

# El altar mayor y el altar matinal en el presbiterio de la Catedral de Santiago de Compostela. La instalación litúrgica para el culto a un apóstol

EDUARDO CARRERO SANTAMARÍA

Eduardo.Carrero@uab.cat

Universitat Autònoma de Barcelona

RECIBIDO: 20-06-2013

EVALUADO Y ACEPTADO: 21-07-2013

TERRITORIO, SOCIEDAD Y PODER, nº 8, 2013 [pp. 19-52]



**RESUMEN:** A pesar de su reorganización barroca, la capilla mayor de la catedral de Santiago de Compostela tiene un notable número de noticias documentales, arqueológicas e imágenes históricas que permiten restituir su aspecto durante la Edad Media. De hecho, era un interesante conjunto en el que, en el extremo más oriental, se ubicaba el altar de prima en el que se celebraban las misas para los peregrinos y frente a éste, abierto al transepto de la catedral, el altar mayor dispuesto sobre el sepulcro apostólico y que recibía el culto de los peregrinos. Buena parte de los problemas que la historiografía contemporánea ha planteado sobre esta disposición topográfica se encuentran en la errónea lectura de su funcionamiento litúrgico desde unas coordenadas estilísticas histórico-artísticas, que han llevado a relacionar su

instalación litúrgica con la de San Pedro del Vaticano y otras iglesias romanas. Si esta relación de dependencia con Roma parecía ser lógica a partir de los vínculos que el arzobispado compostelano estableció con la Santa Sede desde finales del siglo XI, por el contrario, éstos no tuvieron que ver con la organización de la capilla mayor compostelana. De hecho, ésta responde a un planteamiento común con el resto de la arquitectura religiosa de Europa, organizanda en torno a dos altares, el mayor y el matinal, en el que se realizaban las misas de prima para laicos y el altar relicario del Apóstol Santiago.

**PALABRAS CLAVE:** Catedral. Santiago de Compostela. Altar matinal. Altar de prima. Altar mayor. Topografía sagrada

**ABSTRACT:** (The high altar and the matins altar in the presbytery of the cathedral of Santiago de Compostela. The liturgical installation for the worship to an apostle). Despite its baroque reorganization the presbytery of the cathedral of Santiago de Compostela has a remarkable number of documentary evidences, archaeological data and historical images that allow us to restore its appearance during the Middle Ages. In fact, the main chapel was an interesting group in which, in its eastern end, stood the morning altar where they celebrated the Morning Masses for pilgrims and facing it, open to the transept of the cathedral, there was the high altar disposed over the apostolic tomb, that received the cult and the visits of the pilgrims. This sacred topography is described by the first time in the *Codex Calixtinus*, and though across sources that include a chronological frame between the XIIth and XVIth century more important aspects can be specified on his architectural image. Nevertheless, many of the problems that contemporary historiography has raised over this topographical arrangement are in the wrong reading of this liturgical installation from stylistic historical-artistic coordinates, which have led to connect the Jacobean installation with that of St. Peter's Basilica and other Roman churches. Anyhow, from the most radical positions in this respect, there has been smoothed the reality of the confessio of the cathedral raised first as a crypt and later as a open

space behind the high altar and several meters below its level, always with Roman models as element of comparison. This relations of dependence with Rome seemed to be logical due to the links that the archdiocese Compostela established with the Holy See from the late eleventh century. However, this political relationship did not have to do with the liturgical organization of the main chapel of Santiago. In fact, the high altar topography reflects a common approach with the rest of the religious architecture of Europe, organized around two altars, the matins altar, where the morning masses took place for the laity and the main altar, the altar reliquary of St. James. Thus, by means of the liturgical explanation of this type of altars, in this article there is argued the absolute normality of the matins altar of the cathedral in relation to its European context, and is underlined how the archaeology indicates that its level of soil was the same that that of the rest of the cathedral. This way, the architectural relationship of the sacred topography of the presbytery of the cathedral of Santiago with solutions that could resemble some churches of Rome is only a product of the contemporary historiography, from the monsignor Jose Guerra Campos' works, realized in the orbit of the studies on Christian archaeology of the pontifical academies.

**KEYWORDS:** Cathedral. Saint James of Compostela. Matins Altar. High Altar. Morning Masses. Sacred Topography.

Las vías de comunicación siempre han sido el lógico espacio de tránsito de las ideas, por lo tanto, la difusión de las formas artísticas entre distintos lugares toma en el camino su medio fundamental. No sólo las grandes vías de peregrinación como la de Santiago y sus ramales funcionaron a modo de propagadores de cultura. Cualquier camino se convierte *per se* en un ámbito para la circulación y transmisión de nuevos pensamientos artísticos, cuadernos de modelos, piezas de arte mueble y, sobre todo, libros. Centrándonos en el Camino a Santiago de Compostela, la catedral apostólica ha sido considerada tradicionalmente como el ejemplo más definido de la llamada “arquitectura de peregrinación”, en la que formaba grupo junto a Conques, Tours, Toulouse y Limoges. Esta cadena de edificios se identificaban por una serie de características comunes: estar dotados de un amplio transepto, poseer una organización en tres o cinco naves y, sobre todo, una cabecera articulada mediante una girola de capillas radiales que favoreciera el culto alrededor de unas reliquias de importancia. La validez del apelativo de ‘iglesia de peregrinación’ –formulado en toda su extensión por Émile Mâle en 1922–, ha sido puesta en tela de juicio por Isidro G. Bango, a través de un estudio retrospectivo de la relación entre arquitectura y culto a las reliquias y sus efectivas soluciones funcionales desde época carolingia al románico. Por su parte, Beat Brenk también ha buscado una interpretación litúrgica más adecuada de dicho grupo de

iglesias, a la par que subraya la funcionalidad relicaria de cualquier edificio cristiano, sin necesidad de girolas<sup>1</sup>. Sin entrar en las soluciones particulares para cada uno de los edificios franceses, en el caso de Santiago de Compostela, la peculiaridad material de los restos del apóstol Santiago condicionaría un modo singular de concebir funcionalmente su cabecera que, en contra de la idea tradicional de la girola como espacio de tránsito y circulación de peregrinos, proponía un modelo de uso muy diferente. En fechas recientes, Donat Grueninger y Sébastien Biay han llamado nuestra atención sobre la difícil relación funcional entre girola y peregrinos, o girola y circulación de laicos cuando habitualmente encontramos estatutos y sentencias capitulares o monásticas sobre los impedimentos que debían ponerse a los extraños a la comunidad religiosa para acceder a las girolas, tanto si éstas permitían acercarse a reli-

<sup>1</sup> MÂLE, E., *L'art religieux du XI<sup>e</sup> siècle en France: étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge*, París, 1966, pp. 297-298; BANGO TORVISO, I. G., “Las llamadas iglesias de peregrinación o el arquetipo de un estilo”, en *El Camino de Santiago, camino de las estrellas...*, Madrid, 1994, p. 9-75; BRENK, B., “Les églises de pèlerinage et le concept de prétention”, en *Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge. Actes du colloque de 3<sup>e</sup> Cycle Romand de Lettres Lausanne Fribourg, 24-25 mars, 14-15 avril, 12-13 mai 2000*, éd. N. Bock, P. Kurmann, S. Romano y J.-M. Spieser, Roma, 2002, p. 125-139). Mucho más conservadoras son las síntesis de CAILLET, J.-P., “Reliques et architecture religieuse aux époques carolingienne et romane”, en *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, eds. E. Bozóky y A.-M. Helvétius, Turnhout, 1999, pp. 169-197, o de PIVA, P., “Le déambulatoire et les parcours de pèlerinage dans les églises d'Occident (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)”, en *Art médiéval: les voies de l'espace liturgique*, París, 2010, pp. 81-12.

quias como si no<sup>2</sup>. Personalmente, he insistido en esta cuestión tanto para Compostela como para otros lugares de Europa, argumentando que la girola fue básicamente una estructura arquitectónica de prestigio y con un fin cultural primordial en la liturgia procesional que circundaba el altar mayor y sus alrededores<sup>3</sup>. Volveremos sobre este asunto más adelante.

#### EL PRESBITERIO DE LA CATEDRAL DE SANTIAGO

El final del siglo XI –c. 1075-1078– vio cómo un nuevo y gran edificio comenzaba a sustituir el viejo conjunto de iglesias que conformaba el *locus* apostólico, desde la *inventio* de los restos de Santiago el Mayor en el siglo IX<sup>4</sup>. Las obras de la nueva iglesia, siguiendo los cánones del románico, tenían un problema para su avance: eliminar el edículo original donde se encontraba el sepulcro del Apóstol. El animoso prelado Diego Gelmírez (1100-†1140) retomó las obras con especial vigor durante su pontificado y, en 1112, sabemos que se procedió a derruir los viejos edificios entre los que se hallaba el *martyrium* de Santiago, dando inicio a una auténtica historia de ocultaciones, pérdidas y recuperaciones de las reliquias apostólicas. El año 1117 se finalizó la cabecera y, por lo tanto, su altar mayor, cuya articulación interna es la que aquí nos va a interesar.

<sup>2</sup> GRUENINGER, D., *Deambulatorium angelorum oder irdischer Machtanspruch? Der Chorumgang mit Kapellenkranz: von der Entstehung, Diffusion und Bedeutung einer architektonischen Form*, Wiesbaden, 2005, y BIAY, S., *Les chapiteaux du rond-point de la troisième église abbatiale de Cluny (fin XIe-début XIIe siècle). Étude iconographique*, 2 vols., Universidad de Poitiers, 2011, <<http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00671485>>.

<sup>3</sup> CARRERO SANTAMARÍA, E., “Le sanctuaire de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle à l’épreuve de la liturgie”, en *Saint-Martial de Limoges: ambition politique et production culturelle (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, ed. C. Andrault-Schmitt, Limoges, 2006, pp. 295-308; ID., “Retropillas, trasaltares y girolas. Liturgia, reliquias y enterramientos de prestigio en la arquitectura medieval”, en *Estudios in memoriam del Prof. Dr. Fernando Galván Freile*, 2 vols. León, 2010, II, pp. 63-81; ID., “Comulgar con ruedas de molino. Arquitectura y liturgia medievales o los itinerarios de un desencuentro”, *Medievalia*, 15 (2012), pp. 63-66.

<sup>4</sup> Para las etapas iniciales de la *magna congregatio* que se ocupó del culto al Apóstol y el nacimiento de la ciudad de Santiago, véanse los trabajos de LÓPEZ ALSINA, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, e ID., “De la *magna congregatio* al cabildo de Santiago: reformas del clero catedralicio (830-1110)”, *IX Centenario da Dedicación 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.

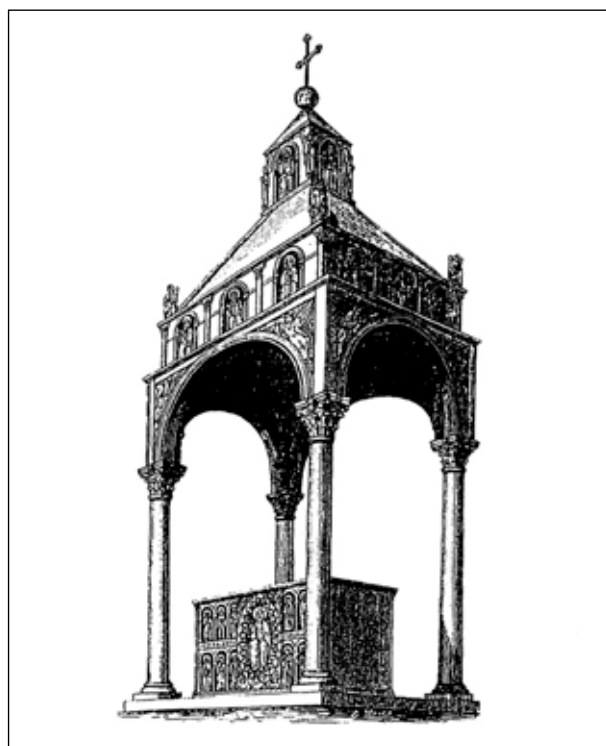


Fig. 1. Catedral de Santiago de Compostela. Reconstrucción del altar mayor del siglo XII, según Mayer y publicada por López Ferreiro.

Siguiendo a la *Historia Compostellana*, el presbiterio de la catedral se situó encima del edificio tardoantiguo y su altar mayor sobre el sepulcro que albergaba los restos de Santiago, *guardado en un arca de mármol, en un excelente sepulcro abovedado, trabajado admirablemente y de conveniente amplitud*, según nos narra el *Codex Calixtinus*<sup>5</sup>. Además, Diego Gelmírez cubrió el altar con un *antependium* de plata sobre el que, a su vez, se elevó un ciborio o baldaquino, y a los que

<sup>5</sup> *Historia Compostellana*, ed. E. Falque Rey, Turnhout, 1988, pp. 43-44, y *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, eds. A. Moralejo, C. Torres, y J. Feo, Santiago de Compostela, 1951, edición facsímil, Pontevedra, 1992, p. 565. La historia de la capilla mayor de la catedral desde su origen a nuestros días fue magistralmente narrada por el canónigo Antonio López Ferreiro (“Altar y cripta del Apóstol Santiago. Reseña histórica desde su origen hasta nuestros días”, [1891], reed. en LÓPEZ FERREIRO, A., *El Pórtico de la Gloria, Platerías y el primitivo altar mayor de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, 1975, pp. 113-137). A su obra añadiremos la bibliografía más reciente, recogiendo las últimas novedades y revisiones.

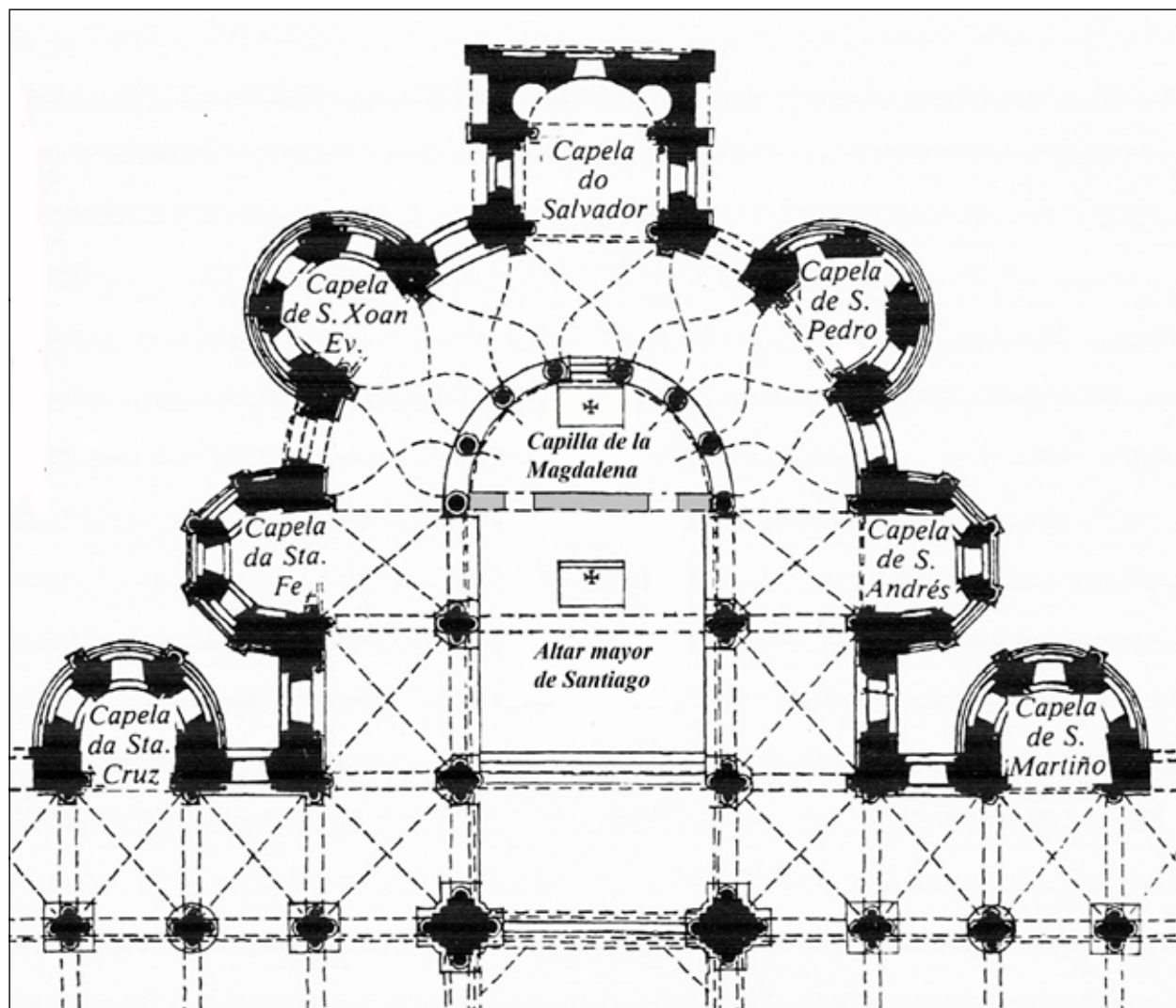


Fig. 2. Catedral de Santiago de Compostela. Topografía del presbiterio desde el siglo XII, sobre la planta de Conant.

