

Eduardo Carrero Santamaría

## Paraliturgia, ajuar hagiográfico y lugares de enterramiento en torno a los obispos santos de Galicia y de León entre los siglos IX y XI\*

En la Reconquista, durante los años de restauración de las sedes episcopales tardoantiguas e institución de nuevas sedes en los Reinos occidentales de la Península Ibérica, asistimos a la aparición de una serie de santos obispos que, de un modo más o menos proverbial, ocuparon las cátedras en distintos momentos de los siglos IX, X y XI. No fue éste un hecho novedoso. En los siglos del Reino hispanovisigodo, antes de la invasión islámica de la Península, también existieron otros santos obispos galaico-leoneses, aunque el culto a estos personajes fuera en buena medida producto de tradiciones posteriores, vinculándose directamente a la exaltación del Apóstol Santiago<sup>1</sup>. Por otro lado, al menos desde el siglo XII, en Compostela existió una tradición según la cual en la antigua iglesia catedralicia de Iria Flavia hubo un panteón en el que se enterraron veintiocho obispos santos. La primera noticia al respecto era recogida por el arzobispo Diego Gelmírez en 1134, cuando al restaurar la canónica iriense añadía *ubi XXVIII pontificum sanctissima corpora sepulta conquiescunt*<sup>2</sup>. La creencia aparece en distintas fuentes posteriores. Según el Cronicón Iriense, *In ecclesia Yriensi fuerunt XXVIII episcopi, qui in eadem sunt sepulti et vocantur per unum preuilegium corpora Sanctorum, exceptis aliis sequentibus, domino Cresconio, domino Sisnando, Sancto Samuel, domino Dominico, domino Teodorico, qui invenit corpus Beati Iacobi*<sup>3</sup>. En la Crónica

---

\* El presente estudio es la versión castellana, revisada y ampliada de mi trabajo "The Bishop-Saints of Galicia and León, their Cults and Material Remains (Ninth to Eleventh Centuries)", publicado en *Decorations for the Holy Death. Visual Embellishment on Tombs and Shrines of Saints*, eds. S. Lamia y E. Valdez del Álamo, Turnhout, 2002, pp. 93-110.

1. Me refiero a Capito de Lugo, Efrén de Astorga, Pedro de Rates en Braga o Arcádigo en Ourense, todos ellos tenidos por discípulos del mismo Santiago y supuestamente elevados a la cátedra por decisión apostólica.

2. Véase DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "La diócesis de Iria-Compostela hasta 1100", en *Historia de las diócesis españolas*, vol. 14, *Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*, Madrid, 2002, pp. 9-40, en particular, pp. 13-14.

3. GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., "El Cronicón Iriense. Estudio preliminar, edición crítica y notas históricas", *Memorial Histórico Español*, 50 (1963), 1-240.

de Iria se consigna... *e contense enos privilegios da egllesia de Iria, que en ela son sepultados viinte et oito os obispos santos, por reverençia dos quaes ende son outorgadas viinte et oito quoresmas de perdón*<sup>4</sup>. El Iriense *Codex historicus*, también recogé a los obispos y a una última figura episcopal que, bajo los restos del epígrafe ...TIVS EPISCOPVS IRIENSIS, se hallaba enterrada a los pies de la basílica y conservada incorrupta hasta finales del siglo XVII<sup>5</sup>. Posteriormente, Castellà comentaba la noticia, señalando que el panteón se hallaba a la izquierda del altar de San Fructuoso en la posterior colegiata iriense, con una cartela en la que aún se podía leer *Episcopis y ut et in coeles depreceptur cultis*<sup>6</sup>. En lo tocante a nuestro cometido, el título de santos otorgado a dichos personajes en el documento gelmiriano y en las sucesivas Crónicas no parece ni mucho menos fiable, sobre todo si tenemos en cuenta la generalizada costumbre de tildar con el adjetivo de ‘santo’ a cualquier personaje eclesiástico cuya existencia se remontase a siglos pasados. Por el contrario y aunque fuera de las intenciones de este trabajo, la existencia de un panteón prelacial iriense enlazaría con manifestaciones funerarias episcopales similares en otras zonas de la Península, como los enterramientos de los santos arzobispos toledanos Julián, Ildefonso y Eugenio en la basílica de Santa Eulalia de dicha ciudad o el más modesto panteón *ad sanctos* de los tres obispos emeritenses Paulo, Fidel y Masona, localizado en la iglesia también advocada a Santa Eulalia, ahora en Mérida<sup>7</sup>.

4. *Corónica de Santa María de Iria (Códice gallego del siglo XV)*, ed. J. Carro García, Santiago de Compostela, 1951, p. 43.

5. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A., “El ‘Codex historicus’ –Historia de Iria– de la Biblioteca del Consulado de la Coruña”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. VIII, 24, 1953, pp. 65-85, en particular, pp. 73, 76-79. Asimismo, véase HOYO, J. del, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, A Coruña, 1607, reed. Rodríguez González y Varela Jacome, Santiago de Compostela, s.a., p. 152.

6. CASTELLÀ FERRER, M., *Historia del apóstol de Jesus Christo Santiago Zebedeo*, Madrid, 1610, f. 238v. Si bien Fita, Fernández Guerra y López Ferreiro asentaron la posibilidad real del panteón sacro episcopal, las excavaciones arqueológicas realizadas hasta la fecha sólo han proporcionado la aparición de algunos restos murarios y sarcófagos pétreos (FITA, F. y FERNÁNDEZ GUERRA, A., *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid, 1880, reed. facs. A Coruña, 1993, pp. 31-33; LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la S. A. M. I. de Santiago de Compostela*, 11 vols., Santiago de Compostela, 1898-1909, reed. facs. Compostela, 1998, I, p. 357-359; CHAMOSO LAMAS, M., “Noticia sobre la importancia arqueológica de Iria Flavia (Padrón-La Coruña)”, *Archivo Español de Arqueología*, 45-47 (1972-1974), 125-137). En última instancia, D. Mansilla Reoyo (*Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis*, 2 vols., Roma, 1994), I, pp. 202-204 ha mostrado su escepticismo hacia la realidad de la tradición, mientras J. J. Cebrián Franco (*Obispos de Iria Flavia y Arzobispos de Santiago*, Santiago de Compostela, 1997, pp. 41-42) apoya su legitimidad.

7. MATEOS CRUZ, P., *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Madrid, 1999, p. 162-163, recogiendo la bibliografía previa. También, GUIANCE, A., *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998, pp. 93-94.

Junto a las tradiciones de santos obispos anteriores al siglo IX, algunos historiadores de los siglos XVI y XVII continuaron la costumbre iniciada en las citadas crónicas, optando por canonizar a todos sus obispos o, al menos, conferirles virtudes piadosas cercanas a la santidad, como son los casos de Lobera en León y Aingo de Ezpeleta en Astorga<sup>8</sup>. En todo caso, partiendo del siglo IX y obviando dichas canonizaciones episcopales masivas de autores modernos, nos interesarán los obispos santos que, canonizados o no por la Iglesia romana, jugaron su papel en el devenir político o cultural galaico-leonés, con límite cronológico en el siglo XII. Como veremos en las siguientes páginas, del total de diecinueve obispos santos de los que tenemos noticia en los reinos de Galicia y León, en algunos casos ni siquiera sabemos si durante la Edad Media se fue consciente de su existencia y su santidad o si, por el contrario, fueron objeto de las nuevas devociones iniciadas en la Edad Moderna. Al tratarse de obispos que vivieron durante el periodo cronológico señalado, he optado por recogerlos a todos, señalando en cada caso las peculiaridades de su culto<sup>9</sup>. Con todo, me gustaría indicar que junto a los diecinueve obispos santos aquí tratados, contamos con otros dos casos muy especiales de preladados o pseudoprelados presuntamente canonizados y que no contemplo en este trabajo. En primer lugar, se trata de Santo Dolfo, identificado con el obispo Adaúlfo de Iria, cuyos supuestos restos y memoria fueron subrepticamente recuperados para los intereses políticos del obispo Pelayo de Oviedo entre el siglo XII. Identificándose su sepulcro con el conservado en la ermita asturiana de Santo Dolfo de la Mata, en Grado, desconozco si a su alrededor se realizó algún tipo de paraliturgia popular o la existencia de otras reliquias vinculables a su culto<sup>10</sup>. El segundo culto episcopal es una simple referencia en un texto hagiográfico tardío. Me refiero a la *Vita* de Santo Toribio de Astorga hoy conservada en la Biblioteca Nacional (Madrid), redactada a comienzos del siglo XIV en un *scriptorium* asturicense. Aquí, al narrar la leyenda que hacía de Santo Toribio el protagonista en el traslado de la colección de reliquias del Arca Santa ovetense desde el sur de la Península hasta los seguros territorios asturianos, se realizó un inventario de las que se conservaban en su interior y dispersos en la ciudad de

8. LOBERA, A., *Grandezas de la muy insigne ciudad e iglesia de León y de su obispos y patrón Sant Froylán con las del glorioso Sant Atilano Obispo de Çamora*, Valladolid, 1596, reed. de lo relativo a León, 1987); AINGO DE EZPELETA, P., *Fvndación de la Santa Yglesia Cathedral, Iglesia de la ciudad de Astorga. Vida, predicación y martirio de su primer obispo San Efrén*, Madrid, 1634, ff. 13r.-43v.

9. Véase las palabras dedicadas al respecto en DÍAZ Y DÍAZ, M. C., “A propos de la canonisation des saints au XIIe siècle”, *Revue de droit canonique*, 17 (1968), pp. 3-15.

10. Véase su análisis histórico y material en RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, I. y CALLEJA PUERTA, M., “Una santificación popular en la Asturias medieval: Santo Dolfo de la Mata (Grado)”, *Memoria Ecclesiae*, XX, Oviedo, 2001, pp. 605-630.

Oviedo. Entre estos últimos, el hagiógrafo alude a los de Santa Eulalia, los Santos Eulogio y Leocricia, el mismísimo Alfonso II y unos misteriosos San Serrano obispo y San Julián romero <sup>11</sup>. De Serrano obispo no sabemos nada más que su posible identificación con el oscuro prelado homónimo que ocupó la cátedra ovetense allá por el siglo IX y del que no contamos con noticias hagiográficas de ningún tipo más que esta dudosa y tardía alusión en el siglo XIV <sup>12</sup>.

### PANORAMA DEL EPISCOPADO SACRO GALAICO-LEONÉS

El primero de los santos obispos, en orden cronológico, fue Pelayo de León. Este personaje tuvo su supuesta existencia el siglo IX, en los inicios de la sede episcopal leonesa. Se desconocen incluso los años concretos de su prelatura, aceptándose su fecha de muerte en el año 878, propuesta por Risco a través del análisis de ciertos documentos y de su antiguo epígrafe funerario <sup>13</sup>. Frente a Pelayo, el siglo X –‘uno de los más *sacralizados* de la historia medieval hispánica’ en palabras de Linehan <sup>14</sup>– fue el paisaje vital del grueso del episcopado sacro galaico-leonés, con un total de dieciséis obispos santos, en tanto que los dos restantes, Alvito de León y Ordoño de Astorga, vivieron en la segunda mitad del siglo XI.

Frente a lo expuesto hasta ahora, a pesar de conocer un número tan notable de venerables prelados en el siglo X, a excepción de Rosendo, Pedro de Mezonzo, Genadio, Froilán y Atilano, los once restantes fueron simples imágenes de la devoción popular y, como veremos, partícipes de la instrumentalización medieval y moderna del culto a los santos por los mismos monasterios o catedrales donde se hallaron enterrados, vivieron o fueron depositadas parte de sus reliquias. Dejando para más adelante las excepciones citadas, centrémonos en los obispos teóricamente santos menos conocidos. Entre éstos destacan especialmente los nueve enterrados en el monasterio auriense de San Esteban de Ribas de Sil. Desde que Morales visitara el cenobio en 1572, varios autores

11. WALSH, J. K. y THOMPSON, B. B., *La leyenda medieval de Santo Toribio y su 'arca sancta'* (con una edición del texto en el MS. 780 de la Biblioteca Nacional), Nueva York, 1987, p. 21 y WALSH, J. K., *Relic and Literature: St Toribius of Astorga and His 'Arca Sancta'*, eds. A. Deyermund y B. B. Thompson, St. Albans, 1992, p. 5.

12. CARRERO SANTAMARÍA, E., *El conjunto catedralicio de Oviedo. Topografía y funciones en la ciudad episcopal*. Oviedo, en prensa.

13. *Hic requiescit fidelissimus Christi servus Pelagius Legionensis Episcopus Era MVI in mense Augusti* (Cit. RISCO, M., *España Sagrada*. 8 vols., Madrid, 1786-1798, XXXIV, p. 149; también, LOBERA, cit., 125-126).

