y no es de extrañar. La más reciente historiografía al respecto ha matizado aspectos importantes, aunque desde muchos sectores aún se siguen planteando viejas polémicas, parece que al margen de las posturas más críticas y, sobre todo, más revisionistas. Aún así, el asunto no es ni mucho menos novedoso. Las primeras reflexiones sobre el particular se las debemos a Richard Krautheimer, quien en 1936 trató de contextualizar las dos iglesias de la vieja catedral de Pavía a partir de la descripción de las mismas que nos legó Opicino de Canistris (1296-1342) y la relación de ambas con la documentación litúrgica que definía una iglesia de verano y otra de invierno<sup>1</sup>.

## La ambigua historiografía de un material diverso

Tras este pistoletazo de salida, el estudio de los complejos catedralicios altomedievales en la Italia septentrional reveló una topografía compleja con la coexistencia de dos templos a los que se unía un baptisterio, reflexión que luego se amplió a diversos ejemplos de las cristiandades occidental y oriental. Las explicaciones para esta singularidad arquitectónica tomaron como eje central la pluralidad de usos que sus edificios pudieron tener. La primera funcionalidad propuesta fue la de una iglesia bajo la advocación de un mártir y destinada a los oficios particulares de la comunidad catedralicia y otra, dedicada a Santa María, que se utilizaría como iglesia episcopal y parroquial. Una segunda opción, planteada por André Grabar y centrada en catedrales de la Europa oriental, reflexionaba sobre el papel que pudieron tener conjuntos palatinos como los de Kiev, Antioquía o Constantinopla, con una iglesia

---

<sup>1</sup> R. KRAUTHEIMER, «The Twin Cathedral at Pavia», *Opicinus de Canistris*, Londres, 1936, pp. 325-337. Sobre De Canistris y su trabajo urbanístico, F. GIANANI, *Opicino de Canistris, l'Anonimo Ticinese*, Pavía, 1976.

imperial (*megale ekklesia*) y otra vinculada a la figura episcopal (*palaia ekklesia*), esquema que después se generalizaría a complejos arquitectónicos de menor entidad<sup>2</sup>. Por su parte, Jean Hubert destacó que la catedral tardoantigua y altomedieval no respondía al concepto tardío de templo único, sino que se veía integrada por un conjunto de iglesias, definidas por una distinción espacial entre la liturgia de la palabra y la eucarística: mientras la iglesia mayor se destinaba a los oficios, en la menor se desarrollaba el catecumenado. El asunto de las iglesias de verano e invierno documentadas en el norte de Italia lo asoció a factores climatológicos y, finalmente, planteó la posibilidad de que la iglesia perteneciente al obispo concluyera generando la capilla inserta en los palacios episcopales, en un proceso de simplificación de una topografía fragmentada en distintos espacios hacia la catedral única de la plena Edad Media<sup>3</sup>.

Desde la historiografía germana, Edgar Lehmann llamó la atención sobre la combinación de diversos espacios vecinos, más que sobre la duplicidad a través de dos templos principales. Esta puntualización le llevó a acuñar el término de *Kirchenfamilie*, más amplio y menos limitador que el de catedral doble<sup>4</sup>. En 1969 Richard Krautheimer, al fin y al cabo feliz culpable de toda esta polémica, revisó su contribución al conocimiento de la catedral doble y estableció un nuevo esquema siguiendo las numerosas aportaciones puntuales de otros investigadores y teniendo en cuenta factores como las advocaciones y la liturgia. Según esta nueva interpretación, la iglesia dedicada a la Virgen era la parroquial para los fieles y se correspondía con la iglesia de invierno señalada por los textos litúrgicos de la Lombardía; mientras que la advocada a un mártir era la utilizada por el clero catedralicio y asimilable a la iglesia de verano<sup>5</sup>.

Carol Heitz también nos dejó sus ideas al respecto. Explicó cómo los conjuntos de iglesias –entendidos a la manera de Lehmann–, más allá de su condición episcopal, también tuvieron su origen en la liturgia estacional que imitaba los recorridos procesionales de Jerusalén y Roma y que hacía necesaria la creación de un paisaje arquitectónico complejo, en el que la iglesia principal fuera acompañada por otros edificios de culto, de entidad diversa, que funcionaban como estaciones dentro de un ceremonial propio. Además, Heitz fue consciente del interesante proceso de simplificación del que hablaba líneas arriba y que en fechas posteriores daría lugar a

<sup>2</sup> A. GRABAR, «Cathédrales multiples et groupements d'églises en Russie», *Revue d'Études Slaves*, 20 (1942), reed. en *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, vol. II, París, 1968, pp. 919-938.

<sup>3</sup> J. HUBERT, «Les "cathédrales doubles" et l'histoire de la liturgie», *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Longobardi, Spoleto, 27-30 settembre, 1951*, Spoleto, 1951, pp. 167-176, e ID., «Les "cathédrales doubles" de la Gaule», *Genava*, XI (1963), *Mélanges d'histoire et d'archéologie offerts en hommage à M. Louis Blondel*, pp. 105-125, reeds. en *Arts et vie sociale de la fin du monde antique au Moyen Âge. Études d'archéologie et d'histoire. Recueil offert à l'auteur par ses élèves et ses amis*, Ginebra, 1977, pp. 87-118.

<sup>4</sup> E. LEHMANN, «Die frühchristlichen Kirchenfamilien der Bischofssitze im deutschen Raum und ihre Wandlung während des Frühmittelalters», *Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters*, Graz-Colonia, 1962, pp. 88-96.

<sup>5</sup> R. KRAUTHEIMER, «Postscript a The Twin Cathedral at Pavia», *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art*, Londres-Nueva York, 1969, pp. 176-180.

soluciones igualmente complejas pero circunscritas a un templo único. Así, planteó un camino evolutivo a través de ejemplos bien conocidos que iba desde las siete iglesias del conjunto catedralicio de Metz, documentadas entre los siglos VI y VIII, a las tres de Centula en el IX y finalmente a la iglesia única representada en el plano de Saint-Gall<sup>6</sup>. Más allá de si dicho camino evolutivo es válido o no –de hecho, entre los siglos X y XI todavía aparecen conjuntos de varias iglesias–, de lo que sí es representativo es de una realidad, la limitación a un sólo templo característica de tiempos del románico pleno y que concentraba en su interior las funciones de la liturgia estacional antes dispersa en el entorno de una iglesia principal.

Insistamos ahora en la desconcertante variedad de propuestas que, hasta comienzos de los años ochenta del siglo XX, pretendieron explicar y fijar un *topos*. Este paradigma arquitectónico debía solucionar y ser aplicable a conjuntos de iglesias localizados en un espectro geográfico y cultural tan amplio como toda la cristiandad, desde sus primeras manifestaciones en el siglo IV, hasta el XIV con el testimonio de Opicino de Canistris<sup>7</sup>. No es de extrañar por tanto que, con el pretexto de las excavaciones en la basílica doble de Alikí (Grecia), Jean-Pierre Sodini y Konstantinos Kolokotsas publicaran un crítico estado de la cuestión donde incidían en algunas cuestiones de base importantes pero, sobre todo, en cómo nuestra óptica contemporánea había distorsionado en gran medida el origen y evolución arquitectónica y funcional de estos complejos. Al restituirlos en flamantes planimetrías de conjunto y reconstrucciones hipotéticas, se daba escasa cuenta de algo tan importante como la sucesión crono-constructiva de las iglesias, nunca edificadas a la par. Esta impostura es perfectamente visible en la restitución de catedrales como Tréveris, Ginebra o Sbeitla (fig. 1), con sus dos iglesias bien definidas pero en un momento muy avanzado del tiempo y en las que no podemos percibir cómo una de ellas era notablemente más joven –en la mayoría de las veces, siglos más joven– que la otra. Es decir, se partía de un planteamiento erróneo al contemplar el estudio de un conjunto que sólo fue así en una etapa tardía de su propia historia<sup>8</sup>. La segunda crítica llegó desde el estudio de la arquitectura cristiana norteafricana, cuando Noël Duval puntualizó que un rígido esquema de «catedral doble» como el que la historiografía al uso había acuñado planteaba un sin número de problemas de aplicación en el norte de África, con catedrales católicas y donatistas<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> C. HEITZ, «Architecture et liturgie procesionnelle à l'époque préromane», *Revue de l'Art*, 24 (1974), pp. 30-47 (34-35).

<sup>7</sup> De la bibliografía sobre casos particulares publicada hasta 1996 dan cuenta P. PIVA, «Cattedrale doppia e/o basilica doppia: nuovi orientamenti», *Arte/Documento*, 6-1 (1992), pp. 57-62, ID., «Basilica doppia: Appunti sulla storiografia dell'ultimo decennio», *Hortus Artium Medievalium*, vol. 1 (1995), pp. 111-116, y N. DUVAL, y J.P. CAILLET, «La recherche sur les églises doubles depuis 1936: Historique et problématique», *Antiquité Tardive*, 4 (1996), *Les églises doubles et les familles d'églises*, pp. 22-37.

<sup>8</sup> J.P. SODINI y K. KOLOKOTSAS, *Alikí II: La basilique double*, 2 vols., París, 1984, I, pp. 255-312. También, J. GUYON, «Au-delà des Espagnes: Un aperçu sur les groupes épiscopaux en Occident», *VI Reunió d'arqueologia cristiana hispànica. Les ciutats tardoantigues d'Hispania: Cristianització i topografia*, Barcelona, 2005, pp. 15-35.

<sup>9</sup> N. DUVAL, «L'Évêque et la cathédrale en Afrique du Nord», *Actes du XIe Congrès international d'Archéologie Chrétienne*, 3 vols., Ciudad del Vaticano, 1989, I, pp. 345-399.

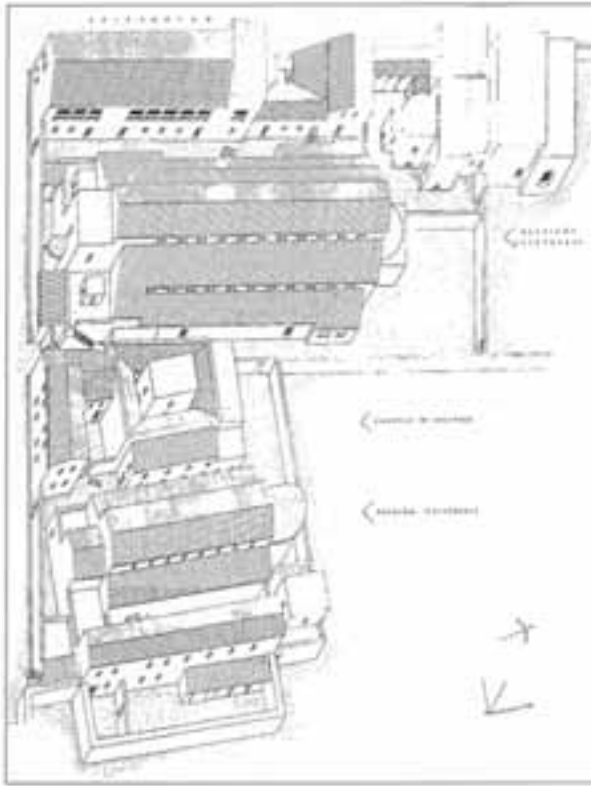


Fig. 1. Conjunto catedralicio de Sbeitla (Túnez), según Duval.

conjuntos catedralicios dobles por doquier, las palabras iniciales y finales de Noël Duval y Jean-Pierre Caillet, la aproximación a la liturgia realizada por Pierre-Marie Gy y el coloquio final se encargaron de poner en tela de juicio la idea de catedral dúplice, su dudosa realidad en cuanto a entidad arquitectónica y las limitaciones que ofrece dicha terminología concebida como arquetipo, según veremos a continuación. Desde un punto de vista exclusivamente litúrgico, Gy ha sintetizado cómo las funciones atribuidas a los conjuntos catedralicios dobles se fundamentan, en primer lugar, en edificios destinados al invierno y el verano –las *ecclesie hiemalis* y *aestivalis* documentadas en Italia en el siglo IX–; en segundo, se pudo tratar de iglesias dedicadas de manera independiente a la celebración eucarística y al culto a mártires y reliquias. En tercer lugar, también podría haber existido una distinción arquitectónica entre una iglesia utilizada para los catecúmenos y otra para los oficios de los ya iniciados. Por último, tenía en cuenta una

No deja de ser singular que reflexiones tan lúcidas cayeran en saco roto. De hecho, un par de años después Karen Ilene Peterson y Paolo Piva volvían a plantear la catedral doble como una realidad holística y, al mismo tiempo, cerrada. Su hipótesis retomaba el esquema de duplicidad funcional con una iglesia para los fieles y otra para el clero, subrayando una escala de usos en la que una de las iglesias –la *ecclesia maior*– era destinada a las celebraciones dominicales y festivas, mientras la otra –la *ecclesia minor*– se dedicaba al rito diario<sup>10</sup>.

En 1994, se celebró en Grenoble un coloquio sobre iglesias dobles y familias de iglesias que fue publicado en un número monográfico de la revista *Antiquité Tardive*. Las ponencias son muestra del problema ante el que nos enfrentamos. Frente a la corriente que, desde la historiografía italiana, tendía a localizar

<sup>10</sup> K.I. PETERSON HENRICKS, *The early Christian double-basilica*, Missouri-Columbia, 1989, P. PIVA, *La cattedrale doppia. Una tipologia architettonica e liturgica del Medioevo*, Bolonia, 1990, pp. 93-107, e ID., *Le cattedrali lombarde. Ricerche sulle cattedrali doppie da Sant'Ambrogio all'età romanica*, Quistello, 1990.

posible repercusión en el Occidente cristiano de la costumbre oriental de celebrar la liturgia de la palabra y la eucarística en ámbitos disociados. El gran problema es que, excepto la distinción entre espacios dedicados a la sinaxis eucarística y a la de la palabra y los edificios del catecumenado, las restantes posibles funcionalidades se documentan en fechas muy tardías<sup>11</sup>.

Merece la pena que nos detengamos en la visión de conjunto que ha ofrecido Duval. Partiendo de la práctica imposibilidad de trazar un esquema de interpretación común para los conjuntos donde existe un desdoblamiento eclesial, éste no debe limitarse a catedrales, pudiendo encontrarse en otros complejos arquitectónicos con varios edificios de culto como los monasterios, según Carol Heitz explicó en Centula-Saint-Riquier. La posición paralela entre los templos tampoco es un rasgo definitorio, dado que en muchos casos nos encontramos iglesias alineadas o escalonadas, como en Gerasa, Ginebra o París, e incluso aquéllas bosnias en las que a una nave principal se fueron añadiendo baptisterios e iglesias independientes a modo de naves laterales<sup>12</sup>. De esta suerte, para explicar las iglesias dobles nos encontramos con una sorprendente variedad de razones, cuyos motivos se limitan en muchos casos a ser aportaciones teóricas de las escuelas de especialistas. Así, la que considera una iglesia dedicada al culto y otra destinada a la enseñanza de los catecúmenos, la de una iglesia parroquial y otra para los oficios del clero o la de una iglesia para el verano y otra para el invierno. Respecto a este último punto, Duval subraya cargado de lógica lo rematadamente improbable que resulta el planteamiento de dos ámbitos litúrgicos en función de la climatología, y cómo los restos arqueológicos de conjuntos dobles nunca muestran diferencias de orientación o la existencia de sistemas de calefacción, que diferenciaran un templo de otro por su uso durante el verano o el invierno<sup>13</sup>. No en vano, Paolo Piva ha insistido en la singularidad de estas documentadas iglesias estival e invernal, reconociendo no encontrar una explicación satisfactoria al asunto, tópico que según veremos líneas más adelante es más simple de lo que parece<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> P.M. GY, «Églises doubles et groupes d'églises du point de vue de l'histoire de la liturgie», *Antiquité Tardive*, 4 (1996), *Les églises doubles et les familles d'églises*, pp. 51-54. Compárese con las críticas palabras sobre los condicionamientos litúrgicos para dichos conjuntos en P. PIVA, «La "cattedrale doppia" e la storia della liturgia», *Ibid.*, pp. 55-60.

<sup>12</sup> N. DUVAL y J.P. CAILLET, «Conclusions: les tendances actuelles et les problèmes a débattre», *Antiquité Tardive*, 4 (1996), pp. 225-234; N. DUVAL, «Les installations liturgiques dans les églises paléochrétiennes», *Hortus Artium Medievalium*, 5 (1999), pp. 7-30, en particular, p. 12; sintetizado en *Id.*, *Discurs llegit a la cerimònia d'investidura com a doctor "honoris causa" per la Universitat Autònoma de Barcelona*, Bellaterra, 2000, pp. 27-28, e *Id.*, «L'héritage de l'architecture et du matériel liturgique paléochrétiens au Haut Moyen Âge», *Hortus Artium Medievalium*, 9 (2003), pp. 295-302.

<sup>13</sup> N. DUVAL, «L'ecclēsia, espace de la communauté chrétienne dans la cité», *Naissance des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, París, 1991, pp. 50-69.

<sup>14</sup> P. PIVA, «Dalla cattedrale "doppia" allo "spazio" liturgico canoniale. Linee di un percorso», *Canoniche delle cattedrale nel medioevo*, Verona, 2003, pp. 69-93 (71-72).