se añadiría una *retrotabula* completando el conjunto<sup>6</sup>. El altar se proyectaba así como centro escenográfico de la catedral, elevado sobre las consiguientes gradas y cerrado con las consabidas rejas (fig. 1). Pero la cosa no

<sup>6</sup> El estudio de referencia sobre ambas piezas es el de MORALEJO, S., "Ars Sacra et sculpture romane monumentale: le trésor et le chantier de Compostelle", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 11 (1980), pp. 189-238, reed. *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo*, 3 vols., Santiago de Compostela, 2004, I, p. 161-188.

quedaría aquí. Ante la ausencia de cripta ni elemento parecido que permitiera una mayor intimidad entre los peregrinos y las reliquias del Apóstol, Gelmírez optó por otra solución bien conocida en el medio románico europeo, como veremos más adelante. Ésta no fue otra que la fundación de una *confessio* tras el altar mayor, dedicada al oración de los peregrinos y a la celebración de las misas matinales en la catedral a las que éstos podían asistir. El altar estuvo dedicado a la

Magdalena con tales fines desde el mismo siglo XII, siguiendo el Calixtino: *Inter altare Sancti Iacobi et altare Sancti Salvatoris est altare Sancte Marie Magdalene, ubi decantantur misse matutinales peregrinis*<sup>7</sup>. Según la *Compostellana*, el acceso a esta confesión para orar al Apóstol se hacía a través de las dos columnas que sostenían en ciborio: *Quam equidem confessionem infra duas altaris columnas, que ciborium sustinent, quantam uel qualem construxerit, apparet, quando felicem aditum praebebet intrantibus*<sup>8</sup>. (Fig. 2)

Así estuvieron las cosas hasta 1462, fecha en que volvemos a tener noticias documentales sobre obras en el altar compostelano. En este año se alude por primera vez a la sustitución del baldaquino edificado por Diego Gelmírez a comienzos del siglo XII, por otro tardogótico, elevado durante la prelatura de don Alonso Fonseca I (1460-1464), y cuyas obras se prolongarían hasta 1480<sup>9</sup>. Afortunadamente, el camino hasta la gran remodelación barroca que acabó con la capilla mayor medieval nos hace parar ante un manuscrito iluminado en los Países Bajos a finales del siglo XV<sup>10</sup>. Se trata del Cartulario del Hospital de Santiago de Tournai (Tournai, Bibliothèq. de la Ville, Ms. 27), atribuido al maestro del Libro de Horas de Dresde (fig.3). El frontispicio del códice fue ilustrado con una imagen del altar

mayor de la catedral de Santiago de Compostela hacia 1489. La miniatura ha sido estudiada por Dominique Vanwijnsberghe, quien ha subrayado sus características como documento gráfico fidedigno, en el que el presbiterio compostelano fue representado al detalle por un autor que, indudablemente, conocía la catedral. Mientras, por mi parte pude constatar la importancia de la imagen no sólo para el análisis antropológico del culto al Apóstol, también para la historia arquitectónica de la catedral y sus instalaciones litúrgicas<sup>11</sup>. A nuestro interés, lo más interesante de la iluminación de Tournai es que ilustra dos momentos concretos de la paraliturgia que los peregrinos realizaban en Compostela: la misa en la *confessio* construida por Gelmírez tras el altar mayor y el abrazo a la figura del Apóstol que lo presidía.

#### LA CONFESSIO COMPOSTELANA. POSTURAS HISTORIOGRÁFICAS

Desde Antonio López Ferreiro, la *confessio* compostelana se ha identificado con el espacio situado tras el altar mayor de la catedral, es decir, la capilla de María Magdalena descrita en el *Codex Calixtinus*, lugar donde se celebraba la misa matutina de los peregrinos según citábamos líneas arriba (fig. 2). Siguiendo el texto de la *Historia Compostellana*, el erudito canónigo propuso un acceso a la capilla a través de las dos columnas traseras del baldaquino románico<sup>12</sup>. Algunos años después, Kenneth J. Conant planteó algo similar, disintiendo únicamente en la cuestión de la entrada a la *confessio* aunque sin proponer una contrahipótesis. El problema de esta interpretación es que, en su reconstrucción hipotética de la catedral, representó una *confessio* subterránea tras el altar mayor y de la que, como veremos, no hay la menor

<sup>7</sup> *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela. Critical edition*, eds. P. Gerson, A. Shaver-Crandell, A. Stones y J. Krochalis, 2 vols., Londres, 1998, p. 78.

<sup>8</sup> *Historia Compostellana*, p. 44.

<sup>9</sup> Véanse FILGUEIRA VALVERDE J. y FERNÁNDEZ-OXEA, J. R., *Baldaquinos gallegos*, La Coruña, 1987, pp. 23-32, STOKSTAD, M., "The Sanctuary of Saint James at the End of the 15th Century", *Compostellanum*, 32 (1987), pp. 527-531 y VANWIJNSBERGHE, D., "Réalité et fiction chez le Maître du Livre d'Heures de Dresde. Le frontispice du Cartulaire de l'Hôpital Saint-Jacques de Tournai (Tournai, Bibliothèque de la Ville, ms. 27)", en *Als Ich Can'. Liber Amicorum in Memory of Professor Dr. Maurits Smeyers*, Leuven, 2002, pp. 1509-1546.

<sup>10</sup> Entre 1660-1669 se rehizo la capilla mayor de la catedral, suprimiendo la *confessio* de la Magdalena –cuyas funciones se realizaban desde el siglo XVI en la capilla del Salvador– y sustituyendo todo su mobiliario litúrgico por el altar y el baldaquino barroco. No sería hasta el siglo XIX cuando, con el reencuentro de los restos del Apóstol Santiago tras una minuciosa excavación del presbiterio catedralicio, se decidió dotarlo de la actual cripta para depositar el arca con las reliquias (MERA ÁLVAREZ, I., "La capilla mayor y la cripta apostólica de la catedral de Santiago en la Edad Contemporánea", *Actas del Congreso 'El comportamiento de las Catedrales Españolas del Barroco a los Historicismos*, éd. Germán Ramallo, Murcia, 2003, p. 149-158). La historia arqueológica de la catedral puede seguirse desde SUÁREZ OTERO, J., "La Catedral de Santiago de Compostela: Cien años de arqueología", *Codex Aquilarensis*, 14 (1999), pp. 39-72.

<sup>11</sup> VANWIJNSBERGHE, D., "Réalité et fiction...", op. cit.; CARRERO SANTAMARÍA, E., "Reliquias y relicarios en la Galicia medieval", en *En olor de Santidad. Relicarios de Galicia*, coord. M. A. González García, Santiago de Compostela, 2004, pp. 523-537, e ID., "Le sanctuaire de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle...", op. cit.

<sup>12</sup> LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la S.A.M.I. de Santiago de Compostela*, 11 vols., Santiago de Compostela, 1898-1909, edición facsímil, Santiago de Compostela, 1999, vol. III, p. 238.



Fig. 3. Catedral de Santiago de Compostela. Vista del altar mayor en el Cartulario del Hospital de Santiago de Tournai (Tournai, Bibliothèque de la Ville, Ms. 27).

prueba arqueológica ni documental<sup>13</sup>. En este sentido, la piedra de toque la aportaría José Guerra Campos quien dedicó una serie de estudios a la arqueología de la catedral, que fueron finalmente recopilados en un volumen monográfico en 1982. Guerra fue el primero en construir un puente arquitectónico entre Compostela y Roma, que gozaría de un éxito especial en fechas inmediatas. Según dicho autor, la obra realizada por Gelmírez en el altar mayor debía ser semejante a la *confessio* de San Pedro del Vaticano y a la de San Pablo Extramuros en Roma, es decir, una suerte de anillo de circulación que permitiera adorar al Apóstol en un altar trasero. De este modo, se intentaba así aunar las descripciones de la Compostelana y el Calixtino con la topografía de un retroaltar adosado a la parte posterior del altar mayor de la catedral –el auténtico relicario–, siguiendo el descrito modelo de las confesiones vaticana y la paulina<sup>14</sup>. Debe destacarse que la formación académica de monseñor Guerra fue la que indudablemente motivó el planteamiento de los vínculos romanos. Alumno de la Università Pontificia Gregoriana donde cursó el Bachillerato en Sagrada Teología y profesor, entre otras materias de Liturgia, en el Seminario Diocesano de Santiago, su formación estuvo marcada por el “romano centrismo” de las instituciones académicas pontificias, en las que todo se vincula a la arqueología cristiana de la ciudad y, en particular, a sus etapas históricas más tempranas. Lógico por tanto que estableciera una relación de parentesco entre las dos confesiones, la romana y la compostelana, que mejor conocía, pero que no debiera haber pasado más allá de curiosidad historiográfica. Serafín Moralejo admitió la hipótesis de Guerra Campos, ya que apoyaba su propuesta de revisión de los vínculos artísticos entre Compostela y Roma a partir de la figura de Gelmírez<sup>15</sup>. Por su parte, en una primera

aproximación, Manuel A. Castiñeiras partió de la idea de Guerra Campos, con los supuestos paralelos italianos, a los que añadió San Crisógono de Roma, planteando la existencia de una cripta o espacio subterráneo tras el altar mayor de la catedral compostelana y con acceso desde la girola, manteniendo la interpretación tradicional del uso de este tipo de estructuras<sup>16</sup>. En contraposición a esto y con motivo del congreso sobre San Marcial de Limoges del año 2005, realicé una nueva interpretación sobre el asunto, basada en las noticias documentales jacobeanas y en las soluciones que la liturgia ofreció a la topografía de altares de la catedral, en paralelo con otros ejemplos europeos. Así, destacué que los vínculos de la disposición del altar mayor de Santiago debían establecerse con el restante panorama de iglesias en las que hallamos altares de prima o matinales sitios tras el altar mayor, como describe el Calixtino –un modo de organizar un presbiterio perfectamente común–, negando al existencia de criptas ni espacios inferiores para el culto al Apóstol y destacando la importancia que supone para la comprensión de todo este asunto la ya citada imagen del altar mayor compostelano representada en el Cartulario de Saint-Jacques de Tournai. Aquí, aparecía por primera vez el muro de cierre que separaba el altar mayor y la confesión y que daté entre las obras de actualización de la catedral a comienzos del siglo XIII, en paralelo a la construcción del coro tardorrománico de la catedral. Además, destacué la importancia de comprender el término *confessio*, utilizado en la documentación de Santiago, como lugar de culto y no como ámbito subterráneo de adoración a unas reliquias que había asimilado parte de la historiografía restante. Como se ha insistido desde diferentes frentes, una *confessio* era un lugar para orar y no implicaba que se tratara de una cripta ni, por extensión, un espacio dispuesto a un nivel altimétrico inferior<sup>17</sup>. Por descontado,

<sup>13</sup> CONANT, K. J., *Arquitectura románica da Catedral de Santiago de Compostela*, [Cambridge (Mass.), 1926], Santiago de Compostela, 1983, p. 22-23 et Plate VI.

<sup>14</sup> GUERRA CAMPOS, J., *Exploraciones arqueológicas en torono al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago de Compostela, 1982, pp. 112-116 y 296-297.

<sup>15</sup> MORALEJO, S., “La imagen arquitectónica de la Catedral de Santiago de Compostela”, en *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea*, Perugia, 1983, pp. 37-61, e ID., “Le Lieu Saint: Le tombeau et les basiliques médiévales”, en *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage européen*. *Europalia 85*, Gante, 1985, pp. 41-52, reed. *Patrimonio artístico de Galicia*, op. cit., I, pp. 237-246, y II, pp. 11-19.

<sup>16</sup> CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A., “Topographie sacrée, liturgie pascalle et reliques dans les grands centres de pèlerinage: Saint-Jacques-de-Compostelle, Saint-Isidore-de-Léon et Saint-Étienne-de-Ribas-de-Sil”, *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXIV (2003), pp. 27-49, e ID., “Los espacios arquitectónicos en función de las reliquias”, en *En olor de Santidad. Relicarios de Galicia*, op. cit., pp. 65-80.

<sup>17</sup> La definición de la *confessio* es la de un espacio dedicado a acoger la oración de los peregrinos en el *locus* apostólico (cf. HUBERT, J., “*Crypta inferiores et Cryptae superiores* dans l’architecture religieuse de l’époque carolingienne”, en *Mélanges d’histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de*



la *confessio* vaticana no fue la panacea de las instalaciones litúrgicas, como veremos ahora, ni condicionaba el uso del término en la documentación a que se imitara su topografía. Al mismo tiempo, los registros compostelanos desdeñan este espacio subterráneo al localizar algunos episodios de la azarosa vida de Diego Gelmírez en su interior y, en particular, aquél que volveremos a describir más adelante y en el que, al verse obligado a refugiarse en la *confessio*, el arzobispo era visto desde la tribuna de la catedral, es decir, que se trataba de un ámbito abierto. Por último, insistí en que el deseado y efectivo contacto de los fieles con las reliquias en Santiago no existió, sustituyéndose por una paraliturgia de adoración a una figura del Apóstol datable en el siglo XIII, a la cercanía del altar-relicario y, lo que es más importante, a la misa de prima para los peregrinos y que ahora algunos autores utilizan para intentar argumentar que la instalación litúrgica de Gelmírez fue eliminada a comienzos del siglo XIII<sup>18</sup>. De hecho, tanto Manuel Castiñeiras como Ronny Horst han vuelto a insistir en el espacio cripta o pseudo cripta colocado tras el altar mayor compostelano, volviendo a utilizar los paralelos propuestos por Guerra Campos, ahora acompañados de reconstrucciones infográficas del conjunto. Ambos autores han planteando alguna puntualización especialmente significativa. La primera, matizar el carácter semi-subterráneo de la *confessio*, dejando la capilla de la Magdalena al aire y a varios metros por debajo del pavimento de la girola inmediata, desde cuyo tramo axial supuestamente se habría accedido a través de unas escaleras. La segunda y ante el testimonio básico e insoslayable del Cartulario de Tournai, proponer ahora que lo allí representado es producto de una reforma del presbiterio que se llevó a cabo en el siglo XIII, época en la que supuestamente se habría cegado la confesión original tal y como ya planteó Guerra<sup>19</sup>.

Louis Halphen, París, 1951, p. 351-357, reed. 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*, Genève, 1977, p. 409-416).

<sup>18</sup> CARRERO, "Le sanctuaire de la cathédrale de Saint-Jacques", op. cit.; ID., "Centro y periferia en la ordenación de espacios litúrgicos: Las estructuras corales", *Hortus Artium Medievalium*, 14 (2008), p. 159-179-16, e ID., "Presbiterio y coro en la catedral de Toledo. En busca de unas circunstancias", *Hortus Artium Medievalium*, 15/2 (1999), pp. 315-327

<sup>19</sup> CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A., "Didacus Gelmirus, patrono de las artes. El largo camino de Compostela: de periferia a centro del Románico",

#### ROMA Y COMPOSTELA. SOLUCIONES DISPARES

Llegado este momento, merece la pena volver a retomar el asunto y hacer algunas puntualizaciones. Comenzaremos con el asunto de los paralelos romanos. Desde una perspectiva histórica, efectivamente, la mitra compostelana tuvo amplias relaciones con Roma, motivadas por la consecución del título de Apostólico para la Sede y por su promoción de obispado a arzobispado, acontecimientos que llevaron a Diego Gelmírez a residir temporalmente en la Ciudad Santa y establecer vínculos personales y corporativos con la curia papal. Dichos contactos llevaron a trascendentales imitaciones institucionales de la iglesia romana en Galicia –como los siete cardenales autorizados a officiar en el altar mayor de Santiago<sup>20</sup>–, pero debemos ser rigurosos al subrayar que la emulación de la curia papal o de la iglesia de Roma no conllevó necesariamente el remedo de sus edificios y, menos aún, de su funcionamiento litúrgico. Entre otras cosas, porque los ejemplos puestos como paralelo son claras muestras de un conflicto topográfico y funcional. Ni San Pedro, ni San Pablo Extramuros, ni San Crisógono contaron inicialmente con instalaciones litúrgicas de culto a Santos especialmente importantes. En el proyecto inicial de la basílica vaticana, el *tropaion* con la *memoria Petri* fue incluido detrás del altar mayor de San Pedro, en tanto que sería Gregorio Magno (†604) el encargado de construir la cripta anular de acceso al mismo, que ahora quedaba oculto con la recolocación del altar mayor sobre la *confessio* y la sobreelevación del presbiterio con la cátedra y

en *Compostela y Europa, la historia de Diego Gelmírez*, Milán, 2010, pp. 32-97, en particular, p. 89-90, ID., "El altar románico y su mobiliario litúrgico: frontales, vigas y baldaquinos", en *Mobiliario y ajuar litúrgico en las iglesias románicas*, coord. P. L. Huerta, Aguilar de Campoo, 2011, p. 9-76; ID., "Puerta y metas de la peregrinación: Roma, Jerusalén y Santiago hasta el siglo XIII", en *Peregrino, ruta y meta en las "peregrinationes maiores"*, dir. P. Caucci von Saucken, coord. Rosa Vázquez, Santiago de Compostela, 2012, pp. 327-37; ID., "Un nuevo testimonio de la iconografía jacobea. Los relieves pintados de Santiago de Turégano (Segovia) y su relación con el altar mayor de la Catedral de Santiago", *Ad Limia*, III (2012), pp. 73-118, y HORST, R. *Santiago de Compostela: die sakraltopographie der romanischen Jakobuskathedrale*, Korb, 2012.