14. LINEHAN, P., “León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos X-XIII”, en *El reino de León en la Alta Edad Media*, vol. VI, León, 1994, pp. 409-457 (p. 426).

han intentado poner orden las fragmentarias y contradictorias noticias que nos han llegado sobre el panteón episcopal de la *Ribeira Sacrata* orensana. De estos datos sólo se extrae a ciencia cierta que, cansados del peso de la mitra, estos nueve obispos eligieron el monasterio de Ribas de Sil como retiro y, en definitiva, como lugar de enterramiento. Baste citar la cátedra asociada a cada uno de ellos: Ansurio y Vimarasio fueron obispos de Ourense, Gonzalo Osorio y Froarengo lo fueron de Coimbra, Servando, Viliulfo y Pelagio de Iria Flavia, Alfonso de Astorga y un tal Pedro, del que no conocemos más que su nombre y que ha sido relacionado con el obispo Pedro de Lugo (c.1098-1113), antes abad de Samos <sup>15</sup>. De entre los nueve, tenemos mayores noticias sobre Ansurio de Ourense (c. 915-c. 922) y Froarengo de Coimbra, gracias al epígrafe funerario del primero recogido en documentos del siglo XVI y a los estudios que E. Sáez dedicó a la labor de Froarengo al frente del obispado conimbricense <sup>16</sup>.

Continuando con los restantes obispos y de forma similar en lo que a su abandono del obispado se refiere, Hermogio de Tui (915-942) fue prisionero en Córdoba junto al obispo Dulcidio de Salamanca, según la redacción pelagiana de la crónica de Sampiro <sup>17</sup>. Al volver del cautiverio, se retiró a Ribas de Sil,

15. Para las distintas procedencias supuestas a los obispos véase MORALES, A. de, *Viage a los reynos de León y Galicia y Principado de Asturias*, Madrid, 1765, reed. Oviedo, 1977), p. 162; YEPES, Fr. A. de, *Crónica General de la Orden de San Benito*, Valladolid, 1609-1621, reed. de J. Pérez de Urbel, 3 vols., 1959-1960, II, pp. 223-225; TAMAYO SALAZAR, J., *Anamnesis sive commemorationis Sanctorum Hispaniorum ad ordinem et methodum Martirologii Romani, quo vititur Ecclesia Catholica*, 6 vols. Lugduni, 1651-1659), VI, pp. 303-308; PALLARES GAYOSO, J., *Argos Divina, Sancta María de Lugo de los Ojos Grandes, Fundación y Grandezas de la Iglesia, Sanctos naturales, Reliquias y Venerables Varones de la Ciudad y Obispado, Obispos y Arçobispos que en todos los imperios la gouernaron*, Santiago de Compostela, 1700, reed., Lugo, 1988, pp. 459-460; FLÓREZ, E., *España Sagrada*, 29 vols., Madrid, 1747-1775, XVII, pp. 65-72; VÁZQUEZ NÚÑEZ, A., "El monasterio de Ribas de Sil", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Orense*, 15 (1900), pp. 261-273; GARCÍA CONDE, A., "¿Un santo obispo de Lugo en Ribas de Sil?", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Lugo*, 53-56 (1960-1961), 3-5; GIL ATRIO, C., *Santos Gallegos*, Ourense, 1968, pp. 175-175; JIMÉNEZ PEDRAJAS, R., "Vimarasio, vescovo di Orense, e altri VIII vescovi santi", *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XII, Roma, 1969, 1127-1132; GONZÁLEZ BALASCH, M. T., "Ribas de Sil, Monasterio de San Esteban", *Gran Enciclopedia Gallega*, t. XXVI, Santiago-Gijón, 1974, pp. 226-227; DURO PEÑA, E., *El monasterio de San Esteban de Ribas de Sil*, Ourense, 1977, pp. 27-32; DURO PEÑA, E., y PLATERO PAZ, J., *San Esteban de Ribas de Sil*, Ourense, 1990, pp. 19-25.

16. Sobre San Ansurio, FLÓREZ, E., XVII, 65-72; ALTABELLA GRACIA, P., "Ansurio, vescovo de Orense", en *Biblioteca Sanctorum*, II, Roma, 1962, pp. 47-48; PALOMEQUE TORRES, A., *Episcopologio de las Sedes del Reino de León*, León, 1966, pp. 409-413. Acerca de Froarengo, SÁEZ, E., "Notas sobre el obispo Froarengo", *Revista Portuguesa de História*, III (1945), pp. 220-230; Id., "De nuevo sobre el obispo Froarengo de Coimbra", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, V (1950), pp. 175-187.

17. *Etiam duo Episcopi Dulcidius Salmanticensis et Hermogius Tudensis ibidem sunt comprehensi et Cordubam adducti et pro isto Hermogio Episcopo ingresus fuit obses sobreinus eius Sanctus*

de donde marchó después a fundar el monasterio de San Cristóbal cerca de Ponte do Lima (Portugal), conforme a una nota del *Liber fidei* de Braga, donde se señalaba que aquel monasterio había sido instaurado por *Hermoygio episcopo in territorio Tudensi*<sup>18</sup>. El último caso de santo obispo de difícil identificación es el de San Gonzalo de Mondoñedo que, aun habiendo sido aceptado por la Iglesia Romana, sufre un desconocimiento general de su figura e, incluso, del tiempo en que vivió<sup>19</sup>. Dos tradiciones sitúan su vida, por una parte, entre los años 948 y 958 y, por otra, en el siglo XII, entre 1071-1108, en ambos casos actuando como el milagroso destructor de la armada normanda o islámica que atacó Foz, la localidad lucense en que se asentó la sede de Mondoñedo hasta el siglo XII<sup>20</sup>.

Dirigiéndonos ahora hacia los obispos santos mejor conocidos, comenzaremos por Rosendo de Celanova. Nacido en Portugal en 907 y fallecido en el monasterio de Celanova en el 977, fue hijo de una importante familia galaico-portuguesa, conectada con la aristocracia eclesiástica de la época<sup>21</sup>. Se trata del personaje más importante en el catálogo de santos obispos galaico leoneses del siglo X, tanto por su labor político-eclesiástica al frente del obispado de Mondoñedo (c.923-c.942), como por ser el fundador del monasterio de Celanova, intervenir en el desarrollo de otros cenobios como Caaveiro o San Esteban

---

*Pelagius Cordubam deinde posuerunt eum in carcerem* (PÉREZ DE URBEL, J., *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa del siglo X*, Madrid, 1952, p. 314).

18. SANDOVAL, Fr. P. de, *Antigvedad de la ciudad, y iglesia cathedral de Tuy y de los obispos que se save aya auído en ella*, Braga, 1610, reed. Barcelona, 1974, ff. 56r.-58v.; YEPES, cit., II, pp. 309-311; PALOMEQUE, cit., pp. 433-436.

19. Estas dudas sobre la figura de San Gonzalo llevaron al agustino Enrique Flórez a dedicar en su *España Sagrada* (XVIII, pp. 117-118) algunas de las líneas más irónicas de toda su obra.

20. SÁEZ, E., "Notas al episcopologio minduniense del siglo X", *Hispania*, XXII (1946), pp. 3-79; FERNÁNDEZ ALONSO, J., "Gonsalvo", en *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, 1962), VII, p. 102; VILANOVA RODRÍGUEZ, A., "Gonzalo, San", en *Gran Enciclopedia Gallega*, XVI, Santiago-Gijón, 1974, pp. 131-132. Para el proceso de traslado de la sede de Mondoñedo, 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., Ourense, 1998, III, pp. 1165-1186.

21. Sobre la familia de San Rosendo, véase FERNÁNDEZ ALONSO, B., "San Rosendo y sus descendientes", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Orense*, 40 y 41 (1904), pp. 287-290 y 302-306; SÁEZ, E., "Los ascendientes de San Rosendo (Notas para el estudio de la monarquía Astur-Leonesa durante los siglos IX y X)", *Hispania*, XXX y XXXI (1948), pp. 3-76 y 179-233; GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., "Ilduara Eriz, madre de San Rosendo", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Lugo*, 49-52 (1958-1959), pp. 217-232; Id., "Gutier e Ilduara, padres de San Rosendo", *Boletín Avriense*, VII (1977), *Milenario de San Rosendo*, pp. 119-153; ARAÚJO IGLESIAS, M. A., *San Rosendo. Bispo e fundador*, Ourense, 1999.

de Ribas de Sil, ocuparse de la diócesis iriense (968-c.977) y gobernar Galicia por orden de Ordoño III desde 955<sup>22</sup>. De San Rosendo conservamos unos fundamentales *Vita et miracvli* redactados en el siglo XII por los monjes Esteban y Ordoño de Celanova, que constituyen la principal fuente para el estudio de su figura y, muy especialmente, del culto que suscitó<sup>23</sup>.

En cuanto a Pedro Martínez o de Mezonzo, sabemos de su carrera como religioso iniciada en el monasterio de Santa María de Mezonzo, para ser luego abad de Sobrado y, después, abad de San Payo de Antealtares en Compostela. En el año 985 fue elegido obispo de Iria-Compostela, administrando los maltruchos bienes de la sede, iniciando la construcción de la iglesia de San Martín Pinario y, finalmente, asistiendo a la destrucción de Compostela por Almanzor en 997 y emprendiendo la reconstrucción de la basílica del Apóstol, hasta su muerte en 1003<sup>24</sup>.

Genadio fue obispo de Astorga entre las cercanías del año 909 y un año entre 916 y 920. Antes de acceder a la cátedra asturicense, había destacado como eremita en los montes bercianos y, también, como fundador de diversos monasterios, entre los que destacaron San Pedro de Montes y Santiago de

22. LÓPEZ FERREIRO, A., cit. II, pp. 359-368; FERNÁNDEZ ALONSO, B., "Donación de San Rosendo, fundador de la ilustrísima Casa de Celanova, en favor del convento. Año 942", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Orense*, 135 (1920), pp. 255-261; SÁEZ, E., "Notas al episcopologio...", pp. 20-26 y 67-70; MATTOSO, J., "Études sur la *Vita et Miracula S. Rudesindi*", *Studia Monastica*, 3 (1961), pp. 325-356; FERNÁNDEZ ALONSO, J., "Rudesindo, vescovo di Mondoñedo e abate di Celanova", *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma, 1968, pp. 453-454; MATTOSO, J., "S. Rosendo e as correntes monásticas da súa época", *Do tempo e da História*, 5 (1972), pp. 5-27; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., "La figura de San Rosendo en el reinado de Ramiro II de León", *Archivos Leoneses*, 54 (1973), pp. 287-307; YÁÑEZ NEIRA, D., "San Rosendo", en *Gran Enciclopedia Gallega*, XXVII, Santiago-Gijón, 1974), 114; MATTOSO, J., "A vita e miracula S. Rudesindi", *Religião e cultura na Idade Media portuguesa*, Lisboa, 1982, pp. 441-480; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "El testamento monástico de San Rosendo", *Historia, Instituciones, Documentos*, 16 (1989), pp. 47-102; CARRIEDO TEJEDO, M., "El segundo Pontificado mindoniense de san Rosendo (955-958) y su posterior influencia en la transmisión de su pontificado compostelano", *Estudios Mindonienses*, 12 (1996), pp. 191-229; ROMERO POSE, U., "A igrexa na Gallaecia altomedieval: San Rosendo e San Pedro de Mezonzo", en *Galicia románica e gótica. Ourense Catedral 27 de xuño / outubro 1997*, Ourense, 1997, pp. 154-161; GUIANCE, cit., pp. 111-113; CEBRIÁN, cit., pp. 62-63.

23. Existen varias ediciones desde su inclusión en el tomo XVII de la *España Sagrada* por Enrique Flórez. Aquí utilizaré la realizada por M. C. Díaz y Díaz, M. V. Pardo Gómez y D. Vilaríño Pintos, *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de San Rosendo*, A Coruña, 1990.

24. YEPES, A. de, cit., II, pp. 402-405; LÓPEZ FERREIRO, cit., II, pp. 381-431; GARCÍA ÁLVAREZ, M. R., *San Pedro de Mezonzo. El origen y el autor de la 'Salve Regina'*, Madrid, 1965; GIL ATRIO, cit., pp. 57-70; ROMERO POSE, U., cit., pp. 159-161; CEBRIÁN, cit., pp. 65-67. La atribución a Pedro de Mezonzo de la autoría de la Salve mariana ha generado una abundante literatura piadosa que omito citar aquí, pero que puede consultarse en el citado estudio de C. Gil Atrio.

Peñalba. A su labor al frente del obispado de Astorga se han atribuido hechos como la reestructuración del cabildo, aunque, según delata su testamento, nunca se sintió bien en la cátedra, más preocupado por el desarrollo de sus fundaciones monásticas <sup>25</sup>.

Como últimos representantes del episcopado sacro del siglo X, hallamos a los obispos Froilán de León (900-905) y Atilano de Zamora (901-917), cuyo culto y memoria van íntimamente unidos como maestro y discípulo y, sobre todo, como fundadores del monasterio germen del que, a la postre, sería una de las más importantes instituciones monásticas cistercienses leonesas: Santa María de Moreruela <sup>26</sup>. Uno y otro gozaron de sus propias *Vitae*. En el caso de San Froilán, fue redactada por un tal Juan Diácono hacia 920 e incluida en la Biblia Gótica de la catedral legionense, de donde fue copiada a otros manuscritos con sucesivas transformaciones <sup>27</sup>. En cuanto a San Atilano, su *Vita* correspondiente fue publicada por E. Flórez como apéndice a la *España Sagrada* <sup>28</sup>.

Por fin, los dos obispos restantes fueron Ordoño de Astorga (1062-1066) y Alvito de León (1050-1057), cuya existencia transcurrió en las medianías del siglo XI. La canonización de ambos vino condicionada por ser los dos partícipes en la recuperación de los restos de San Isidoro de Sevilla, para lo cual fueron comisionados por Fernando I en un viaje a la capital hispalense en el que San Alvito falleció. Sus *Vitae* se remontan a un periodo entre los siglos XII y XIII, momento en que se redactó una historia de la translación de San Isidoro a León <sup>29</sup>.