## La «catedral doble» en territorio hispánico, un tímido balance

Desde la historiografía artística y arqueológica española y portuguesa no se han realizado visiones colectivas sobre la cuestión, sólo aportaciones puntuales entre las que alguna catedral ha sido etiquetada de dúplice, según tendremos ocasión de ver. Por el contrario, historiadores y liturgistas sí han planteado algunas visiones de base. Las primeras palabras se las debemos a Pierre David quien, desde la documentación, ya aclaraba que no nos hallábamos ante un tipo de topografía urbana eclesiástica, sino ante la constante de una iglesia principal, en cuyos alrededores podían surgir un baptisterio, una iglesia cementerial y varios templos u oratorios, y a los que atribuyó una costumbre común en cuanto a sus advocaciones<sup>15</sup>. Respecto a los condados catalanes, el conjunto de las iglesias de Terrassa sirvió a Miquel dels Sants Gros para trazar un hilo conductor en el que hilvanó otros edificios cuyas noticias documentales paliaban la ausencia de restos arquitectónicos, entre los que además de la propia Terrassa se encuentran las catedrales de Vic, la Seu d'Urgell o Girona, contextualizadas en el marco de la arquitectura europea. Sobre su funcionamiento, dicho autor partía de los documentos tardíos sobre la restauración de las iglesias de Terrassa en el siglo X que permitían distribuir unas funciones parroquial y clerical en los templos de Sant Pere y Santa María, respectivamente<sup>16</sup>.

### Algunas certezas

Hasta aquí lo que la historiografía nos ofrece. A partir de las puntualizaciones o visiones críticas de Hubert, Lehmann, Sodini, Duval o Gy, lo que parece quedar muy claro es cómo lo que daremos en denominar un «falso historiográfico» no debe continuar utilizándose como arquetipo de una experiencia arquitectónica en base a una explicación funcional inexistente. Desde esta diversidad de usos, que recomienda mediatizar la realidad de la catedral doble, podemos por el contrario ajustar la visión de Lehmann en cuanto a conjunto de iglesias pero librándola del componente catedralicio, es decir, afirmar que tales complejos eclesiásticos con más de un centro cultural existieron, pero condicionados puntualmente por cuestiones diversas que hacen francamente insostenible seguir manteniendo un guión genérico para todos ellos. De hecho, las directrices comunes pueden reducirse a seis categorías, en todos los casos vinculadas al factor litúrgico: los conjuntos en los que existió una auténtica disociación de espacios entre la liturgia de las horas y la Eucaristía, los pertenecientes al

<sup>15</sup> David recogía el ilustrativo ejemplo de Coimbra, donde a la iglesia principal de Santa María se unían un baptisterio de San Juan y las basílicas del Salvador y San Pedro (P. DAVID, «Les Saints Patrons d'églises entre Minho et Mondego jusqu'à la fin du XIe siècle. Étude d'hagiotoponymie», *Revista Portuguesa de História*, II (1943), pp. 222-254 ; ID., *A Sé Vella de Coimbra das origens ao século XV*, Coimbra, 1943, pp. 16-17, e ID., *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIIe siècle*, París-Lisboa, 1947, pp. 8-9.

<sup>16</sup> M. dels S. GROS I PUJOL, «La funcionalitat litúrgica de les esglésies d'Egara», *Simposi Internacional sobre les Esglésies de Sant Pere de Terrassa*, 20, 21 i 22 de novembre de 1991. Actes, Tarrasa, 1992, pp. 77-83.

espacio litúrgico milanés, las capillas funerarias, los representantes de un culto relicario, las imitaciones de los Santos Lugares y, finalmente, los condicionados por la liturgia estacional. Pasemos entonces a hacer un breve recorrido por los ejemplos más claros.

## **Dos iglesias, dos funciones: Sinaxis eucarística, liturgia de las horas y catecumenado**

Que los conjuntos dúplices en sus fases más tempranas fueran una muestra de la distinción espacial entre iniciados y neófitos no parece tan extraño; al fin y al cabo recordaba la diversidad de usos de las estancias de una *domus ecclesiae*, a pesar de las dificultades de interpretación que el aislado resto arqueológico de Dura Europos supone para el resto de la cristiandad, según han puesto de manifiesto las indagaciones sobre los *tituli* romanos y la posible arquitectura del primer cristianismo<sup>17</sup>. El baptisterio, localizado en muchos casos entre los dos edificios, funcionaría así como ámbito de tránsito de una condición a otra, del novel al catequizado<sup>18</sup>. Aún así, Piva desecha la funcionalidad de iglesias para el culto y el catecumenado afirmando taxativo que la aparición de conjuntos dobles dependía de la celebración eucarística en una de las iglesias y la liturgia de las horas en la otra, asunto que puede traducirse en una iglesia parroquial y otra privativa del clero<sup>19</sup>.

Creo que podemos llegar a una base conciliadora entre ambas hipótesis que discurren, al fin y al cabo, paralelas. Efectivamente, las actividades dedicadas a la educación no requerían espacios de celebración dispares, sino que podían ubicarse en diferentes lugares de un mismo templo; de hecho, la duplicidad de zonas para neófitos e iniciados ya fue descrita por Egeria en el siglo IV para el Santo Sepulcro de Jerusalén. Pero también el relato del siglo IV sobre la catedral de Aquilea es preciso respecto de la existencia de un *catechumeneum*, una piscina bautismal y la igle-

<sup>17</sup> C. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 vols., Roma, 1976, ID., «Recherches sur les *domus ecclesiae*», *Revue des Études Augustiniennes*, 24/1-2 (1978), pp. 3-21, reed. *Christiana respublica: éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, 3 vols., Roma, 1997, I, pp. 127-145, y V. SAXER, «*Domus ecclesiae* in den frühchristlichen literarischen Texten», *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 83 (1988), pp. 167-179.

<sup>18</sup> V. RUGGIERI, «Katéouchoumenon: uno spazio sociale», *Eulogena. Studies in the honour of Robert Taft*, Roma, 1993, pp. 389-402. Sobre los problemas que la función catecumenal representa para la arquitectura: J.C. PICARD, «Ce que les textes nous apprennent sur les équipements et le mobilier liturgique nécessaires pour le baptême dans le sud de la Gaule et l'Italie du nord», *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*, Roma, 1989, pp. 1451-1468; reed. en ID., *Évêques, Saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire*, Roma, 1998, pp. 157-174 (161-162, n. 18).

<sup>19</sup> P. PIVA, «Lo "spazio liturgico": Architettura, arredo, iconografia (secoli IV-XII)», *L'arte medievale nel contesto 300-1300. Funzioni, iconografia, tecniche*, dir. P. PIVA, Milán, 2006, pp. 141-180 (144-145). Sobre la liturgia de las horas, el espléndido trabajo de R. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, 2ª edic. revisada, Minnesota, 1993 [1986], pp. 93-216.

sia eucarística, integrados en un circuito litúrgico<sup>20</sup>. Debemos tener en cuenta que la conmemoración de la Eucaristía y la enseñanza fueron de la mano durante toda la historia del cristianismo medieval. Si su generalización como religión oficial supuso la caída en desuso de un catecumenado a gran escala, la instrucción del pueblo cristiano fue englobada en el edificio eclesiástico por definición: la iglesia parroquial. Se trata de una línea de desarrollo perfectamente visible en otro de los edificios partícipe del problema que aquí nos ocupa, los baptisterios: de edificio grandilocuente, exento y de vital importancia en la conformación de una topografía sacra, a su simplificación –fuera de Italia– en una capilla abierta a un templo mayor o en simple jalonamiento en el espacio de éste último mediante la colocación de la pila bautismal.

Los condicionantes que la ubicación de los laicos impuso sobre la arquitectura parroquial todavía merecen una revisión en profundidad<sup>21</sup>. En edificios complejos como una catedral, el problema desarrolló una línea evolutiva dispar y dependiente de soluciones muchas veces puntuales y hasta improvisadas, en las que la función docente se recoge localizada en un edificio único, en un lugar que podía ser el inicio de la nave central, el nártex, una nave lateral, el trascoro o alguna dependencia fuera de la iglesia<sup>22</sup>. Las palabras introductorias a este asunto de Fabrice Ryckebusch y David Lepine son esclarecedoras y, aunque ambos trabajos se ocupen del sureste francés y el entorno anglosajón, sus planteamientos de base son aplicables a toda Europa<sup>23</sup>. Una catedral no era una parroquia, era la iglesia del obispo y el cabildo. Que en la mayor parte de los casos el templo mayor de la diócesis adquiriera funciones parroquiales es otra cuestión, al igual que las iglesias sufragáneas del entorno de la catedral que eran dedicadas a tal fin bajo la responsabilidad de miembros del cabildo o las capillas y altares del templo mayor que en

<sup>20</sup> G. C. MENIS, «La liturgia batesimale ad Aquileia nel complesso episcopale del IV secolo», *Antiquité Tardive*, 4 (1996), pp. 61-77.

<sup>21</sup> Aunque centrado en el contexto monástico y canonical, véase la aproximación al respecto en el clásico de J. HUBERT, «La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XIe et XIIe siècles», *I laici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio Mendola, 21-27 agosto 1965*, Milán, 1968, pp. 471-487, reed. en *Arts et vie sociale...*, op. cit., pp. 161-192, y las aportaciones recogidas en *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu'au concile de Trente. Actes du 109e Congrès national des Sociétés savantes*, Dijon, 1984. El marco histórico más reciente es el trazado en C. VINCENT, «L'avènement du curé et la cure d'âmes dans la pastorale médiévale: Bilan et perspectives de recherche dans le domaine français», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 60-1 (2006), pp. 17-30.

<sup>22</sup> Me ocupé de este asunto en «El escenario docente en la catedral. De los *episcopia* a las aulas de teología, gramática y canto», trabajo presentado al simposio *Las Universidades en la Edad Media Hispánica: Fuentes e historiografía. XVII Asamblea General ordinaria de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, Universitat de Lleida, mayo de 2000, cuyas comunicaciones quedaron inéditas y que aparecerá como capítulo del libro E. CARRERO SANTAMARÍA, *La catedral medieval, una arquitectura vivida*, en prensa.

<sup>23</sup> F. RYCKEBUSCH, «La fonction paroissial des cathédrales du Midi à la fin du Moyen Âge», *Les Cahiers de Fanjeaux*, 30 (1995), *La cathédrale (XIIe-XIVe siècle)*, pp. 295-336, y D. LEPINE, «And alle oure pears-hens: Secular Cathedrals and Parish Churches in Late Medieval England», *The Parish in Late Medieval England*, Donnington, 2006, pp. 29-53. También, P. JOUNEL, «La cathédrale, maison de Dieu et du peuple de Dieu», *La cathédrale, demeure de Dieu, demeure des hommes. Actes du Colloque de Pont-à-Mousson (26-28 juin 1987)*, Paris, 1988, pp. 29-50.



algún momento se destinaron a parroquia, como sigue ocurriendo en la actualidad. La Baja Edad Media nos ilustra con un sin fin de noticias sobre las complicaciones que el factor parroquial conllevó para las relaciones entre la institución catedralicia y otros establecimientos eclesiásticos. El ciclo sacramental, desde el bautizo hasta la extrema unción y el enterramiento, era competencia de la cura de almas parroquial, pero la catedral siempre impuso su criterio y una obligada subordinación para con ella de otros institutos en la potestad sobre el bautizo, el matrimonio o el derecho de sepultura. Podrá alegarse ahora que todas estas noticias son más que tardías para enlazarlas con modelos topográficos edificadas a veces hasta diez siglos atrás, pero parece bastante claro que la duplicidad de espacios de culto en muchos de los ejemplos conocidos ceñidos al ámbito catedralicio pasan, efectivamente, por una disociación entre la liturgia de las horas realizada por y para el cabildo y la parroquial destinada a la comunidad laica, en la que quedaba englobada la labor catecumental, ergo docente.

¿Qué nos aporta al respecto la documentación hispánica previa al siglo X? Si el concilio XI de Toledo (675) prohibía celebrar oficios públicos *aliter quam in principali ecclesia*, el *Liber Ordinum* cita una *ecclesia senior*, diferente por tanto de otros templos de diverso carácter<sup>24</sup>. Estas noticias documentales han sido utilizadas con el fin de constatar la diversidad eclesial en los conjuntos catedralicios europeos<sup>25</sup>, pero en ningún momento se han puesto en relación con su medio peninsular real y, sobre todo, han sido descontextualizadas para ilustrar algo extrahispánico, de tal manera que los adjetivos «principal» o «mayor» aplicados a una iglesia sólo deben ser entendidos en función de su entorno y no pretendiendo extraer de ellos la existencia de más de un edificio en un mismo conjunto. Con tales denominaciones sólo se insiste en el carácter de iglesia mayor o más importante que se pretendía aplicar al edificio en liza respecto de otras iglesias de diferente perfil, pero no permite extrapolarlo hasta imaginar un conjunto doble. Quizás la nota más destacada sobre esta pluralidad de iglesias la encontremos en la descripción del ceremonial de Viernes Santo de la iglesia hispánica, cuando la Adoración de la Cruz se iniciaba con el *lignum* puesto sobre el ara de altar de la *ecclesia principali* y, seguidamente, la *Crux aurea cum reliquiis* era llevada en procesión a la iglesia de la Santa Cruz para después procederse a su consiguiente regreso a la iglesia originaria<sup>26</sup>. Sin salir del mismo ámbito litúrgico, el Sábado Santo se celebraba en las *ecclesias in conuicinitate principalis ecclesie sitas*<sup>27</sup>, afirmación que vuelve a insistir en lo mismo: una iglesia principal, otras de variado signo en su entorno. En Toledo, capital del reino, podemos afirmar que la catedral era una –la de Santa María– mientras a su alrede-

<sup>24</sup> J. VIVES, *Concilios hispanovisigóticos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 356, M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, París, 1904, Roma, 1996, c. 140.

<sup>25</sup> P.M. GY, «Églises doubles et groupes d'églises...», *op. cit.*, p. 52.

<sup>26</sup> FÉROTIN, *Le Liber Ordinum...*, *op. cit.*, cc. 193-194; R. PUERTAS TRICAS, *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975, p. 121.

<sup>27</sup> FÉROTIN, *Le Liber Ordinum...*, *op. cit.*, c. 204; PUERTAS TRICAS, *Iglesias hispánicas...*, *op. cit.*, p. 121.

dor se situaban otras de carácter regio, monástico e incluso funerario<sup>28</sup>. Por el contrario, en la vieja sede de Egara (Terrassa), la presencia de dos iglesias basilicales alrededor de un tercer edificio centralizado hizo a Josep Puig i Cadafalch reinventar éste último en un baptisterio que pusiera a las iglesias de Terrassa en relación con los conjuntos de dos iglesias con baptisterio del resto de la cristiandad altomedieval<sup>29</sup>. La intensa intervención arqueológica que desde la última década se lleva realizando en las mismas ha dado un vuelco a la investigación (fig. 2). En líneas generales ha podido comprobarse que, desde el siglo V, contamos con una basílica dedicada a Santa María con un claro proceso de ampliación que llevaría a su concreción en un gran templo dotado con un baptisterio a sus pies. Ésta es la iglesia identificada con la episcopal propiamente dicha. En el siglo VI frente a su fachada norte se edificaron dos templos más: el centralizado de San Miguel de clara significación funeraria, con un pórtico corrido en tres de sus fachadas, y un tercero advocado a San Pedro e interpretado como iglesia parroquial. Las tres iglesias estaban intercomunicadas mediante pasos de funcionalidad litúrgica –desde Santa María se accedía a San Miguel a través de un pasaje abierto en su fachada norte y a San Pedro por un corredor que partía desde su ángulo noroeste–, y se rodeaban mediante una cerca que englobaba a los tres edificios, sus respectivas necrópolis y el área residencial –el episcopio– sita en el ángulo suroeste del conjunto. Por último, se ha documentado e identificado otro núcleo religioso con uso funerario, esta vez dedicado a los Santos Niños Justo y Pastor, frente a la fachada meridional de Santa María e interpretado como capilla episcopal<sup>30</sup>.

Del siglo IX en adelante, en Elna contamos con noticias sobre un conjunto de cuatro iglesias dedicadas San Pedro, Santa María, Santa Eulalia y la posiblemente cementerial de San Esteban. San Pedro cuenta con el problema de la vieja tradición que la consideraba la primera catedral sita en la ciudad baja, hasta su traslado a la ciudad alta en una fecha imprecisa; mientras, Santa Eulalia terminó reagrupando las funciones catedralicias y San Esteban se preservó junto a la cabecera catedralicia hasta el siglo XVIII<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> G. RIPOLL e I. VELÁZQUEZ, «*Toletum*, la construcción de una *urbs regia*», *Sedes Regiae (ann. 400-800)*, Barcelona, 2000, pp. 521-578.

<sup>29</sup> J. PUIG I CADAFALCH, *Notes arquitectòniques sobre les esglésies de Sant Pere de Tarrassa*, Barcelona, 1889, p. 30, y J. PUIG I CADAFALCH, A. DE FALGUERA Y SIVILLA y J. GODAY Y CASALS, *L'arquitectura romànica a Catalunya*, 3 vols., Barcelona, 1909, 2001, I, pp. 311-340. Sobre la intervención de Puig i Cadafalch en Terrassa, A. CASTELLANO e I. VILAMALA, «Les restauracions de les esglésies de Sant Pere de Terrassa. L'actuació del Servei de Catalogació i Conservació de Monuments de la Diputació de Barcelona, 1915-1951», *Les restauracions de les esglésies de Sant Pere de Terrassa*, Barcelona, 1993, pp. 5-36 (20-21).

<sup>30</sup> Con mi agradecimiento a Francesc Tuset por la visita que me brindó al conjunto de Terrassa. M. G. GARCÍA LLINARES, A.A. MORO GARCÍA y F. Tuset BERTRAN, «De conjunt paleocristià i catedralici a conjunt parroquial. Transformacions i canvis d'ús de les esglésies de Sant Pere de Terrassa. Segles IV al XVIII», *Terme. Revista d'història*, 18 (2003), pp. 29-58; A.A. MORO I GARCÍA, F. Tuset BERTRAN y D. FERRAN I GÓMEZ, «Evolució arquitectònica de la Seu episcopal d'Egara (segle IV al segle VIII)», *Tribuna d'arqueologia*, 2002-2003 (2005), pp. 81-94.