<sup>20</sup> Cf. PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J., *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: El cabildo catedralicio (1110-1400)*, Santiago de Compostela, 1996.

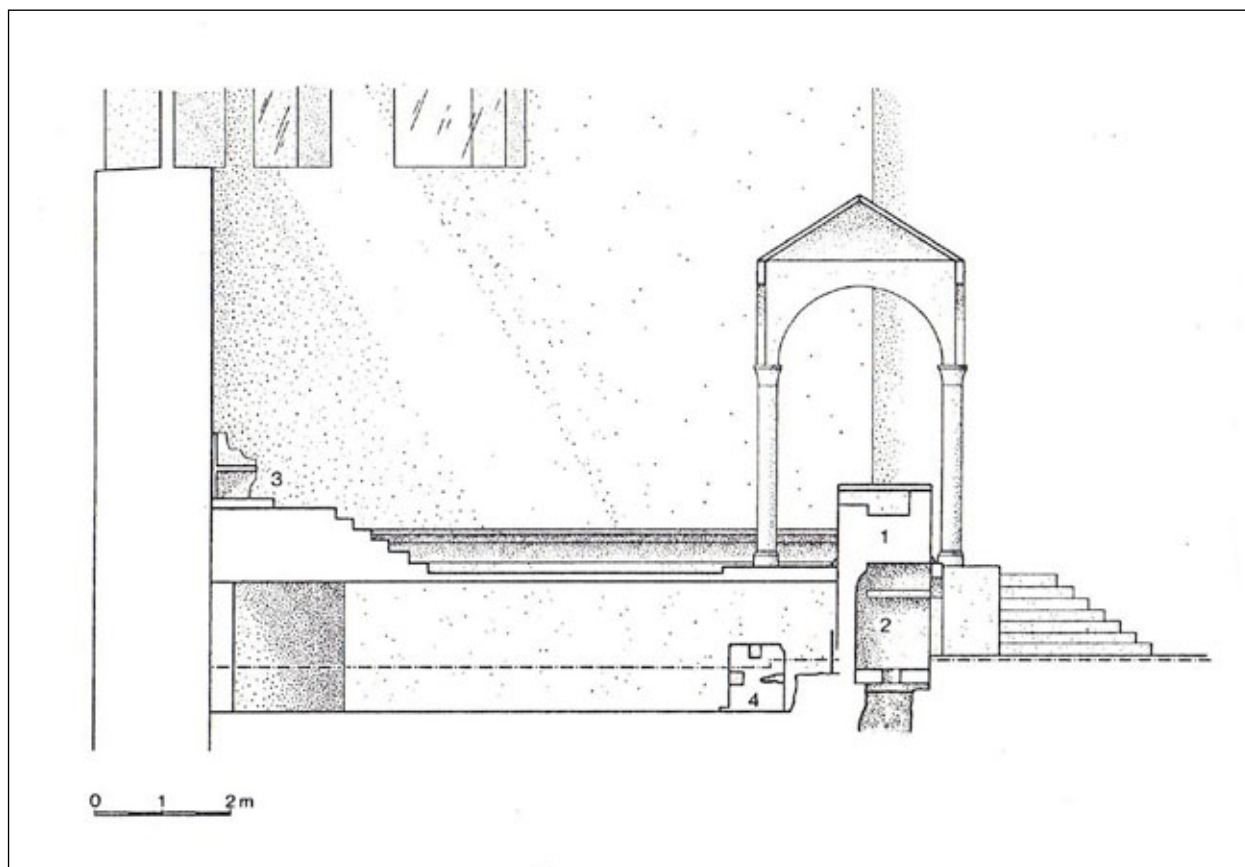


Fig. 4. Roma, San Pedro del Vaticano. Sección del presbiterio en el siglo VII, según De Blaauw.  
1. Altar mayor de Gregorio Magno. 2. Confessio. 3. Cátedra. 4. Altar de la cripta.

el coro (fig. 4). En San Pablo, la solución que se adoptó fue todavía es más llamativa y singular frente al complicado edificio original con su transepto enrasado. Se levantó un segundo ábside en el interior del templo y en eje con el mayor, destinado a hacer las funciones de plataforma coral sobre el espacio cemententerial paulino, en tanto que la cabecera arquitectónica quedaba detrás de ésta, dotada de otros dos altares y desde la que se tenía acceso a la *confessio* (fig. 5), solución trasera que en buena medida fue repetida en San Crisógono<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> FILIPPI, G. y DE BLAAUW, S., "San Paolo fuori le mura: La disposizione liturgica fino a Gregorio Magno", *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, LIX (2000), pp. 5-25, y DE BLAAUW, S., "Immagini di liturgia: Sisto V, la tradizione liturgica dei papi e le antiche basiliche di Roma", *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana*, XXXIII

Efectivamente, si algo identifica a los tres edificios es carecer en origen de girola o de plataformas corales sobreelevadas que permitieran un acceso fácil a los restos santos, tratándose por el contrario de antiguas basílicas de un ábside. En los tres se tuvieron que hacer actualizaciones que facilitarían el contacto con los cuerpos santos que custodiaban. Al contrario de, por ejemplo, Santa María la Mayor o San Juan de Letrán, no se les añadieron girolas, pero sí se hicieron remedos de estructuras corales sobreelevadas, que permitían el acceso a la zona trasera del altar mayor y la vecindad de los sepulcros Santos. Tanto San Pedro como San Pablo contaban con una tradición de adoración sobre

(2003), pp. 259-302.

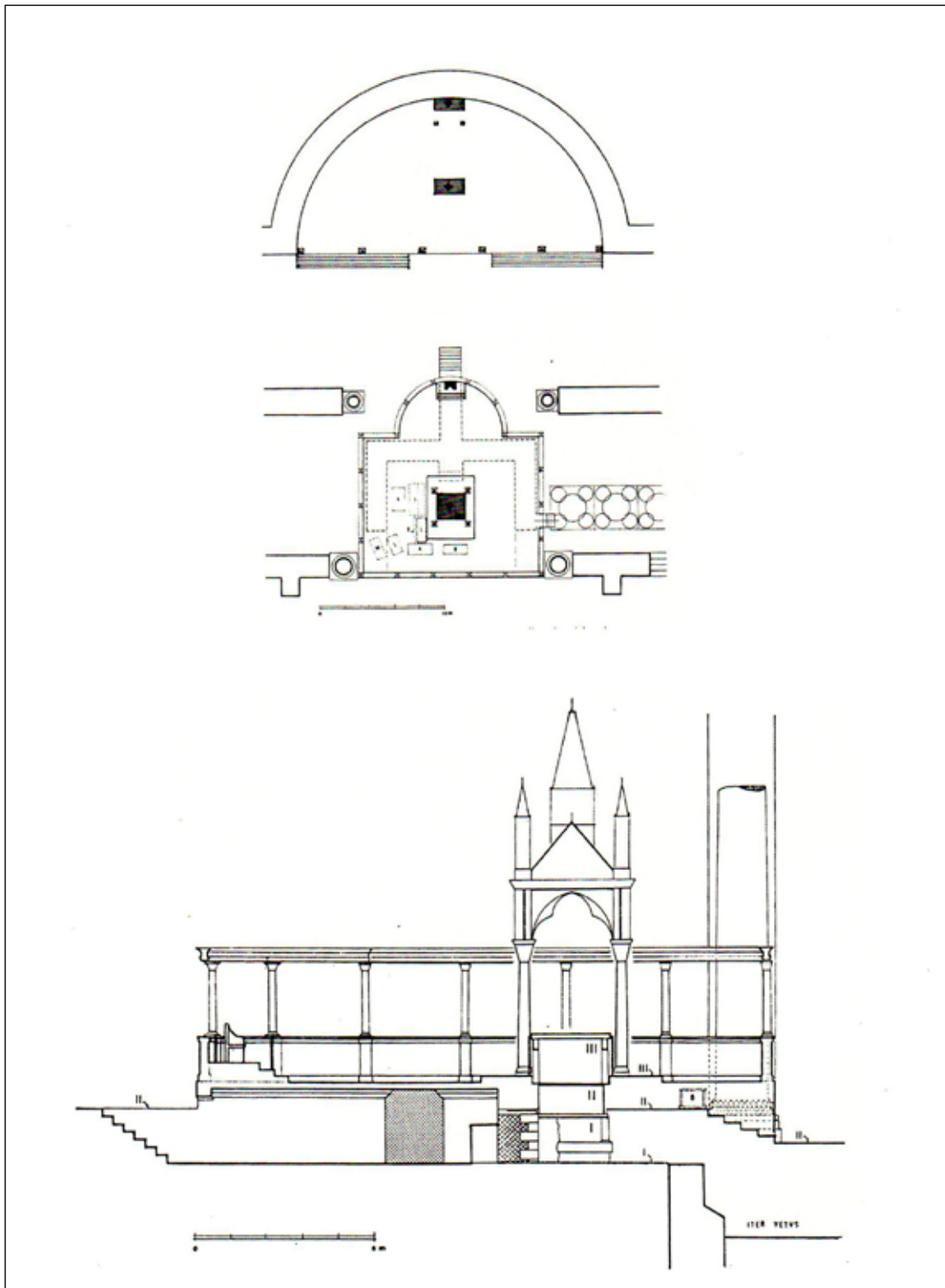


Fig. 5. Roma, San Pablo Extramuros. Planta y sección del presbiterio en época medieval, según Tolontti y De Blaauw.

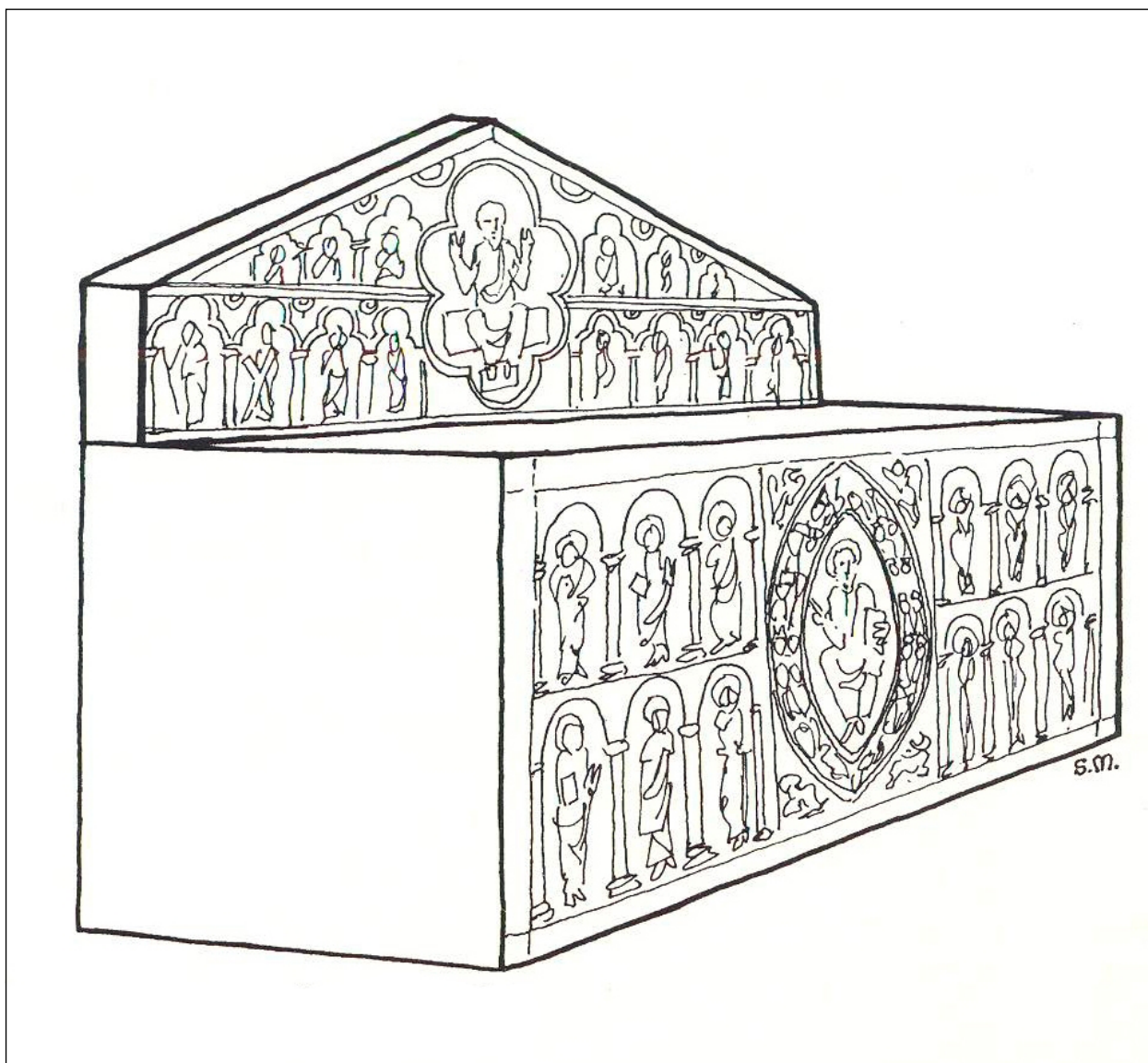


Fig. 6. Catedral de Santiago de Compostela. Reconstrucción del frontal y retablo del altar mayor de Diego Gelmírez, según Moralejo.

el sepulcro pero quizá lo que deba destacarse es que la cercanía propuesta no era tanto con los propios restos santos como con el *locus* en el que se situaba: el muro rojo vaticano y el muro cementerial paulino<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Pensemos, además, que siempre se usa como paralelo con Compostela la intervención vaticana de Gregorio Magno al despuntar el siglo VII, cuando ésta ya había sido modificada a finales del siglo XI en que pudo verla Diego

¿Fue éste el caso de Compostela? Indudablemente no. La catedral se edificó con un modelo funcional claro, procedente del románico francés: una cabecera dotada

Gelmírez. Para San Pedro antes y después de la intervención de Gregorio Magno, DE BLAAUW, S., *Cultus et Decor. liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale: Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, Roma, 1994, II, pp. 470-486 y 530-565.



Fig. 7. Catedral de Oviedo. Arca Santa.

de girola con capillas radiales, rodeando un amplio espacio presbiterial. El altar mayor se colocó cubriendo el supuesto sepulcro apostólico siguiendo un ejemplo bien conocido en la Península. Como tantas veces se ha insistido, el frontal con su retrotábulas respectiva mandados fundir por Gelmírez deben ser entendidos a modo de un auténtico estuche de plata destinado a engastar el sepulcro del Apóstol (fig. 6), pieza que era la que recibía culto por los peregrinos. De hecho, el *altare parvum* y el *altare magnum* a los que alude el Calixtino como el que contenía el sepulcro y el que lo cubría, eran dos piezas complementarias, una dentro de la otra y el *Corpus venerandum sub altari maiori* –indicado por la misma fuente– quedaba oculto por la cubierta

románica. Tres pasos: el sepulcro, el altar que se quiso edificado por los discípulos del Apóstol y la cubierta de éste por Diego Gelmírez con el altar mayor de la catedral, como en un fascinante juego de muñecas rusas, en cualquier caso siguiendo de forma canónica lo que Josef Braun definió como un altar-*confessio*, sin más<sup>23</sup>. De hecho y como describe el Calixtino, el altar viejo había sido revestido por sus laterales y trasera, pero todavía podía verse quitando el frontal<sup>24</sup>. Como decía,

<sup>23</sup> BRAUN, J., *Der Christliche Altar in seiner geschichtliche Entwicklung*, München, 1924, I, pp. 205-207.

<sup>24</sup> *Est igitur altare parum ex tribus lateribus, ad dexteram scilicet, et leuam, et retro, sub eodem altari magno clausum, sed in antea apertum, ita ut uideri aperte potest ablanta tabula argentea, altare uetus* (*The Pilgrim's Guide to Santiago de*

el modelo de altar-relicario no era desconocido en la Edad Media peninsular. El Arca Santa de la catedral de Oviedo se hizo en fechas semejantes y con intenciones paralelas: un gran altar-relicario, una obra programática de exaltación político-religiosa (fig. 7)<sup>25</sup>. El Arca Santa ovetense o el altar mayor compostelano ideado por Gelmírez son claros paralelos de otros ejemplos como el altar de San Crisógono de Roma, que antes citábamos, y sobre todo el monumental altar-relicario de la capilla papal del Laterano, el arca-lipsanoteca de ciprés contenedora de las reliquias del *Sancta Sanctorum* (fig. 8). Ésta fue estuchada en un altar convirtiéndose en el punto focal de la liturgia del palacio lateranense, puesta en paralelo con la Cámara Santa oventense y su arca correspondiente<sup>26</sup>.