25. MORALES, cit., pp. 173-174; CASTELLÀ, cit., f. 444v.; AINGO, cit., f. 40r.-42r.; YEPES, cit., II, pp. 199-211 y 309-312; PALOMEQUE, cit., pp. 145-160; QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga en los siglos IX y X*, Astorga, 1968, pp. 65-216; Id., *Peñalba. Estudio histórico sobre el monasterio berciano de Santiago de Peñalba*, 2ª ed., León, 1978.

26. CASTELLÀ, cit., f. 444v.; LOBERA, cit., pp. 155-158; AINGO, f. 43v.-44r.; TAMAYO, cit., V, pp. 389-390; YEPES, cit., II, pp. 376-389; LÓPEZ PELÁEZ, A., *San Froilán de Lugo (siglo IX)*, Madrid, 1910; Id., *Vida póstuma de un santo: El culto a San Froilán*, Madrid, 1911; PALOMEQUE, cit., pp. 55-59 y 223-228; GONZÁLEZ, J., *San Froilán de León*, León, 1946; CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, J. M., "San Froilán Obispo de León. Ensayo biográfico", *Hispania Sacra*, 91 (1993), pp. 113-146; PRADO REYERO, *Siguiendo las huellas de San Froilán*, Salamanca, 1994.

27. Archivo de la Catedral de León, ms. 6; véase GARCÍA VILLADA, *Catálogo de los códices de la Catedral de León*, León, 1919, p. 24; LÓPEZ PELÁEZ, *San Froilán*, cit., pp. 18-19; sobre las fuentes para el estudio de San Froilán, véanse CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, "San Froilán", pp. 113-118 y 139-140 y PRADO REYERO, cit.

28. *Vita Sancti Attilani Episcopi Zamorensis*, en FLÓREZ, cit., XIV, pp. 395-397.

29. 'Actas de la translación de San Isidoro' en FLÓREZ, cit., IX, pp. 370-375; LOBERA, cit., pp. 121-124; FLÓREZ, cit., XVI, pp. 178-183; RISCO, cit., XXXV, pp. 72-97; RODRÍGUEZ LÓPEZ, cit., II, pp. 106-118; también, VIÑAYO, A., "La llegada de San Isidoro a León. Datos para la historia del traslado del cuerpo del Doctor de las Españas desde Sevilla a León", *Archivos Leoneses*, XVII-33 (1963), pp. 65-112; QUINTANA PRIETO, A., "Ordonio, vescovo di Astorga", *Bibliotheca Sanctorum*, IX, Roma, (1967), 1223; ZIMMERMANN, A. M., "Alvito, vescovo di León", en *Bibliotheca Sanctorum*, cit., I, p. 903.

## LOS LUGARES DE ENTERRAMIENTO

Las escasas noticias registradas sobre enterramientos episcopales entre los siglos IX y XI sólo refieren inhumaciones en las iglesias, datos que, gracias a puntualizaciones de otros casos mejor conocidos como Fructuoso en Montelios, Rosendo en Celanova o Genadio de Astorga, subrayan la práctica habitual de enterrar cuerpos en los atrios que rodeaban a las iglesias y en lugares específicos dentro de su perímetro, como los contraábsides. Evidentemente, en dichos enterramientos se siguió la práctica impuesta desde la prohibición del concilio de Braga (561) de no inhumar cuerpos en el interior de iglesias, de tal manera que los obispos quedaban depositados en las inmediaciones de sus iglesias y, por lo tanto inicialmente, no recibían un enterramiento dispar al del resto de la sociedad de la época, ajustándose a los cánones establecidos, hasta su ulterior canonización<sup>30</sup>.

*El retorno al seno monástico*

Doce del total de los diecinueve obispos santos, a la hora de su muerte, decidieron volver a los lugares en los que habían iniciado sus carreras eclesiásticas o con los que habían mantenido una relación más estrecha en vida. Éstos son los casos de Rosendo en Celanova, Genadio en Santiago de Peñalba, los nueve obispos de Ribas de Sil y el desconocido Hermogio de Tui en Ponte de Lima.

Siguiendo la antigua tradición hispánica, Rosendo fue enterrado en el exterior de la iglesia monástica por él construida, según nos informa Ordoño de Celanova: *Sepultus uero est honorifice prope ecclesiam sancti Petri in lapideo sarcofago ubi poscentibus prestantur beneficia dei ad honorem et laudem nominis sui*<sup>31</sup>. Podemos suponer que el sepulcro inicial de Rosendo consistió en una tumba a ras de suelo o un simple arcosolio abierto en los muros exteriores de la

30. Sobre las prácticas funerarias de la Alta Edad Media hispana, BANGO TORVISO, I. G., "El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (Universidad Autónoma de Madrid)*, IV (1992), 93-133, en particular, p. 94-105. Del mismo modo, en Italia, donde las costumbres del Alto Imperio estaban más arraigadas, se documentan los enterramientos episcopales a la manera antigua, localizados fuera de las ciudades, hasta su entrada en la ciudad –en el *pomoerium*– y posterior irrupción en el espacio eclesial (PICARD, J.-Ch., *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Roma, 1988), pp. 251-264 y 327-385).

31. *Ordoño de Celanova...*, cit., p. 158.

capilla dedicada a San Pedro en la iglesia que, según la descripción del monasterio narrada en la *Vita* de Ordoño de Celanova, poseía tres altares en cabecera dedicados al Salvador –central–, San Pedro y San Juan Bautista –laterales–: *...quarum excellentiorem edificavit in honore sancti Saluatoris, secundam in honore sancti Petri, terciam in honore santi Iohannis apostoli domini dedicari uoluit* <sup>32</sup>.

El tipo de enterramiento en el exterior del templo no es el único caso de estas características en el contexto del prerrománico y el románico peninsular. Fructuoso de Braga (†665) fue enterrado en la iglesia por él construida en Montelios, en un lucillo que hoy podemos contemplar abierto en el exterior del muro septentrional del presbiterio, mientras Domingo de Silos fue inhumado en el claustro de su monasterio, junto a la puerta de la iglesia, y el obispo Ermengol de la Seu d’Urgell en un lugar similar de su catedral. Con su subida a los altares, los cuerpos de ambos santos se trasladaron al interior del templo <sup>33</sup>.

En el caso de Rosendo, tendrían que pasar algunos siglos y, sobre todo, la canonización del prelado en 1172, para que el cuerpo fuera llevado desde su inicial lugar de enterramiento al centro de la vida religiosa del monasterio, en paralelo a los citados casos silense y urgelense <sup>34</sup>. Con la exaltación de Rosendo

32. Idem, 140-142.

33. Sobre Santo Domingo en Silos, BANGO TORVISO, I. G., “La iglesia antigua de Silos: del prerrománico al románico pleno”, en *El Románico en Silos. IX Centenario de la consagración de la iglesia y el claustro*, Santo Domingo de Silos, 1990, pp. 317-376, en particular, p. 327 y nota 60); Idem, “El espacio para enterramientos”, cit., pp. 110-112; YARZA LUACES, J., “El Santo después de la muerte en la Baja Edad Media hispana”, en *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)*, Santiago de Compostela, 1992, pp. 95-117 (p. 112); GUIANCE, cit., p. 111 y los trabajos de E. Valdez del Álamo, siendo el más reciente “The Saint’s Capital, Talisman in the Cloister”, en *Decorations for the Holy Death*, cit., pp. 111-128. Sobre San Ermengol, PUJOL i TUBAU, P., *L’urna d’argent de Sant Ermengol, bisbe d’Urgell*, Barcelona, 1927, pp. 3-13 y ORRIOLS i ALSINA, A., “Hagiographie et art roman en Catalogne”, *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXIX (1998), *Le culte des Saints à l’époque préromane et romane*, pp. 121-142, en particular, p. 131, nota 90. Ya en época moderna y al igual que ocurriría con San Rosendo, los restos de Ermengol de Urgel fueron de nuevo reubicados, ahora en una gran urna barroca de plata.

34. Además, San Rosendo no se halló sólo. En paralelo a su sepulcro y en una localización próxima se situaron los restos de un segundo obispo santo, los de San Torcuato de Guadix, que habían sido depositados en Santa Comba de Bande tras la invasión musulmana y después recogidos en Celanova, pasando a convertirse en copatrono del monasterio y recibiendo un culto, traslaciones y dispersión de reliquias similares a los del santo auriense (GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., “San Torcuato y la leyenda jacobea del puente derribado en un cuadro procedente del monasterio de Celanova”, en *Actas del Congreso sobre O camiño xacobeo na provincia de Ourense*, Santiago de Compostela, 1995, 165-175 y GONZÁLEZ GARCÍA, M. A. y PEREIRA SOTO, M. A., “El relicario de la iglesia conventual del monasterio de San Salvador de Celanova”, *Porta da Aira*, 8 (1997-1998), pp. 23-76).

y la llegada del cardenal Jacinto a Celanova para su canonización, se realizó la efectiva *translatio* de sus restos. Siguiendo al monje Ordoño, Rosendo fue trasladado a la iglesia de Santa María –*ad monasterium Celle Noue, ubi corpus beati Rudesindi in beate Marie dei genitricis ecclesia requiesquit*<sup>35</sup>–. Además de las noticias de la *Vita et Miracula*, debemos esperar a la Edad Moderna para hallar descripciones más claras sobre la traslación y el túmulo medieval de San Rosendo, como las realizadas por Morales, Tamayo, de la Cueva y Castellà Ferrer. Según los cuatro autores, la *translatio* desde el exterior del templo al interior tuvo como destino un punto de la topografía eclesial cercano a la puerta del claustro. En testimonio de Morales, *El Santo Cuerpo está agora en una capilla colateral de la mayor, en tumba alta de piedra levantada sobre quatro columnas pequeñas, y la tumba de piedra está cubierta con otra de madera labrada de talla y dorada*<sup>36</sup>. Tamayo Salazar destacaba que el legado apostólico Jacinto, ante la devoción y los milagros *in aliud Oratorium, iuxta claustrum situm, honorifico transtulit apparatus*<sup>37</sup>. De la Cueva relató cómo *El Cardenal Jacinto con autoridad apostólica elebó de la tierra el sepulcro de San Rosendo y le colocó en una capilla hecha de verjas de madera dedicada al mismo santo que estava donde aora está el altar de San Rosendo, como se entra en la iglesia, por la puerta del claustro a mano derecha (...). El Cardenal Jacinto puso el sepulcro de san Rosendo en esta capilla al lado del Evangelio, arrimado a las verjas de ella, elevado sobre quatro columnas de piedra dorada, de cinco palmos de alto; el sepulcro del glorioso mártir San Torcado, Apóstol de España y discípulo de Santiago, puso el mismo cardenal al lado de la Epístola, en la misma capilla, arrimado a la pared de la Iglesia y elevado sobre quatro columnas semejantes a las de San Rosendo, cada sepulcro tenía una cubierta de madera de florones y dorada (...) mientras los sepulcros de piedra fueron depositarios de sus tesoros y las reliquias de estos santos gloriosos se guardaban en ellos como perlas en sus conchas, el sacristán cuydaba de cubrirlos con paños ricos convenientes al oficio del día en el color y la riqueza*<sup>38</sup>. Como último testimonio antes de la desaparición de los sepulcros, Castellà narraba que el cardenal Jacinto decidió el traslado de los restos de Rosendo y también de San Torcuato desde el exterior del templo,

35. Ordoño de Celanova..., cit., p. 206.

36. MORALES, cit., p. 153.

37. TAMAYO, cit., II, p. 34.

38. CUEVA, Fr. B. de la, *La Celanova Ilustrada*, manuscrito, publ. GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., "Las reliquias de San Rosendo y de San Torcuato de la Catedral de Ourense", en *Actas do 1º Ciclo de Conferencias. São Rosendo e o seu século*, Santo Tirso, 1992, pp. 113-126 (pp. 114-115). Ésta costumbre litúrgica también se recoge en plena Edad Media, cuando los *miracvla* narran que el monumento se solía cubrir con un paño precioso: *...ipsum monumentum panno pretioso* (Ordoño de Celanova..., cit., p. 226).

situándolos en una capilla *junto a la puerta del Claustro*, y los colocó a los lados del altar en dos sepulcros de piedra, cubiertos con caxas de madera dorada (o acaso eran los sepulcros los mismos en que estauan), levantados en alto sobre quatro columnas de piedra cada uno, de suerte que podía un hombre meterse debaxo dellos <sup>39</sup>.