<sup>31</sup> P. PONSICH, «Le groupe cathédral du vicus Helena et les origines de la ville épiscopale», en *Elna, ville et territoire-Elna, ciutat i territori. 2ème Recontres d'histoire et d'archéologie d'Elna*, 1999, Elna, 2003, pp. 131-139.

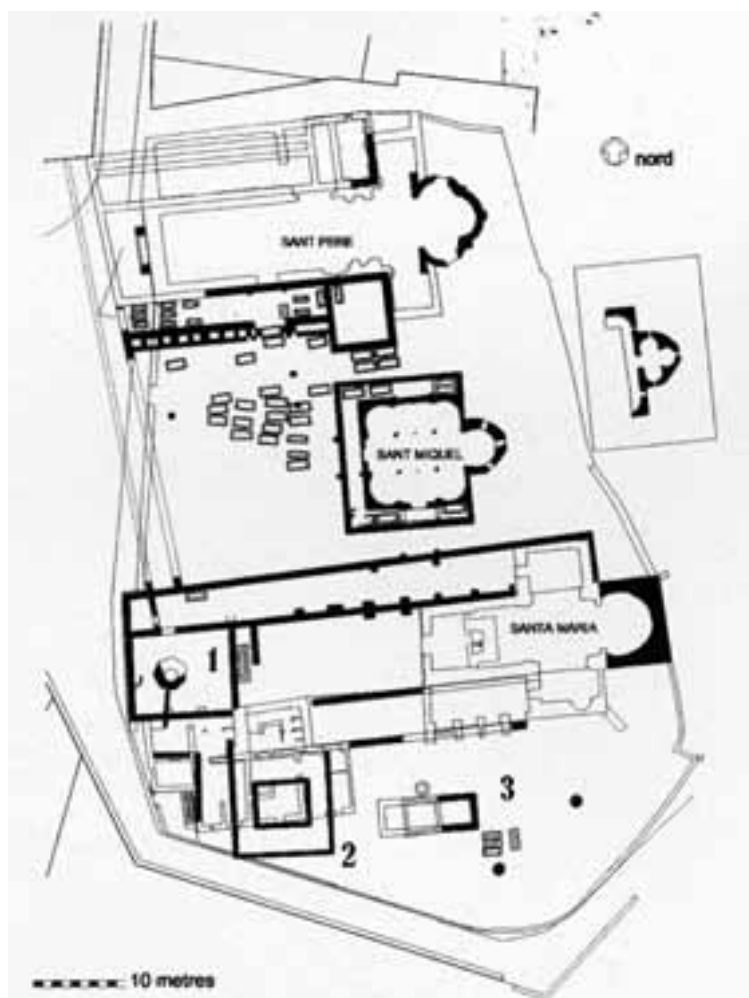


Fig. 2. Conjunto de iglesias de Terrassa, según García, Moro y Tuset.  
1. Baptisterio. 2. Episcopio. 3. Santos Justo y Pastor.

una confirmación testamentaria recogió importantes noticias sobre ambos edificios relacionables con la estructura del clero catedralicio vicense. En primer lugar, hacía

Un panorama más interesante es el que nos ofrece la catedral de Vic anterior al obispado de Oliba (1017-1046). Hay certeza documental sobre un conjunto catedralicio de entidad desde el siglo IX, formado por tres iglesias y dos advocaciones singulares. La donación del rey franco Otón de 889 indicaba una iglesia construida en honor de la Virgen y San Pedro<sup>32</sup>. Poco podría extraerse de una advocación doble, habitual en la época, pero si en 947 se alude expresamente a la obra de la iglesia de Sant Pere, pocos años después en 952 y en 981, dos donaciones citan dos indudables iglesias: las de Sant Pere y Santa María, fundadas en la ciudad de Vic<sup>33</sup>. Además, el Martirio I de la catedral, aunque sin año concreto, recoge la festividad de la dedicación de Santa María en el siglo X<sup>34</sup>. En 1009,

<sup>32</sup> E. JUNYENT I SUBIRÀ, *Diplomatari de la catedral de Vic, segles IX-X*, 5 fasc., Vich, 1980-1996, I, doc. 12, pp. 11-13.

<sup>33</sup> *Ibid.*, II, docs. 240 y 272, pp. 203-204 y 228-229 y IV, doc. 481, p. 405. A pesar de sólo poder afirmar su segura existencia y que su posible aspecto es una incógnita, las excavaciones en el entorno de la catedral actual han hecho asociar a esta iglesia los restos exhumados de una necrópolis con veintisiete enterramientos (C. SUBIRANAS FRÀBREGAS, «L'excavació arqueològica a la plaça de la catedral de Vic (Osona): l'església de Santa Maria la Rodona», *Tribuna d'arqueologia*, 2004-2005 (2006), pp. 313-340, en particular, 318-320).

<sup>34</sup> E. JUNYENT I SUBIRÀ, *Diplomatari i escrits literaris de l'abat i bisbe Oliba*, Barcelona, 1992, p. 389.

máximos responsables de las iglesias de Sant Pere y Santa María a Guillem, tesorero de la primera, y a Oliba, *custodem* de la segunda. Después, delimitaba claramente la congregación canónica entre un cabildo mayor, con sus sacerdotes y diáconos, y otro menor, la *scola minorum*. Por último, el testamentario se reconocía siervo de la iglesia de Santa María y pedía ser enterrado en la misma<sup>35</sup>. Las dudas por tanto se plantean al intentar interpretar cuál de ambas iglesias funcionaría como episcopal y catedralicia y cuál como iglesia conventual, quizás de uso exclusivo del cabildo menor. Esta última función parece que era la realizada en Santa María, aludida en 1009 como *cenobio* en el que un tal Guifred podía perseverar y documentándose a los presbíteros a su servicio en una donación de 1035<sup>36</sup>. Podríamos decir por tanto que Sant Pere era la iglesia episcopal y Santa María la conventual, pero con la reconstrucción del conjunto a comienzos del siglo XI San Pedro aunó ambas funciones, dedicándose la nueva Santa María a otras cuestiones, según tendremos ocasión de ver. Tanto es así, que las citas diplomáticas con una doble advocación finalizan a mediados del siglo XI, momento a partir del cual todas las referencias serán a Sant Pere entendida como edificio único.

Respecto a la tercera iglesia que integraba el complejo vicense, estaba dedicada a San Miguel, habiéndose supuesto frontera a la fachada meridional de Sant Pere en las inmediaciones del actual claustro. Sus orígenes datan del siglo X, durante el episcopado de Guadamir (948-957), fecha en que uno de los martirologios de la catedral recoge su dedicación: *VI. Idus Octobris Dedicatio S. Archangeli Michaelis in Sede Vici, sub ordinatione Guadamiri Episcopi*<sup>37</sup>. A comienzos del siglo XI todavía era beneficiaria de un legado *pro edificio suo* y, dotada de una cripta, fue el lugar de enterramiento del obispo Borrell en 1017<sup>38</sup>. Pero estas tres iglesias no estaban solas. Una importante donación de 985 cita puntualmente cinco, la de Sant Pere y otras cuatro “súbditas” de aquélla: las dos ya vistas de Santa María y San Miguel Arcángel y otras dos consagradas a San Juan Bautista y San Félix<sup>39</sup>. Eduard Junyent indi-

<sup>35</sup> ...et eiusdem ecclesie Sancte Marie, cuius ille servus fuit et corpus suum precepit tumulare (publ. R. ORDEIG I MATA, *Diplomatari de la catedral de Vic. Segle XI*, 2 fasc., Vic, 2000-2003, I, doc. 711, pp. 54-58).

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, p. 55, y II, doc. 931, p. 259.

<sup>37</sup> Publ. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, 29 vols., Madrid, 1747-1775, XXVIII, pp. 322 y 326; J. VILLANUEVA, *Viage literario a las Iglesias de España*, 22 vols., Madrid, 1803-1852, VI, p. 146.

<sup>38</sup> *VI. Kal. Martii obiit domnus Borrellus episcopus venerandae memoriae. Sepultus est in cripta subtus ecclesiam Sancti Michaelis* (publ. VILLANUEVA, *Viage literario...*, *op. cit.*, VI, p. 179; E. JUNYENT I SUBIRÀ, «La Catedral de Vich en el período de la Reconquista», *Ausa*, 5-50 (1964), pp. 121-128 (126); ID., «La cripta románica de la catedral de Vic», *Anuario de Estudios Medievales*, 3 (1966), pp. 91-109, reed. en ID., *Monuments romànics d'Osona*, Vic, 1987, pp. 15-50 (16); X. BARRAL I ALTET, *La catedral romànica de Vic*, Barcelona, 1979, p. 26; E. JUNYENT, *La ciutat de Vic i la seva història*, Barcelona, 1980, pp. 43 y 49; A. PLADEVALL I FONT, «Catedral (o Sant Pere) de Vic», *Catalunya Romànica*, vol. III, *Osona II*, Barcelona, 1986, pp. 678-692 (679-681); JUNYENT, *Diplomatari i escrits literaris...*, *op. cit.*, pp. 391-393; F. ESPAÑOL, «Culte et iconographie de l'architecture dediés a Saint-Michel en Catalogne», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXVII (1997), pp. 175-186 (181), y SUBIRANAS, «L'excavació arqueològica a la plaça...», *op. cit.*, p. 318. El legado «para su edificio» en ORDEIG, *Diplomatari de la catedral...*, I, doc. 711, p. 55.

<sup>39</sup> *Sancto Petro qui est situs in comitatu Ausona, in sede Vico, et ecclesias illi subditas hac vocitas sancta hac Dei genitricis Marie et Sancti Michaelis arcangeli et Sancti Iohannis baptiste et Sancti Felicis martiris* (publ. JUNYENT, *Diplomatari de la catedral de Vic...*, *op. cit.*, IV, doc. 517, p. 435).

có que ambas dedicaciones debían responder a espacios ubicados en el interior de la iglesia de Sant Pere, incluso como capillas laterales de una supuesta cabecera triab-sideda, y que habían sido consagradas un 19 de mayo de mediados del siglo X<sup>40</sup>. Comparto que ambos espacios pudieron estar en la catedral, pero creo que aún podemos deducir algo más. La dedicación de una capilla al Bautista con tintes de espacio autónomo es asimilable a un baptisterio quizás abierto a la iglesia mayor, mientras la de Sant Feliu parece claramente vinculada al culto martirial. Un documento de 989 vuelve a llamar nuestra atención sobre San Félix y su medio arquitectónico en el conjunto vicense. Se trata de la apertura sacramental de un testamento realizada en la “basílica” con su altar y reliquia que se encontraba dentro de la iglesia de Sant Pere —...*per reliquia Sancti Felicis martiris Christi cuius basilica sita est in comitatu Ausona, in sede Vico, intra domum Sancti Petri*<sup>41</sup>. Creo indudable que por *basilica* debemos entender un ámbito de mayores connotaciones arquitectónicas que un simple altar. Respecto a Sant Joan, un juramento realizado sobre su altar en 1007 se refiere al mismo como *locum venerationis Sancti Iohannis Bapstiste (...)* *cuius sacrosancto altare fundatus est iuxta Sancti Petri sedis Vicho quem cuncta est ipsa ecclesia*<sup>42</sup>. Parece claro por tanto que San Félix y San Juan estaban unidas a la catedral de San Pedro, pero independientes de la misma. ¿Podríamos precisar más? Las posibilidades de interpretación se dirigen hacia un baptisterio y un depósito de reliquias, quizás localizados en las inmediaciones de la cabecera del templo de Sant Pere, para el que podríamos utilizar como paralelo el modelo propuesto en la catedral visigoda de Valencia, también con un baptisterio y un *martyrium* dedicado a San Vicente a ambos lados de la capilla mayor. Se trata de un planteamiento sugestivo pero, por ahora, carente de refrendo arqueológico. En cualquier caso, no deja de ser taxativo al respecto que las capillas del transepto de la catedral románica se dedicaran a San Juan y San Pablo —lado norte— y San Félix y San Miguel —lado sur—, agrupando advocaciones dispersas en la fábrica anterior al pontificado de Oliba (1017-1046)<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> ID., «La Catedral de Vich...», *op. cit.*, pp. 126-127, BARRAL, *La catedral románica...*, *op. cit.*, p. 28; JUNYENT, *Diplomatari i escrits literaris...*, *op. cit.*, p. 391.

<sup>41</sup> JUNYENT, *Diplomatari de la catedral de Vic...*, *op. cit.*, IV, doc. 543, p. 464. En este mismo sentido vuelven a insistir documentos posteriores de 1010 o 1022 (ID., *Diplomatari i escrits literaris...*, *op. cit.*, doc. 69, p. 107; ORDEIG, *Diplomatari de la catedral...*, *op. cit.*, I, docs. 718 y 818, pp. 64 y 153).

<sup>42</sup> ORDEIG, *Diplomatari de la catedral...*, *op. cit.*, I, doc. 697, p. 44. Los actos legales en el altar de Sant Joan se siguen documentado en fechas posteriores (Ibid., I, doc. 833, p. 168, y II, docs. 925, 1057, 1067, pp. 252, 369, 378), junto a un altar de Sant Benet que debió ocupar algún lugar de la vieja catedral (Ibid., II, docs. 940, 966, 989, 1074, ..., pp. 268, 289, 312, 387, ...) y en el que Junyent supuso que pudieran instalarse algunas de las reliquias del santo que el obispo Oliba recibió del abad Gauzlf para el tesoro de Ripoll (JUNYENT, *Diplomatari i escrits literaris...*, *op. cit.*, p. 326). Otro altar de Sant Benet fue consagrado en 1212 por el obispo Guillem de Tavertet (FLÓREZ, *España Sagrada*, *op. cit.*, XXVIII, p. 323).

<sup>43</sup> JUNYENT, *La ciutat de Vic...*, *op. cit.*, p. 43; GROS, «La funcionalitat litúrgica...», *op. cit.*, p. 81. La relación Sant Pere de Vic-Sant Feliu de Gerona fue muy intensa, sobre todo durante el episcopado de Arnulf (993-1010), a la par obispo de Osona y abad de la canónica gerundense (A. GARCÍA, «Arnulfo, obispo de Vich (992-1010)», *Ausa*, 33 (1960), pp. 401-411. Sobre la catedral visigoda de Valencia, (A. V. RIERA I LACOMBA, «Origen i desenvolupament del nucli episcopal de València», en *VI reunió d'arqueologia cristiana hispànica...*, *op. cit.*, pp. 207-243).

En Gerona, se documenta una dedicación a San Miguel en la catedral de Santa María y en la que el clero de ésta debía rezar por la memoria del conde Borrell II de Barcelona en 993<sup>44</sup>. La historiografía la ha considerado un espacio desgajado de la vieja catedral gerundense e, incluso, se ha identificado con restos arqueológicos hallados en el subsuelo del ángulo noroccidental del claustro catedralicio. Por el contrario, debo señalar que el lacónico registro diplomático al respecto –*infra domum sancte Marie sedis Gerunde*– no sólo no aclara en absoluto que se tratara de un espacio exento, sino que más bien recomienda reconsiderarlo un altar o capilla dedicado al Arcángel sito en el interior de la iglesia principal, que sí se recoge posteriormente<sup>45</sup>.

De Barcelona, la cita documental de una catedral de la Santa Cruz y Santa Eulalia pudo conducir hacia una interpretación en el sentido que aquí narramos, pero la traslación del cuerpo de Santa Eulalia en 878 desde la iglesia de Santa María hasta la catedral significó su instalación en el interior de ésta y su consiguiente retitulación bajo ambas dedicaciones y no la construcción de un segundo edificio *ad hoc*. Respecto a los diplomas referentes a una iglesia del Santo Sepulcro, localizada en las inmediaciones de la fachada occidental de la catedral, éstos han sido interpretados por Francesca Español como referentes no a un espacio exento, sino a un ámbito asociado al macizo occidental de la catedral, semejante a los que se documentan en Vic o Gerona. Siguiendo a dicha autora, el planteamiento arquitectónico condicionado por las necesidades litúrgicas acarrió que la torre documentada sobre el Sepulcro de la catedral románica fuera también contemplada en el proyecto gótico con su monumental cimborrio occidental, trazado parejo al que Carol Heitz propuso para la estructura sita a los pies de la abadía de Centula y su reconstrucción tardogótica mediante un antecuerpo con torre central<sup>46</sup>. Dudas mayores las ofrece una conflictiva iglesia cruciforme identificada entre el galimatías murario del sector nor-oriental del conjunto catedralicio. Su realidad material suscita importantes incógnitas, pero los sepulcros hallados en sus inmediaciones sí parecen poner de relieve el uso sacro del espacio donde se encuentra y que confirmaría una hipotética iglesia en

<sup>44</sup> *Et ad sancto Michahel qui est infra domum sancte Marie sedis Gerunde remaneat ipse alodes de illas Guardias, in ea videlicent racione ut semper iam eum teneat unus ex clericis sancte Marie qui cotidie eum decantet propter remedium anime mee* (Publ. P. DE MARCA, *Marca Hispanica sive limes hispanicus, hoc est, Geographica & historica description Cataloniae, Ruscinonis, & circumjacentium populorum*, Barcelona, 1998 [París, 1688], doc. CXLI, pp. 946-947; C. BARAUT, «Els documents, dels anys 981-1010, de l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell», *Urgellia*, 3 (1980), pp. 7-166, doc. 232, p. 64.