LA ORGANIZACIÓN DEL PRESBITERIO  
COMPOSTELANO A LA LUZ DE LAS NOTICIAS  
DOCUMENTALES, ARQUEOLÓGICAS Y  
SUS PARALELOS FUNCIONALES

Volviendo ahora a Compostela, tras el altar mayor, Gelmírez instaló un espacio secundario, el altar de prima catedralicio dedicado a la Magdalena, en el que los peregrinos tenían la ocasión de asistir a la misa pública a primera hora de la mañana y, de paso, adorar el vecino altar sobre el cuerpo del Apóstol. Hay algo importante a destacar en este sentido. Sin lugar a dudas –y en contraposición a lo que han planteado Manuel Castiñeiras y Rolf Horst a partir de la propuesta de Guerra Campos–, el suelo de la capilla de la Magdalena se encontró al mismo nivel que el de la girola, algo que con la excavación del baldaquino barroco

*Compostela. Critical edition*, eds. P. Gerson, A. Shaver-Crandell, A. Stones y J. Krochalis, 2 vols., Londres, 1998, II, pp. 80-82).

<sup>25</sup> Sobre el Arca Santa, el trabajo de referencia es ALONSO ÁLVAREZ, R., “*Patria vallata asperitate moncium*. Pelayo de Oviedo, el arca de las reliquias y la creación de una topografía regia”, *Locus Amoenus*, 9 (2007-2008), pp. 17-29.

<sup>26</sup> CARRERO SANTAMARÍA, E., *El conjunto catedralicio de Oviedo en la Edad Media. Arquitectura, topografía y funciones en la ciudad episcopal*, Oviedo, 2003, pp. 72-76. Algunas imágenes del arca lateranense y, sobre todo, la detallada descripción del contenido en su pionera apertura en LAUER, P., “Le Trésor du Sancta Sanctorum”, *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 15/1-2 (1906), pp. 7-146.

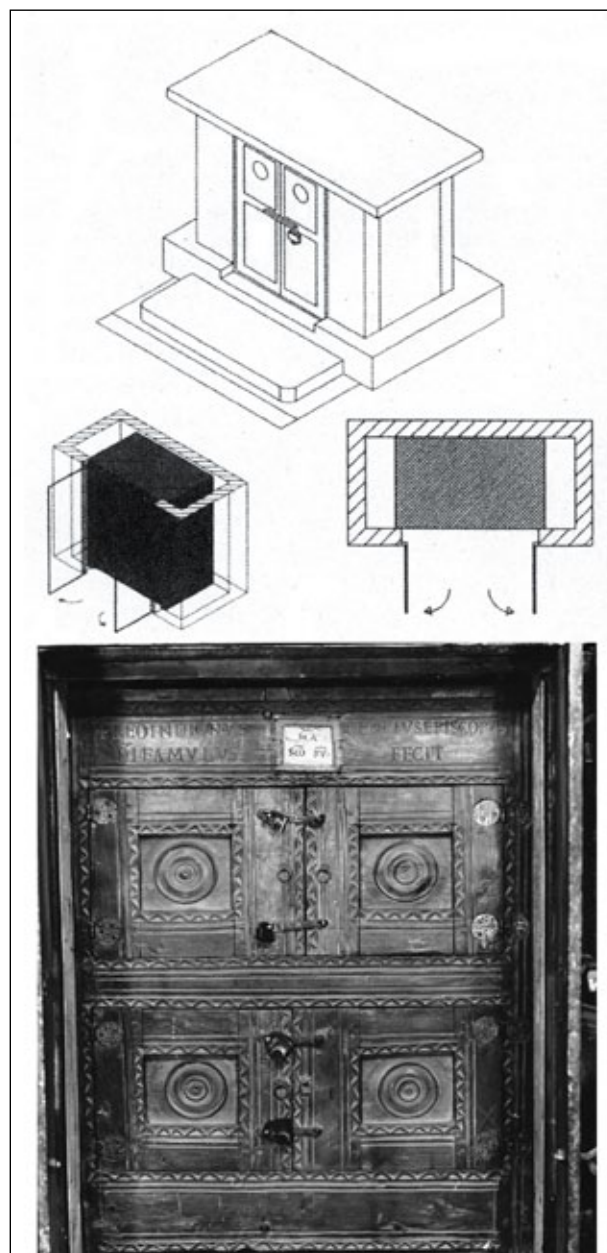


Fig. 8. Roma, Palacio Lateranense, capilla de San Lorenzo. Esquema de composición del relicario del Sancta Sanctorum con la cubierta marmórea cubriendo el arca, y puertas de madera de ésta con la inscripción en recuerdo del papa León III (†816).

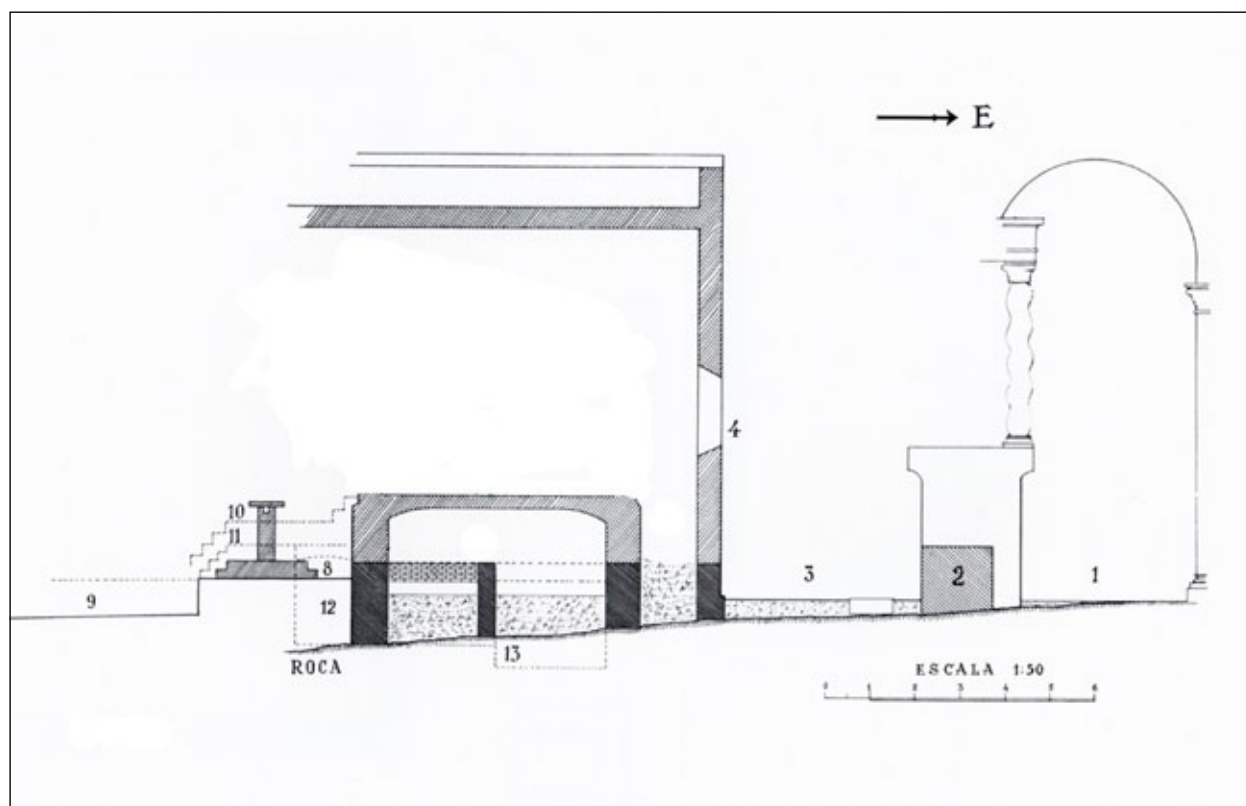


Fig. 9. Catedral de Santiago de Compostela. Sección del presbiterio a partir de las excavaciones, según Guerra Campos. 1. Deambulatorio de la girola. 2. Nivel de suelo medieval de la capilla de la Magdalena según las excavaciones arqueológicas. 3. Muros del edículo original, adaptados como cabecera de la iglesia prerrománica. 4. Nivel de suelo del altar mayor en tiempos de Gelmírez. 5. Corredor de la cripta edificada en época contemporánea.

que podemos ver hoy resulta complicado imaginar. En el siglo XVII, contamos con el testimonio de José Andiano en unas constituciones capitulares en las que se anotó cómo *En 26 de henero de 1660 se comenzó a rromper el sócalo de la capilla maior para rebistirle de jaspes y mármoles y poner los pedestales de los mismo para poder sentar el tabernáculo*<sup>27</sup>. López Ferreiro ya propuso que toda la plataforma del presbiterio estuvo unos 45 centímetros por encima del nivel de suelo del entorno, pero el asunto parece quedar sancionado en las excavaciones arqueológicas del presbiterio catedralicio, cuando apareció el suelo original de la

Magdalena casi a la misma altura que el del resto de su entorno, sólo separado menos de un metro de altura del nivel de suelo del altar mayor, lógicamente la estructura más elevada del conjunto (fig. 9)<sup>28</sup>. Este pavimento estaba recortado para instalar en el mismo un osario construido con materiales reaprovechados y que Guerra Campos data en el siglo XVI, en relación a los escombros que rodeaban el edificio, posteriores al

<sup>28</sup> Y digo parece, porque las excavaciones se realizaron con la intención de hallar lo que se quería encontrar, como se extrae del a veces caótico relato de las mismas recogido por BARTOLINI, D., *Apuntes biográfico de Santiago Apóstol el Mayor y esposición histórico-crítica y jurídica de su apostolado traslación del cuerpo del mismo a españa y su reciente descubrimiento*, Roma, 1885, pp. 163-167, o por el mismo GUERRA, *Exploraciones arqueológicas*, op. cit.

<sup>27</sup> Publ. GUERRA, *Exploraciones arqueológicas*, op. cit., p. 222.

año 1532, en que la zona comenzó a sufrir los cambios más drásticos<sup>29</sup>. El altar matinal de la Magdalena se encontró allí hasta fechas modernas y a su interior se trasladó el Santo Sacramento, siguiendo una costumbre generalizada sobre capillas sacramentales en el eje axial de la cabecera entre los siglos XV y XVI. Parece que fue en la década de los treinta del siglo XVI cuando nuestra capilla fue desmontada, trasladándose sus funciones de altar de prima y capilla del Sacramento a la vecina capilla del Salvador, la central de las de la girola, que se mantuvo con tal uso hasta dos siglos después. Mientras, la vieja *confessio* se dedicó plenamente a sacristía del altar mayor, oscura y destaralada, siendo así todavía descrita por Juan Bautista Confalonieri en 1564<sup>30</sup>. Quizás la última imagen de la Magdalena se la debemos a Claude de Bronseval, cronista del visitador general de la Orden de Císter, de viaje por la Península. Su relato está lleno de los habituales lugares comunes de los peregrinos franceses: la catedral había sido construida por Carlomagno y, que los restos del Apóstol estuvieran allí, no estaba de acuerdo con lo que proponían desde Toulouse, donde se atribuían parte de los mismos. Pero lo que realmente nos interesa de su relato es que describe cómo el día de San Juan asistieron a la misa de prima en la que denomina capilla de los Reyes de Francia, sita directamente tras el altar mayor –*retro altare maius*– y que tenía pintadas las lises, en respuesta a las donaciones de Carlos V y Luis XI de Francia en 1380 y 1447<sup>31</sup>. Se trata de las mismas lises que el miniaturista del Cartulario de Tournai representó en una suerte de tapiz que colgaba desde el muro norte del altar mayor, a finales del siglo XV. Evidentemente, todo esto nos habla de la progresiva traslación de las funciones de la Magdalena a la capilla del Salvador que también

unos meses después es titulada capilla de los Reyes de Francia, recibiendo un altar de la Magdalena con su retablo correspondiente, según fue sancionado definitivamente en la documentación de finales del siglo XVI: *Inventario de la capilla de la Madalena que por otro nombre se dize do rrei de Francia, donde está el Santísimo Sacramento*<sup>32</sup>.

La comprensión de la *confessio* compostelana pasa por su contextualización en el medio litúrgico y arquitectónico de la época. De hecho, Gelmírez no tuvo a Roma como modelo para la articulación de la *confessio* catedralicia y, según hemos tenido ocasión de ver, los paralelos italianos propuestos no tienen ningún punto de contacto con los modos seguidos en Santiago que, por el contrario, siguieron patrones bien conocidos hasta la fecha en la arquitectura religiosa. Es más y si se me permite la expresión, ante la inexistencia de un gran relicario que adorar, la *confessio* compostelana fue más una solución de conveniencia que otra cosa, aunando en un mismo espacio el altar matinal de la catedral y una típica sacristía de trasaltar. Al fin y al cabo, el altar de la Magdalena no fue otra cosa que el *altare matutinale*, documentado en todas las grandes iglesias medievales de Occidente, como tendremos ocasión de ver por largo en el apartado siguiente. Además de todas estas razones, hay una cuestión que creo básica y sobre la que me gustaría hacer hincapié. De haber existido la propuesta *confessio* abierta y semisubterránea de Gelmírez, la descripción de Aymeric Picaud en el siglo XII cita su función como altar matinal para peregrinos pero no menciona en ningún momento que tras el altar mayor de la catedral de Santiago hubiera un espacio a la manera de una cripta y menos aún que allí se adoraran las reliquias del Apóstol. Dada su insistencia en los lugares donde había reliquias que adorar, una paraliturgia de esas características no le habría pasado desapercibida, tampoco que pudiera uno acercarse al sepulcro y, menos aún, habría sido obviado en un texto dedicado a honrar el culto a Santiago, que quedó referido simplemente como el lugar de las misas de prima.

<sup>29</sup> LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M.I. de Santiago*, op. cit., VIII, p. 313; GUERRA, *Exploraciones arqueológicas*, op. cit., pp. 117-125.

<sup>30</sup> GUERRA CAMPOS, J., "Viaje de Lisboa a Santiago en 1594 por Juan Bautista Confalonieri", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XIX (1964), pp. 185-250.

<sup>31</sup> *Die XXIII<sup>a</sup>, videlicet Nativitatis Sancti Iohannis Baptistae, summo mane Dominus celebravit missam in capella Franciae quae erat directe retro altare maius in oriente structa singulariter depicta, armis lilii permagnificis multis in locis insignata* (BRONSEVAL, C. de, *Viaje por España: 1532-1533 (Peregrinatio Hispanica)*, ed. F. Calero, Madrid, 1991, pp. 188-189).

<sup>32</sup> Publ. GUERRA, *Exploraciones arqueológicas*, op. cit., p. 116.



LA CAPILLA DE LA MAGDALENA EN CONTEXTO:  
ALGUNAS NOTICIAS SOBRE EL ALTAR MATINAL

Un altar matinal no es otra cosa que aquél en el que se celebraba la primera misa del día, la de prima o ferial –que luego devendría en la popular misa del alba-, entendiéndose por tal la *missa pro populo*, destinada al personal de servicio, niños de coro, novicios, fieles o a los canónigos que a ella quisieran asistir y caracterizada por una mayor sencillez respecto a la misa mayor, o conventual. Ésta última era más larga y compleja desde todos los puntos de vista y, en algunas ocasiones, pudo doblarse en dos misas distintas, siendo la segunda de Réquiem, y afectando tanto a monasterios como a catedrales, colegiadas y parroquias. Por ejemplo, en la de San Nicolás de Burgos se reglamentaban tres misas consecutivas a comienzos del siglo XV, celebrándose en altares distintos por el semanero correspondiente. Entre éstas, la misa matinal tuvo un significativo contenido mariano, localizándose en el altar de la Trinidad. La segunda era la de Requiem, pudiendo ubicarse en el altar que los propios clérigos eligieran, mientras la tercera, la principal, se oficiaba en el altar mayor de la iglesia<sup>33</sup>.