Nada sabemos de la 'iglesia' de Santa María a la que se efectuó el traslado, a la que alude la *Vita et miracula* y que, en mi opinión, debemos relacionar sin duda alguna con uno de los ábsides laterales de la nueva iglesia románica, que ahora habría cambiado su advocación original a San Pedro o a San Juan por la de la Virgen, tal y como señalan fuentes posteriores. De hecho, la dedicación a María se conservó en la capilla meridional del transepto en la iglesia barroca, volviendo a incidir en el cambio de advocación de las capillas de la cabecera románica, que luego sería recogida en el templo moderno. No podemos desligar la traslación de los restos del Santo al interior del templo y la reconstrucción de éste en léxico románico. Al igual que no tenemos noticias sobre la iglesia prerrománica, desconocemos cómo pudo ser la iglesia de Celanova del siglo XII, al haber sido reconstruida de nuevo en la segunda mitad del siglo XVII por el maestro Melchor de Velasco <sup>40</sup>. ¿Cuál era el aspecto del templo en cuyo interior fueron depositados los restos de Rosendo? Del contrato con Melchor de Velasco puede extraerse únicamente que el nuevo edificio se acondicionaría en gran medida a las dimensiones de la iglesia románica, reutilizando parte de sus muros. Si observamos detenidamente la planta del edificio barroco, distribuida en tres naves, con transepto marcado en planta en el que se incluyen las capillas laterales de la cabecera y un prolongado presbiterio, veremos los problemas que el arquitecto barroco tuvo para adecuar el nuevo edificio a las dimensiones previas, señaladas en los gruesos soportes que dan paso al transepto desde las naves. No cabe duda de que la iglesia debió adecuarse a un conocido modelo del románico galaico, el templo basilical de tres ábsides escalonados y transepto únicamente marcado en la profundidad del tramo <sup>41</sup>. En paralelo a su importancia, el túmulo de Rosendo se situó en la cabecera de la iglesia románica, concretamente en las inmediaciones de la capilla meridional junto a la puerta del claustro, según narran las fuentes hagiográficas modernas.

39. CASTELLÀ, cit., f. 168v. Las cajas de madera que, según todos los autores, cubrían los sepulcros de Rosendo y Torcuato pueden ponerse en relación con las existentes en buena parte de los enterramientos santos y, especialmente, con la cubrición tardogótica que se realizó para el aludido monumento sepulcral de San Vicente de Ávila, coronando su estructura. Al respecto, RICO CAMPS, D., "A Shrine in its Setting: San Vicente de Ávila", en *Decorations for the Holy Death*, cit., pp. 57-76.

40. "Iglesia del monasterio de Celanova. Contrato de su construcción", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Orense*, 176 (1927), pp. 97-104.

41. BANGO TORVISO, I. G., *Galia Románica*, Vigo, 1987, 84-91 y 153-157.

El sepulcro románico se realizó siguiendo los patrones de un túmulo destinado a la visita de enfermos y a una paraliturgia en la que peregrinos y necesitados buscaban el auxilio de la acción ultraterrena del Santo, según veremos más adelante. Lamentablemente, no conservamos nada de estos viejos sarcófagos. En 1601, el abad en funciones fray Claudio Tenorio decidió reubicar los restos de Rosendo y Torcuato en sendas arcos de plata, destinadas al presbiterio del templo monástico, donde permanecerían hasta la construcción en el siglo XVIII de un armario relicario en la sacristía del monasterio <sup>42</sup>. En estas fechas, según testimonio de fray Benito de la Cueva, los antiguos sepulcros fueron depositados en la capilla de San Juan de la iglesia monástica, en donde permanecieron hasta la reconstrucción de la iglesia en la segunda mitad del siglo XVII, momento en que perdemos la pista de ambos <sup>43</sup>. Frente a esto, tanto los *Miracvlorum Sancti Rvdesindi episcopi et confessoris*, como otros testimonios datados ya en la Edad Moderna, nos ofrecen un semblante de la sepultura de indudable valor histórico, revelando que ésta se hallaba elevada varios metros del suelo sobre cuatro columnas. En primer lugar, los *miracvlorum* narran cómo los enfermos y endemoniados eran llevados hasta el sepulcro, siendo situados bajo sus columnas. Así en el caso de un tal Miguel, con problemas en las piernas, que terminó levantándose agarrado a éstas o el de una mujer ciega de Xinzo de Limia que palpó las columnas sobre las que se disponía la tumba de Rosendo <sup>44</sup>. Otro testimonio, en este caso miniado, es el de la representación figurada del milagro de la mujer endemoniada, en que el miniaturista optó por representarla agarrada a uno de los soportes del cenotafio.

El tipo de sepulcro compuesto por una yacija situada sobre unos soportes y vinculado a los restos mortales de un santo tuvo un fuerte desarrollo en la Edad Media europea, según revelan numerosos testimonios gráficos o monumentales. En la Península Ibérica, los casos más destacados son los citados res-

42. Para el análisis de los restos óseos de San Rosendo, CARRO OTERO, J., “Estudio anatómico-antropológico”, en *Ordoño de Celanova*, cit., pp. 301-326. Sobre los relicarios del santo, GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., “Las reliquias”, cit., GONZÁLEZ GARCÍA y PEREIRA SOTO, “El relicario de la iglesia” cit. y GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., “A iconografía de San Rosendo (Apuntes e observacións)”, en ARAÚJO IGLESIAS, M. A., *San Rosendo...*, cit., pp. 158-183.

43. ...oy día se ven estos sepulcros vacíos en la capilla de San Juan (CUEVA, Fr. B. de la, *La Celanova Ilustrada*, manuscrito, publ. GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., “Las reliquias”, cit., pp. 114-115).

44. *Quadam uero die cum more solito mane ante tumulum alienis manibus duceretur ibique solo inter columnas monumenti iactaretur (...) Et hec durissimis nocibus inclamando cepit surgere et tenere columpnas ipsius sepulcri (Ordoño de Celanova, cit., p. 218). Que ueniens Cellam Nouam ab eodem sacrista est in ecclesia coram sancti confessoris sarcophago presentata. Que manu palpans columpnas quibus sancti Rudesindi tumba sustentabatur flendo et deinlando fletibus accingebat (Idem, 224).*

tos del sepulcro de Santo Domingo en la Abadía de Silos, probablemente los de San Pedro de Osma y San Millán de la Cogolla, el cenotafio de los Santos Vicente, Sabina y Cristeta en su basílica abulense y el aparatoso túmulo gótico construido en la catedral de Toledo alrededor del pilar donde, según la tradición, se apoyó la Virgen para colocar la casulla al santo arzobispo Ildefonso <sup>45</sup>.

Además de los citados ejemplos, en la órbita galaica tenemos una interesante evidencia iconográfica y otras de tipo material y literario. La primera es la arqueta de Santa Eufemia custodiada en el Museo catedralicio de Ourense (Fig. 1). Obra de la platería tardogótica gallega, en uno de sus frentes se repre-



Fig. 1. Representación del cenotafio de Santa Eufemia en su arqueta relicario (Museo de la Catedral de Ourense).

45. Para las noticias sobre los sepulcros de San Millán y San Pedro de Osma y sobre la utilización del cenotafio abulense y la interpretación del mismo, remito a SÁNCHEZ AMEIJERAS, R., "Imagery and Interactivity: Ritual Transaction at the Saint's Tomb", en *Decorations for the Holy Death*, cit., pp. 21-38 y RICO CAMPS, cit. Como visión de conjunto, SILVA VERÁSTEGUI, S., "Religiosidad popular y la escultura funeraria: Los sepulcros de los Santos en el Románico español", en *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium*, 2 vols., San Lorenzo del Escorial, 1997, I, pp. 755-777.

sentó el momento en que, según la leyenda de la santa, la pastora que había hallado su sepulcro y su padre devolvían a la Santa el anillo robado del mismo <sup>46</sup>. El cenotafio en el que se hallaban los restos de Eufemia presenta, precisamente, el mismo esquema con que se debió realizar el túmulo de San Rosendo: una yacija y su tampa correspondiente, elevados sobre cuatro columnas de fuste helicoidal, siguiendo la tradición románica galaica. Esta disposición permitía la citada paraliturgia a enfermos y peregrinos que se situaban bajo el sepulcro para formular su súplica al Santo. En cuanto a las otras evidencias, conocemos dos túmulos de personajes gallegos que recibieron la devoción popular y tuvieron una apariencia física similar a la descrita para los sepulcros de Rosendo, Torcuato y Eufemia, según han señalado Carro Otero y Varela Ogando <sup>47</sup>. El primero es el del ‘conde santo’ Osorio Gutiérrez, conservado fragmentariamente en la capilla de Santa María de Valdeflores de la iglesia monástica de San Salvador de Vilanova de Lourenzá (Lugo). Se trata de un antiguo sepulcro reutilizado, al parecer de origen aquitano, que se hallaba en *un arco de hermosa cantería, donde está metido el sepulcro del santo conde, levantado sobre dos columnas* <sup>48</sup>. El segundo es el del abad Fagildo de San Payo de Antealtares (Compostela) que, conociéndose sus propiedades curativas, también debió situarse elevado sobre algún soporte, aunque hoy sólo reste la yacija que sustituyó al sepulcro original en el siglo XIV encastrada en el muro de cierre del coro bajo de la iglesia monástica <sup>49</sup>.

Volviendo a nuestros obispos santos, Pedro de Mezonzo recibió sepultura en el monasterio de San Paio de Antealtares, del que había sido abad, sin que conozcamos mayores noticias sobre un sepulcro que, en el siglo XVI, parecía

46. Los restos fueron hallados por una pastora y llevados a la iglesia de Santa Marina de donde, en 1107, el obispo Alfonso los trasladó a la de Santa María la Madre, de donde otro obispo los trasladó a la catedral. Sobre la representación del sepulcro, MORALEJO ÁLVAREZ, S., “La reutilización e influencia de los sarcófagos antiguos en la España medieval”, en *Colloquio sul reimpiego di sarcofagi romani nel Medioevo, Pisa 5-12 de settembre 1982*, eds. B. Andreae y S. Settis, Marburgo, 1984, pp. 187-203 (p. 189).

47. CARRO OTERO, J. y VARELA OGANDO, M. L., “Estudio anatomo-antropológico del esqueleto atribuido a don Osorio Gutiérrez, el ‘Conde Santo’ de Villanueva de Lorenzana (Lugo)”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 35 (1984-1985), pp. 79-114 (pp. 112-113).

48. YEPES, cit., II, 356; sobre el sepulcro, véanse CHAMOSO LAMAS, M. y CARRO OTERO, J., “El ‘Conde Santo’ D. Osorio Gutiérrez”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXIII (1968), pp. 136-144 (pp. 140-142) y MORALEJO ÁLVAREZ, S., “La reutilización e influencia”, cit., p. 189.

49. YEPES, cit., II, p. 54; CARRO OTERO, J., “La estatua yacente de San Fagildo en el monasterio benedictino de San Pelayo de Antealtares”, *El Correo Gallego*, 30 de julio de 1972; CARRILLO LISTA, M. P., “Sepulcro de San Fagildo”, en *Santiago. San Paio de Antealtares, Monasterio de San Paio de Antealtares, Santiago de Compostela, 24 de junio-31 de diciembre, 1999*, Santiago de Compostela, 1999, pp. 105-106.

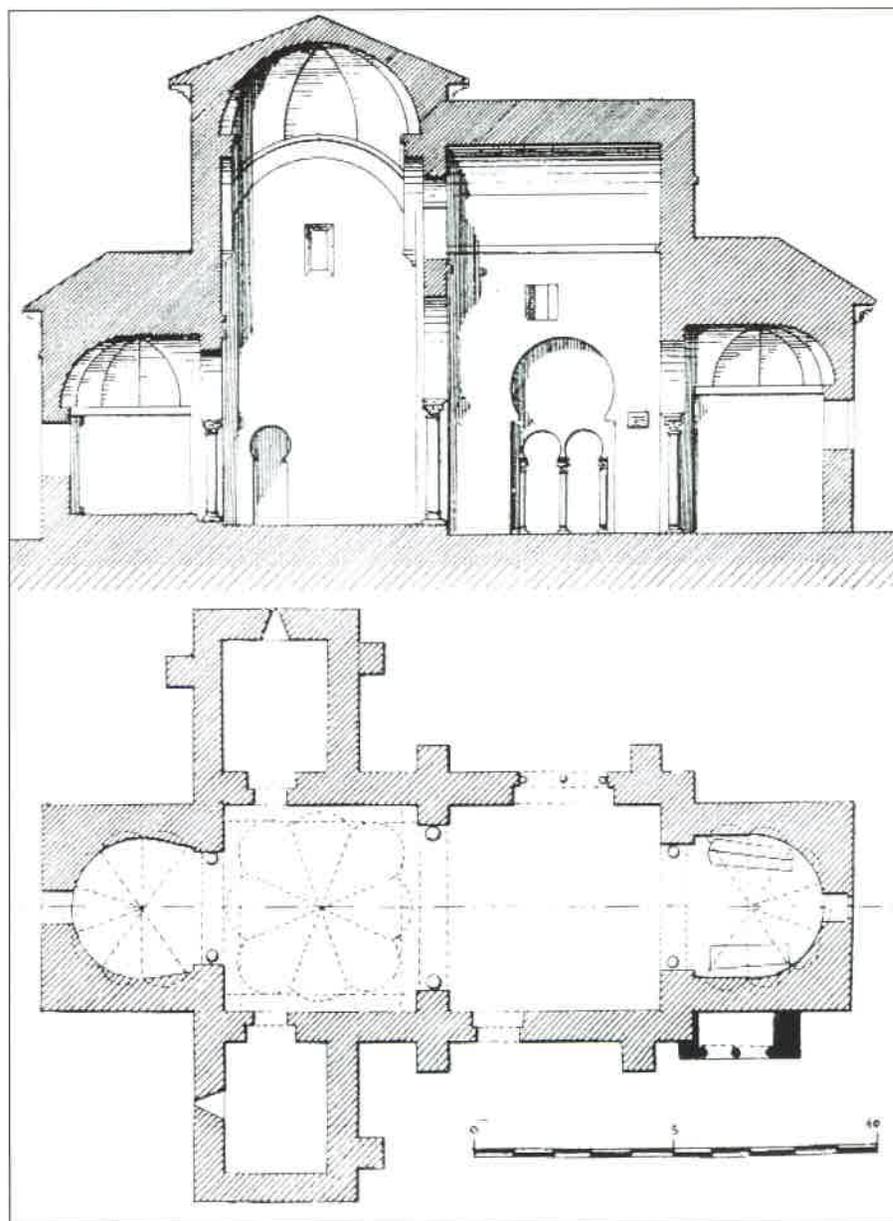


Fig. 2. Planta y sección de Santiago de Peñalba (según Luengo).