<sup>45</sup> GROS, «La funcionalitat litúrgica...», *op. cit.*, p. 81; ESPAÑOL, «Culte et iconographie...», *op. cit.*, p. 181; G. GARCÍA, J.M. NOLLA, L. PALAHÍ y M. SUREDA, «Excavacions als soterranis de la catedral de Girona», *Sisenes jornades d'arqueologia de les comarques gironines*, San Juan de las Abadesas, 2002, pp. 285-292; J. CANAL, E. CANAL, J.M. NOLLA y J. SAGRERA, *Girona, de Carlemany al feudalisme (785-1057). El trànsit de la ciutat antiga a l'època medieval*, Gerona, 2003, pp. 188-189; M. SUREDA i JUBANY, «Altars, beneficis i arquitectura a la seu de Girona (993-1312)», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, XLV (2004), pp. 667-678.

<sup>46</sup> C. HEITZ, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, París, 1963, p. 28; F. ESPAÑOL, «Massifs occidentaux dans l'architecture romane catalane», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXVII (1996), pp. 57-77 (65-77).

la zona<sup>47</sup>. Por último, en la Seu d'Urgell y desde el siglo X contamos con noticias sobre dos iglesias de Santa María y Sant Pere más un posible baptisterio dedicado a Sant Joan que, con la reconstrucción del conjunto en el siglo XI se desfiguraría en un complejo espacio cultural muy distinto, según veremos en apartados siguientes.

¿Y respecto a los monasterios? Las noticias sobre la restauración del monacato en el Reino de León y en los Condados catalanes son ricas en alusiones a diversas advocaciones que, a veces, han sido interpretadas como posible mención a más de un edificio, pero que no van más allá de una constante cultural y diplomática sin pruebas arqueológicas<sup>48</sup>. Por otra parte, la efectiva restauración de instituciones en algún caso supuso la construcción de una nueva iglesia junto a la antigua. Un caso interesante es el del monasterio femenino de Sant Pere de les Puelles (Barcelona), cuyo templo de San Martín fue edificado algo después del año 801 junto al atrio de la iglesia previa de Sant Sadurní —*contra atrium Sancti Saturnini*—, espacio que no desapareció hasta la reconstrucción del monasterio a finales del siglo XI<sup>49</sup>. Por encima de este fenómeno, me gustaría destacar tres ejemplos interesantes. El primero es el del monasterio lucense de Vilanova de Lourenzá que, si desde 947 es documentado bajo las dedicaciones de San Salvador y Santa María, en 969 el testamento del conde Osorio Gutiérrez aclaraba que, en realidad, estaba compuesto por dos iglesias distintas<sup>50</sup>. Más información pueden darnos los otros dos casos. En 983 se dedicaba la iglesia de Sant Llorenç prop Bagà (Barcelona) y, en 984, sus monjes consagraban una segunda a Sant Miquel, Santa María y Sant Pere, destinada a fines parroquiales<sup>51</sup>. Semejante y aún más revelador es el ejemplo del monasterio de Santa María de Ripoll. Ramon d'Abadal llamó la atención sobre el diploma de 880 que describía una agrupación monástica formada por tres iglesias distintas: Santa María, Sant Pere y Sant Joan<sup>52</sup>. Si en un primer momento lo consideró el «característic triple joc d'esglésies de Santa Maria, Sant Pere i Sant Joan», la ausencia de noticias sobre una iglesia de Sant Joan en Ripoll en fechas posteriores le hizo reconsiderar ésta última, planteándola ahora como posible alusión al coetáneo monasterio femenino de Sant

<sup>47</sup> C. BONNET y J. BELTRÁN DE HEREDIA, «Nouveau regard sur le groupe épiscopal de Barcelone», *Rivista di Archeologia Cristiana*, LXXX (2004), pp. 137-158, sin olvidar las palabras al respecto de N. DUVAL, «La cathédrale paléochrétienne de Barcelone revisitée», *Bulletin Monumental*, 156-IV (1998), pp. 403-410.

<sup>48</sup> Échese un vistazo a la variedad en número de las advocaciones recogidas de distintos monasterios catalanes y gallegos en E. JUNYENT, *L'arquitectura religiosa a Catalunya abans del Romànic*, Abadía de Montserrat, 1983, pp. 73-78, y J. FREIRE CAMANIEL, *El monacato gallego en la Alta Edad Media*, 2 vols., La Coruña, 1998, II, pp. 588-969.

<sup>49</sup> JUNYENT, *L'arquitectura religiosa...*, op. cit., p. 74; M. CABRÉ I PAIRET, «Sant Pere de les Puelles», *Catalunya Romànica*, XX, *El Barcelonès. El Baix Llobregat. El Maresme*, Barcelona, 1992, pp. 204-209.

<sup>50</sup> ...*monachis ecclesiam Sancti Salvatoris Domini Nostri Ihesu Christi et ecclesiam Sancte Marie Virginis commorantibus* (publ. A. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y J. A. REY CAÍÑA, «El tumbo de Lorenzana», *Estudios Mindonienses*, 8 (1992), pp. 11-324, doc. 1-2, p. 25; FREIRE, *El monacato gallego*, op. cit., II, pp. 1033-1040.

<sup>51</sup> Publ. C. BARAUT, *Les actes de consagracions d'esglésies de l'antic bisbat d'Urgell (segles IX-XII)*, La Seu d'Urgell, 1986, docs. 40y 41, pp. 109-114; JUNYENT, *L'arquitectura religiosa...*, op. cit., p. 75.

<sup>52</sup> *Dono atque concedo domni Sanctae Mariae virginis in monesterio Riopullense, et ipsas ecclesias alias qui ibidem sunt fundatas, nomine Sancti Petri apostoli, et in onore Sancti Iohannis martiris Christi, et Dachino habati, et monachis ibidem Deo servientibus* (publ. VILLANUEVA, *Viage literario...*, op. cit., VIII, doc. I, p. 209).

Joan de les Abadesses<sup>53</sup>. Parece que los términos de la citada donación son claros en cuanto a las tres iglesias. Quién sabe qué pudo ser de este San Juan rivipullense, ya que la reconstrucción del monasterio a finales del siglo IX contempló la segura consagración de dos templos distintos, uno dedicado a Santa María en 888 y otro a Sant Pere en 890. A nuestro interés y como dato más relevante, mientras Santa María fue la base para la gran iglesia monástica del siglo XI, Sant Pere se consagró como parroquia de aquella, reconstruyéndose en 977 *in honore beati Petri atque Andreae* y ya en el siglo XI en una importante iglesia de tres naves y tres ábsides, localizada en el ángulo noroccidental de las dependencias claustrales de Santa María, llegando a acoger a un colegio de dieciocho beneficiados encargados del culto parroquial en pleno siglo XIV<sup>54</sup>.

En el medio catedralicio del occidente peninsular, la ausencia de restos arquitectónicos, el vacío documental y las características propias de casos puntuales parecen recomendar prudencia. Un caso paradigmático lo encontramos en Ourense, donde la iglesia episcopal de Santa María la Madre fue planteada la segunda de un conjunto dúplice junto a la mayor de San Martiño y su baptisterio dedicado a San Juan. Por el contrario, la primera sólo funcionó como catedral eventual en un período de obras, volviendo después a su funcionalidad inicial de capilla del palacio episcopal. En Lugo también se documenta una iglesia de San Juan, presumible baptisterio, frente a la fachada norte de la catedral. La iglesia ovetense de Santa María del Rey Casto fue considerada el segundo santuario de un conjunto dúplice junto a San Salvador, cuando ésta última aún no era la catedral sino la iglesia del rey. Por último, en León nos hallamos ante una clara adaptación como edificio religioso de estructuras arquitectónicas romanas –unas termas– denominadas por Sapiro *domos*, de las que no pueden extraerse mayores conclusiones: un caso más de reutilización y consagración para fines sagrados de edificios previos con funcionalidad heterogénea<sup>55</sup>.

En contraste, el noroccidente peninsular sí es rico en noticias sobre otro tipo de fundaciones que poblaban el atrio de las catedrales. La documentación de Oviedo, León y sobre todo Astorga da buena fe de esta singular profusión de oratorios y pequeñas capillas en el perímetro que rodeaba a una iglesia catedralicia y que debemos generalizar a toda Europa<sup>56</sup>. Santa Marta de Astorga no es sólo el mejor ejemplo conservado de estas estructuras, también lo es la casi milagrosa preservación de buena parte del atrio catedralicio asturicense en su revisión barroca –el actual patio del jaspe–, después de haberse reconstruido en fechas modernas la catedral, su veci-

<sup>53</sup> R. D'ABADAL I DE VINYALS, *Els primers comtes catalans*, Barcelona, 1961, pp. 131 y 139-140.

<sup>54</sup> MARCA, *Marca Hispanica...*, *op. cit.*, docs. XLV, L, CXXIII y CCVIII, pp. 818, 822-823, 918-919 y 1050-1051; JUNYENT, *L'arquitectura religiosa...*, *op. cit.*, p. 151, y A. PLADEVALL I FONT, «Sant Pere de Ripoll», *Catalunya Romànica*, X, *El Ripollès*, Barcelona, 1987, pp. 335-338.

<sup>55</sup> E. CARRERO SANTAMARÍA, *Las catedrales de Galicia. Claustros y entorno urbano*, A Coruña, 2005, pp. 88-90 y 185-191, e ID., *Santa María de Regla de León. La catedral medieval y su entorno*, León, 2004, pp. 27-32.

<sup>56</sup> Pensemos en Letrán, París o la lectura de las cuatro iglesias menores en los alrededores de la catedral de Milán, vinculadas a cultos locales y devociones angélicas.



no hospital o el palacio del obispo y reorganizarse el urbanismo de la zona a las necesidades del tráfico rodado<sup>57</sup>.

### Aclarando las dudas de la liturgia milanesa

El más fascinante de los ejemplos englobados por esta etiqueta en crisis es el de las iglesias del arzobispado de Milán, sobre todo por su prolongación temporal hasta la Baja Edad Media. La solución del problema pasa, invariablemente, por la escasa comunicación entre disciplinas humanísticas y, en este caso concreto, por el desconocimiento recíproco de trabajos entre liturgistas e historiadores de la arquitectura. A mi parecer, el problema debiera ser reconsiderado, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de una de las escasas ocasiones en las que dos iglesias están perfectamente documentadas desde una funcionalidad litúrgica general. En Milán y hasta el siglo IV sabemos de un conjunto de dos templos paralelos separados por un baptisterio, situados aproximadamente bajo el lado norte de la cabecera tardogótica actual, siguiendo la tradición descrita en apartados previos. A partir de dicho siglo, dos nuevas iglesias con sus respectivos baptisterios y colocadas en eje Oeste-Este suplieron las funciones del culto catedralicio, documentándose desde el siglo IX como iglesias de verano e invierno<sup>58</sup>. Según vimos líneas arriba, la crítica historiográfica ha interpretado la documentación al respecto en función de variantes climatológicas que afectaban a todos los conjuntos dobles existentes en las sedes del arzobispado. Amén de improbable, esto parece algo positivamente extraño. La diferencia estacional entre uno y otro edificio no era debida a la climatología sino, como bien indican las fuentes litúrgicas, a las condiciones del año cristiano: su parte más compleja y la más relajada, es decir, el ciclo temporal del Adviento a la Pascua y Pentecostés y el resto del calendario. La conocida como liturgia ambrosiana –bien llamada milanesa– es la única entre las de Europa occidental que indica cómo dichas variantes rituales en verano e invierno requerían un escenario diferenciado para el culto. Por lo tanto, las alusiones a iglesias de invierno y de verano que afectaron a distintos conjuntos catedralicios de la Lombardía pasan por su explicación a partir del ceremonial y de la propia organización del clero. Las referencias más antiguas al respecto datan del siglo IX, incluidas en distintos libros litúrgicos de la propia

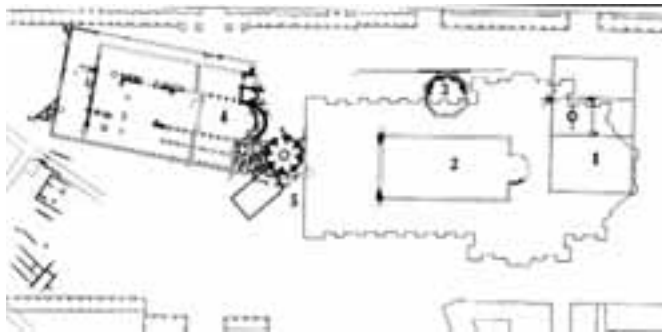
---

<sup>57</sup> E. CARRERO SANTAMARÍA, «La claustra y la canónica medieval de la Catedral de Astorga», *La Catedral de Astorga (Actas del Simposio)*, Astorga, 2001, pp. 85-156; ID., *El conjunto catedralicio de Oviedo en la Edad Media. Arquitectura, topografía y funciones en la ciudad episcopal*, Oviedo, 2003, pp. 27-29 y ID., *Santa María de Regla de León...*, *op. cit.*, p. 27. La excavación de los alrededores de Santa Marta reveló el potencial arqueológico de la catedral de Astorga y las seguras sorpresas que aún nos depara (M. A. SEVILLANO y J. M. VIDAL, «Arqueología del entorno de la catedral de Astorga: la primitiva iglesia de Santa Marta como testimonio de la configuración de un *área sacra*», en *La Catedral de Astorga...*, *op. cit.*, pp. 25-48).

<sup>58</sup> Sobre la arqueología de la catedral de Milán, S. LUSUARDI SIENA, «Il gruppo cattedrale», *La città e la sua memoria. Milano e la tradizione di Sant' Ambrogio*, Milán, 1997, pp. 36-39. Para las restantes catedrales de la Italia norte, G. CANTINO WATAGHIN, «Le "basiliche doppie" paleocristiane nell'Italia settentrionale: la documentazione archeologica», *Antiquité Tardive*, 6 (1996), pp. 115-123.

Milán, Busto Arsizio y Santa María de Brescia<sup>59</sup>. Desde una perspectiva litúrgica, la cuestión no es baladí. Se conservan cuatro copias del siglo XII del *Antiphonarium Ambrosianum* junto a otros dos ejemplares más tardíos. En los seis casos se recoge la tradición temporal de su rito propio, perfectamente organizada entre la invernal *Pars Hyemalis* –desde el Adviento al Sábado Santo– y la veraniega *Pars Aestiva*, que se desarrollaba durante los meses restantes, cada una vinculada a la basílica competente: la de invierno y la de verano<sup>60</sup>.

La combinación de dos iglesias en el desarrollo del año litúrgico fue descrita en el siglo XII por el compilador Beroldo en su manual litúrgico milanés<sup>61</sup>. Llegada la Pascua, se festejaba la *transmigratio* entre una y otra iglesia durante tres festividades concretas: la vigilia del Sábado Santo, el propio domingo de Pascua y el Pentecostés, días en los que el arzobispo y cabildo milaneses, llevando consigo libros litúrgicos y elementos de culto, salían en procesión desde Santa María la Mayor –la catedral de invierno– hasta Santa Tecla –la de verano–, de donde regresarían en otoño en una ceremonia paralela (fig. 3)<sup>62</sup>. Junto a esto debemos contar con una



**Fig. 3.** Conjunto catedralicio de Milán, según Lusuardi. 1. Iglesias gemelas s. IV y baptisterio de Santo Stefano, s. VI. 2. Iglesia de Santa María la Mayor. 3. Campanario románico. 4. Santa Tecla. 5. Baptisterio de San Giovanni *ad fontes*.

organización capitular compleja, unos cabildos mayor y menor –los *cardinales* y *decumani* documentados desde los siglos VIII y IX–, a los que correspondían ámbitos de celebración distintos: Santa María y Santa Tecla, respectivamente. Todas las catedrales europeas contaron con una semejante segregación del cabildo, el mayor integrado por las

<sup>59</sup> Cf. A. PRACCHI, *La cattedrale antica di Milano. Il problema delle chiese doppie fra tarda antichità e medioevo*, Bari, 1996, p. 9, n. 10.

<sup>60</sup> Como introducción a la liturgia milanesa, R. JESSON, «Ambrosian Chant», en W. APEL, *Gregorian Chant*, Indiana, 1958 (reed. 1990), pp. 465-483 y C. ALZATI, *Ambrosianum Mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica*, Milán, 2000. La más sosegada *Pars Aestiva* del calendario estaba únicamente jalonada por el ciclo dominical y un variable santoral, entre cuyas festividades más importantes están la Natividad de San Juan, San Pedro, San Miguel Arcángel y, sobre todo, la Asunción de la Virgen. Puede consultarse su desarrollo en un marco litúrgico diferente a partir de F.X. ALTÉS I AGUILÓ, «La *Pars Aestiva* de l'homiliari de l'ofici catalanonarbonès. Inventari i difusió. Reconstitució de la seva recensió de l'Homiliari carolingi de Liverani», *Miscel·lània Litúrgica Catalana*, 3 (1984), pp. 107-159.

<sup>61</sup> Sobre el personaje, y el códice en el que recopiló las costumbres de la iglesia de Milán, G. FORZATTI GOLIA, «Le raccolte di Beroldo», *Archivio Ambrosiano*, XXXII (1977); *Il Duomo cuore e simbolo di Milano. IV Centenario della Dedicazione (1577-1977)*, pp. 308-402.