Centrándonos en la misa matinal, en un edificio insitucional y funcionalmente complejo como una catedral pudieron existir al menos dos misas matinales: la dedicada al propio cabildo catedralicio y una segunda destinada a los fieles, que se ubicaba en un altar diferente de la primera y vinculada a la función parroquial que tuvieron algunas capillas catedralicias. De su antigüedad no hay lugar a dudas. En la liturgia hispánica, la lectura de las *Passio* de mártires se podían realizar en

<sup>33</sup> Otrosí, mandé e ordené que se digan en la dicha iglesia cada día tres misas: la primera, la matinal, e esta misa que se diga al altar de la Trinidad. E los sábados que sea cantada una misa al altar de Santa María, de buena mañana. E quel semanero si la non dixere que pague tres maravedies, e los otros clérigos todos, que la vengan a officiar so pena de quinze dineros cada uno que non veniere. E acabada esta dicha misa matinal que digan la segunda misa, a qual altar quisieren los dichos clérigos. E esta segunda misa acabada, que el sacristán que tanga a la misa mayor e el que fuere semanero que la diga al altar mayor de San Nicolás, e todos los otros clérigos que la officien (PEÑALVA GIL, J., “Las iglesias patrimoniales en la Castilla medieval. La iglesia parroquial de San Nicolás de Burgos: Institución, ordenanzas y regla de 1408”, *Anuario de Estudios Medievales*, 38/ 1 (2008), pp. 301-366).

los oficios nocturnos o durante la celebración *ad matutinum*, cuestión que ha sido enfatizada para destacar la importancia litúrgica del Pasionario Hispánico<sup>34</sup>. Otra de las características de estas misas de prima era que en ocasiones se mezclaban con el oficio matinal dedicado a la Virgen, llegando incluso a unirse a éste. Por ejemplo, en la *Regla Puerorum* redactada para los escolanos del monasterio de Montserrat, la misa matinal dedicada a la Virgen se celebraba antes del alba, reglamentando que los novicios se asearan rápidamente antes de dirigirse al altar<sup>35</sup>. En concordancia con estas significación mariana, las catedrales de las Islas Británicas terminaron generando una particularidad propia como fue la Lady Chapel, una estructura independiente localizada tras el conjunto del presbiterio y autónoma del altar-relicario que solía contener los restos del santo local, como veremos, localizado habitualmente al Este del altar mayor<sup>36</sup>. Por último, la misa matinal también contó con un trascendental significado fúnebre. Así, el costumbrero de Sant Cugat del Vallès, redactado en el siglo XIII, describe cómo la misa matinal debía celebrarse *pro defuncti*<sup>37</sup>. En la consuetud de 1511 de la catedral de Mallorca, la misa matinal es directamente responsabilidad de los niños de coro y tiene un fuerte carácter funerario, con un calendario propio de fundaciones luctuosas<sup>38</sup>. Los libros de aniversarios de la catedral de Valladolid situaban el sepulcro de la esposa del Conde Ansúrez junto al altar de prima, basándose en los antiguos códices de Santa María la Mayor que

<sup>34</sup> Véanse aquí GAIFFIER, B. de, “Les lectures des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. A propos du passionnaire hispanique”, *Analecta Bollandiana*, 72 (1954), pp. 134-166.

<sup>35</sup> COLOMBÁS, G. M., *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat*, Abadía de Montserrat, 1955, p. 219.

<sup>36</sup> Centrado en los Usos de Sarum, véase al respecto MORGAN, N. J., “Marian Liturgy in Salisbury Cathedral”, en *The English Medieval Cathedral. Papers in Honour of Pamela Tudor-Craig. Proceedings of the 1998 Harlaxton Symposium*, ed. J. Backhouse, Donington, 2003, pp. 89-111.

<sup>37</sup> *El costumari del monestir de Sant Cugat del Vallès*, ed. E. E. Compte, Barcelona, 2009, p. 127-131.

<sup>38</sup> SEGUÍ I TROBAT, G., “La consuetud de sagristia de la Seu de Mallorca de 1511”, en *La ciutat de Mallorca i els segles del gòtic*, eds. T. Sabater y E. Carrero Santamaría, Palma de Mallorca, 2010, pp. 351-359; e ID., *La consuetud de sagristia de 1511 de la Seu de Mallorca (Palma, Arxiu Capitular de Mallorca, Ms. 3400). Estudi de les fonts literàries i edició del text*, 2 vols., Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2011 (tesis doctoral inédita).

se utilizaron para reestructurar el culto una vez fue la iglesia mayorada a catedral. Esta misma exégesis de celebración memorial es la que se ha querido destacar en las misas matinales de muchos monasterios benedictinos de tradición cluniacense, al terminar siendo también objeto de fundaciones particulares en memoria de un personaje e, incluso, con dedicación a santos concretos<sup>39</sup>.

En resumidas cuentas, de la importancia de la celebración nos da buena imagen el hecho de que se convirtiera en uno de los momentos claves a partir de los cuales organizar la vida cotidiana, cuya mañana quedaba articulada entorno a la misa matinal y la mayor. En las Cortes de Zamora de 1274, los juristas de Alfonso X establecieron que los nueve jueces del reino debían permanecer en su puesto desde la misa matinal, en prima, hasta la misa mayor a la hora de Tercia, costumbre que aparece también recogida en varios fueros locales<sup>40</sup>. Del mismo modo, en la Gerona de 1330, el enfrentamiento entre la comunidad de Sant Feliu de Guíxols y el obispado se dirimió en un terrible proceso en el que se vieron inmiscuidos el *veguer* y *sotveguer* de la ciudad, a los que se sometió a un pleito público con penitencia incluida ante las puertas de la catedral, precisamente durante la misa matinal y ante el pueblo<sup>41</sup>.

#### LA SUCESIÓN DE ALTARES EN CABECERA: ALTARES DE PRIMA, ALTARES DE SACRISTÍA, ALTARES-RELICARIO

En relación a la arquitectura de la iglesia, la misa de prima se complica al requerir por escenario un altar diferente del mayor. Así, para el conocimiento del funcionamiento interno de un edificio y la topografía de sus altares, una cuestión importante es localizar el que acogía su celebración. En este caso, como suele

ser habitual en todas las relaciones entre arquitectura y/o arte y función en la Edad Media, hay una corriente generalizada y toda una batería de excepciones que nos obligan a considerar cada caso en su medio particular. Lo normal es que la misa matinal tuviera lugar en un segundo altar presbiterial, situado por tanto en la misma capilla mayor del edificio. Estos altares estaban situados unos metros más al Este del altar mayor, quedando muchas veces separados por un muro, o por estructuras de cierre como un retablo. En multitud de ocasiones, estos segundos altares en cabecera pudieron estar consagrados a santos particulares y contar con sepulcros y relicarios asociados, además de realizar las funciones de altar de sacristía, al terminar definiéndose como espacios asociados al culto en el altar mayor, retrocapillas presbiteriales acogiendo en su entorno cajoneras y armarios para los objetos del culto litúrgico diario en el vecino altar mayor. Esto viene al caso porque una costumbre muy difundida fue la de situar un sepulcro santo y su altar correspondiente en el extremo del presbiterio, detrás del altar mayor, de forma idéntica a como situábamos los altares de Prima y en ocasiones mezclados con los mismos. Conocemos muy bien la topografía de estos altares en el contexto de las catedrales y abadías inglesas<sup>42</sup>, y contamos con algunos ejemplos peninsulares destacados, como el del altar-sepulcro de San Vicente Mártir en la catedral de Lisboa, con todo un complicado proceso político a sus espaldas, reflejado en un destacable ejemplo figurativo como es el sello del concejo de Lisboa del siglo XIV<sup>43</sup>. Alain Erlande-Brandenburg ha insistido en que es a partir de los siglos XII cuando se produjo un auténtico proceso de “sacralización” de la cabecera de la iglesia, en función de la instalación de este tipo de sepulcros

<sup>42</sup> NILSON, B., *Cathedral Shrines of Medieval England*, Woodbridge, 1998.

<sup>43</sup> Coincidió con Carla Varela Fernandes en la identificación del escenario litúrgico de la catedral lisboeta representado en el sello, aunque disentamos en la interpretación política del culto al santo y en las implicaciones arquitectónicas que tuvo finalmente la real construcción de una girola catedralicia a mediados del Trecentos (FERNANDES, C. V., “D. Afonso IV e a Sé de Lisboa: a escolha de um lugar de memória”, *Arqueologia e história*, 58-59 (2006-2007), pp. 143-166, y CARRERO SANTAMARÍA, E., “La catedral, el santo y el rey: Alfonso IV de Portugal, San Vicente mártir y la capilla mayor de la Sé de Lisboa”, en *Hagiografía peninsular en els segles medievals*, eds. F. Español y F. Fité, Lérida, 2008, pp. 73-92).

<sup>39</sup> JUNGSMANN, J. A., *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid, 1953, p. 275, y HEITZ, C., “Autels et fêtes de saints (VIIIe-XIe siècles)”, *Les Cahiers de Saint-Michel-de-Cuxa*, 13 (1982), pp. 75-98.

<sup>40</sup> ...que sean hi a la misa matinal e estén hi en verano fasta que sea dicha la misa mayor (MARTÍNEZ MARINA, F., *Teoría de las Cortes o grandes juntas nacionales de los Reinos de León y Castilla*, II, Madrid, 1813, p. 278).

<sup>41</sup> VILLANUEVA, J., *Viage literario a las iglesias de España*, vol. 13, *Viage a Gerona*, Madrid, 1850, pp. 215-216.

santos tras el altar mayor y de la elevación de grandes altares de reliquias dispuestos en la zona donde hasta ahora habíamos visto que se localizó el altar matinal<sup>44</sup>. Buena parte de las noticias proceden de estas fechas –el siglo XII en adelante–, pero debemos indicar que altares con una función relicaria ya aparecen descritos desde época carolingia –la sucesión de altares presbiteriales de Centula, con el propio dedicado a San Ricario es notoria– y muy posiblemente se trató una constante que fue en aumento durante toda la Edad Media, en el proceso de traslado de cuerpos santos desde la cripta al altar<sup>45</sup>. Por lo tanto, los altares situados a continuación del altar mayor en todo tipo de presbiterios desde la Alta Edad Media pudieron tener las funciones de altar matinal, altar vinculado a un sepulcro santo o altar preparatorio de sacristía, ya que estos espacios traseros pudieron terminar dedicándose a ámbito auxiliar del culto en el altar mayor, depositándose en su interior los armarios del ajuar y vestimentas litúrgicas<sup>46</sup>. Así debe interpretarse desde la primera mitad del siglo XII el altar compostelano de la Magdalena, en el que se oficiaban las misas matinales dedicadas a los peregrinos y en el que, al menos desde el siglo XIV en que es citada por primera vez, se instaló una sacristía que asistiera al altar del Apóstol, semejante a las que existieron en las catedrales de Ávila, Lérida, Mondoñedo, Tarragona, Zaragoza o Vic, en un priorato benedictino como el de Santa María de Cambre o en diversos ejemplos monásticos.

Para contextualizar de una vez por todas este asunto, propongo un breve recorrido por algunos ejemplos

<sup>44</sup> ERLANDE-BRANDENBURG, A., “La sanctuarisation du chevet”, en *L'architecture gothique au service de la liturgie. Actes du Colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac (Paris), le jeudi 24 octobre 2002*, eds. A. Bos y Xavier Dectot, Turnhout, 2003, pp. 17-41, e ID., “L'autel des reliques et la sanctuarisation du chevet”, *Hortus Artium Medievalium*, 11 (2005), pp. 183-188.

<sup>45</sup> HUBERT, J., “Introito ad altare”, *Revue de l'art*, 24 (1974), pp. 9-21, reed. en *Nouveau recueil d'études d'archéologie et d'histoire. De la fin du monde antique au Moyen Age*, Ginebra-París, 1985, pp. 128-153. Véanse aquí las palabras de Benito Aniano sobre la iglesia carolingia a partir de PALAZZO, E., “Relics, Liturgical Space and the Theology of the Church”, en *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, Baltimore, 2010, pp. 99-109, en particular, p. 104.

<sup>46</sup> CARRERO SANTAMARÍA, E., “La sacristía catedralicia en los reinos hispanos. Evolución topográfica y tipo arquitectónico”, *Liño. Revista anual de Historia del Arte*, 11 (2005), pp. 49-60, e ID., “Retropillas, trasaltares y girolas...”, op. cit.

bien documentados, que vendrían a completar los que tuve ocasión de destacar en otras ocasiones como los altares de Santa Ana y San Fructuoso en las catedrales de Lérida y Tarragona, los de Angers, Arras, París, Beauvais, Bourges, Macon, Metz, Chartres, Toul, Toledo, Lisboa, o en las abaciales y colegiales de Cluny, Limoges, Claraval, Westminster, Saint-Menoux, o Saint-Denis, sin tener en cuenta aquí aquéllas en las que se podría investigar la topografía inicial, desfigurada por intervenciones tardías, como en Conques, Tours o Toulouse<sup>47</sup>. En la abadía benedictina de Saint-Jean de Montierneuf, el altar matinal data del 22 de enero de 1096, día en que el papa Urbano II lo consagró con las reliquias de los mártires Esteban, Lorenzo, Vicente, Crisanto y Darío. El epígrafe, que comienza evocando la consagración del altar mayor catorce años antes por el legado pontificio Hugues de Die, fue trasladado al menos en dos ocasiones durante las reformas de la iglesia en tiempos modernos<sup>48</sup>. Muy cerca, en Sainte-Radegonde también tenemos noticias del altar de prima localizado tras el altar mayor y que tenía una imagen de la aparición de Cristo a la Santa (fig. 10)<sup>49</sup>. Debemos insistir sobre Santa Radegonda de Poitiers porque es un buen ejemplo de la disociación espacial entre culto matinal y culto a santos ya que el altar de prima se ubicaba en el extremo del presbiterio en tanto que el sepulcro de la Santa se situaba en la cripta bajo la capilla mayor. Sin salir del culto a las reliquias, otra demostración de la complejidad funcional de un altar mayor con una sucesión de altares y, en este caso, de coros la hallamos en San Vito de Praga. En la catedral románica marcada por su planta bipolar, el importante colegio de capellanes de la Virgen fundado en 1343 ocupó el ábside occidental, frente al oriental perteneciente al cabildo. Una vez edificado el presbiterio de la nueva catedral gótica y hacia 1365, los tramos más orientales

<sup>47</sup> Ibid., Más recientemente, sobre Noyon, DAUSSY, S. D., “L'aménagement liturgique du chevet de la cathédrale de Noyon”, *Viator*, 42 Multilingual (2011), pp. 169-204.

<sup>48</sup> FAVREAU, R., “Les inscriptions de Montierneuf”, en *Poitiers. Saint-Jean-de-Montierneuf*, Poitiers, 1996, pp. 25-29.

<sup>49</sup> FRAVREAU, R., MARCADÉ, J. y MATHIEU, M., “Histoire de Chapitre de la Paroisse de Sainte-Radegonde”, en *Poitiers. Sainte-Radegonde*, dir. R. Favreau, Poitiers, 1999, pp. 27-75.

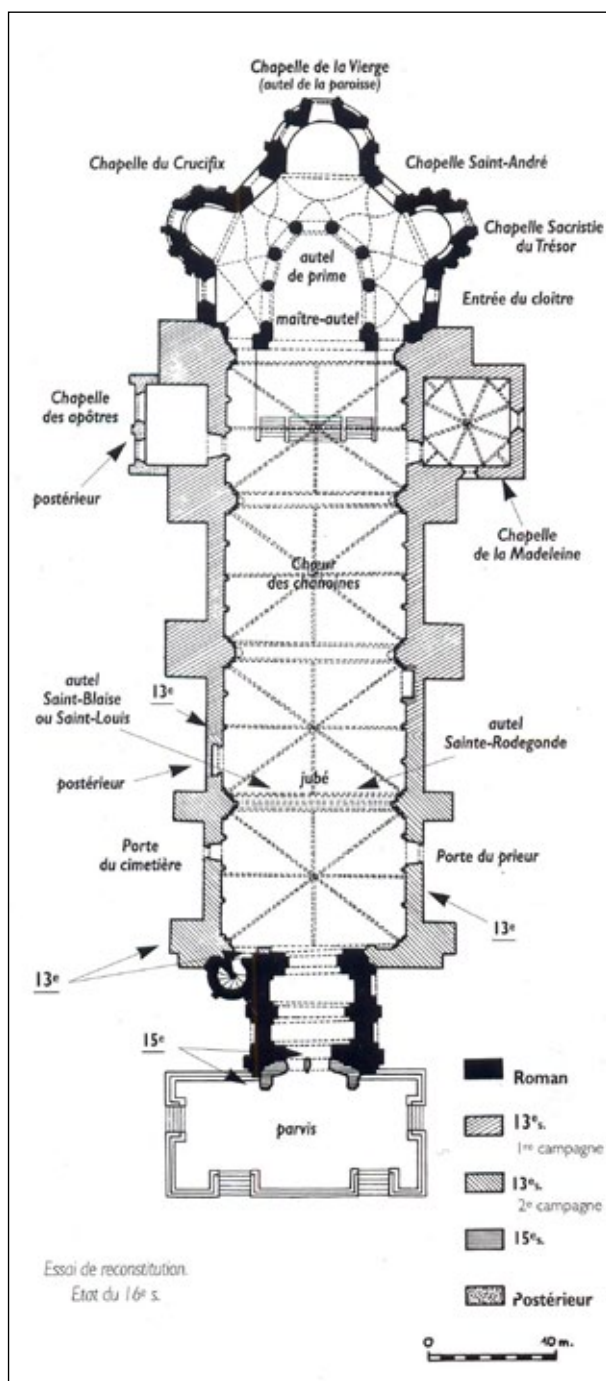


Fig. 10. Sainte-Radegonde de Poitiers, según Blomme.