hallarse en el altar mayor<sup>50</sup>. San Genadio de Astorga decidió enterrarse en su monasterio de Santiago de Peñalba, en el que permaneció hasta el siglo XVII, momento en que la duquesa de Alba trasladó sus reliquias a Villafranca y después a Valladolid, quedando en el monasterio un relicario con un dedo del santo obispo-abad<sup>51</sup>. Todos los investigadores que se han acercado al monasterio berciano han señalado que el sepulcro de Genadio se localizó en el contraábside de la iglesia monástica y, desde Quintana Prieto, que éste fue contruido ampliando la fábrica de la primigenia iglesia monástica y llegando a recibir como capilla la advocación del Santo obispo (Fig. 2)<sup>52</sup>. Junto a esto, consta que ya en 937—sólo un año después de su muerte— Genadio se hallaba *tumulatus* en Peñalba<sup>53</sup>. García de Castro ha afirmado que, en razón a la relación constructiva del contraábside de Peñalba con el resto del edificio, éste no fue concebido con funcionalidad funeraria y sí contemplado desde el planteamiento inicial de la iglesia monástica, para no aportar después razón funcional alguna a su existencia<sup>54</sup>. Debo señalar que el problema de Santiago de Peñalba radica, precisamente, en su construcción mediante lajas de piedra que impiden definir etapas constructivas, aunque a pesar de todo y como indicó ya Quintana Prieto, la fábrica de su iglesia presente ciertas disimilitudes en los arcos de ingreso al presbiterio y al contraábside funerario<sup>55</sup>. Si nos atenemos a la acción de los discípulos de Genadio, parece que su sucesor en el obispado, el también monje Fuertes, no pudo reconstruir el monasterio. Por el contrario sí lo hizo el siguiente, Salomón, quien trasladó el instituto a otro lugar, según recoge el aludido documento de 937 procedente de uno de los desaparecidos Tumbos de la catedral de Astorga<sup>56</sup>. Parece claro entonces que si la nueva iglesia de Peñalba se reconstruyó *ex novo* cercana la fecha de fallecimiento de Genadio, es más que probable que ya se planteara con el contraábside en cuestión y su palmaria

50. Así lo supuso López Ferreiro (cit., II, p. 429, texto en nota) de una noticia procedente de un catálogo de reliquias en el que se citaba *un cuerpo santo* ubicado en la capilla mayor del monasterio y que no se correspondía con el del abad Fagildo o el de San Fernando monje, ambos allí conservados.

51. QUINTANA, *Peñalba*, cit., pp. 30 y 144.

52. AINGO, cit., f. 41r.; FLÓREZ, cit., XVI, p. 41; GÓMEZ-MORENO, M., *Catálogo monumental de España. Provincia de León*, 2 vols, Madrid, 1925, reed. León, 1979, I, p. 116; QUINTANA, *Peñalba*, cit., pp. 140-141; BANGO, “El espacio funerario”, cit., pp. 98-105.

53. RODRÍGUEZ LÓPEZ, cit., II, p. 463.

54. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C., “Las estructuras occidentales en la arquitectura altomedieval asturiana”, en *Religion and Belief in Medieval Europe. Papers of the ‘Medieval Europe Brugge 1997’ Conference (1-4 october 1997)*, vol. 4, eds. G. De Boe y F. Verhaeghe, Zellik, 1997, pp. 159-170, en particular, p. 170, nota 19.

55. QUINTANA, *Peñalba...*, cit., p. 141.

56. ...se edificó allí cerca, en otro lugar más cómodo que ahora se llama de Santiago Apóstol, donde está sepultado el mismo cuerpo de Genadio (YEPES, cit., II, p. 312).

funcionalidad funeraria, que se vio perpetuada en los sepulcros de varios abades seguidores al fundador, poblando incluso el exterior de su estructura con el lucillo adosado del abad Fortis<sup>57</sup>. Consecuentemente, la atribución al abaciato de Salomón de la construcción ya de la iglesia completa, ya del contraábside funerario para Genadio, es coherente dentro de la teoría del ámbito para enterramientos durante los siglos de prohibición de inhumaciones en el interior de los templos<sup>58</sup>.

Uno de los casos más interesantes de panteón episcopal de carácter monástico es el del cenobio auriense de San Esteban de Ribas de Sil, situado en un contexto casi legendario en el que se entremezclan los problemas generados por las invasiones marítimas en las Rías Bajas y las descritas figuras episcopales semidesconocidas. Si bien desconocemos el alcance que el culto a los obispos de Ribas de Sil había suscitado en la Alta Edad Media, la primera noticia que refleja la conciencia de un grupo de sepulcros santos se debe a un documento de 1220, en que Alfonso IX de León donaba al monasterio *ego do et concedo monasterio Sancti Stephani et nouem corporibus sanctis episcopis qui ibi sunt tumulata pro quibus Deus infinita miracula facit*<sup>59</sup>. Las restantes noticias sobre los nueve preladados y sus sepulcros se produjeron del siglo XV en adelante, conociéndose que, en la Edad Media, los túmulos se hallaban situados en el claustro monástico anejo a la iglesia, que recibió el título de ‘claustro de los obispos’. En 1463, el administrador del monasterio Alonso Pernas decidió el traslado de los cuerpos santos desde el claustro a la iglesia, mezclando los huesos en una sola caja<sup>60</sup>. A tal fin, dismanteló los seis sepulcros e hizo un relicario en el altar mayor<sup>61</sup>. Por último, en el siglo XVII sabemos que el claustro seguía conservando la memoria de los obispos en una cartela con el texto

57. FLÓREZ, cit., XVI, p. 42; QUINTANA, *Peñalba*, cit., pp. 108-111 y 115, recogiendo los epígrafes.

58. QUINTANA, *Peñalba*, cit., pp. 11-23 y 140-141; BANGO, “El espacio funerario”, cit., pp. 98-105.

59. Regs. LEIRÓS FERNÁNDEZ, E., *Catálogo de los pergaminos monacales del archivo de la S. I. Catedral de Orense*, Santiago de Compostela, 1951; cit. YEPES, cit., II, p. 223; TAMAYO, cit., II, p. 306; FLÓREZ, cit., XVII, p. 69; DURO, *El monasterio...*, cit., p. 28; DURO y PLATERO, cit., p. 19.

60. ...*atque ossa commixta una in arca inclusa post maius altare illius ecclesiae reposuit, ubi etiam nunc adservantur* (TAMAYO, cit., I, p. 308).

61. Ésta no sería su última localización. En 1544 el abad Víctor de Nájera volvió a modificar la ubicación de las reliquias con motivo de la realización de un retablo en la capilla mayor, situando los huesos en dos grupos, con cuatro pequeñas urnas al lado sur y cinco en el lado norte del presbiterio de la iglesia de donde, en fechas posteriores, fueron trasladados al relicario hoy conservado (YEPES, cit., II, pp. 219-228; TAMAYO, cit., VI, p. 308; FLÓREZ, cit., XVII, pp. 68-70; DURO, cit., pp. 29-30; DURO y PLATERO, cit., pp. 24-25).

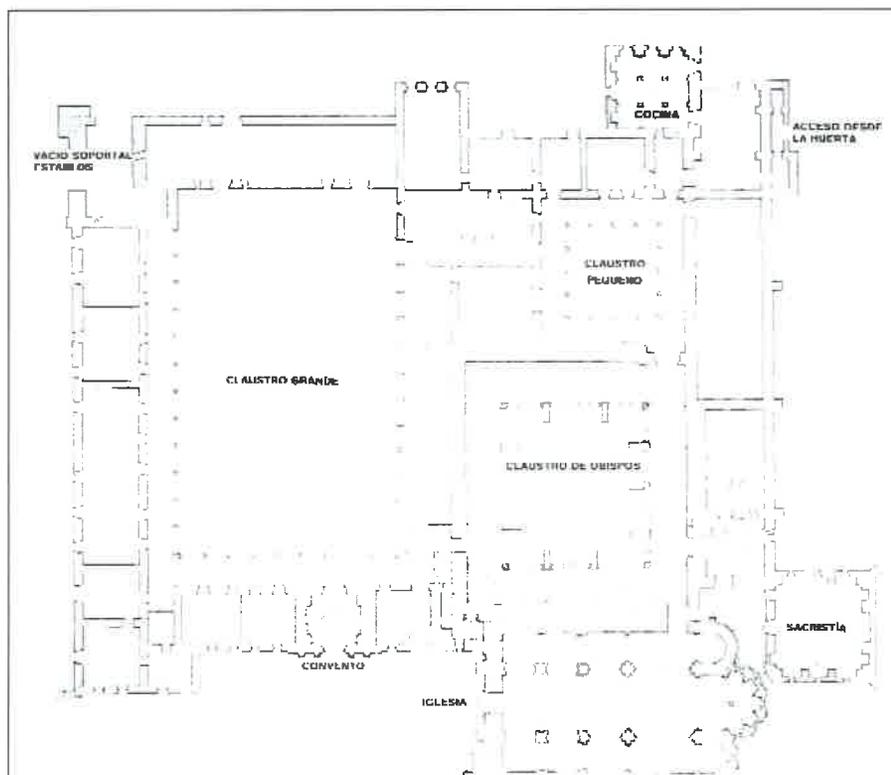


Fig. 3. Planta general del monasterio de San Estevo de Ribas de Sil (publ. Duro Peña).

*sunt novem divi episcopi quorum reliquiis sacrum hoc nobiliatur coenobium* y en una pintura con las figuras de los nueve santos prelados <sup>62</sup>.

Volviendo a la primigenia ubicación claustral, resulta claro que ésta tampoco fue la original del siglo X, si consideramos que las zonas del monasterio de mayor antigüedad hoy conservadas se remontan a las últimas décadas del siglo XII (Fig. 3) <sup>63</sup>. Aun así y según he señalado, el probable culto popular y el nulo reconocimiento de santidad a los nueve obispos por el obispado auriense hizo que éstos no se trasladaran al interior de la iglesia hasta el siglo XV. Tamayo Salazar refirió que los obispos se hallaban, por una parte, en seis sepulcros de piedra en la panda del *mandatum*, a la izquierda desde la puerta que sale de la iglesia y los tres restantes en fosas en el suelo <sup>64</sup>. En mi opinión,

62. Publ. DURO, cit., p. 30.

63. VALLE PÉREZ, J. C., "Ribas de Sil, Monasterio de San Estebo. Arquitectura", en *Gran Enciclopedia Gallega*, XXVI, Santiago-Gijón, 1974, pp. 227-231.

64. TAMAYO, cit., I, pp. 305-308; DURO, cit., p. 29.

aún podemos ajustar más la realidad material sobre la ubicación de los túmulos. Si reconstruimos la articulación original del muro exterior de la iglesia –luego macizado en razón del abovedamiento realizado en el siglo XVI–, veremos que los contrafuertes del templo crearon la habitual organización en espacios entrantes y salientes que, indudablemente, debió ser utilizada para la localización de los sepulcros adosados al muro de la iglesia, como lugar de mayor dignidad de su entorno <sup>65</sup>.

### *La ciudad episcopal*

Según la tradición, el primer obispo de nuestra lista, el misterioso Pelayo de León, fue enterrado en su catedral, aunque en su fecha de defunción (868) ésta ni siquiera existiese. A pesar de tener noticias de una vieja lápida, la documentación más fiable procede del siglo XVI, momento en que se reorganizaron las reliquias de los tres obispos santos de la sede, situadas en los tres muros de cierre del presbiterio <sup>66</sup>. Con arreglo a dichas noticias, hasta el momento los restos del Santo se hallaron en la sacristía de la catedral, *en un arca cerrada con llave los huesos del cuerpo del bienaventurado San Pelayo*, de donde fueron trasladados en 1565, a su monumento en el lado sur del presbiterio <sup>67</sup>.

El único santo obispo del siglo X del que nos consta que fue enterrado en su catedral fue Froilán de León, aunque con una serie de traslaciones que lo volvieron a vincular directamente con el mundo monástico. Así, tras su muerte en 905, se le dio sepultura en la catedral. Algunos autores señalaron que el lugar en el que se le enterró no fue el edificio donado por Ordoño II en 915 como catedral –recordemos que se trataba de unas viejas termas romanas reaprovechadas como iglesia–, sino que debió ser la iglesia de San Pedro de los Huertos, ubicada en el territorio extramuros junto al actual templo catedralicio, edificio que realizó las funciones de catedral hasta la citada donación regia.

65. De los seis sepulcros de piedra de Ribas de Sil, sólo conservamos memoria del de Ansurio de Ourense, consistente en su epígrafe funerario, conocido gracias a un documento del siglo XVII, en el que se recogió el texto de la inscripción (publ. YEPES, cit., II, p. 224; MORALES, cit., p. 162; MUÑOZ DE LA CUEVA, *Noticias históricas de la Santa Iglesia Cathedral de Orense*, Madrid, 1727, pp. 241-242; FLÓREZ, cit., XVII, p. 68; PALOMEQUE, cit., pp. 412-413; DURO, cit., fig. IV y p. 29).