<sup>62</sup> PRACCHI, *La cattedrale antica di Milano...*, *op. cit.*, pp. 10-11, P. PIVA, «L'ipotetica basílica doppia di Milano e la liturgia ambrosiana», *Antiquité Tardive*, 4 (1996), pp. 129-132.

dignidades y el menor con los simples beneficiados, porcionarios y bajo clero, a los que competía la vida comunitaria en la canónica catedralicia. Si vimos cómo en Vic sus dos iglesias iniciales podían adscribirse a cada una de estas corporaciones eclesíásticas, es en las catedrales lombardas donde la documentación resulta indiscutible: dos iglesias catedralicias ocupadas por una comunidad separada jerárquicamente, aunque unida bajo la autoridad episcopal<sup>63</sup>. Cuando en primavera se producía la transmigración de una iglesia a la otra, la primera no se cerraba, continuaba realizando sus funciones con el cabildo menor que hasta la fecha había habitado en la segunda, ahora ocupada por el obispo y los *cardinales*. La posible disparidad funcional entre ambos a partir del factor parroquial –propuesta en 1969 por Krautheimer y defendida de nuevo por Piva– debe ser mediatizada teniendo en cuenta que los dos contaban con instalaciones litúrgicas parejas para actuar como parroquias. Lo que parece bastante claro es que la duplicidad nada tiene que ver con cuestiones de comodidad ambiental como una iglesia más fresca y otra más calurosa, según se ha sostenido. Entre ambos templos se realizaba un ceremonial en el que lo que sí variaba era la residencia episcopal y del cabildo mayor, que mudaban entre dos templos en función del calendario litúrgico, cuestión que además ahonda en una interpretación semántica idéntica para ambos edificios. No veo por tanto impedimento alguno en explicar las dos iglesias de Milán, Brescia, Pavía o de cualquiera de las restantes catedrales de la órbita milanese desde dos directrices claras, la adscripción a dos edificios distintos de los cabildos mayor y menor y los requisitos del año litúrgico para un rito propio, el milanés, entre la más solemne iglesia de invierno –que acogía el grueso de las festividades del Adviento al Pentecostés– y la más sencilla de verano<sup>64</sup>.

## Las capillas funerarias

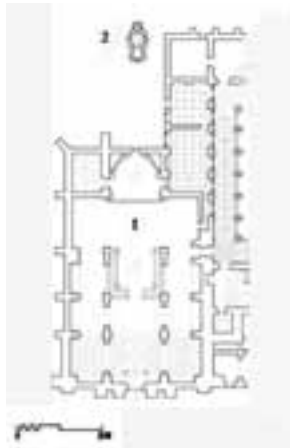
La Alta Edad Media vio construirse numerosas capillas, edificadas en el atrio de un templo principal, y destinadas a fines luctuosos. La documentación es clara al referir su importancia en la topografía del conjunto y, sobre todo, su funcionalidad como ámbitos funerarios. De entre todas, el conjunto de iglesias de San Giusto en el Valle del Celone (Puglia, Italia) es ilustrativo, una basílica paleocristiana con su baptisterio a la que después –entre los siglos V y VI– se añadió una basílica gemela en

<sup>63</sup> Tras las reformas canónicas que se sucedieron en Europa entre los siglos XI y XII, contamos con ejemplos puntuales del sureste francés en los que el cabildo *sub regula* se recluyó en su propia iglesia –generalmente secundaria–, dejando la catedral para cuestiones parroquiales, pero resulta claro y palmario que no es éste el caso (A. ERLANDE-BRANDENBURG, *La cathédrale*, París, 1989, pp. 309-312; RYCKEBUSCH, «La fonction paroissial...», *op. cit.*, pp. 305-315; PIVA, «Dalla cattedrale doppia...», *op. cit.*, pp. 77-78).

<sup>64</sup> Se trata del mismo asunto que se documenta en la Roma del «Cinquecento» con la duplicidad de coros clericales, con uno destinado a las grandes celebraciones y otro para el rito diario (S. DE BLAAUW, «Innovazioni nello spazio di culto fra Basso Medioevo e Cinquecento: La perdita dell'orientamento liturgico e la liberazione della navata», *Lo spazio e il culto. Relazione tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo*, Venecia, 2006, pp. 25-51, en particular, p. 45, n. 47).

el lado norte entendida como un cementerio cubierto, articulada con los otros dos edificios del complejo mediante una estructura porticada a occidente<sup>65</sup>. Junto a ejemplos tan espectaculares, también existieron fundaciones menores, pequeñas capillas mortuorias y cementeriales anejas a un edificio principal, de las que sería muy difícil hacer un catálogo exacto. Indicar aquí que el factor funerario en la proliferación de espacios sacros alrededor de un templo principal también condicionó en Oriente la aparición de un modelo bien conocido, el de la *parekklesion* construida paralela a un edificio previo con fines funerarios o relicarios y documentada desde el siglo V<sup>66</sup>.

En la Península Ibérica, el caso más aleccionador lo encontramos en la iglesia de Santa María dentro del conjunto que a la postre se definiría como parte de la catedral de Oviedo. Lugar de enterramiento de Alfonso II y luego de sus sucesores, Santa María debe ser entendida como elemento axial de un complejo eclesiástico integrado por tres instituciones religiosas dedicadas al recuerdo del rey: la iglesia real de San Salvador y sus dependencias, el monasterio de San Vicente de Antealtares y la más tardía fundación femenina de San Juan Bautista y San Pelayo<sup>67</sup>. Líneas arriba vimos cómo, entre los siglos X y XI, frente a la fachada sur de la catedral de Vic, se documenta una capilla dedicada a San Miguel en cuya cripta fue enterrado el obispo Borrell en 1018<sup>68</sup>. También tuvo fines funerarios la



misma advocación gerundense, aunque parece que sita en el interior de la iglesia mayor. La iglesita de San Miguel localizada junto a la cabecera de la monástica de San Salvador de Celanova no ofrece ningún misterio desde una perspectiva funcional, se trata de una capilla cementerial (fig. 4)<sup>69</sup>. En este mismo sentido debiera entenderse la iglesia de San Miguel, levantada en el siglo XI frente a la fachada sur de la colegiata de San Pedro de Teverga y de la que –sustituida por una capilla claustral en el siglo XVIII– sólo nos ha llegado su epígrafe fundacional de 1036, hoy en el Museo de la Igle-

**Fig. 4.** San Salvador de Celanova, según DRTA-Universidade da Coruña. 1. Iglesia monástica. 2. Capilla cementerial de San Miguel.

<sup>65</sup> G. VOLPE, «Linee di storia del paesaggio dell'Apulia romana: San Giusto e la valle del Celone», *Modalità insediative e strutture agrarie nell'Italia meridionale in età romana. Atti del Convegno Internazionale (Napoli 11-13 giugno 1998)*, Bari, 2001, pp. 315-361.

<sup>66</sup> G. BABIÉ, *Les chapelles annexes des églises Byzantines. Fonction liturgique et programmes iconographiques*, París, 1969, y S. CURCIC, «Architectural Significance of Subsidiary Chapels in Middle Byzantine Churches», *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 36-2 (1977), pp. 94-110.

<sup>67</sup> E. CARRERO SANTAMARÍA, «La "ciudad santa" de Oviedo, un conjunto de iglesias para la memoria del rey», *Hortus Artium Medievalium*, 13-2 (2007), pp. 375-388.

<sup>68</sup> JUNYENT, *La ciutat de Vic...*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>69</sup> Véase el estado de la cuestión de M. D. BARRAL RIVADULLA, *San Miguel de Celanova. El silencio y la elocuencia de una arquitectura singular*, Ourense, 2006.

sia de Asturias (Oviedo)<sup>70</sup>. Como última referencia a tener en cuenta y documentada hasta fechas tardías, el también asturiano monasterio de San Juan Bautista de Corias contó con una capilla dedicada a la Virgen, que sirvió como espacio funerario de prestigio junto a la iglesia principal<sup>71</sup>.

## El culto a las reliquias como condicionante de la disociación de espacios

Respecto a los cuerpos santos y a ámbitos martiriales tan utilizados para explicar conjuntos dobles, un simple vistazo al complejo del Santo Sepulcro nos habla de dos espacios formando parte de un núcleo unitario (fig. 5). Pero la cuestión aquí no es la imitación de la arquitectura de los lugares de culto más populares, de la que nos ocuparemos más adelante, sí lo es el éxito de un modelo cuya vigencia cronológica se prolongó hasta fechas tardías con la misma solución: iglesia y espacio martirial anejo formando un conjunto, de la que la catedral de Torcello y el *martyrium* de Santa Fosca son un buen ejemplo<sup>72</sup>.

De igual forma debemos destacar otra cuestión y es cómo también aquí las soluciones fueron plurales y no necesariamente reprodujeron el modelo de dos ámbitos de culto separados y con uno de ellos mediatizado por los estereotipos de la arquitectura de culto martirial. Me estoy refiriendo a las iglesias del Mediterráneo y Oriente medio en las que el espacio unitario de un templo único de cabecera monoabsidal dedicaba las *pastophoria* que la flanqueaban a fines martiriales y bautismales, albergando en su interior la piscina y *reliquiaria* o *sarcophagi*<sup>73</sup>. A partir de la crítica visión desde una perspectiva funcional que planteó Giorgios Dimitrokallis, así se explica el fenómeno de iglesias biabsidadas en un enorme marco espacial que incluye Armenia, Rusia, Francia, Alemania, Austria, Suiza, Italia, Croacia, Eslovenia, Albania, Grecia, Chipre, Palestina, Jordania, Siria o el Líbano –con el segundo ábside convertido en espacio autónomo y dedicado a relicario y/o baptisterio–, y su posible transformación final en basílicas triabsidadas, al menos para el entorno palestino<sup>74</sup>. De todas las maneras, los conjuntos martiriales tampoco se adaptan al

<sup>70</sup> Cf. R. ALONSO ÁLVAREZ, «La colegiata de San Pedro de Teverga. La ‘imagen medieval’ de un edificio reformado», *Asturiensia Medievalia*, 7 (1993-1994), pp. 225-242.

<sup>71</sup> CARRERO, «La ‘ciudad santa’ de Oviedo...», *op. cit.*, p. 380.

<sup>72</sup> Una cita inevitable, A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l’art chrétien antique*, 3 vols., París, 1946, I, pp. 322-384 y 400-558.

<sup>73</sup> La solución no se aleja de la elegida en la catedral visigoda de Valencia para ubicar el mausoleo de San Vicente y el baptisterio en las dos capillas anejas a la cabecera de la catedral tardoantigua y, quizás, según vimos, para la catedral de Vic anterior a la obra del obispo Oliba (1017-1046).

<sup>74</sup> G. DIMITROKALLIS, *Oi dikonchoi christianikoi naoi*, Atenas, 1976, con resumen en francés; S. MARGALIT, «The Binated Churches and the Hybrid Binated Church Complexes in Palestine», *Liber Annuus*, 45 (1995), pp. 357-400; P. PIVA, «Le due chiese di San Lorenzo a Quingentole: “quadri” storici, tipologie architettoniche, contesti funzionali», *San Lorenzo di Quingentole. Archeologia, storia, antropologia*, Mantua, 2001, pp. 115-144. Un buen resumen de las posibilidades de interpretación funcional de las iglesias libanesas biabsidadas en A. ANDERSEN, «Double Naved Churches of Medieval Lebanon: An Exploration of the Problem, the Evidence and the Theories», *Cultural Reflections. Journal of the Graduate Students of Anthropol-*

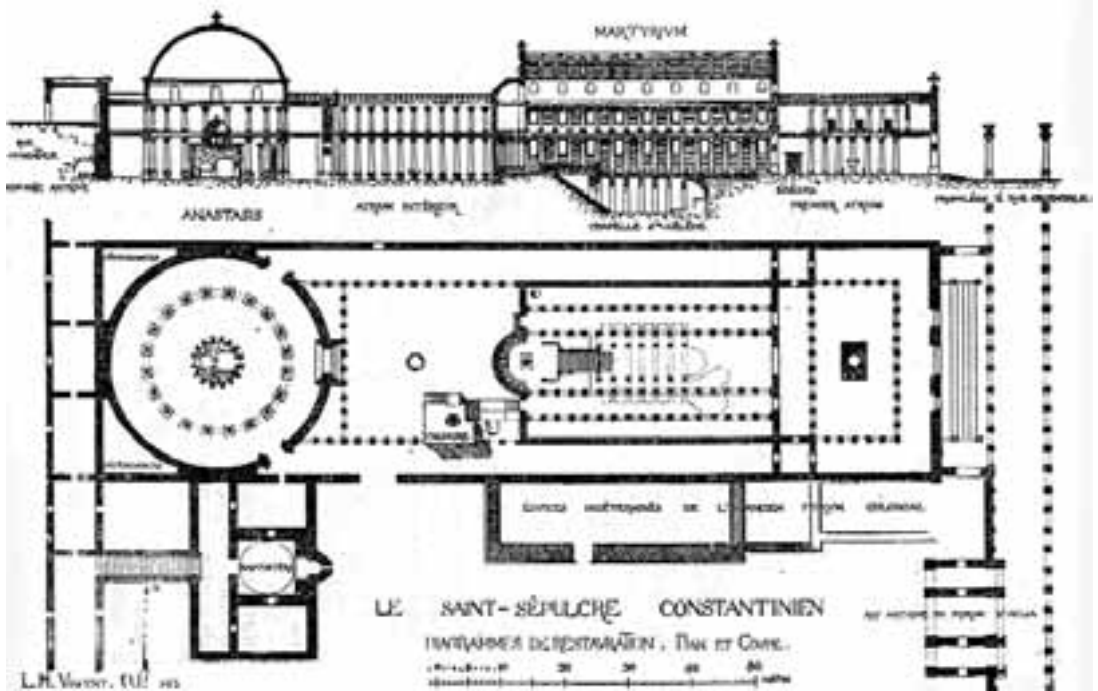


Fig. 5. Reconstrucción del Santo Sepulcro de Jerusalén en planta y sección, según Vincent.

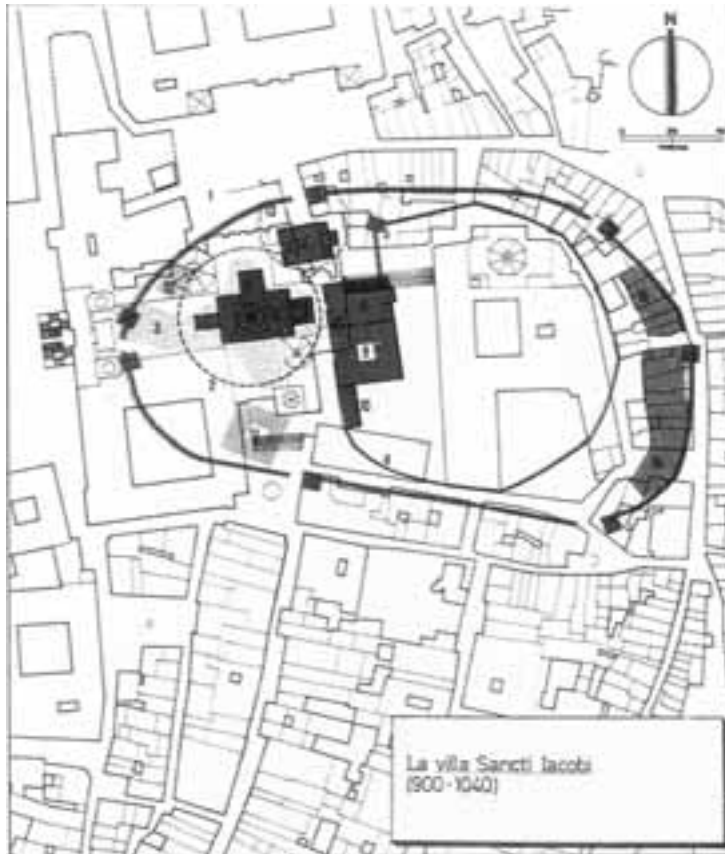
perfil general que se había buscado para las iglesias dobles, son un caso singular y perfectamente definido, condicionado por el culto relicario, aunque en algún momento fueran partícipes de ceremoniales litúrgicos semejantes a los desarrollados en complejos donde no hubo un *martyrium* individualizado y sí una segunda iglesia.

Volviendo a territorio peninsular, los orígenes del cabildo de la catedral de Girona van de la mano de los conflictivos comienzos del culto a San Félix y su materialización arquitectónica en catedral y *martyrium* del santo. Antes de su articulación en dos instituciones eclesiásticas distintas, con la catedral intra muros y la canónica felicianiana extra muros, pudo haber contemplado un conjunto dúplice marcado por cuestiones martiriales que aún merecería una revisión en profundidad<sup>75</sup>. También de

logy, 5 (2003), pp. 29-38 y, para Cerdeña, R. CORONEO, «Problematica delle chiese biabsidate. Contributo allo studio del tipo in area tirrenica», *Medioevo: Arte e Storia. X Convegno Internazionali di Studi, Parma, 18-22 settembre, 2007*, Parma, en prensa. Mi gratitud al profesor Coroneo que me facilitó una copia de su trabajo en vías de publicación.

<sup>75</sup> Al respecto, GROS, «La funcionalitat litúrgica...», *op. cit.*; ESPAÑOL, «Massifs occidentaux...», *op. cit.*, p. 72; N. M. AMICH RAURICH, *Les seus episcopals de Girona i Empúries i les terres del nord-est de Catalunya a les fonts escrites d'època tardoantiga (segles IV-VII)*, Girona, 2002, pp. 367-398, y E. CANAL, J. CANAL, J. M. NOLLA y J. SAGRERA, «La catedral i Girona. L'entrada del complex episcopal dins murs entre els segles X-XI», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, XLV (2004), pp. 141-159. El esquema de *martyrium* extramuros y catedral intramuros en Mérida (P. MATEOS, *La basilica de Santa Eulalia*

fechas tempranas, la realidad material del culto a santos como Emeterio y Celedonio en Calahorra o Justo y Pastor en Alcalá es una incógnita, pero en épocas posteriores su devoción llegó a condicionar el urbanismo de ambos lugares, con un inicial burgo medieval



complutense de Santius-te y la catedral calagurritana situada *extramoenia* de la ciudad restaurada<sup>76</sup>. Como paradigma del asunto, en Compostela nos hallamos ante una serie de iglesias pertenecientes a instituciones autónomas de carácter monástico, vinculadas al culto al Apóstol (fig. 6). El proceso desde su fase más temprana a la inmediata organización de la ciudad episcopal pasa por el interés en controlar el culto jacobeo y, a nuestro interés, la articulación urbana de un conjunto de iglesias

**Fig. 6.** Conjunto de iglesias de Santiago de Compostela, c. 900-1040, según López Alsina.

de Mérida. *Arqueología y urbanismo*, Madrid, 1993), puede que en Iria Flavia, siguiendo la interpretación de algunos autores (F. FITA y A. GUERRA CAMPOS, *Recuerdos de un viaje á Santiago de Galicia*, Madrid, 1880, reed. La Coruña, 1993, pp. 31-33, y M. CHAMOSO LAMAS, «Noticia sobre la importancia arqueológica de Iria. Flavia», *Archivo Español de Arqueología*, 45-47 (1972-1974), pp. 125-141, p. 132), y en la instalación ya en el siglo X de las reliquias de San Primo en el que sería un obispado efímero como el de Besalú (J.M. SALRACH MARÈS, «El monestir de Sant Pere de Besalú i les reliquies de Sant Prim. Viatge pels misteris de la fe i de la política mil anys enrera», *Relíquies i arquitectura monàstica a Besalú*, coord. G. BOTO VARELA, Anglès, 2006, pp. 9-34). Sobre el problema de las reliquias intra y extramuros, véanse las reflexiones de C. GODOY FERNÁNDEZ, «Poder i prestigi episcopal en relació amb el culte de les reliquies dels màrtirs», *Estudis Universitaris Catalans*, XXIX (1993), *Homenatge a Miquel Tarradell*, pp. 889-899.