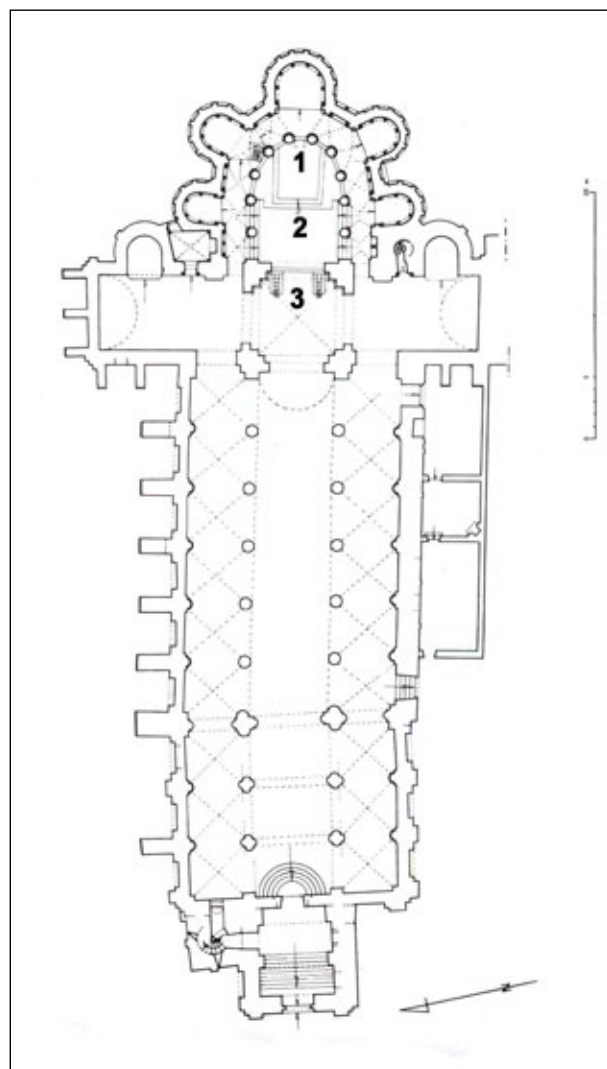


Fig. 11 (derecha). Saint-Savin-sur-Gartempe, según Z. Lambert. Topografía de la capilla mayor: 1. Altar matinal. 2. Altar mayor. 3. Accesos a la cripta de los santos mártires.

del mismo se organizaron en torno al altar de San Vito rodeado del coro capitular, el *chorus major*. Tras éste se situaba el altar de Santa Catalina *inter choras* y después una segunda sillería presidida por el altar de la Virgen que acogió a los capellanes ahora trasladados desde el contraábside, que además en su centro contó con el sepulcro de Carlos IV precedido de tres altares en línea dedicados a San Nicolás, San Luis y los Santos Inocentes<sup>50</sup>, siguiendo el modelo de tres altares dispuestos en capilla mayor, documentado desde la alta

<sup>50</sup> CROSSLEY, P., "Our Lady in Nuremberg, All Saints Chapel in Prague, and the High Choir of Prague Cathedral", en *Praga and Bohemia. Medieval Art, Architecture and Cultural Exchange in Central Europe*, ed. Zoë Opačić, Leeds, 2009, pp. 64-80.

Edad Media. Lo mismo ocurría en la catedral de Sens y su complejo presbiterio ordenado entre el altar mayor, el altar de San Pedro y San Pablo consagrado en 1164 y finalmente la tribuna de reliquias que ocupaba el tramo axial del intercolumnio de la girola, o en San Sebald de Nuremberg, con un profundo presbiterio en cuyo extremo se situaba el altar mayor, delante de éste el altar-relicario del Santo y lindando con el transepto los tres altares de Santa María, los Apóstoles y San Juan<sup>51</sup>.

Unos siglos antes y de nuevo en el Poitou, la interpretación del altar matinal del monasterio de Saint-Savin-sur-Gartempe resulta especialmente compleja por su conexión con el culto a las reliquias que pudo amparar. Yvonne Labande-Mailfert publicó un relato del siglo XVII en el que se aludía al altar de prima que se localizaba en el extremo oriental del presbiterio, rescatando un epígrafe que aclaraba su dedicación al Salvador y el testimonio sobre un pequeño sarcófago asociado al mismo con una suerte de aperturas con rejas que la autora interpretó como *fenestellae* (fig. 11). Evidentemente, relacionarlo con el culto a los hermanos Sabino y Cipriano parecía lo más lógico, aunque en su interior se encontraran los huesos de un niño de unos diez años. De este modo, siguiendo a Labande-Mailfert, la topografía de la cabecera de Saint-Savin pasaría por el altar mayor, un altar matinal con los sepulcros de los dos hermanos y un tercer monumento, localizado en la capilla axial de la girola, con los restos de San Marino<sup>52</sup>. A nadie escapa que, en consonancia con la conocida cripta bajo el altar mayor y su ciclo de pintura mural dedicado a los Santos hermanos, resulta una escenografía grandilocuente y con una casi imposible interpretación funcional desde una perspectiva de culto a las reliquias, dada la actual ausencia de un costumbrero entre los fondos documentales de la abadía. En todo caso debe destacarse que, de haber sido así, es decir, de haberse ubicado un sepulcro-relicario junto

al altar matinal, la adoración de las reliquias habría sido unos días concretos, mientras que si éstas hubieran estado en la cripta de los mártires, los peregrinos es muy posible que ni siquiera se hubieran acercado a la girola, asunto que nos interesa de manera muy especial, habida cuenta de la difícil relación entre culto a reliquias y girolas, a la que aludimos al inicio de este trabajo. De hecho, la girola de catedrales y monasterios debe redefinirse como un espacio de funcionalidad básicamente litúrgica, de circulación para los ritos estacionales y con un componente de prestigio claro: ni todas las instituciones pudieron pagar una estructura tan cara y compleja, ni todos los talleres de canteros supieron enfrentarse a semejante reto. Recordemos cómo entre los benedictinos el *circuire altaria* –la procesión de altar en altar en recorridos predeterminados y sobre la que llamara nuestra atención Carol Heitz para entender la arquitectura de un monasterio– jugaba un importante papel, teniendo lugar precisamente entre la misa de prima y la misa mayor<sup>53</sup>. Para los cistercienses, las noticias sobre el oficio matinal son innumerables, aunque su topografía sigue tanto el modelo de altar de localización variable, en cualquiera de los numerosos que estaban destinados a las misas privadas, o de altar dúplice en cabecera, detrás del altar mayor, tal y como se documenta en Santa María de Gómez Román, con el sepulcro de los fundadores situado *en el luzillo de la capilla maior entre los dos altares*<sup>54</sup>.

Ahora desde una perspectiva netamente arquitectónica y aún carentes de cualquier refrendo documental hasta la fecha, contamos con dos elementos singulares en la organización de una cabecera que quizás pudieran relacionarse con el tema que nos ocupa. Me estoy refiriendo a la singularidad arquitectónica de la catedral de la Seo de Urgel, cuyo presbiterio fue dotado de una absidiola central abierta en el muro, pequeña, pero de entidad suficiente para hacernos cuestionar una funcionalidad determinada y, desde luego, de cierta

<sup>51</sup> LE GENDRE, A., “Les autels du choeur de l’église métropolitaine de Sens au Moyen Âge”, *Hortus Artium Medievalium*, 11 (2005), pp. 233-243, y WEILANDT, G., *Die Sebalduskirche in Nürnberg. Bild und Gesellschaft im Zeitalter der Gotik und Renaissance*, Petersberg, 2007.

<sup>52</sup> LABANDE-MAILFERT, Y., “L’autel matutinal disparu de Saint-Savin-sur-Gartempe”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 17 (1974), pp. 41-49.

<sup>53</sup> HEITZ, C., “Architecture et liturgie procesionnelle à l’époque préromane”, *Revue de l’art*, 24 (1974), pp. 30-47.

<sup>54</sup> Publ. GARCÍA FLORES, A., “Nuevos datos en torno a la fundación del monasterio cisterciense de Santa María de Gómez Román (Arévalo, Ávila)”, *Cistercium*, 240 (2005), pp. 907-922.



Fig. 12. La Seu d'Urgell. Vista de la capilla mayor con la absidiola para el altar matinal.

importancia (fig. 12). La absidiola se proyecta sobre el grosor de la superficie muraria. En la Seo de Urgel, se cubrió con bóveda de horno, está dotada de su propia ventana y de una cuidada articulación muraria mediante una arquería ciega que recorre el alzado de sus muros. A esto deben añadirse toda una serie de noticias fascinantes que, aunque de época moderna, deben ser tenidas muy en cuenta debido al conservadurismo litúrgico que ha caracterizado al Císter hasta el Concilio Vaticano II. Dichas referencias ponen de manifiesto la importancia en el ceremonial de la *chirola*, en tanto en cuanto era un espacio vertebrador del movimiento en el ritual estacional alrededor del altar mayor<sup>55</sup>. De hecho, la fácil accesibilidad del laicado al interior de los edificios antes del siglo XIII debe matizarse y el proceso de encapsulamiento de la comunidad catedralicia o monástica en su propio coro es algo que parte en paralelo y en la misma centuria. Hasta entonces, toda la iglesia era territorio suyo y los laicos quedaban relegados a parcelas menores de la misma, sobre todo en el mundo de los monasterios<sup>56</sup>. En este mismo sentido, el abad Suger no nos deja dudas sobre el problema cuando, al tratar la ampliación de la iglesia de Saint-Denis, usa la sugestiva imagen de una mujer que, para acercarse al altar del Santo, era llevada en volandas por encima del gentío, sin llegar a tocar el suelo. Así ponía expresamente de manifiesto la incomodidad del edificio e instalación litúrgica previos para la visita de los fieles y –lo que más nos interesa aquí– que ésta se realizaba durante los días festivos, en particular la fiesta de San Dionisio o la semana de la Feria –*diebus festis, videlicet in festo beati Dionysii et Indicto et in aliis quamplurimis*<sup>57</sup>. Esta delimitación de días no deja lugar a duda de que el acceso al interior del edificio y la adoración

de sus reliquias por los laicos se hacía en momentos concretos del calendario litúrgico y no alegremente y en cualquier momento. Por otro lado, algo que suele ser ignorado por historiadores e historiadores del arte –sobre todo cuando pretenden plantearse categorías de sesgo generalista como la de “iglesia gregoriana”– es que la interpretación funcional de un edificio de estas características pasa, inevitablemente, por su consideración institucional: no es lo mismo una catedral que un monasterio y, por tal razón, la adoración de las reliquias en un santuario monástico debía ser más restrictiva que en una catedral precisamente debido a la clausura del primero. Líneas arriba insistía en que para el culto al Apóstol en Compostela existían momentos determinados del día, básicamente la misa de prima para los peregrinos y el momento inmediato en que podían realizar el abrazo a la figura que presidía el espacio del altar mayor. El tiempo restante, la catedral era del cabildo. No en vano, cuando hablamos de procesos de sacralización del presbiterio con grandes instalaciones mostrando la colección de reliquias de la institución y coronando la estructura de altares del altar mayor, efectivamente dicha organización permitía una mayor y mejor visibilidad de los objetos sagrados pero, cuidado, esta transparencia visual no tuvo por qué estar a libre disposición de los fieles ya que, como muy bien ha destacado Armelle Le Gendre para el caso concreto de la catedral de Sens, la visibilidad estaba subordinada al ceremonial y al control del propio clero<sup>58</sup>. Del mismo modo, en Chartres en el siglo XVII y en clara respuesta a la organización medieval, se documentan tres altares presbiteriales: el mayor, el que mostraba las reliquias y, vecino a éste, el altar de los aniversarios de la institución. No en vano, en Saint-Germain-de-Prés y en número de cuatro, los altares del presbiterio recibían el nombre de *altaria conuentualia*<sup>59</sup>. Sería muy largo detenernos más en el asunto, pero además y durante

<sup>55</sup> CARRERO SANTAMARÍA, E., “Arte y liturgia en los monasterios de la Orden de Cister. La ordenación de un ambiente estructurado”, en *Actas del III Congreso internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal*, 2 vols., Ourense, 2006, I, pp. 503-565.

<sup>56</sup> CARRERO SANTAMARÍA, E., “Una simplicidad arquitectónica por encima de los estilos. La iglesia del monasterio cisterciense entre espacios y funciones”, en *Mosteiros Cistercienses. História, Arte, Espiritualidade e Património*, ed. J. Albuquerque Carreiras, 3 vols., Alcobça, 2013, II, pp. 117-138.

<sup>57</sup> Suger de SAINT-DENIS, *Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*, ed. E. Panofsky, Madrid, 2004, pp. 60-61.

<sup>58</sup> LE GENDRE, A., “Les autels du choeur...”, op. cit., p. 241.

<sup>59</sup> BOUILLART, J., *Histoire de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, París, 1724, p. 309, y LECOCQ, A., “Dissertation historique et archéologique sur la question: où est l'emplacement du tombeau de Fulvert, évêque de Chartres au XIe siècle?”, *Mémoires de la Société Archéologique d'Eure-et-Loir*, V (1872), pp. 303-391, en particular, pp. 325-326.

festividades concretas, varias de las reliquias eran sacadas mostrándose abiertamente en público, desde púlpitos, balcones y en procesiones, dando lugar a las famosas ostensiones documentadas por toda Europa y que nos han dejado testimonios iconográficos tan fascinantes como las xilografías del libro de San Servando de Maastricht o la del Heiltumsbüchlein de Nuremberg (fig. 13)<sup>60</sup>.

Por último, y en relación a la accesibilidad de los fieles a celebraciones y oficios *intra ecclesia*, querría enfatizar aquí la cuestión a la que aludía al comienzo de este apartado: las misas matinales no tenían por qué estar dirigidas a los fieles y a los laicos en general y en ocasiones sabemos de dos altares destinados a tales fines para la propia comunidad y para los laicos: uno reservado en el coro y su entorno y otro fuera, en la zona de acceso permitido del templo o incluso en la parroquia de la institución, como tendremos ocasión de ver ahora en las catedrales de Toledo y Vic. Por otro lado, la interpretación de este altar presbiteral sito tras el altar mayor pasa inevitablemente por su polifuncionalidad, variedad de usos en la que las misas matinales, el culto a santos y los altares preparatorios de sacristía se dan la mano.

#### ALTARES MATINALES FUERA DEL PRESBITERIO

Frente a la costumbre topográfica de los dos o más altares en cabecera, uno de ellos destinado a las misas de prima y oficios marianos, debe matizarse que la localización de los altares matinales no tuvo que ser siempre la capilla mayor. Citemos algunos ejemplos significativos. En la catedral de Winchester, al referir los sepulcros regios en 1118, se indicaba como jalón el lugar donde se celebraban la misa matinal, al norte: *ex*

*boreali parte altaris ubi missa matutinalis siue capitularis celebratur*<sup>61</sup>. La consuetud del monasterio de Sant Cugat del Vallès localiza la misa matinal en los altares de San Miguel, de San Juan, de San Benito, de Santiago, de la Santa Cruz y de Santa María, en correspondencia con los seis días extra dominicales<sup>62</sup>. En la catedral de Gerona, el emplazamiento de la misa matinal variaba en función del discurrir del año litúrgico, hasta que en las consuetas modernas es fijada en la capilla claustral de la Virgen, claramente relacionada con la fusión entre misa matinal y oficios marianos que vimos páginas atrás<sup>63</sup>. En la Mallorca de comienzos del siglo XVI, la misa matinal ocupaba distintos altares de la catedral: el de San Pedro, el de San Blas, el de San Bernardo o el de la festividad correspondiente al día<sup>64</sup>. Otro altar de prima fuera de la capilla mayor, y para más abundancia conservado, es el de la catedral de Toledo. Se encuentra en medio del coro de los canónigos, junto a la reja de cierre entre éste y el transepto. Con noticias documentales al menos desde el siglo XIV, cuando el arzobispo don Gómez Manrique (1362-1375) —a la sazón procedente del arzobispado compostelano— dotó la misa de prima en el altar frente al que se enterraría (fig. 14). Esto no quiere decir en ningún modo que hasta la fecha no se celebraran misas matinales en Toledo, por el contrario lo que nos expresa es la importancia de las mismas nada más y nada menos que con una dotación económica arzobispal. Como nos narra Sixto Ramón Parro, al menos desde fechas modernas a estas misas se dejaba entrar en el coro a los laicos, con la única condición de que fueran vestidos convenientemente, aunque sabemos que desde el siglo XVI atendían fuera de las rejas, es decir, confinados al transepto a ambos lados de la vía sacra y estrictamente vigilados por los sirvientes del cabildo, en una evidente muestra de obli-

<sup>60</sup> KÜHNE, H., 'Ostensio reliquiarum'. *Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlín, 2000, MONTGOMERY, S. B., "Relics and Pilgrimage in the Xylographic Book of St. Servantius of Maastricht", en *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*, eds. S. Blick y R. Tekippe, 2 vols., Leiden-Boston, 2005, I, pp. 669-691, y DIEDRICH, C. L., 'Man zeigte uns den Kopf des Heiligen'. *Bausteine zu einer Ereigniskultur in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2008.

<sup>61</sup> WILLIS, R., "The Architectural History of Winchester Cathedral", en *Proceedings at the annual meeting of the Archaeological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, 1846, pp. 1-80, en particular, p. 21.

<sup>62</sup> *El costumari del monestir de Sant Cugat*, op. cit., pp. 128-129.