66. La lápida, según Risco (cit., XXXIV, p. 149) rezaba *Hic requiescit fidelissimus Christi servus Pelagius Legionensis Episcopus era MVI in mense Augusti*.

67. Publ. RISCO, cit., XXXVI, pp. 277-279. Respecto a la reubicación de los sepulcros en el presbiterio, según Morales, *En medio del Altar mayor en las Arcas de plata, que parece una, está repartido el Cuerpo de S. Froylán, obispo de aquella Iglesia (...) Santo Alvito y San Pelayo, Obispos también de aquella Iglesia, los quales tienen a los lados de la Capilla mayor en túmulos altos* (MORALES, cit., pp. 53-54).

Con la entrega de las termas para iglesia mayor de la diócesis, el cuerpo de Froilán debió ser trasladado al templo intramuros, a un sepulcro pagado por el mismo rey hacia el 916, según recoge su *Vita* de fines del siglo X<sup>68</sup>. Con las incursiones de Almanzor en el reino galaico-leonés, los restos de Froilán fueron protegidos mediante su traslado a uno de sus retiros monásticos en Vallecésar, como nos relataba Pelayo de Oviedo: *Quidam autem ex ciuibus Legionis leuauerunt corpus Sancti Froilani Episcopi infra Pirenenos montes un Ualle Cesar, et posuerunt eum super altare Sancti Iohannis Baptiste*<sup>69</sup>. De Vallecésar, San Froilán fue de nuevo trasladado esta vez al monasterio de Moreruela, fundación suya y de Atilano de Zamora, en donde se veneró como patrón<sup>70</sup>. No sería hasta el último tercio del siglo XII cuando, hacia 1175 y con causa en las peticiones que venía realizando el cabildo de León, el Papa Alejandro III decidió que las reliquias de Froilán se dividieran en dos arcas, quedando una en Moreruela y la segunda en León, donde fue ubicada en el presbiterio de la catedral, localización que se perpetuó en la catedral gótica<sup>71</sup>.

En los casos de San Atilano de Zamora, compañero de San Froilán, y San Gonzalo de Mondoñedo, la cuestión se complica. La tradición sitúa los restos del prelado zamorano en la parroquia de San Pedro y San Ildefonso de su ciudad. Según parece, la *inuentio* del sepulcro del arzobispo toledano San Ildefonso en la misma iglesia por el obispo don Suero en 1260, conllevó la recuperación de la memoria olvidada de San Atilano. De acuerdo con el relato del hallazgo escrito por el franciscano Gil de Zamora, el sepulcro de Atilano se localizaba en la nave norte la iglesia, junto al altar de la Virgen: *ubi circa eiusdem almiflue Virginis altare Corpus Sancti Atilani Pontificis (...) reconditum*

68. *Sanctumque Corpusculum pretioso sepulchro a Rege constructo in Legionensi Ecclesia reconditur* (TAMAYO, cit., p. 390; RISCO, cit., XXXIV, p. 190).

69. *Crónica del obispo don Pelayo*, ed. B. Sánchez Alonso, Madrid, 1924, p. 66.

70. *Quod postmodum Agarenorum metu in Ecclesia Sancti Petri occlusum, inde in Vallam-Caesaris, post in Coenobium Moreruelense* (Idem).

71. *...et digne ad suam Ecclesiam Legionensem, aliquot sacris lipsanis relictis in coenobio eiusmodi translatum fuit, ubi hodie honorifice requiescit, et summo Populi planu et totius Dioecesis, qui eum Patronum agnoscunt, veneratione colitur* (Idem, 66; YEPES, cit., II, p. 381; RISCO, cit., XXXIV, pp. 195-198). Por otra parte, el conocido sepulcro de Santa Froila en la catedral de Lugo, ciudad natal de Froilán, ha sido puesto en relación con un supuesto intento de traslado de parte de las reliquias a la capital lucense en las mismas fechas en que su cuerpo fue dividido entre Moreruela y León, quedando vacío y generando un singular culto a una tal Froila, madre del patrón (CABANA OTERO, A., "Sobre a invención de Santa Froila", *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, VII/1 (1995-1996), pp. 251-260). Relativo a la estructuración de la cabecera gótica de la catedral de León en virtud de sus sepulcros episcopales, de los que Froilán actuaba como centro, SÁNCHEZ AMEIJERAS, R., "Monumenta et memoriae: The thirteenth-century episcopal Pantheon of León Cathedral", en *Memory and the Medieval Tomb*, eds. E. Valdez del Álamo y C. Stamatis Pendergast, Aldershot, 2000, pp. 269-299.

*esse dicebat*, mientras el de Ildefonso fue reacondicionado en el presbiterio de la iglesia, colocándose entonces el subrayable frontal de altar gótico, hoy recuperado <sup>72</sup>. En el siglo XV la capilla mayor de la iglesia recibió un nuevo reacondicionamiento elevándose el presbiterio. Ningún documento de la época alude a acción alguna sobre el sepulcro de Atilano, que debió premanecer en su ubicación original, con una inscripción en la que se indicaba HIC IACET SANC-TI ATILANI <sup>73</sup>. De hecho, en el siglo XVI, cuando Lobera redactaba su obra, se preguntaba el por qué de tal olvido y la ausencia de San Atilano en el boato y ceremonia que se le dedicaba a San Ildefonso, hecho que no puede sino volver a indicar que Atilano no fue trasladado a la capilla alta de San Ildefonso hasta fechas posteriores, mientras sí recibía culto por la comunidad cisterciense como fundador del monasterio germen para Santa María de Moreruela <sup>74</sup>.

En cuanto a Gonzalo, si bien he señalado lo dificultoso de su personalidad, varios autores indican la existencia de su sepulcro en la vieja catedral prerrománica de San Martín de Mondoñedo (Foz). Dicho sepulcro, siguiendo a Flórez, estaba cerrado por tres llaves, sirviendo como altar en el templo y siendo objeto de dos aperturas en 1648 y en 1704, en la primera de las cuales fueron hallados un báculo, ornamentos y un cingulo, entre los restos del santo <sup>75</sup>. Tanto la enigmática personalidad de Gonzalo, como que las primeras noticias sobre su culto procedan del siglo XVII, no pueden sino hacer dudar sobre la propiedad de un monumento sepulcral del que carecemos de mayores precisiones.

Llegamos así a los dos santos del siglo XI, Alvito de León y Ordoño de Astorga. Tras la recuperación de los restos de San Isidoro en Sevilla, mientras San Ordoño volvió a León y después a su sede de Astorga donde fue enterrado, San Alvito murió en Sevilla y fue trasladado a León junto al cuerpo de San Isidoro, siendo inhumado en la catedral legionense, de donde sufrió una primera traslación en 1164, quizás ya al presbiterio <sup>76</sup>. Las primeras noticias sobre la ubi-

72. RIVERA DE LAS HERAS, J. A., “El frontal pétreo de San Ildefonso (Zamora)”, *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos ‘Florián de Ocampo’* (1991), pp. 477-492.

73. Así fue consignado por el licenciado Miranda, según los memoriales sobre ambos santos recogidos en el siglo XVIII (trans. BÉCARES BOTAS, V., *Los patronos de Zamora San Ildefonso y San Atilano*, Zamora, 1990, p. 80).

74. LOBERA, cit., f. 418r. La capilla en alto fue reconstruida en el siglo XVII, dándosele el aspecto hoy visible con la inscripción AQUI SE ELEVAVON LOS CUERPOS DE S. ILDEFONSO Y S. ATILANO A 26 DE MAYO DE 1496 (CALDERO FERNÁNDEZ, J., *La Iglesia Arciprestal de San Pedro y San Ildefonso de Zamora*, Zamora, 1978, pp. 49-50. Ya en la etapa cisterciense de Moreruela, iniciada entre 1158 y 1163, Atilano fue reconocido como uno de los santos patronos de la orden, siendo representado incluso con el hábito de la orden en numerosas ocasiones.

75. FLÓREZ, cit., XVIII, p. 296.

76. *Historia silense*, ed. J. Pérez de Urbel y A. González Ruiz Zorrilla, Madrid, 1959, pp. 82-85; TRUJILLO, F. de, *Antigüedad y obispado de León*, Archivo Histórico Nacional (Madrid), códice n° 78 B, ff. XCIV.-XCIIIv.; LOBERA, cit., pp. 121-124; YEPES, cit., III, p. 132; RISCO, cit., XXXV, p. 95.

cación original del sepulcro se las debemos al obispo Trujillo quien, a fines del siglo XVI, señalaba que San Alvito *Estuvo sepultado en lo vajo del lado del euangelio y después le lebantaron al mesmo alto del evangelio del altar mayor y la piedra que estaba sobre su sepulchro en lo uajo pusieron en la pared de la capilla de los santos mártires Fabián y Sebastián con estas letras siguientes para su memoria: Hac Patris Alviti Legionis praesulis almi condidit in teca Fernandus pignora sacra Era tune anni duo preter mille duçenti osacer Alvito memor esto gentis avito et da levita Fernando gaudia vita, Amen*<sup>77</sup>. Éste no fue el único epígrafe funerario de Alvito y, más allá, su único sepulcro. Según Viñayo, la inscripción recogida por Trujillo respondía en realidad a la que se escribió en la caja de madera que albergaría el cuerpo santo en su nuevo sepulcro de piedra, de 1164. Este viejo sepulcro era una simple yacija pétreo, con la tampa marcada suavemente a dos aguas y con la inscripción *Alvitus tumulo presul tumulatus in isto annuit huic X(h)ristus pontificale decus / dicite X(h)risticole celestis rex sibi parce et requiem vite da sibi perpetue / era M C et quot III non(as septembris)...*<sup>78</sup>. En el siglo XVI el sepulcro fue magnificado con el actual túmulo renacentista de la capilla mayor, momento en que el sepulcro original de Alvito fue encajado en una de las paredes de la capilla de la Virgen del Dado o de San Fabián y Sebastián, frente al transepto norte de la catedral<sup>79</sup>. Perdida su memoria, en el siglo XIX las restauraciones del templo favorecieron su hallazgo por R. Velázquez Bosco y F. Fita, hecho que, además, conllevó el descubrimiento de más epígrafes. El primero, en caracteres góticos, narra la traslación al nuevo sepulcro en el siglo XVI<sup>80</sup>, el segundo, obra de 1527, fue realizado al quedar el sepulcro y el epígrafe anterior ocultos por el nuevo altar de San Ildefonso<sup>81</sup>.

77. TRUJILLO, cit., f. XCIIIv.; SANDOVAL, P., *Historia de los Reyes de Castilla y de León*, Pamplona, 1634, f. 11v.; RISCO, cit., XXXV, p. 95.

78. VIÑAYO, “La llegada de San Isidoro”, cit., p. 92.

79. Sobre el túmulo renacentista, CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, D., “La Edad Moderna. Las transformaciones del renacimiento y el esplendor barroco”, en *Una Historia arquitectónica de la catedral de León*, León, 1994, pp. 133-228.

80. EN ESTE SEPULCRO QUE ESTAU A AL LADO DEL ALTAR MAYOR / ESTUO EL CUERPO D SANTO ALUITO DESDE LA ERA DE MC / QUE FUE AÑO DE MLXIII HASTA EL DE MDXXVII QUE / FUERON CCCC° LXIII° AÑO Y POR PONERLE EN MÁS / SOLENE LUGAR FUE TRASLADADO ENCIMA DEL ARCO / Q(UE) EN LA MISMA PARTE DESPUÉS SE LABRÓ ESTE BIEN/AVENTURADO SANÓ DOS ENFERMOS EN SU TRASLAÇIO (SANDOVAL, cit., f. 11v.; RISCO, cit., XXXV, p. 95; VIÑAYO, “La llegada de San Isidoro”, cit., p. 93).

81. A ESPALDAS DEL ALTAR DE SAN / YLDEFONSO ESTÁ LA LÁ/PIDA DEL SEPULCRO EN QUE / ESTVBO SAN ALVITO, CUYO / CVUERPO ESTALADO DEL EBAN/GELIO EN EL AL/TAR MAYOR. No he podido consultar la comunicación del hallazgo de Ricardo Velázquez realizada por F. Fita a la Comisión Provincial de Monumentos en el *Boletín del Clero del Obispado de León*, 15 (1867), pp. 164-165, citada por Viñayo (“La llegada de San Isidoro”, cit., p. 95).

Por último, San Ordoño fue enterrado en Astorga aunque no en la misma iglesia catedralicia, sino en su parroquia, es decir, los restos del viejo cenobio dúplice de Santa Marta, convertidos en el único vestigio de los diversos monasterios que poblaron el atrio y alrededores de la catedral<sup>82</sup>. Sabemos que Santa Marta funcionó como uno de los lugares de enterramiento de los obispos astorganos, recibiendo en su interior los cuerpos del santo Ordoño y de otro prelado de nombre Jimeno. Según algunos autores, el templo estaba orientado hacia occidente<sup>83</sup>, pero al localizar Yepes el sepulcro de San Ordoño en su interior, señalaba cómo se hallaba *en una humilde sepultura a la entrada de la iglesia, como se usaba en tiempos pasados*<sup>84</sup>. El hecho de que el historiador benedictino utilizara las mismas palabras para localizar el sepulcro de Ordoño en Santa Marta y el de San Genadio en el contraábside de Santiago de Peñalba –*a los pies de la iglesia, como se usaba en aquel tiempo*– y la tradición según la cual el templo poseía un ábside a occidente, quizás nos indiquen que Santa Marta de Astorga también fue dotada de un contraábside de características funerarias. El sepulcro fue suprimido en el siglo XVIII durante la reconstrucción de la iglesia parroquial, momento en que se extrajeron sus reliquias y conservándose su lápida en el Museo de los Caminos de Astorga, donde se copió el *carmen 21* del visigodo San Eugenio de Toledo, según ha señalado M. C. Díaz y Díaz<sup>85</sup>.