<sup>76</sup> M. MARCHAMALO MAÍN, «Los orígenes sacros de la Alcalá medieval. El templo de los Santos Justo y Pastor», *Alcalá. Apuntes de historia y arte*, Alcalá de Henares, 1996, pp. 19-27, y C. GODOY FERNÁNDEZ, «Calagurris, centro de culto martirial de los Santos Emeterio y Celedonio. Observaciones sobre la restitución arquitectónica de la *Memoria Martyrum* a partir de Prudencio», *Kalakorikos*, 5 (2000), pp. 87-102.

hasta su unificación en la catedral románica a través del determinante papel del obispado de Iria Flavia y su traslado a Santiago<sup>77</sup>. De la vigencia del modelo hasta fechas muy tardías dan fe un buen número de ejemplos, entre los que me gustaría destacar el auténtico *martyrium* que, siguiendo las constantes de arquitectura centralizada vinculada a una reliquia –en este caso arquitectónica–, fue construido a finales del siglo XV en el convento dominico de Santa Cruz la Real de Segovia, con el fin de recordar el lugar de mortificación del fundador de la Orden Santo Domingo de Guzmán<sup>78</sup>.

## Espacios conmemorativos: la imitación de los Santos Lugares

Muy relacionada con el apartado previo es la consideración de la propia arquitectura como reliquia y, frente a la dificultad que la obtención de restos santos podía generar, la recreación en marcos geográficos distintos del original de unas constantes tipológicas entendidas a modo de evocación de un original lejano. Las singularidades arquitectónicas del Santo Sepulcro de Jerusalén, la Natividad de Belén, San Pedro del Vaticano o el santuario de San Miguel en Monte Gargano fueron seguidas como modelo a imitar en distintos lugares. De este modo se solucionaban los problemas que una difícil peregrinación acarrea, duplicando el escenario arquitectónico en el medio cotidiano del fiel y llegando a sustituir la peregrinación, expidiéndose indulgencias equivalentes a las de los lugares originales, supliendo a su vez el efecto que pudiera tener la visita al Santo Lugar auténtico<sup>79</sup>.

La Anástasis es el caso más evidente, visible a través de los muchos ejemplos diseminados por toda Europa que transcribieron su fábrica central, con una reproducción del edículo en su interior y en la que se remedaba una liturgia semejante. Es importante reflexionar aquí sobre si la copia exclusiva de la rotunda, obviando los edificios restantes, pudo estar condicionada por la imagen del Sepulcro que dejó su

<sup>77</sup> F. LÓPEZ ALSINA, *La Ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, y la reciente reinterpretación del conjunto por I. G. BANGO TORVISO, «El *Locus Sanctus* de Santiago de Compostela. Una nueva interpretación del escenario arquitectónico del santuario», *El camí de Sant Jaume i Catalunya. Actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, Abadía de Montserrat, 2007, pp. 191-220.

<sup>78</sup> E. CARRERO SANTAMARÍA, «Patrocinio regio e Inquisición. El programa iconográfico de la Cueva de Santo Domingo, en Santa Cruz la Real de Segovia», *Actas del Congreso Internacional Gil Siloe y la escultura de su época*, Burgos, 2001, pp. 447-462.

<sup>79</sup> Véanse aquí R. KRAUTHEIMER, «Introduction to an “Iconography of Medieval Architecture”», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, V (1942), pp. 1-33, reed. en Id., *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*, Nueva York, 1969, pp. 115-150, Id., «The Carolingian Revival of Early Christian Architecture», *Art Bulletin*, 24 (1942), reed. Id., *op. cit.*, pp. 203-256; G. BRESC-BAUTIER, «Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IXe-XVe siècles). Archéologie d'une dévotion», *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, L (1974), pp. 319-342; R. OUSTERHOUT, «Meaning and Architecture: A Medieval View», *Reflections*, 2 (1984), pp. 34-46, Id., «Loca Sancta and the Architectural Response to Pilgrimage», *The Blessings of Pilgrimage*, Urbana-Chicago, 1980, pp. 108-124, y C. SAPIN, «L'architecture carolingienne à Saint-Germain d'Auxerre. Création, héritage et postérité», *Archéologie et architecture d'un site monastique (Ve-XXe siècles). 10 ans de recherche à l'abbaye Saint-Germain d'Auxerre*, Auxerre, 1999, pp. 315-324.



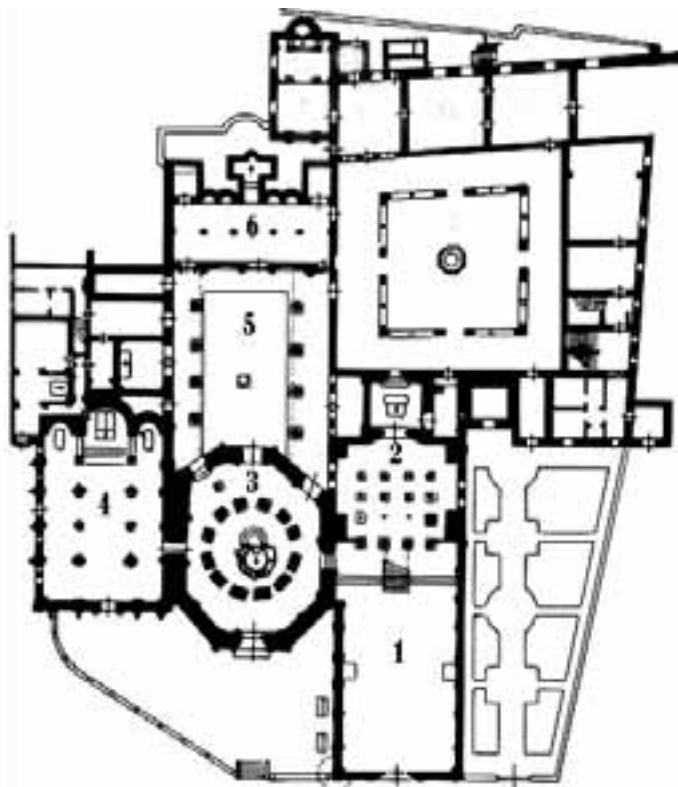


Fig. 7. Santo Stefano de Bolonia. 1. Iglesia del Crucifijo. 2. Aula de Pilatos. 3. Santo Sepulcro. 4. Iglesia de los Santos Vital y Agrícola. 5. Patio de Pilatos. 6. Iglesia de la Santa Cruz.

reconstrucción por el emperador Constantino IX Monomaco (c.1048), al limitar el viejo conjunto de basílica y *martyrium* a la Anástasis sin más, hecho que explicaría la profusión de aisladas rotondas del Sepulcro por toda Europa<sup>80</sup>. Dejando a un lado esta consideración, la reunión entre basílica y Santo Sepulcro la encontramos en Constanza, con la capilla central de San Mauricio levantada junto a la cabecera catedralicia hacia el año 1000 y en cuyo interior se ubicó el edículo del Sepulcro<sup>81</sup>. Hubo muchos ejemplos semejantes, pero ninguno como el complejo de iglesias de Santo Stefano de Bolonia (fig. 7), integrado por dos templos enmarcando una reproducción de la Anástasis, que hacia el Este cuenta con un patio porticado al que se abre una capilla de la Santa Cruz, imitando también el Gólgota de Jerusalén<sup>82</sup>.

La copia romana de la Natividad de Belén es un punto y aparte al adquirir connotaciones de edificio meta-relicario también digno de ser imitado, esto es, la emulación del propio duplicado que había adquirido características sacras *per se*. Sixto III (432-440) reconstruyó la basílica de Liberio transformándola en iglesia de la Virgen, bajo el título de Santa María *ad Praesepe* y finalmente Santa María la Mayor. Frente a la fachada norte del templo se construyó una reproducción del pesebre de

<sup>80</sup> R. OUSTERHOUT, «Rebuilding the Temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre», *Journal of the Society of Architectural Historians*, 48 (1989), pp. 66-78.

<sup>81</sup> Hoy conservamos su microarquitectura gótica imitando la rotonda hierosolimitana, mientras el *martyrium* que la acoge fue finalmente absorbido entre las dependencias claustrales de la catedral (P. JEZLER, «Gab es in Konstanz ein ottonisches Osterspiel? Die Maritus-Rotunde und ihre kultische Funktion als *Sepulchrum Domini*», *Variorum munera florum: Latinität als prägende Kraft mittelalterlicher Kultur. Festschrift für Hans F. Haefele*, Sigmaringen, 1985, pp. 91-128).

<sup>82</sup> R. OUSTERHOUT, «The Church of S. Stefano: A "Jerusalem" in Bologna», *Gesta*, XX (1981), pp. 311-321, *Stefaniana. Contributi per la storia del complesso di S. Stefano in Bologna*, Bolonia, 1985, y L. VIGNALI, *Santo Stefano. Sanctum Stephanum qui dicitur Hjerusalem*, Bolonia, 1991.



Fig. 8. Brescia. Catedral y Duomo Vecchio.

Belén, de la que sólo conservamos noticias documentales. A la luz de algunas descripciones de época y en especial de las noticias incluidas en el *Liber Pontificalis*, sabemos que la topografía de la capilla original estaba integrada por dos ámbitos diferenciados: el de la gruta propiamente dicha –*spelunca*– donde la Virgen había parido al Niño, seguido de un nicho donde se localizaba el pesebre en el que lo amamantó.

Como decía, la devoción que suscitó en la propia Roma llevó a realizar segundas copias del santuario, como la que a su imagen y semejanza se edificó en el siglo IX en Santa María del Trastévere<sup>83</sup>.

En Vic, tras el registro de alguna donación a la obra, el 31 de agosto de 1038 se consagraba la nueva catedral de Sant Pere para la que el arzobispo de Arles había enviado las reliquias de once santos, a las que se unían otras del *corporis Domini nostri Iesu Christi et cineres [sancte] Felicitatis et filiorum eius*<sup>84</sup>. La posible iglesia conventual de Santa María se mantuvo dentro de los edificios del

<sup>83</sup> La capilla fue remodelada durante las intervenciones trecentistas que la dotaron del grupo escultórico de la Epifanía de Arnolfo di Cambio en 1291. En época moderna, el pesebre fue trasladado íntegramente por orden Sixto V (1585-1590) a su actual ubicación, en la cripta y capilla proyectadas por Domenico Fontana, cf. G. BIASIOTTI, «La riproduzione della Grotta della Natività di Betlem nella Basilica di Santa Maria Maggiore in Roma», *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, II-XV (1921), pp. 97-110, y S. DE BLAAUW, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma Tardoantica e Medievale*, 2 vols., Roma, 1994, I, pp. 406-410. Sobre su copia en el Trastévere, D. KINNEY, *S. Maria in Trastevere from its founding to 1215*, Ann Arbor, 1975, pp. 100-110.

<sup>84</sup> JUNYENT, *Diplomatari i escrits literaris...*, *op. cit.*, doc. 129, p. 216; ORDEIG, *Diplomatari de la catedral...*, *op. cit.*, II, docs. 969 y 973-975, pp. 292-293 y 297-301. Lógicamente, esta consagración se debía referir al menos a la cabecera del edificio, para cuyo altar mayor se estaba realizando un frontal –*tabula*– y un ciborio en 1049, a la par que se realizaban las obras del campanario, con las que se debía repartir una donación –*inter clocarium et ciborium*– (ORDEIG, *Diplomatari de la catedral...*, *op. cit.* II, docs. 1070 y 1073, pp. 381-382 y 386-387). Las donaciones al campanario continuaron en 1059 y 1063 (JUNYENT, *Diplomatari i escrits literaris...*, *op. cit.*, p. 393).

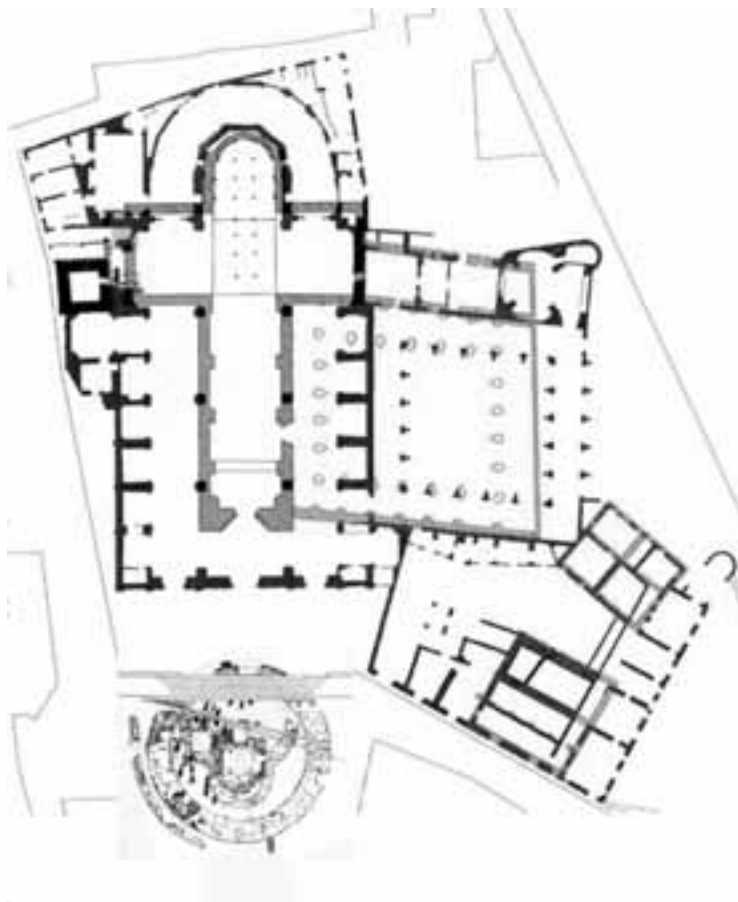


Fig. 9. Sant Pere de Vic (según Vila) incluyendo la excavación de las dos iglesias sucesivas de la Rodona, según Subiranas.

época del celeberrimo Oliba<sup>85</sup>. El nuevo edificio presentaba una planta circular de unos diez metros y medio de diámetro y con un ábside a occidente, que desaparecería con su reconstrucción románica en pleno siglo XII, mediante una

conjunto, rededicada a un culto mariano, de forma similar a como en la catedral de Brescia la basílica dedicada a Santa María Maggiore en el siglo VII se reconstruyó en el XI en forma de gran rotonda de la Virgen (fig. 8). Es precisamente su carácter conmemorativo, en este caso de la Natividad de Belén, el que condicionó la arquitectura de Santa María de Vic, reedificada en una estructura centralizada frente a la fachada occidental de la catedral de Sant Pere (fig. 9). Desaparecida en el siglo XVIII, la excavación de la misma nos ha proporcionado el bonito testimonio de su real reconstrucción junto a todo el conjunto catedralicio durante la primera mitad del siglo XI, en

<sup>85</sup> En 1039 tenemos noticias de obras en la misma según el testamento del levita Guifré que donaba a la iglesia y a su obra, mientras el Martirologio vicense del siglo XI recogía la fiesta de su dedicación en presencia del obispo Oliba a dieciocho días de las kalendas de enero (JUNYENT, *Diplomatari i escrits literaris...*, op. cit., doc. 137, p. 233 y doc. 3, p. 389).

<sup>86</sup> En 1141 moría su capellán Guillem Bonfill quien dio inicio a las obras, siendo enterrado en su exterior. Fue dedicada en 1180 durante el obispado de Pere de Redorta (1147-1185), según los obituarios catedralicios (publ. FLÓREZ, *España Sagrada*, op. cit., XXVIII, pp. 321 y 324). La literatura sobre la Rodona es importante: E. JUNYENT, «L'església de la Rodona», *Ausa*, II, 1955-1957, pp. 447-453, reed. en ID., *Monuments romànics d'Osona*, Vic, 1987, pp. 51-61 (53); X. BARRAL I ALTET, *La catedral romànica...*,

monumental iglesia circular demolida en época contemporánea<sup>86</sup>. Las concomitancias de la empresa vicense con la contemporánea de Sant Miquel de Cuixà y su rotonda occidental son evidentes (fig. 10), sobre todo teniendo en cuenta la relación litúrgica existente entre Sant Pere y Santa María que, aunque documentada desde el siglo XIII en el Domingo de Ramos, debemos simplemente presuponer en fechas previas<sup>87</sup>.