<sup>63</sup> ROURE I GIBAS, G., "La festa de l'Assumpció de la Mare de Déu a la Seu de Girona, segons la consuetud de 1655", *Miscel·lània litúrgica catalana*, 9 (1999), pp. 387-414, y SUREDA JUBANY, M., "Altars, beneficis i arquitectura a la seu de Girona (993-1312)", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, XLV (2004), p. 667-678.

<sup>64</sup> SEGUÍ I TROBAT, G., *La consuetud de sagristia de 1511*, op. cit.





Fig. 13. Ostensión de reliquias en la Schopperschen Haus de Nuremberg, grabado de 1487, Staatsarchiv Nürnberg, Rst. Nürnberg Handschriften 399a.



Fig. 14. Catedral de Toledo. Altar de prima del coro, visto desde el transepto.

gatoria adaptación a un marco escénico que no era el apropiado<sup>65</sup>. De hecho, la capilla destinada a los laicos en Toledo era la de San Pedro, que sustituyó desde el siglo XV a la de San Pedro el Viejo –hoy de San Eugenio– abierta en el muro sur a unos metros de la Puerta de los Leones y en la que, dadas sus reducidas proporciones, durante el pontificado de don Sancho de Rojas (1415-1422) se afirmaba taxativamente que *no se podía bien administrar a los parroquianos* y, además,

<sup>65</sup> RAMÓN PARRO, S., *Toledo en la mano o descripción histórico-artística de la magnífica catedral y de los demás célebres monumentos*, 2 vols., Toledo, 1857, reed. facs., Toledo, 1978, I, pp. 171-172. Las noticias del siglo XVI en PULVERTAFT, T. J., “The Eastward Position. A Roman innovation in Spain”, *The Churchman*, 18/5 (1904), pp. 221-227, y VILLALUENGA DE GRACIA, S., “La remuneración y el control del servicio cultural en la iglesia de Toledo (siglo XVI)”, *Pecunia*, 8 (2009), pp. 325-370.

alteraba los oficios corales ya que, cuando *se celebran los divinales oficios cantados y se hacen algunas solemnidades de matrimonios o oficios divinales, empachan el oficio del choro por ser cercana la dicha capilla del dicho coro*<sup>66</sup>.

Desde la perspectiva de estas noticias sobre los altares de prima y parroquial de la catedral de Toledo debemos traer a colación una interesante documentación relativa a la desaparecida catedral medieval de Vic. El necrologio de la misma cita tres consagraciones de altares durante el pontificado de Guillem de Tavertet (1195-1223) entre las que debemos prestar especial atención

<sup>66</sup> LOP OTÍN, M. J., “Los ‘espacios’ de la catedral de Toledo y su funcionalidad durante la Edad Media”, *Sacra Loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, coords. J. C. Vizuete Mendoza y J. Martín Sánchez, Cuenca, 2008, pp. 223-262.

a la del altar de Santa María, según la fuente sito *iuxta altare maius Sancti Petri* y datado en 1205. A pesar de su brevedad, la información es especialmente rica. En mi opinión, por un lado, la data de la consagración se debe corresponder con la finalización de las obras de ampliación de la tribuna coral que ocupaba el presbiterio de la catedral y, por otra, este altar de Santa María era, indudablemente, un altar de prima o altar matinal de los canónigos que articulaba, junto al altar mayor dedicado a San Pedro, la cabecera de la catedral vicense<sup>67</sup>. De hecho, en la visita pastoral de 1388, aparece citado como el altar de Santa María *del cor*, en clara referencia a su situación en el coro de los canónigos en la capilla mayor, y que en este caso insiste en su uso como altar de prima y por tal localizado en el coro capitular. Por otro lado, sabemos que los altares de la misa matutinal fueron variando desde el de San Pedro de la Confesión al de San Nicolás o el de San Esteban, según recoge la visita pastoral del siglo XIV, o el de San Pablo, citado en la consuetud del siglo XV en la festividad de San Pablo de Narbona<sup>68</sup>. La interpretación de estos datos pudiera ser interesante. Hablamos de un altar coral sito junto al mayor en el presbiterio y dedicado a la Virgen y otros altares del resto de la catedral dedicados indistintamente a la misa matinal a la que asistían los legos. Junto a esto, frente a las puertas de la catedral se ubicaba la iglesia parroquial de la Rodona, en la que posiblemente no se celebraron misas matinales. Parece bastante claro que nos encontramos ante los altares catedralicios de una misa de prima para laicos y el altar privado en el coro para la de los canónigos. Por último, en Winchester y en algunas catedrales inglesas, el altar matinal se situó en el altar de la Cruz, que habitualmente cerraba las estructuras corales hacia occidente<sup>69</sup>. Es evidente que nos hallamos ante la clara significación parroquial o,

al menos, extracapitular del altar de prima, al ser localizado precisamente en el lugar donde el espacio de la catedral se segregaba entre la iglesia destinada al cabildo –coro y cabecera– y la dedicada a los fieles –trascoro.

#### EL ALTAR MATINAL COMPOSTELANO

¿Qué se extrae de todo lo expuesto? Que la afirmación del Calixtino sobre las misas matinales en el compostelano altar de la Magdalena significa la más absoluta normalidad litúrgica de la costumbre tratándose de uno de los lugares más habituales para la ubicación de un altar de prima, vecino al altar mayor y que poco o nada tenía que ver con la supuesta dependencia del modelo de instalación litúrgica de San Pedro del Vaticano propuesta por Guerra Campos y desarrollada por los restantes autores después. Hay algo importante y es indicar y subrayar que las misas para los peregrinos eran las matinales, las *pro populo*, y no las misas mayores que estaban destinadas al propio cabildo compostelano. Se trata de una puntualización básica, acostumbrados como estamos a presuponer una catedral poblada por romeros que iban y venían por doquier, cuando no era así. La catedral tenía unas horas determinadas para adorar al Apóstol, al igual que los oficios reservados a laicos y peregrinos eran los de la misa matinal. En paralelo e insistiendo en la misma cuestión, en el otro extremo de la Península, el *Liber Miraculorum* de Montserrat describe el milagro de la curación de la mujer sin fe durante la fiesta de Todos los Santos, precisamente en la misa matinal celebrada en la abadía: *et crastina die sumo mane cum missa matutinalis celebraretur, loquelam recepit, deo gratias agens*<sup>70</sup>

Mientras, la funcionalidad de la capilla de la Magdalena como sacristía catedralicia está ampliamente documentada durante toda la Edad Media, en consonancia a otros ejemplos peninsulares y europeos<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Para la delimitación topográfica de la tribuna coral vicense, CARRERO SANTAMARÍA, E., “Centro y periferia”, op. cit., e ID., “Presbiterio y coro”, op. cit.

<sup>68</sup> GUDIOL I CUNILL, J., “Sant Pau de Narbona i lo Bisbat de Vich”, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 8 (1901), pp. 527-582, y SUREDA JUBANY, M., “La catedral de Vic a les darreries del segle XIV. Edició i comentari de la visita pastoral de 1388”, *Miscel·lania litúrgica catalana*, 18 (2010), pp. 323-361.

<sup>69</sup> HEALES, A., *The Archaeology of the Christian Altar in Western Europe, with its Adjuncts, Furnitures and Ornaments*, Londres, 1881, pp. 14-15.

<sup>70</sup> Publ. BARAUT, C., “Les Cantigues d’Alfons el Savi i el primitiu *Liber miraculorum* de Nostra Dona de Montserrat”, *Estudis Romànics*, II (1949-50), pp. 79-92.

<sup>71</sup> La sacristía se trasladó ya en fechas tardías a una de las dependencias del claustro renacentista, desapareciendo definitivamente en la transformación de



Fig. 15. Catedral de Santiago de Compostela. Santiago del presbiterio.

Ambos factores, altar matinal y sacristía, no hacen más que subrayar la normalidad de la articulación del presbiterio en dos altares y su clara relación con la topografía sacra de los edificios del románico pleno europeo.

¿Cómo pudo ser esta capilla de la Magdalena, de la que sólo vemos su entrada en la miniatura de Tournai? Indudablemente se trató de un espacio cerrado y dotado de las medidas de seguridad suficientes para proteger el tesoro sagrado que, como sacristía, custodiaba en su interior. De hecho, un pasaje de la *Compostelana* recoge el enfrentamiento entre el arzobispo Gelmírez y unos laicos de la ciudad de Santiago que obligó al prelado a protegerse en el altar del Apóstol y bajo su baldaquino, al que aludimos páginas atrás. Una vez allí protegido, se cerraron las rejas y –lo que considero más importante–, Gelmírez debió resguardarse en la capilla de la Magdalena, ya que sus agresores tuvieron que subirse a las tribunas de la catedral para lanzarle objetos contundentes, ya que desde el suelo “no podían matarle”<sup>72</sup>. Respecto a las entradas, vimos cómo la *Compostellana* las situaba entre las columnas del baldaquino del altar mayor. No veo el menor inconveniente a tal cuestión, muy probablemente favorecida por algún tipo de viga de la que colgaran cortinajes. Como defendí en mi primera aproximación al problema, en un momento indeterminado de la Edad Media y que me inclino a situar en el siglo XIII, se construyó una separación de fábrica entre ambos altares –el de Santiago y el de la Magdalena– con dos puertas en sus laterales, tal y como refleja la miniatura de Tournai<sup>73</sup>. Ambas puertas favorecerían la entrada y salida de la capilla y la asistencia a la misa matinal de peregrinos. Además, en dicho muro se situó la figura del Apóstol sedente que desde comienzos del siglo XIII, si seguimos a Jesús Carro García<sup>74</sup>, presidió el Altar mayor y fue objeto de una práctica ceremonial entre los peregrinos, según veremos a continuación (fig. 15).

la cabecera en el siglo XVII, Eduardo Carrero Santamaría, *Las catedrales de Galicia. Claustros y entorno urbano*, La Coruña, 2005, p. 289-290.

<sup>72</sup> *Historia Compostellana*, op. cit., pp. 508-510.

<sup>73</sup> CARRERO, “Le sanctuaire de la Cathédrale de Saint-Jacques”, op. cit., p. 300.

<sup>74</sup> CARRO GARCÍA, J., “La imagen sedente del Apóstol en la Catedral de Santiago”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 5 (1950), p. 43-51.

#### TESTIMONIOS DE DEVOCIÓN JACOBEA EN LA DEFINICIÓN DE UN ESPACIO Y UN CEREMONIAL CATEDRALICIO

Como es bien sabido, la presencia de un cuerpo santo condicionó no sólo la construcción de edificios religiosos y la creación de grandes centros de peregrinación, sino también, en una esfera local, favoreció la aparición de liturgias y paraliturgias vinculadas al culto del santo en cuestión<sup>75</sup>. Las segundas, es decir, las ceremonias relacionadas con el propio cuerpo santo venían motivadas por el deseo de contacto directo con las reliquias, ya fuera físico o simplemente visual. En Compostela, la instalación del sepulcro del santo en el altar matinal –tal y como veíamos en otros ejemplos– tuvo que evitarse, ya que se trataba de unas reliquias que no se podían ver ni tocar. De hecho, según vimos líneas atrás, el cuerpo apostólico se localizó en un sepulcro en el altar mayor de la catedral, lugar recóndito para una religiosidad acostumbrada a la búsqueda de la relación física con las reliquias, en ceremoniales que incluían el paso bajo el sepulcro e incluso la entrada al mismo, como tenemos ampliamente documentado en toda Europa. Es muy probable que el ocultamiento del relicario de Santiago obligara a crear otro tipo de paraliturgia que cubriera las aspiraciones de los peregrinos al llegar a la basílica del Apóstol. En todo caso, debe destacarse aquí que la presencia de los peregrinos en la catedral pasaba por tres puntos primordiales: la visita del altar mayor, el abrazo al Apóstol y la misa de prima en la capilla de la Magdalena. Si el abrazo no puede documentarse antes del siglo XIII por la cronología de la propia ima-

<sup>75</sup> En el caso de la liturgia, en Santiago contamos con los trabajos de ROMANO ROCHA, P., “La liturgia de Compostela a fines del siglo XII”, en *Actas Simposio Internacional sobre ‘O Pórtico da Gloria e a arte do seu tempo’*, Santiago de Compostela, 3-8 de outubro de 1988, Santiago de Compostela, 1991, p. 397-410; TEMPERÁN VILLASVERDE, E., *La liturgia propia de Santiago en el Códice Calixtino*, Santiago de Compostela, 1997; DÍAZ FERNÁNDEZ, J. M., “Celebraciones descritas y textos litúrgicos del *Iacobus*”, en *El Códice Calixtino y la música de su tiempo*, eds. José López-Calo et Carlos Villanueva, La Corogne, 2001, p. 53-71, y LÓPEZ-MAYÁN NAVARRETE, M., “Los libros litúrgicos en la catedral de Santiago de Compostela (siglos XI-XV): análisis de su circulación y vicisitudes”, en *In Marsupiiis Peregrinorum. Circulación de textos e imágenes alrededor del Camino de Santiago en la Edad Media. Actas del congreso internacional, Santiago de Compostela, 24-28 marzo 2008*, ed. E. Díaz Corral, Florencia, 2010, pp. 401-414.

gen objeto de culto<sup>76</sup>, las otras dos ceremonias debieron ser las básicas en tiempos de Gelmírez, en relación a la perfecta articulación de la capilla mayor. El altar mayor estaba protegido por las consabidas rejas hasta las que se acercaban los fieles. Este acercamiento debía ser, necesariamente, a través de los brazos del transepto, cuyas puertas son las que los textos nos describen como entrada de los fieles. La entrada hasta el altar mayor se realizaba cruzando las rejas frontales que protegían el santuario. La documentación de mediados del siglo XIII, relativa al pleito que enfrentó a los dos limosneros más importantes de la catedral, es especialmente llamativa en este sentido. Entre 1243 y 1250, las arcas del altar de Santiago y el arca de la obra parecían querer saldar una rivalidad que puede remontarse por lo menos hasta 1228. A petición del arzobispo don Juan Arias, se levantó un documento que narra cómo ambas instituciones competían por las limosnas de los peregrinos, ubicándose el arca de la obra en el ángulo del transepto norte y, por tanto, en pleno recorrido de los peregrinos hacia el altar mayor y entre los siglos XIII y XIV, además, se decoró con una imagen de Santiago Alfeo, todavía hoy *in situ* (fig. 16), acompañada de un altar que la documentación denomina el *altar de fuera*, en referencia a su posición afuera del recinto del presbiterio cerrado con sus consabidas rejas<sup>77</sup>. La historia, una más entre los desatinos y enfrentamientos habituales en una institución como la catedral compostelana, nos interesa muy especialmente porque insiste en que los peregrinos adoraban el altar mayor de la catedral y era allí adonde dirigían los pasos. En ningún momento se habla de *confessio* alguna, ni de la girola para acceder a la misma. No en vano, el ritual descrito por la documentación de mediados del siglo XIII incide en lo que sin lugar a dudas fue la liturgia de peregrinos compostelana desde

<sup>76</sup> CARRERO, “Le sanctuaire de la Cathédrale de Saint-Jacques”, op. cit., p. 302.

<sup>77</sup> Los documentos del proceso y otros igualmente interesantes del siglo XIV son recogidos por LÓPEZ FERREIRO, A., *Fueros municipales de Santiago y su tierra*, 2 vols., Santiago de Compostela, 1895, I, pp. 83-86; PÉREZ RODRÍGUEZ, *La Iglesia de Santiago...*, op. cit., pp. 146-151, y GARCÍA IGLESIAS, J. M., “Santiago de Compostela y la devoción al Apóstol Santiago Alfeo, la otra faz del culto jacobeo”, en *Actas del I Congreso Ibero-Asiático de Hispanistas Siglo de Oro e Hispanismo general*, eds. V. Maurya y M. Insúa, Pamplona, 2011, pp. 207-236.



Fig. 16. Catedral de Santiago de Compostela. Santiago Alfeo del limosnero de la obra, transepto norte de la catedral.

sus inicios y no lo contrario, una supuesta novedad de comienzos del siglo XIII, como se ha querido exponer<sup>78</sup>. De hecho, daba comienzo con lo que ya recogía el Calixtino: la misa de prima. Siguiendo el *Libro de las Constituciones* de la catedral parcialmente publicado por varios autores, se tocaba la campana que anunciaba la misa matinal. El responsable de la limosna de la obra —el llamado arquero— y un clérigo de la catedral se situaban junto al arca de las donaciones para la obra y *cum suis uaris in manu* —que utilizaban para golpear *in*

<sup>78</sup> CASTIÑEIRAS, “Un nuevo testimonio de la iconografía jacobea”, op. cit., p. 97.