## EL RECUERDO DEL OBISPO SANTO. RITUAL Y RELIQUIAS

Un apartado destacado en el culto a ciertos santos fue el poder taumatúrgico que se atribuyó a sus reliquias durante la Edad Media. Frente a una general ausencia de noticias documentales publicadas para dieciocho de los obispos galaico-leoneses, debemos volver sobre el siempre excepcional caso de San Rosendo y su cenotafio celanovense, único prelado del que se registran sus

82. AINGO, cit., f. 44r.-v.; QUINTANA PRIETO, A., “Marta”, en *Biblioteca Sanctorum*, 8, Roma, 1967, pp. 1203-1204. La incorporación del viejo monasterio dúplice a la catedral debió producirse a fines del siglo IX, perviviendo hasta nuestros días en el mismo lugar como parroquia, en un edificio neoclásico consagrado en 1740.

83. RODRÍGUEZ DÍEZ, M., *Historia de la muy noble, leal y benemérita ciudad de Astorga* Astorga, 1910, reed., León, 1981, pp. 581-582.

84. YEPES, cit., III, p. 133 y II, p. 205. De forma similar se recogía en una memoria del siglo XVIII: *...está sepultado en la Yglesia de Santa Marta de Astorga, en un sepulcro bien humilde, a la entrada de la Yglesia (Privilegios varios, Biblioteca Nacional (Madrid), ms. 712, ff. 142v.-143r.; Biblioteca de Palacio (Madrid), ms. 713, f. 173v.)*.

85. Su epitafio se recoge en el manuscrito nº 713 conservado en la Biblioteca de Palacio Real (Madrid), ff. 173v.-174r.; transcrito en AINGO, cit., f. 43v.; FLÓREZ, cit., XVI, p. 182; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Anecdota Wisigothica*, I, *Estudio y edición de textos literarios menores de época visigoda*, Salamanca, 1958), pp. 119-122; VIÑAYO, “La llegada de San Isidoro”, cit., pp. 98-99.

propiedades sanadoras. Los *miracvla*, al narrar las sanaciones realizadas por intercesión del santo, son especialmente prolijos en la descripción del ceremonial realizado por los fieles enfermos o endemoniados que acudían a solicitar el auxilio del santo obispo. Junto a las oraciones y vigiliias y el contacto físico con el sepulcro, se documenta el hábito de deglutir fragmentos del mismo con fines curativos. Así, los *miracula* ofrecen dos testimonios de esta práctica. El primero narra cómo una sirvienta del monasterio, aquejada de ataques de rabia, tomó una esquirla del sepulcro y se sanó: *Quod cum factum fuisset et de petra sancti fumuli rassa ab ipsa potaretur ita pristinae sanitati reddita est acsi malum numquam sensisset*<sup>86</sup>. El segundo describe a un monje de Celanova que, impedido, se acercó hasta el sepulcro a caballo y arrastrándose por el suelo se llegó al túmulo, del que ingirió fragmentos que había arrancado con los dientes, siendo entonces sanado: *Ibique per unius noctis spatium excubans dum omnes quiescerent, quasi per terram rependo ad beati uiri sepulcrum accessit et illius petram cum dentibus raendo deglutiens obdormiuit*<sup>87</sup>. No es este el único caso hispano. Otro sepulcro episcopal, aunque más tardío, refleja esta misma costumbre aún sin haber sido canonizado. Me refiero al del arzobispo toledano don Rodrigo Ximénez de Rada (†1247), enterrado en la capilla mayor del monasterio cisterciense de Santa María de Huerta (Soria). Según recogió fray Luis de Estrada en 1580, el arzobispo era tenido por santo y *los enfermos sanaban al tocamiento deste sepulchro*, llevándose fragmentos del mismo, razón por la cual éste se hallaba en un precario estado de conservación<sup>88</sup>. Respecto al contacto con los restos del santo, Carro Otero y Varela Ogando señalan cómo los agujeros practicados en las yacijas, destinados a la evacuación de los humores de la putrefacción, eran utilizados por los fieles para introducir las manos y palpar las reliquias<sup>89</sup>. Este hecho fue documentado por Yepes al referir los

86. Ordoño de Celanova..., cit., p. 178.

87. Idem, 198-200. Esta costumbre condujo a que el túmulo fuera rodeado por una reja de hierro que impidiera el acceso directo a los fieles hasta el mismo (FERNÁNDEZ ALONSO, B., *El Pontificado gallego, su origen y vicisitudes, seguido de una Crónica de los Obispos de Orense*, Ourense, 1897, p. 28).

88. ESTRADA, L. de, "De origine Monasterii Hortensis", ed. en *Fray Luis de Estrada (IV Centenario)*, coord. L. Esteban, Santa María de Huerta, 1983, pp. 385-404. Sobre el sepulcro y su bibliografía, GUTIÉRREZ BAÑOS, F., "Sepulcro de don Rodrigo Jiménez de Rada", en *Monjes y monasterios. El Cister en el medievo de Castilla y León*, coord. I. G. Bango Torviso, Valladolid, 1998, p. 385. Para la utilización de otros sepulcros con fines medicinales, NILSON, B. J., *Cathedrals Shrines of Medieval England*, Woodbridge, 1998, pp. 99-100, nota 44.

89. CARRO y VARELA, "Estudio anatomo-antropológico", cit., p. 86, nota 17. En paralelo, anótese la documentada costumbre de introducirse en el interior del sepulcro del santo rey Eduardo de Inglaterra, en la abadía de Westminster, representada en *La Estoire de Seint Aedward le Rei* (Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Ms. Ee.3.59, f. 30) o el conservado sepulcro de

citados sepulcros del ‘conde santo’ Osorio Gutiérrez en el monasterio de Vila-nova de Lourenzá o el de San Fagildo en San Paio de Antealtares. En el primer caso, el cronista benedictino destacaba que los fieles se situaban debajo del sepulcro y *gustan de topar con la cabeza y con las manos en la santa arca, la cual está agujereada por dos partes, y en cada una de ellas se ve el círculo del tamaño de un real de a ocho; tienen devoción de meter por allí los dedos y encuentran con una caja de madera en donde está el rico depósito*<sup>90</sup>. Estas prácticas –denominadas ‘necrolátrico terapéuticas’ por Carro y Varela–, tenían otros paralelos en la tradición popular gallega, como demuestra la búsqueda de sanación relacionada entre otros con el sarcófago de Trasmonte o con el llamado *corpo santo* de Iria Flavia en Padrón, ambos en A Coruña<sup>91</sup>. Al igual que los señalados relatos de Yepes, los casos de Trasmonte e Iria hunden sus raíces en un tipo de tradición medieval, de la que son un testimonio excepcional las sanaciones narradas por los *miracvls* de San Rosendo. En referencia a la capacidad taumatúrgica de los objetos vinculados a nuestros obispos, los milagros de San Rosendo narran cómo un clérigo fue curado por el contacto del anillo –*anulus cum capsula argentea*– del Santo, procedente de su sepulcro. Por último, también sabemos de unos *pretiosos anulos* que pertenecían a los nueve obispos de Ribas de Sil y eran prestados a enfermos en el siglo XVI, actuando como elementos curativos<sup>92</sup>.

En el Reino de Castilla, existen otros ejemplos de este tipo de paraliturgia en el culto al santo. Así, hallamos testimonio en los casos de San Millán de la Cogolla y de Domingo Manso, abad de Silos, cuyos milagros *post mortem* relatados por

---

San Osmundo en la catedral de Salisbury con sus tres aberturas ovas también destinadas a esta práctica (NILSON, cit., pp. 92-100), que terminaron por convertirse en un modelo tipo de los enterramientos santos en territorio anglosajón.

90. YEPES, cit., II, p. 356. Con San Fagildo, los líquidos trasudados por el sarcófago eran utilizados en la realización de aceites a los que se atribuían propiedades milagrosas (Idem, II, 54; CARRO, “La estatua yacente”, cit.).

91. FIDALGO SANTAMARIÑA, J. A., “Prácticas ‘supersticiosas’ en el tratamiento de enfermedades en la Galicia rural: análisis del ‘sartego’ de Trasmonte”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXII, 96-97 (1981), pp. 307-327; CARRO OTERO, J. y MASA VÁZQUEZ, M. C., “El ‘corpo santo’ de Iria (Padrón-España) y la terapéutica popular del mal de aire”, en *Actas del I Coloquio Galaico-Minhoto*, Ponte de Lima, 1981, II, 249-270; CARRO y VARELA, “Estudio anatomo-antropológico”, cit., p. 113, nota 91; GUIANCE, A., “Santos y taumaturgia en la Castilla medieval (siglos XII-XIII)”, *Temas medievales*, 5 (1995), 209-243.

92. *Ordoño de Celanova...*, cit., 216. MOLINA, B. S., *Descripción del Reyno de Galizia*, reed. facs. Santiago de Compostela, 1949, f. 10; TAMAYO, cit., I, p. 308; FLÓREZ, cit., XVII, p. 70; DURO, cit., 29. La creencia en el poder sanador de las reliquias o los objetos vinculados a los santos fue una constante en la Europa medieval (VAUCHEZ, A., *La saintité en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, reed. Roma: École française de Rome, 1988, pp. 272-280).

Gonzalo de Berceo se reparten entre la encomienda al Santo, implorando su intercesión ante una situación límite, o los que, generalmente relacionados con dolencias físicas o mentales, exigían la presencia ante el sepulcro del santo abad<sup>93</sup>. En lo tocante al resto de Europa, también hallamos sepulcros de santos y, en particular, de obispos santos alrededor de los cuales se realizó una pronta paraliturgia taumaturgica, como los numerosos casos del Norte de Italia señalados por Picard o las ceremonias en torno a los cenotafios de obispos ingleses, estudiadas por Nilson<sup>94</sup>.

### OBJETOS APÓCRIFOS EN EL RECUERDO DEL OBISPO SANTO

Puede llegar a resultar sorprendente la cantidad de objetos de diversa naturaleza que se han asociado al culto de santos y, en particular, al de algunos de los Santos obispos que nos ocupan. Dos de los prelados menos conocidos como Pelayo de León y Gonzalo de Mondoñedo conservan un anillo y sus báculos, al que se añade el de madera atribuido a San Alvito<sup>95</sup>. Éstos últimos representan dos interesantes tendencias en el concepto de los ornamentos ecle-

93. BERCEO, Gonzalo de, *Vida de San Millán*, ed. B. Dutton, Londres, 1967, pp. 143-150 y BERCEO, G. de, *Vida de Santo Domingo de Silos*, ed. T. Labarta, Madrid, 1982, pp. 166-196. Junto a éstos, en San Juan de Ortega, el sepulcro de este santo realizado entre 1464 y 1474 recibió en uno de sus frentes la representación de los enfermos dirigiéndose a la sepultura (YARZA, "El Santo después", cit., p. 114). En territorio aragonés, el santo obispo Ramón de Roda de Isábena recibió su culto popular, en el que las visitas a su sepulcro en la catedral de Roda buscaban la sanación mediante la intercesión del santo prelado. Sobre San Ramón, ESPAÑOL BERTRÁN, F., "Le sépulcre de sant Ramon de Roda. Utilisation liturgique du Corp Saint", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuixà*, XXIX (1998), pp. 177-187.

94. Así San Mauro de Cesena desde el siglo X, Filastro de Brescia y Zenón de Verona (PICARD, cit., pp. 577, 679-688) o San Osmund en Salisbury, San Swithun en Winchester y Santo Tomás Becket en Canterbury (NILSON, cit., pp. 92-121). Como visión de conjunto sobre el ceremonial en la tumba del santo en Francia, véase SIGAL, P.-A., *L'homme et le miracle dans la France médiévale, XIe-XIIIe siècle*, París, 1985. Fue ya en la Baja Edad Media hispana cuando se ilustraron escenas explícitas de la paraliturgia desarrollada alrededor de estos sepulcros como muestran, entre otros, la Adoración del sepulcro de San Pedro Mártir (Museo del Prado) –interpretada por Pedro Berruguete para un retablo del monasterio de Santo Tomás de Ávila– o el Exorcismo de la princesa Sofía en el sepulcro de San Antonio Abad (desaparecido) y la peregrinación al sepulcro de San Vicente (Museu Nacional d'Art de Catalunya), pintadas por Jaume Huguet (LLOMPART, G., "Penitencias y penitentes en la pintura y en la piedad catalanas bajomedievales", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 28 (1972), pp. 229-249; MOLINA i FIGUERAS, J., "Hagiografía y mentalidad popular en la pintura tardogótica barcelonesa (1450-1500)", *Locvs Amoenus*, 2 (1996), pp. 125-139 (pp. 136-137); SILVA MAROTO, P., *Pedro Berruguete*, Valladolid, 1998, pp. 234-235).