El culto a San Miguel y los Arcángeles, localizado canónicamente en un piso en alto e integrado en un conjunto de iglesias cuenta con su mejor expresión en la capilla situada en el primer piso de la torre que precede a la Cámara Santa de la catedral de Oviedo<sup>88</sup>. Por último, la Seo de Urgel se revela como el conjunto de iglesias más significativo –y también más tardío– de los viejos condados catalanes. Su reconstrucción a partir de las primeras décadas del XI mantuvo los dos templos principales, a los que se añadió una tercera iglesia de Sant Miquel, planteada como templo de un cabildo menor, y dos iglesitas del Santo Sepulcro y Santa Eulalia (fig. 11). Al igual que Saint-Michel de Fulda, los Santos Sepulcros de Cambrai y Paderborn, o Saint-Maurice de Constance, el Sepulcro de la catedral urgelitana partió de la iniciativa privada y claramente funeraria de su fundador, un tal Miró Viven. A partir de aquí, quedó integrada en un complejo conjunto de iglesias que tuvo como directriz la reproducción de espacios y advocacio-

---

*op. cit.*, pp. 107-112; J. GUDIOL I CUNILL, *Els claustres de la catedral de Vic*, Vic, 1981, p. 67; JUNYENT, *Diplomatari i escrits literaris...*, *op. cit.*, pp. 389-390; C. SUBIRANAS FÀBREGAS, «L'església de Santa Maria la Rodona», *Arqueologia Medieval. Revista catalana d'arqueologia medieval*, 1 (2005), pp. 8-31; ID., «L'excavació arqueològica a la plaça...», *op. cit.*, pp. 320-330; BARRAL I ALTET, «Du Panthéon de Rome à Sainte-Marie la Rotonde de Vic: La transmission d'un modèle d'architecture mariale au début du XIe siècle et la politique «romaine» de l'abbé-évêque Oliba», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 37 (2006), pp. 63-75 (64-65). Sobre su derribo, M. MIRABELL I ABANCO, «La demolició de l'església de Santa Maria de la Rodona de Vic. Un exemple d'actuació sobre el patrimoni eclesiàstic al final del segle XVIII», en *Església, societat i poder a les terres de parla catalana. Actes del IV Congrés de la CCEPS, Vic, 20-21 febrer de 2004*, Valls, 2005, pp. 727-743.

<sup>87</sup> A la espera de nuevas referencias de los ricos fondos del Arxiu Capítular de Vic, véanse los fragmentos de consuetas publicados en el cuadernillo de D. J. R. V., *Ceremonias que a principios del siglo XIII se observaban en la Sta. Iglesia de Vich el domingo de Ramos, y días siguientes de la Semana Santa hasta el viernes inclusive*, Vic, 1832. Para las rotondas como espacios conmemorativos marianos y sus implicaciones en la arquitectura altomedieval, B. UHDE-STAHN, «La chapelle circulaire de Saint-Michel de Cuxà», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XX (1977), pp. 339-351; A. ORRIOLS I ALSINA, «Les imatges preliminars dels evangelis de Cuixà (Perpinyà, Bibl. Mun. ms. 1)», *Locvs Amoenvs*, 2 (1996), pp. 31-46; C. SAPIN, «Sainte-Bénigne de Dijon et les cryptes à rotondes au haut Moyen Âge», *Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes*, dirs. C. SAPIN y M. JANNET, Dijon, 1996, pp. 257-274; ID., «L'origine des rotondes mariales des IXe-XIe siècles et le cas de Saint-Germain d'Auxerre», *Marie, le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París, 1996, pp. 295-312, y E. PALAZZO, «Marie et l'élaboration d'un espace ecclésiast au haut Moyen Âge», *ibid.*, pp. 313-325.

<sup>88</sup> Sobre San Miguel, GROS, «La funcionalitat litúrgica...», *op. cit.*, pp. 80-81; G. OTRANTO, «La montagna garganica e il culto micaelico: un modello esportato nell'Europa medievale», *Montelucio e i Monti Sacri. Atti dell'Incontro di Studio Spoleto, 30 Settembre-2 Ottobre 1993*, Spoleto, 1994, pp. 85-124, y las distintas contribuciones en *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. Culte et sanctuaires de Saint-Michel dans l'Europe médiévale. Atti del Congresso Internazionale di studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006)*, Santo Spirito, 2007. Para el caso concreto de Oviedo, ESPAÑOL, «Culte et iconographie...», *op. cit.*, CARRERO, *El conjunto catedralicio de Oviedo...*, *op. cit.*, pp. 43-72.

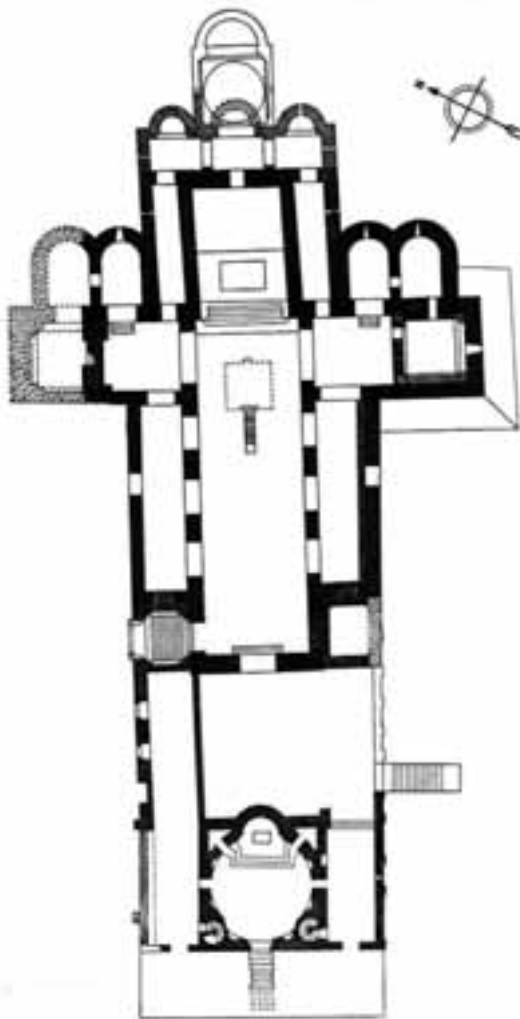


Fig. 10. Sant Miquel de Cuixà (*Catalunya Romànica*).

cualquier interpretación de la misma pasa por tratarse de un *unicum*: el lugar donde se concentraban algunos de los escenarios más importantes de la tradición cristiana con el edículo del Sepulcro, el Gólgota y el lugar del hallazgo de la Cruz<sup>90</sup>.

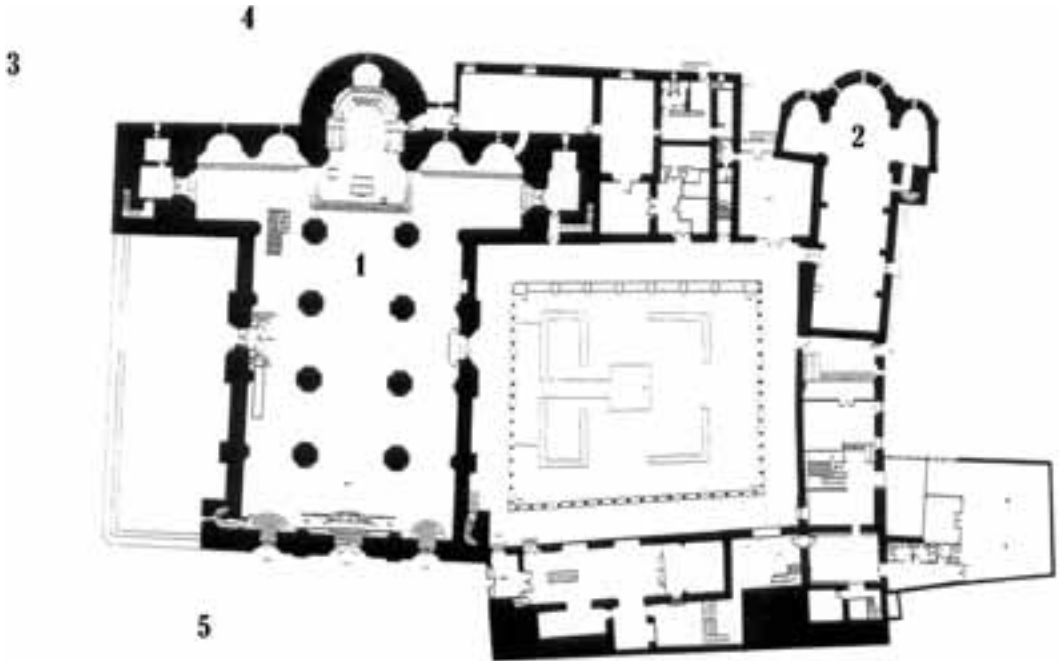
nes relacionadas con la peregrinación a cuerpos santos: San Pedro de Roma, el Santo Sepulcro de Jerusalén, Santa Eulalia de Barcelona y San Miguel en Monte Gargano<sup>89</sup>.

### La liturgia estacional

Aunque parezca una obviedad, no está mal insistir en que el principal ascendente a la hora de interpretar funcionalmente la arquitectura religiosa no es otro que el de la liturgia para la que fue construida. De hecho, cada una de las causas descritas en los subapartados previos se engloban en una sola bajo el factor litúrgico. Aunque las razones para sus expresiones arquitectónicas fueran diferentes, en todas ellas la liturgia funcionó como hilo conductor. El ejemplo milanés ya estudiado da sobrada cuenta del asunto, pero ésta es también la razón para que muchas de las constantes del ceremonial se repitan en distintos lugares sin que por ello podamos extrapolar prototipos arquitectónicos, motivados por otras cuestiones. Es el indudable caso del Santo Sepulcro de Jerusalén cuya liturgia, imitada en toda la cristiandad, ha llegado a hacer plantear su estructura como la de un conjunto catedralicio doble, cuando

<sup>89</sup> E. CARRERO SANTAMARÍA, «La Seu d'Urgell, el último conjunto de iglesias», *Anuario de Estudios Medievales*, en prensa.

<sup>90</sup> No es cuestión de citar la ingente bibliografía al respecto, pero por su carácter general, claro y conciso, y lo explicativo de sus ilustraciones, creo que sigue siendo de obligada consulta el artículo de K. J. CONANT, «The Original Buildings at the Holy Sepulchre in Jerusalem», *Speculum*, 31-1 (1956), pp. 1-48.



**Fig. 11.** Planta de la Catedral de la Seu d'Urgell, según Vidal i Arderiu. 1. Catedral de Santa María. 2. Iglesia de Sant Pere. 3. Iglesia de Sant Miquel. 4. Iglesia de Santa Eulalia. 5. Posible ubicación de la iglesia del Santo Sepulcro.

El carácter estacional de las liturgias romana e hierosolimitana fue modelo para el resto de la cristiandad. En Jerusalén, con los recorridos entre la basílica del *martyrium*, la Anástasis y el Gólgota. En Roma, hubo una inicial imitación de éstos entre la basílica lateranense y el cercano oratorio de la Santa Cruz, pero su desarrollo particular llevó a una complicada liturgia estacional que ponía en relación la catedral de Letrán, los santuarios de su entorno y las iglesias más importantes de la ciudad intra y extramuros<sup>91</sup>. Y al igual que se reprodujeron los usos litúrgicos, en ocasiones se recrearon sus contextos arquitectónicos o se adaptaron los existentes a tal fin. Carol Heitz nos enseñó cómo las prácticas religiosas desde el siglo IX fueron espe-

---

La monografía clásica sobre la historia arquitectónica del conjunto es V. CORBO, *Il Santo Sepulcro di Gerusalemme*, 3 vols., Jerusalén, 1981-1982. Su consideración como catedral doble en P. PIVA, «L'Anastasis: chiesa minor de una cattedrale doppia?», *Antiquité Tardive*, 4 (1996), pp. 78-81.

<sup>91</sup> Sobre la liturgia estacional, una referencia básica: J. F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Roma, 1987. Para Jerusalén, J. M. DÍAZ FERNÁNDEZ, «El itinerario de Egeria y la liturgia jerosolimitana del siglo IV», *De Finisterre a Jerusalén. Egeria y los primeros peregrinos cristianos*, coord. F. NOVOA, La Coruña, 2003, pp. 125-138, donde se encontrarán numerosas referencias bibliográficas, y de Roma, A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in Urbe et extra muros*, Roma, 1993, y V. SAXER, «Spazio urbano e liturgia romana», *Christiana Loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, dir. L. Pani Ermini, 2 vols., Roma 2000, I, pp. 217-219.

cialmente propensas a este tipo de recreaciones espaciales y cuáles fueron sus ejemplos más destacados. Pero si páginas atrás hemos visto cómo la emulación generó también la copia de la arquitectura original, de la misma manera edificios construidos por otras razones se vieron implicados en recorridos procesionales que tomaban como base los realizados en Roma o Jerusalén, convirtiéndose o traduciéndose a características y necesidades propias. La interacción entre advocaciones y devociones generales y singulares generó una preciosa «chorégraphie procesionelle» descrita en los textos de algunas instituciones y presumible a partir de la organización de la topografía sacra en otras<sup>92</sup>. El catálogo de este tipo de conjuntos formados por varios espacios de culto se adentra en los siglos del primer románico. Uno de los casos más evidentes nos lo encontramos en el conjunto iglesias de Metz. Una iglesia catedralicia, un templo canonical, un baptisterio y otros oratorios de carácter martirial y conmemorativo generaron en su entorno un juego procesional que tomaba como base la imitación de la liturgia romana, pero siempre en un marco arquitectónico y urbano propio<sup>93</sup>. Lo mismo podríamos destacar de la Seu d'Urgell, con sus iglesias dedicadas a Santos Lugares e integradas en un recorrido estacional particular que partía de las celebraciones procesionales romanas. Resumiendo, la integración de los templos que conformaban un conjunto de iglesias en una liturgia estacional pudo conllevar el remedo de lo que se hacía en Roma y Jerusalén, pero sus procesiones tomaron derroteros propios adaptándose a las características del lugar y, por lo tanto, con circuitos y estaciones que les eran exclusivas.

## Valoraciones finales

El largo recorrido que hemos realizado en las páginas previas nos lleva a una inevitable recapitulación en la que integremos soluciones extraíbles tanto de los ejemplos europeos como de los peninsulares. No pretendo suprimir una terminología, pero sí matizar su realidad material y nuestro planteamiento sobre una diversidad que pretendía ser unitaria. Habiendo aclarado que las iglesias de verano y de invierno competen a la liturgia milanesa y dejándola, por lo tanto, a un lado, el punto principal sobre el que insistir es que el fenómeno de diversidad de edificios de culto

<sup>92</sup> HEITZ, «Architecture et liturgie procesionnelle...», *op. cit.*; HEITZ, «Architecture et liturgie: Le Saint-Sépulcre et l'Occident», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXII (1991), pp. 43-56; ID., «Architecture et liturgie en France de l'époque carolingienne à l'an mil», *Hortus Artium Medievalium*, 1 (1995), pp. 57-73.

<sup>93</sup> C. HEITZ, «Le groupe cathédral de Metz au temps de Saint-Chrodegang», *Saint-Chrodegang. Communications présentées au colloque tenu à Metz à l'occasion du douzième centenaire de sa mort*, Metz, 1967, pp. 123-131; ID., «De Chrodegang à Cluny II, cadre de vie, organisation monastique. Splendeur liturgique», *Sous la Règle de Saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne. Abbaye bénédictine Sainte-Marie de Paris, 23-25 octobre 1980*, Ginebra-París, 1982, pp. 491-497; P. PIVA, «Metz: un gruppo episcopale alla svolta dei tempi (secoli IV-IX)», *Antiquité Tardive*, 8 (2000), 'De aedificiis': le texte de Procope et les réalités, pp. 237-264; F. HEBER-SUFFRIN, «La liturgie dans la ville: Metz du VIII<sup>e</sup> siècle à l'époque romane», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXIV (2003), pp. 13-25, y M. A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the 'Regula canonicorum' in the Eighth Century*, Cambridge, 2004, pp. 276-286.

no afectó exclusivamente a las catedrales, sino también a los monasterios. De igual forma, no nos encontramos sólo ante edificios duplicados, más bien ante una pluralidad en la que dos de los templos que se documentan formando parte de un conjunto de iglesias realizaban las funciones principales: las de iglesia de la comunidad catedralicia o monástica e iglesia destinada a los fieles, esto es, parroquia. Además, estos dos edificios podían sucederse cronológicamente en el tiempo, es decir, en muchas ocasiones no obedecen a proyectos unitarios y globales, añadiéndose el segundo edificio en un lapso de tiempo variable.

También existe una indefinición generalizada de las advocaciones. Si lo habitual durante la Alta Edad Media son las iglesias consagradas al Salvador, la Virgen o alguno de los Apóstoles, su dedicación a uno u otro no condicionó un uso concreto. Lógicamente los edificios martiriales no entran en esta valoración, al estar advocados al santo del que se albergaban las reliquias, al igual que los baptisterios estuvieron invariablemente dedicados a San Juan Bautista y las capillas funerarias y cementeriales, tuvieron un generalizado aunque no exclusivo ofrecimiento a San Miguel Arcángel. Lo mismo ocurrió con los espacios conmemorativos de los Santos Lugares. Así, las rotondas mariales compartieron dedicación con el Santo Sepulcro, con San Miguel Arcángel, cultos locales y advocaciones complejas como la Trinidad.