*tergis et in membris peregrinorum*—llevar a los peregrinos hasta el arca de la obra junto al altar mayor, para que hicieran su contribución correspondiente a la causa anunciada mediante una *indulgentia siue perdonem*, en la que se llamaba a los *francigenis, lombardis, campesinis et toscanis* allí presentes. A partir de este momento se abría el altar mayor para su adoración y la asistencia a la misa de prima tras el mismo; después de ésta, el altar quedaba abierto recibiendo las limosnas hasta la hora de comer, en que era cerrado. Por la tarde, ambos limosneros —el de la obra y el del altar mayor— volvían a ser abiertos para continuar su recaudación<sup>79</sup>. Sin lugar a dudas, esta apertura del altar mayor es la misma que se describía en el milagro recogido en el Calixtino y en el que el conde Poncio de Saint-Gilles y su hermano no pudieron visitar el oratorio —*oratorio in quo corporis apostolis iacuerat*— donde se daba culto al sepulcro “pues era costumbre que las puertas de dicho oratorio estuviesen cerradas desde la puesta de sol hasta el amanecer” —*nam most illic fuerat ut post solis occubitum ianuae, donec illucesceret mane, clausae maneret*. Ante esta situación, reunieron a todos los demás peregrinos que había en la ciudad y dirigiéndose hasta la catedral e invocando el nombre del Apóstol, las puertas se abrieron rompiéndose “los cerrojos, cerraduras y cadenas con que estaban cerradas” —*Verum inspectis illis, repagula, serae, atque catenae quibus obserebantur, rupta atque disiecta sunt*<sup>80</sup>.

Según hemos venido insistiendo y como se documenta desde comienzos del siglo XII, la misa matinal para los peregrinos era celebrada en el altar de la Magdalena, sito tras el altar mayor. Parece claro que dicha costumbre tuvo un premeditado paralelo en los

ritos celebrados en aquellos edificios donde el altar matinal albergaba las reliquias del santo al que se daba culto, y que en Compostela destacaban por su ausencia. Una vez planteadas estas cuestiones, poco importa ya si el acceso a la capilla de la Magdalena se hacía desde la girola o no. Evidentemente, si alguna vez se hizo desde ésta y no de forma frontal, cruzando la superficie donde se disponía el altar mayor, fue antes de la construcción del muro de cierre con las puertas correspondientes, representado por el maestro del Cartulario de Tournai. Lo que es evidente es que el entorno del altar y la *confessio* debieron estar cerrados con sus rejas correspondientes, en una disposición muy similar a la todavía conservada hoy en Sainte-Foy de Conques (fig. 17) que, por cierto, debió gozar de una organización presbiterial muy semejante a la compostelana, hoy totalmente alterada. Para Santiago contamos con algún testimonio interesante sobre estos cierres, como el de las *tablas pintadas* que cegaban el intercolumnio de la girola hacia la capilla de la Magdalena y que funcionaron como trasaltar. Restauradas en 1587, López Ferreiro y Guerra Campos las describen pintadas por ambas caras y las entonces conservadas decoradas con una Epifanía, una Resurrección, una Crucifixión y una Ascensión<sup>81</sup>.

Pero aquí no quedaba todo. Además de visitar el altar mayor y asistir a prima, los peregrinos tenían la oportunidad de entrar en contacto con objetos jacobeos de carácter espurio, vinculables al mundo de la peregrinación, como un bordón, un cuchillo, un capelo, un morral y una corona que, además, eran motivo de juegos y chanzas por los habitantes de Santiago y por los propios peregrinos<sup>82</sup>. Los textos recogen además, cómo accedían mediante una escalera de madera hasta

<sup>79</sup> LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M.I.*..., op. cit., V, Ap. XXV, pp. 64-67; PÉREZ RODRÍGUEZ, *La Iglesia de Santiago*..., op. cit., pp. 149-150. Se me permitirá indicar que la entrega de bienes junto al altar mayor en el arca del propio Apóstol recuerda mucho al uso del cierre de coro de la catedral de Chartres —las noticias proceden del *jubé* de c.1520—, cuando los fieles depositaban sobre su superficie exvotos y otras donaciones ante la imposibilidad de acercarse hasta el santuario de las reliquias marianas, sito en el altar-relicario en el eje axial del presbiterio (cf. BUGSLAG, J., “Pilgrimage to Chartres: The Visual Evidence”, en *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*, eds. S. Blick y R. Tekippe, 2 vols., Leiden-Boston, 2005, I, pp. 135-183).

<sup>80</sup> *Liber Sancti Iacobi*, op. cit., p. 372-373. El texto latino en Anselmo D'AOSTA, *Nel ricordo dei discepoli: parabole, detti, miracoli*, eds. I. Biffi, A. Granata, C. Marabelli y C. Riserbato, Milán, 2008, p. 354.

<sup>81</sup> LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M.I.*, op. cit., VII, p. 302, y VIII, pp. 397-398; GUERRA, *Exploraciones arqueológicas*, op. cit., pp. 233-234. Para las rejas de Conques, SIRE, M.-A., TEXIER, A. y PENNEC, S., “La restauration des grilles du sanctuaire, abbatiale Sainte-Foy, Conques, Aveyron”, *Monumental* 17 (1997), pp. 20-29.

<sup>82</sup> LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols., Santiago de Compostela, 1898-1909, vol. V, p. 64-65; ROMANO ROCHA, P., “El peregrino a Santiago y la oración de la Iglesia”, *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la Peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela, 1993, p. 14-34; PÉREZ RODRÍGUEZ, *La Iglesia de Santiago*..., op. cit., p. 147; GONZÁLEZ VÁZQUEZ, M., “La iglesia catedral”, *Santiago. La Esperanza*, Santiago de Compostela, 1999, p. 45-50; VANWIJNSBERGHE, op. cit., p. 1516-1521.

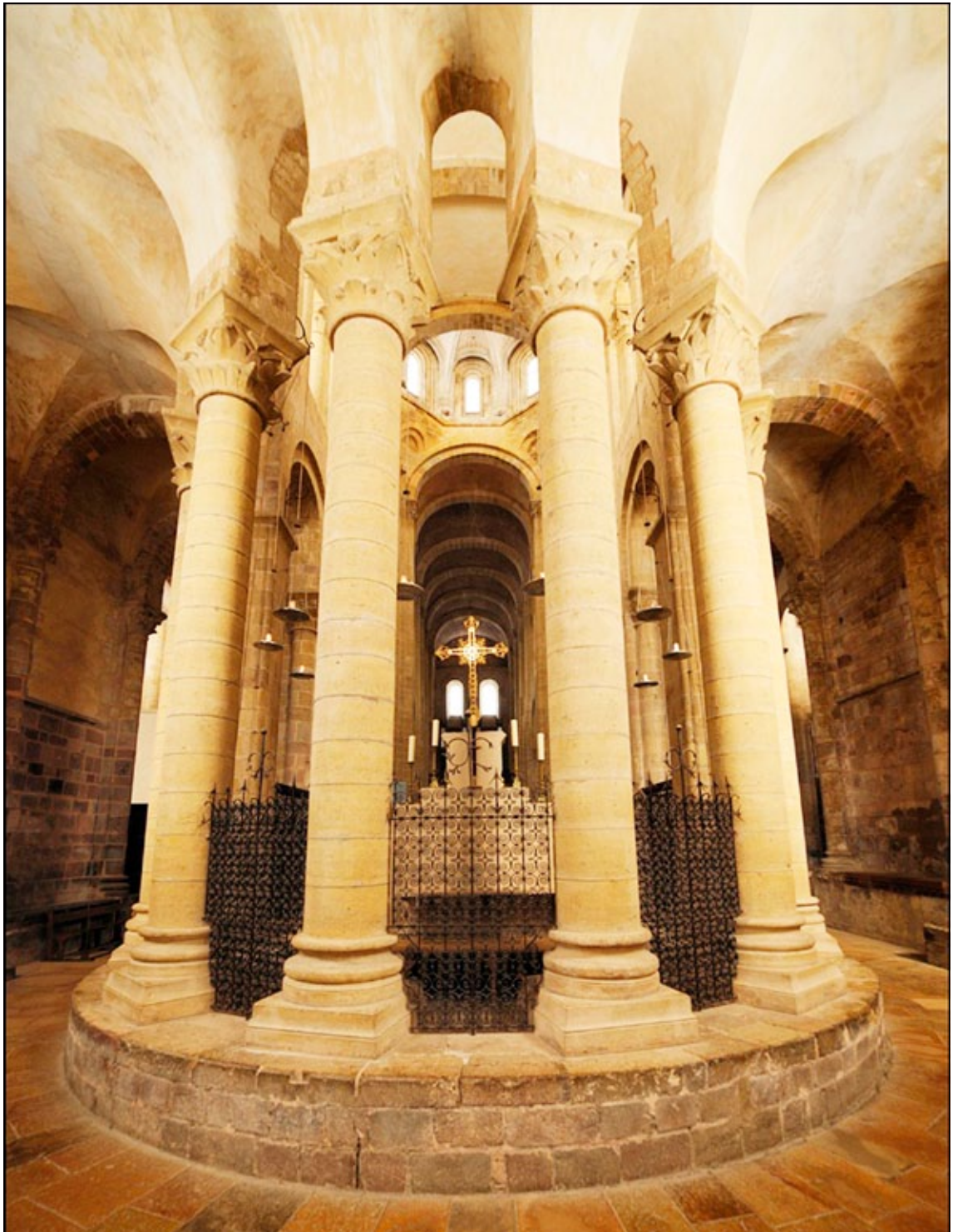


Fig. 17. Sainte-Foy de Conques. Vista del presbiterio desde el tramo axial de la girola.



un piso superior, una especie de *tribuna* habilitada sobre el muro de separación entre el altar mayor y la capilla de la Magdalena. Desde este piso era accesible la señalada figura sedente del Apóstol y a la que se daba el célebre abrazo por la espalda, como todavía se acostumbra en nuestros días<sup>83</sup>. No sabemos a ciencia cierta cuándo comenzó la tradición del abrazo a la figura de Santiago. En el siglo XII Aymeric Picaud aludía a la celebración de la misa de peregrinos en la capilla de la Magdalena y, por lo tanto, ya debía existir una delimitación clara entre el altar del Apóstol y su trasera destinada a las misas de prima. Por el contrario y como indiqué en su momento, si la obra original de la imagen de Santiago es datable en el siglo XIII, debió ser en este preciso momento cuando se comenzó a practicar el rito a su alrededor y terminó siendo tan potente en ausencia de reliquias, que en el siglo XVI Ambrosio de Morales calificaba este acto como el culmen de la peregrinación: *el fin del romage y su cumplimento es llegar el peregrino a esta Imagen (del Apóstol), y besándola con reverencia en la cabeza, y abrazándola por el cuello, ponerse aquella corona en su cabeza, que para eso está pendiente de una cadena*<sup>84</sup>. Lo que resulta claro es que dicha paraliturgia de peregrinos nació en respuesta a la inexistencia de un ritual de mayor enjundia para entrar en contacto con el Apóstol. No se veían reliquias, no había *fenestella* desde la que acceder a ellas, pero sí una monumental figura de Santiago, mayor que el natural, a la que abrazar en un auténtico acto físico, abarcando una materialidad tangible que estrechaba el lazo entre la cotidianidad del peregrino y la deseada realidad ultraterrena a la que se dirigía mediante la peregrinación. Si, por ejemplo, en Westminster o en Salisbury los peregrinos entraban en los *shrines* de San Eduardo el Confesor o de San Osmundo, pasando de un lado a otro y de una vida vieja a una nueva, en Compostela se abrazaba al propio santo, para lo que era necesario subir y bajar de

la tribuna: ascender a encontrarse con el Apóstol y descender a una nueva realidad. Se obviaba así el problema de unas reliquias intangibles, sólo la imagen bastaba.

## EPÍLOGO

Acabando por donde comenzábamos, indudablemente, en Compostela, la adopción de una monumental y económicamente costosa cabecera con girola no vino motivada únicamente por el culto a unas reliquias cuyo ritual de adoración, por otra parte, casi tuvo que improvisarse una vez finalizado el templo. Para su construcción debieron influir cuestiones de carácter iconológico, como la concepción de la imagen del edificio en el que desembocaba el más importante camino de peregrinación occidental, cuestión a entenderse mejor desde la perspectiva simbólica de Serafín Moralejo, que desde la utilitaria creación de una superficie para la exposición de reliquias, defendida por Thomas W. Lyman<sup>85</sup>. No está de más recordar aquí que la cabecera compostelana no dejó ‘descendencia’ aparente entre las otras cuatro catedrales gallegas, mientras que de la vecina y rival Braga o en el seguro y fascinante ejemplo de Oporto sigue discutiéndose el alcance de sus proyectos iniciales. Cuando la influencia de la catedral se hizo sentir en el resto de los edificios catedralicios gallegos, curiosamente nunca se copió la girola. Si en la catedral de Tuy un ambicioso transepto de tres naves abierto a una cabecera de cinco capillas en batería tuvo que suspenderse por cuestiones económicas, en la poco estudiada catedral de Lugo la huella de Santiago se percibe en la organización general y en la tribuna, ya que su girola no fue edificada hasta el siglo XIV sustituyendo a una cabecera de tres ábsides, de clara impronta leonesa. Mientras Orense vio levantarse un macizo occidental imitando el Pórtico de la Gloria y los arranques de una truncada tribuna que modificaba la estructura previa, la modesta catedral de Mondoñedo vería la efectiva construcción

<sup>83</sup> No sería hasta la transformación barroca cuando se redujo la altura a la que se situaba la figura y se favoreció su acceso a la misma a través del mobiliario litúrgico del retablo, sin entorpecer la visibilidad del nuevo altar mayor.

<sup>84</sup> MORALES, Ambrosio de *Viage a los Reinos de León y Galicia y Principado de Asturias*, ed. facsímil, Oviedo 1977.

<sup>85</sup> MORALEJO, “La imagen arquitectónica”, *op. cit.*, pp. 237-246, y LYMAN, T. W. “The Politics of Selective Eclecticism: Monastic Architecture, Pilgrimage Churches, and ‘Resistance to Cluny’”, *Gesta*, XXVII/1-2 (1988), p. 83-92.

de una falsa tribuna sobre sus naves laterales<sup>86</sup>. Vuelvo a insistir, en ningún caso se adoptó una costosa cabecera con girola y capillas radiales al modo de Santiago, sino que se optó por cabeceras con ábsides en batería, incluso en Orense donde se guardaban reliquias procedentes de San Martín de Tours. Tendría que ser en algunos de los grandes monasterios benedictinos y cistercienses gallegos como Carboeiro, Osera o Melón<sup>87</sup>, y como la cabecera del priorato de Cambre, donde la huella de la girola compostelana se dejó sentir, ya entre los siglos XII y XIII.

La comprensión de la realidad material de un edificio debe hacerse no a través de una teoría fija y, sobre todo, apriorística, una de las célebres imposuras intelectuales a las que nos hemos peligrosamente acomodado, sino por medio del paralelo real, el uso litúrgico y la idiosincrasia puntual de cada edificio particular. Todos estos argumentos se dan en la reconstrucción del mobiliario litúrgico compostelano: la veraz interpretación de unas fuentes que nos hablan de la capilla y confesión de la Magdalena –el Códice

Calixtino y la *Historia Compostellana*–, una realidad arqueológica que desdice la existencia de una cripta y evidencia la retrocapilla y, sobre todo, el amplio abanico de espacios semejantes que existieron en la arquitectura europea de la época, frente a la consideración aislada de San Pedro de Roma como único ascendente. Para terminar, una reflexión a modo de invitación para una segunda parte. Ningún autor ha valorado un hecho básico, que cuando Gelmírez organizó la nueva capilla mayor lo hizo construyendo también un coro para los canónigos de la catedral, que habían ascendido a más de setenta, un número nada despreciable de miembros que necesitaba ubicarse en la catedral. Según la *Compostellana*, *el mismo obispo, como sabio arquitecto, construyó en la esquina derecha del mismo coro un elevado púlpito, en el que los cantores y los subdiáconos cumplen el orden de su oficio. Y en el lado izquierdo otro, donde se leen las lecturas y los Evangelios*<sup>88</sup>. Establecer los problemas de interpretación de esta pieza de mobiliario litúrgico debe ser objeto de otro estudio.

<sup>86</sup> BANGO TORVISO, I. G., *Galicia Románica*, Vigo, 1987, p. 140-153 et 231-244. Sobre Tuy, CENDÓN, M., *La catedral de Tuy en época medieval*, Poio, 1995. Para Mondoñedo y Orense, CARRERO SANTAMARÍA, E., “De la influencia cisterciense en la catedral de Santa María de Mondoñedo (Lugo), a la evolución arquitectónica de un proyecto basilical románico”, *Actas del II Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal*, 3 vols., Orense, 1998, vol. III, p. 1165-1186, e ID., *El Pórtico del Paraíso de la Catedral de Orense*, Orense, 2000. Sobre Braga, REAL, M. L., “O projecto da catedral de Braga, nos finais do século XI, e as orígens do românico portugués”, en *IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, *O Bispo D. Pedro e a Ambiente político-religioso do século XI*, Braga, 1990, pp. 435-512, y sobre Oporto, BOTELHO, M. L., “Sé do Porto”, en *Arte Românica em Portugal*, coord. L. Rosas y M. L. Botelho, Aguilar de Campó, 2010, pp. 201-208.

<sup>87</sup> VALLE PÉREZ, J. C., *La arquitectura cisterciense en Galicia*, 2 vols., La Coruña, 1982, I, p. 39, 99, 212.

<sup>88</sup> *Historia Compostellana*, op. cit., p. 189.