### **Disgregación vs. integración en un templo único**

Según aludíamos al comenzar este trabajo, Jean Hubert y Carol Heitz plantearon hace ya varias décadas cómo desde la Alta Edad Media podía percibirse un proceso de unificación de lo que hasta la fecha habían sido varias iglesias en un mismo medio institucional hacia el templo único característico del románico, enriquecido por el traspaso al interior del templo de las funciones que antaño tenían los edificios de su entorno<sup>94</sup>. Dicha afirmación, real en líneas generales, plantea muchos problemas en casos concretos donde la agrupación de edificios no se produjo nunca. De hecho, conservamos varias estructuras medievales fosilizadas en un urbanismo contemporáneo. Citaba líneas arriba el atrio de la catedral de Astorga y sus iglesias, podríamos insistir en las iglesias claustrales de Saint-Riquier o en las de Metz, conservadas hasta época contemporánea, pero hay otros conjuntos donde la propia historia institucional de la ciudad o su iglesia obligó a modificar arquitecturas y usos. Pensemos en Terrassa, de obispado a parroquia, conservando sus viejos edificios altomedievales pero con lecturas diferentes. En pocos casos encontramos la reunión de un conjunto de iglesias en un solo templo como la que se produjo en Compostela con la definición del cabildo catedralicio y las comunidades monásticas vecinas que originalmente conformaron la *magna congregatio* ocupada de mantener el culto

---

<sup>94</sup> HUBERT, «Les “cathédrales doubles”... », *op. cit.*, y HEITZ, «Architecture et liturgie processionnelle...», *op. cit.*, pp. 34-35. Planteamientos seguidos en A. ERLANDE-BRANDENBURG, «De la cathédrale double à la cathédrale unique», *Saint-Pierre de Genève au fil des siècles*, dir. E. DE MONTMOLLIN, Ginebra, 1991, pp. 15-22.



apostólico. Si en Santiago la atomización de la *congregatio* sirvió para que la catedral se perfilara como edificio único y las restantes comunidades y sus edificios se refundaran como instituciones eclesiásticas independientes, en Oviedo los dos monasterios y el cabildo catedralicio encargados de la iglesia funeraria del rey se reinventaron en distintas ocasiones pero sin perder su fisonomía original de «ciudad santa»<sup>95</sup>. En la catedral de Toulouse, la pérdida de funciones de la iglesia canonical de Saint-Jacques, trasladadas a la de Saint-Étienne, y, lo que es peor, el olvido de su propia historia, llevó a la reinención de la primera con unas reliquias del Apóstol supuestamente regaladas por Carlomagno y que la convirtieron en iglesia de culto relicario en el siglo XV<sup>96</sup>. Por fin, la Seo de Urgel es un paradigma en este sentido: de complicado conjunto de iglesias dependiente de la catedral de Santa María a su descomposición progresiva a partir del siglo XIII, cuando las iglesias de San Pedro y el Sepulcro se transformaron en parroquias; la de San Miguel se donó a los dominicos para que construyeran allí su convento en el XIV, y la de Santa Eulalia pasó a formar parte de un hospital de la ciudad en el XV.

Hechas estas consideraciones, ¿dónde queda aquí la división teórica entre iglesia conventual e iglesia parroquial? La propuesta de entender el coro de las catedrales como la iglesia de los religiosos encerrada dentro de una mayor, uniendo así los espacios clerical y parroquial me parece interesante, pero tampoco es una solución definitiva<sup>97</sup>. De hecho, hubo muchas catedrales que aún tuvieron capillas destinadas a parroquia localizadas en su perímetro, mientras el gran edificio era la iglesia del cabildo sin más. Lo que sí me parece fundamental aquí es una obligatoria sugerencia sobre el desarrollo del modelo de iglesia gemela en el contexto monástico. Las noticias sobre las que integraban el monasterio de Ripoll en el siglo IX y su posterior evolución deben ser tenidas muy en cuenta. Santa María era la iglesia monástica y Sant Pere la parroquial, la misma distribución de funciones estipulada para las catedrales gemelas y que en las iglesias rivipullenses se perpetuó en sus distintas reconstrucciones. Podemos entonces acentuar aquí que, si en los conjuntos catedralicios se produjo un generalizado fenómeno de unificación de usos en un edificio único, en los monasterios, la función parroquial fue solucionada con la creación de la capilla de forasteros que, ubicada en el compás del conjunto, lateralizaba la afluencia de fieles a las iglesias monásticas y solucionaba el siempre difícil asunto

<sup>95</sup> Los orígenes, evolución y redefinición del clero compostelano fueron magistralmente estudiados por F. LÓPEZ ALSINA, «De la “magna congregatio” al cabildo de Santiago: reformas del clero catedralicio (830-1110)», *IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, *O Bispo D. Pedro e o Ambiente Político-Religioso do Século XI*, Braga, 1990, pp. 735-762. Para Oviedo, CARRERO, «La “ciudad santa” de Oviedo...», *op. cit.*

<sup>96</sup> Q. CAZES, *Le quartier canonial de la cathédrale Saint-Étienne de Toulouse*, Carcasona, 1998, pp. 80-82.

<sup>97</sup> P. PIVA, «Dalla cattedrale “doppia” allo “spazio” liturgico canoniale...», *op. cit.*, pp. 75-78. Como tampoco lo es la tradición de *doppelkapellen* germánicas que, en Italia, han sido interpretadas a partir de un uso parroquial para el piso superior e iglesia puramente canonical en el inferior (H. SAHLER, *San Claudio al Chienti und die romanischen Kirchen des Vierstützentyps in den Marken*, Münster, 1998), aunque no sea una solución funcional generalizada ni con mucho (O. SCHURER, «Romanische Doppelkapellen: eine Typengeschichtliche Untersuchung», *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 5 (1929), pp. 99-192.

de la clausura y la privacidad de los monjes, ausente en las catedrales tras los procesos de secularización capitulares de la Plena y Baja Edad Media. Creo que podemos afirmar sin lugar a dudas que buena parte de la dispersión de funciones que vemos en los conjuntos de iglesias altomedievales persistió en la célula monástica: iglesias de la comunidad, iglesias parroquiales, funerarias y privadas, iglesias abaciales, capillas de la enfermería..., perfectamente organizadas entre sí<sup>98</sup>.

Cuando ocurrió, la unificación de espacios en un templo único no fue un proceso paulatino en el que se incorporaron novedades. De hecho, la mayoría de las soluciones que se han atribuido a tiempos del primer románico ya existían desde fechas tempranas haciendo las mismas funciones en las que se perpetuarían posteriormente. Casos suficientemente explicativos son los de los contraábsides en la arquitectura altomedieval. Desde luego, el contraábside funcionó como iglesia dentro de otra iglesia, ya fuera con funciones martiriales, bautismales, funerarias o varias de éstas juntas, desde la Antigüedad hasta el Románico<sup>99</sup>. En la geografía imperial –también en la anglosajona–, la bipolaridad de los templos solucionaba la necesidad de un espacio de conmemoración diferente al de la capilla mayor del edificio. De este modo, se creaba un segundo altar mayor, dotado de todos sus elementos de culto litúrgico, incluida la sillería para el clero que celebraba en su interior. Así, las naves de la iglesia eran el auténtico marco procesional que en otras ocasiones ocupaba las inmediaciones urbanas del edificio. La dialéctica litúrgica establecida entre ambos espacios –ábside y contraábside– y los altares y monumentos que jalonaban las naves, marcaban las estaciones litúrgicas. Por otro lado, la constante imitativa respecto de lo romano que planteábamos para la liturgia y la organización de sus escenarios también se dejó sentir en estas soluciones. Tomemos por caso la catedral de Colonia. A finales del siglo VI su conjunto de iglesias acabó codificándose en un edificio bipolar que aunaba las advocaciones de la Virgen y San Pedro que habían marcado a los edificios previos: la occidentalización y la disposición arquitectónica del altar del Apóstol se hicieron en la forma y medida de su predecesor en el Vaticano<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> E. CARRERO SANTAMARÍA, «Arte y liturgia en los monasterios de la Orden de Cister. La ordenación de un ambiente estructurado», *Actas del III Congreso internacional sobre el Cister en Galicia y Portugal*, 2 vols., Ourense, 2006, I, pp. 503-565 (556-558).

<sup>99</sup> La bibliografía al respecto es de cierta enjundia, destacando algunos títulos significativos en cuanto a propuestas funcionales: N. DUVAL, *Les églises africaines à deux absides*, 2 vols., París, 1971-1973, I. G. BANGO TORVISO, «El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte UAM*, 4 (1992), pp. 93-132; C. GODOY FERNÁNDEZ, «A los pies del templo: espacios litúrgicos en contraposición al altar: una revisión», *Sacralidad y arqueología. Homenaje al prof. Thilo Ulbert al cumplir 65 años*, coords. J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ y A. GONZÁLEZ BLANCO, Murcia, 2004, pp. 473-492; N. DUVAL, «Les relations entre l'Afrique et l'Espagne dans le domaine liturgique: existe-t-il une explication commune pour les contre-absides et contre-choeurs?», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 76 (2000), p. 429-476; y P. PIVA, «Chiese-santuario ad absidi opposte coeve (gli esempi italiani dell'XI secolo)», *Le vie del medioevo. Atti del convegno internazionale di studi*, Milán, 2000, pp. 141-155.

<sup>100</sup> I. ACHTER, «Die Kölner Petrusreliquien und die Bautätigkeit Erzbischof Brunos (953-965) am Kölner Dom», *Das Erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im Werdenen Abendland and Rhein und Ruhr*, 3 vols., Duseldorf, 1962-1964, II, pp. 948-991; A. ODENTHAL y G. STRACKE, «Die Stationsliturgie Kölns und ihre topographischen Bezüge zu Rom. Die *Liber Ordinarii* des Kölner Apostelstiftes – Grundlage eines Dialoges zwischen Kunstgeschichte und Liturgiewissenschaft», *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in*

Y hablando de altares y criptas, es indiscutible que la cripta en el interior de un templo podía sustituir al espacio martirial exento que veíamos páginas arriba, sin ser necesaria la construcción de una estructura particular ni *martyrium* alguno. Pero, del mismo modo, la cripta pudo funcionar como segunda iglesia en la que se agrupaban otras funciones como los espacios recordatorios de los Santos Lugares. Sant Esteve d'Olius, en la comarca del Solsonès, es aclaratorio en el sentido que aquí nos interesa. Su iglesia, dotada con una cripta bajo la capilla mayor, fue consagrada el 21 de diciembre de 1079 por el obispo urgelitano Bernat Guillem. Lo más atractivo del acta correspondiente es que puntualiza la dedicación de sus altares, el de la iglesia superior dedicado al proto-mártir Esteban y el de la inferior –*in confessione*–, al Santo Sepulcro y la Virgen<sup>101</sup>. Lo mismo podríamos decir aquí de las capillas ubicadas en tribunas, galileas o pisos altos de torres, entendidos como una duplicación del espacio de la iglesia, ahora desdoblada en vertical<sup>102</sup>.

Efectivamente, lugares conmemorativos como las criptas y rotondas marianas o los Santos Sepulcros son parte del proceso, adquiriendo distintas formas y modelos arquitectónicos que precisamente destacan por su absoluta heterogeneidad. Escogeré un puñado. Habíamos visto cómo los Sepulcros de la catedrales de Barcelona, Gerona y Vic se situaron en capillas localizadas en sus macizos occidentales. Pero no fue ni mucho menos una costumbre común, según se ha pretendido para interpretar otros edificios. El interior de la iglesia mayor acogía el altar del Sepulcro que, en la mayoría de las ocasiones, era un altar más y, en las menos, un espacio privilegiado mediante la segmentación del espacio interno del templo. Es el caso de las canonessas de San Ciriaco de Genode. De la nave sur de su iglesia se desgajó un tramo destinado a capilla del Sepulcro, cuyos muros externos se decoraron con escenas alusivas. Líneas arriba citábamos la microarquitectura del Santo Sepulcro de la catedral de Constanza, pues bien, en la nave norte de la catedral de Aquileia y a mediados del siglo XI también se construyó un relicario a gran escala del Sepulcro (fig. 12), desde luego emparentable con el que hacia 1250 ocupó un tramo del intercolumnio de la nave norte de la catedral de Magdeburgo o el que preside el presbiterio de los capuchinos de Eichstätt<sup>103</sup>. De esta misma varie-

---

*mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen*, Münster, 1998, pp. 134-162, y K. G. BEUCKERS, «Ad altare S. Petri infra Coloniam honorifice in principali loco fundatum. Zu den Ringkrypten römischer Prägung im Alten Kölner Dom, ihrer Datierung und zu der Frage ihrer Reliquien», *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins*, 75 (2004), pp. 9-41. La historia de las excavaciones en N. GAUTHIER, «Les premières cathédrales de Cologne. Bilan de quarante-cinq années de fouilles», *Orbis romanus christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium. Travaux sur l'Antiquité Tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, París, 1995, pp. 99-28.

<sup>101</sup> BARAUT, *Les actes de consagracions...*, *op. cit.*, doc. 74, pp. 159-161. Entre otras muchas, quizás pudieramos presuponer funciones semejantes para la iglesia de Santa María la Antigua, cripta de la de Sant Pere de Àger (F. FITÉ, «La cripta de Santa Maria la Vella en la col·legiata de Sant Pere de Àger», *Simposi Internacional sobre les Esglésies de Sant Pere de Terrassa...*, *op. cit.*, pp. 115-123.

<sup>102</sup> Véase aquí el trabajo de A. W. KLUKAS, «*Altaria Superioria*»: *The Function and Significance of the Tribune-Chapel in Anglo-Norman Romanesque. A Problem in the Relationship of Liturgical Requirements and Architectural Form*, Universidad de Pittsburgh, edición en microfilm, Michigan-Londres, 1978.

<sup>103</sup> E. DYGGVE, «Aquileia e la Pasqua», *Studi Aquilese offertì a G. Brusin*, Padua, 1953, pp. 385-397, y P. L. ZOVATTO, «Il Santo Sepolcro di Aquileia e la struttura del Santo Sepolcro di Gerusalemme», *Palladio*,



Fig. 12. Catedral de Aquilea. Santo Sepulcro.

Krautheimer, según el cual la copia arquitectónica fidedigna tampoco era necesaria, sólo una advocación y un espacio reservado que permitiera una asociación mental de las partes por el todo: la dedicación del Sepulcro entendida como evocación genérica de los Santos Lugares e integrada en una arquitectura mayor<sup>105</sup>. Por el contrario, en Vic o en Cuxà, las rotondas exentas de conmemoración de la Virgen se pre-

dad de soluciones da sobrada cuenta el Sepulcro de San Justo de Segovia, localizado en la base de la torre norte de una modesta iglesia parroquial<sup>104</sup>. Mientras, en la catedral de Toledo, tras el altar gótico se instaló la capilla funeraria de varios reyes de Castilla consagrada a la Santa Cruz. Más allá de la conflictiva realidad material de la misma, su desmantelamiento en el siglo XV conllevó la elevación del presbiterio sobre una cripta titulada del Sepulcro, heredera de la primera y que dentro de la liturgia catedralicia realizaba las mismas funciones durante el *Triduum Sacrum*. En todos los casos se trata simplemente de aplicar el principio que planteó

6, 1956, pp. 31-40. Como visión general sobre el Santo Sepulcro en los Países germanos, G. DALMAN, *Das Grab Christi in Deutschland*, Leipzig, 1922. Sobre su relaciones arquitectónicas y litúrgicas, D. H. OGDEN, *The Staging of Drama in the Medieval Church*, Newark-Londres, 2002, pp. 39-68.

<sup>104</sup> E. CARRERO SANTAMARÍA, «El Santo Sepulcro. Imagen y funcionalidad espacial en la capilla de la iglesia de San Justo (Segovia)», *Anuario de Estudios Medievales*, 27/1 (1997), pp. 461-477.

<sup>105</sup> KRAUTHEIMER, «Introduction to an Iconography...», *op. cit.*<sup>3</sup> La capilla fue remodelada durante las intervenciones trecentistas que la dotaron del grupo escultórico de la Epifanía de Arnolfo di Cambio en 1291. En época moderna, el pesebre fue trasladado íntegramente por orden Sixto V (1585-1590) a su actual ubicación, en la cripta y capilla proyectadas por Domenico Fontana, cf. G. BIASIOTTI, «La riproduzione della Grotta della Natività di Betlem nella Basilica di Santa Maria Maggiore in Roma», *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, II-XV (1921), pp. 97-110, y S. DE BLAAUW, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma Tardoantica e Medievale*, 2 vols., Roma, 1994, I, pp. 406-410. Sobre su copia en el Trastévere, D. KINNEY, *S. Maria in Trastevere from its founding to 1215*, Ann Arbor, 1975, pp. 100-110.

servaron, al igual que se magnificó el Pesebre de Santa María la Mayor de Roma, aunque en los dos primeros casos se readaptaran a nuevas costumbres y ceremonias, con las reformas de los usos litúrgicos.

Para finalizar, una reflexión. Como historiadores del arte, nuestra obsesión por trazar compartimentos estancos, creando tipos y modelos arquitectónicos fijos, ha constreñido hasta la reduccionista «catedral doble» un fenómeno tan amplio y tan dispar en cuanto a soluciones arquitectónicas para necesidades funcionales concretas como el de los conjuntos de iglesias. A lo largo de las páginas previas hemos tenido la ocasión de ver las constantes y sus variables que, desde luego, recomiendan una terminología menos definitiva en la que «conjunto de iglesias» se revela como la más apropiada para complejos arquitectónicos en los que las necesidades y sus resultados materiales pudieron ser muy diferentes entre uno y otro caso. En mi opinión, deberíamos tener mucho más en cuenta las soluciones plurales en lugar de buscar arquetipos genéricos y globalizadores en los que las excepciones terminan siendo tantas como los ejemplos. Así, lejos de los tipos y modelos inalterables, podríamos reconstruir nuestra percepción sobre la arquitectura medieval a partir planteamientos más abiertos con los que tendríamos la ocasión de comprobar –creo que con seguridad– cómo dentro de unos esquemas más o menos comunes, las soluciones posibles fueron tantas como potenciales las exigencias.