95. Según A. Viñayo ("La llegada de San Isidoro", cit., 95) el báculo atribuido hoy a Pelayo fue en realidad hallado entre los restos de San Alvito durante la apertura de ambos sarcófagos en 1882, noticia que no afecta a la significación de dicho elemento propuesta líneas más adelante.

siásticos. Mientras el báculo de Gonzalo consiste en la habitual voluta curva, en el caso de los atribuidos a Pelayo y Alvito (Museo Diocesano de León) tiene perfil en *Tau*, forma claramente relacionada con el mundo hispánico. Mientras el segundo es un simple báculo de madera sin decoración figurada, el segundo tiene representadas cabezas de un animal fantástico, un águila y figuras humanas de dudosa iconografía sobre un fondo de decoración vegetal y arquillos de herradura (Figs. 4 y 5). Hay algo determinante en estas piezas,



*Fig. 4. Báculo de San Pelayo, anverso, Museo Diocesano de León (Foto, Imagen Mas).*



*Fig. 5. Báculo de San Pelayo, reverso, Museo Diocesano de León (Foto, Imagen Mas).*

sobre la que volveré más adelante, únicamente señalar aquí que los báculos en forma de T se asocian a la dignidad abacial y no a la episcopal, aunque en

manuscritos del contexto hispánico como el códice Albeldense, los báculos episcopales aparezcan también en forma de *tau* <sup>96</sup>.

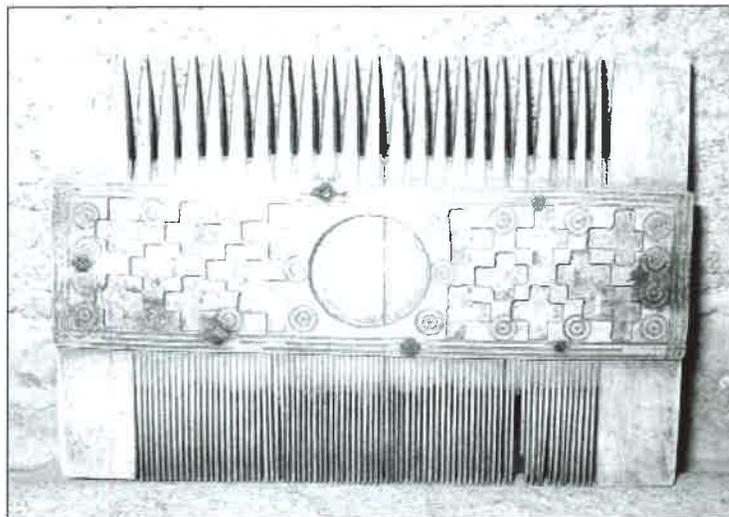
Como vengo señalando, la importancia del culto a Rosendo frente a los restantes casos le hacen, también, poseedor de un importante ajuar asociado a su veneración y que, realizado en su práctica totalidad en fechas posteriores a la vida del santo, concluyó recibiendo su nombre y adscripción. El denominado tesoro de San Rosendo se compone por una serie de objetos litúrgicos que, procedentes del monasterio de Celanova, se exhiben en la Catedral de Ourense desde 1954 <sup>97</sup>. El conjunto se halla integrado por tres anillos, un báculo (fig. 6) y tres peines litúrgicos de marfil (fig. 7), un altar de pórfido verde con plata dorada (fig. 8), una mitra corta con ínfulas (fig. 9), un cáliz de plata con una patena (fig. 10) y un juego de ocho escaques de ajedrez en cristal de roca, con su respectiva



Fig. 6. Báculo del Tesoro de San Rosendo (Museo de la Catedral de Ourense).

96. WERCKMEISTER, O.-K., "Das bild zur liste der bistümer spaniens im *Codex Aemilianensis*", *Madriider Mitteilungen*, 9 (1968), 399-423 (pp. 400-401); YARZA LUACES, J., "Las miniaturas del Antifonario de León", *Boletín del Seminario de estudios de Arte y Arqueología*, (1976), 181-205 (pp 187-188). Sobre el báculo, GÓMEZ RASCÓN, M., *Museo Catedralicio-Diocesano León* (León: Everest, 1983), 63. En cuanto a Gonzalo, he citado cómo en 1648 se abrió su supuesto sepulcro en San Martiño de Mondoñedo (Foz, Lugo). Al parecer, de aquí proceden un báculo y un anillo, hoy conservados en dicha iglesia, y que pertenecerían al San Gonzalo prelado de Mondoñedo en el siglo X, mientras se atribuyeron a la propiedad del otro obispo Gonzalo, el que rigió la diócesis entre 1071 y 1112, los restos de un báculo con esmaltes de Limoges hallados en la citada iglesia de San Martiño, con la inscripción *Gundisalvus (VILLAA-MIL Y CASTRO, J., "El báculo y calzado del obispo de Mondoñedo don Pelayo (†1218)", Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* (1895), pp. 165-168; TRAPERO PARDO, J., "Hallazgo interesante. Restos de un báculo del siglo XII", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Lugo*, 6 (1943), 160-162). Un tercer báculo de esmaltes, fue encontrado en San Martiño a comienzos del siglo XX y adquirido al cabildo mindoniense por el Museu Nacional d'Art de Catalunya (Barcelona), donde se conserva ORRIOLS i ALSINA, A., "Báculo de Ribadeo-Mondoñedo", en *De Limoges a Silos*, Madrid, 2001, pp. 130-132.

97. Quiero agradecer muy especialmente a don Miguel Ángel González García, canónigo archivero de la catedral de Ourense y director del Museo catedralicio y diocesano, las facilidades dadas para el estudio del tesoro de San Rosendo.



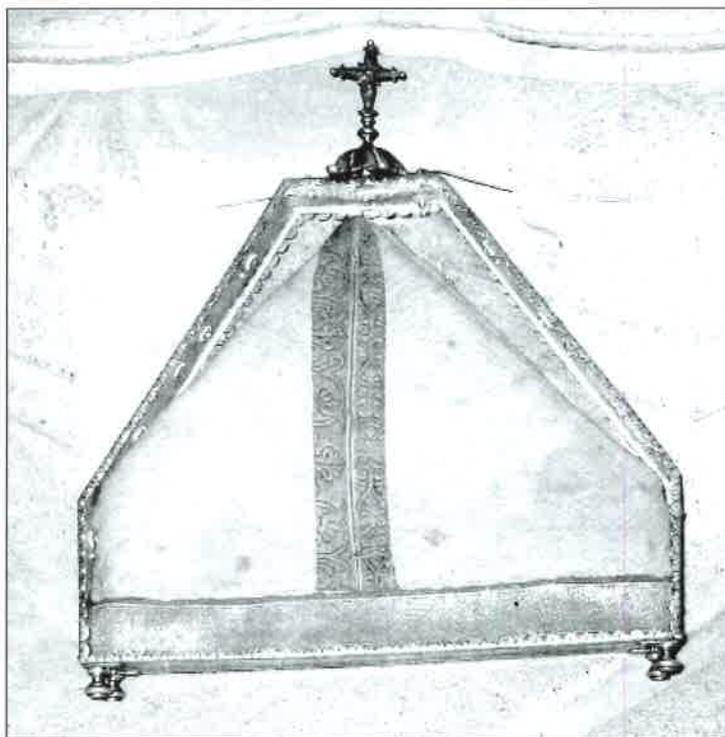
*Fig. 7. Peine litúrgico del Tesoro de San Rosendo.*

*(Museo de la Catedral de Ourense).*



*Fig. 8. Altar portátil del Tesoro de San Rosendo.*

*(Museo de la Catedral de Ourense).*



*Fig. 9.  
Mitra del  
Tesoro de  
San Rosendo.*

*(Museo de la  
Catedral de  
Ourense).*



*Fig. 10.  
Patena del Tesoro de San  
Rosendo.*

*(Museo de la Catedral de  
Ourense).*



Fig. 11.  
Anillo de San Atilano, en su  
relicario cruciforme.

(Parroquia de San Ildefonso y San  
Atilano, Zamora).

caja en madera de ciprés <sup>98</sup>. Todas estas piezas gozan de una cronología que varía entre los siglos XII y XIII, a excepción de la patena, cuyas características la hacen obra evidente del siglo XV. Por contra, sólo podrían asociarse a la

98. VILLAAMIL Y CASTRO, J., "Antiguos ornamentos de las iglesias gallegas. Mitras, albas, mantos, costibaldos", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Orense*, 12 y 13 (1900), pp. 209-216 y 229-234; MARQUINA, E., "Objetos de la antigua liturgia que se conservan en el monasterio de Celanova", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Orense*, 72 y 74 (1910), pp. 60-68 y 90-95; CHAMOSO LAMAS, M., "El museo de la Catedral de Orense", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Orense*, XVIII (1956), pp. 249-276; GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., "Obras procedentes do mosteiro de Celanova no museo da catedral de Ourense", en *Onde o mundo se chama Celanova*, Celanova, 1992, pp. 27-33; Id., "Museo, Tesoro y Sala capitular", en *A Catedral de Ourense*, dir. J. M. García Iglesias, Laracha, 1993, pp. 399-434. Según M.-M. Estella (*La escultura de marfil en España. Románica y Gótica*, Madrid, 1984, pp. 98-99), el báculo de San Rosendo pudo haber sido tallado sobre un colmillo de elefante que el santo dejó en testamento al monasterio, con motivo de la consagración de la desaparecida iglesia monástica en 1194. Sobre el testamento, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., "El testamento monástico", cit.

figura del santo el juego de ajedrez, datado en el siglo X, y uno de los anillos con filigrana y camafeo romano, de difícil cronología –probablemente anterior al siglo IX– y al que quizás se refiera el ya citado milagro de sanación por su contacto <sup>99</sup>.

Además del tesoro de Celanova, la memoria de San Rosendo se une a dos cálices, sus respectivas patenas y un alba, distribuidos entre dos de los lugares en los que residió el santo en vida: Caaveiro y Compostela. Los cálices y patenas se conservan en el monasterio de Caaveiro y en el tesoro de la catedral de Santiago, datándose entre los siglos XIII y XV <sup>100</sup>. En cuanto al alba, también procedente de Caaveiro, tras la Exclaustración fue depositada en la capilla de Santa María de las Nieves de la parroquia de Santiago en Capela (A Coruña), habiéndose datado entre los siglos X y XI, no sin ciertas dudas al respecto <sup>101</sup>.

En cuanto a las citadas piezas de ajedrez, curiosamente no han sido vinculadas a la figura del santo hasta su llegada a la catedral de Ourense en el presente siglo. Morales sólo citó la mitra, los anillos y el cáliz como reliquias del santo <sup>102</sup>; tampoco aparecen en las dos fotografías del tesoro tomadas por la Comisión Provincial de Monumentos de Ourense a finales del pasado siglo, ni en el único estudio de conjunto dedicado al tesoro realizado por E. Marquina <sup>103</sup>. Debemos hacer hincapié en que no deja de ser sintomático el hecho de que el conjunto de escaques haya sido relacionado con el culto a Rosendo, si tenemos en cuenta otros juegos de piezas de ajedrez medievales, también vinculados a santos del siglo X, como las del obispo-abad Genadio de Astorga o las de San Millán de la Cogolla <sup>104</sup>. A pesar de las dudas que plantea el origen de las piezas tanto

99. Sobre las piezas de ajedrez, CAMÓN AZNAR, J., “Las piezas de cristal de roca y arte fatimí encontradas en España: lote del monasterio de Celanova”, *Al-Andalus*, IV (1936-1939), pp. 396-406; CASAMAR, M., “Piezas de ajedrez”, en *Exposición de arte, tecnología y literatura hispano-musulmanes*, Teruel, 1988, pp. 82-85; CARRERO SANTAMARÍA, E., “Piezas de ajedrez del tesoro de San Rosendo”, en *Encrucijadas. Las Edades del Hombre, Catedral de Astorga, mayo-octubre, 2000*, Astorga, 2000, pp. 238-239.

100. BARRAL IGLESIAS, A., “El Museo y Tesoro”, en *La catedral de Santiago de Compostela*, dir. J. M. García Iglesias, A Coruña, 1993, pp. 459-539 (pp. 516-517); Id., “A ourivería na Galicia medieval: Unha arte ó servizo do culto”, en *Galicia románica e gótica. Ourense Catedral 27 de xuño / outubro 1997*, Ourense, 1997, pp. 331-338 (p. 333).

101. CASTELLÀ, cit., f. 163v.; LÓPEZ FERREIRO, cit., II, p. 363, nota 1 y p. 364; VILLAAMIL, “Antiguos ornamentos”, cit., pp. 215-216.

102. MORALES, cit., pp. 154-155.

103. “El álbum de la Comisión”, *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Ourense*, 1 (1898), pp. 10-12; MARQUINA, “Objetos de la antigua”, cit.

104. Las piezas de ajedrez de San Millán de la Cogolla, conservadas como parte del relicario de San Felices realizado en 1944 para el monasterio riojano, han sido recientemente relacionadas con el culto a Millán y no a Felices, a través de la iconografía desplegada en el marfil de la arqueta relicario del primero y en imágenes y grabados posteriores, en donde se representó el ar-

celanovesas como las de Peñalba y su relación con Rosendo y Genadio, subrayaré de nuevo la vinculación de colecciones de ajedrez de procedencia islámica con el culto a tres santos de fuerte raigambre popular como fueron Rosendo, Genadio y Millán. Un dato fundamental al respecto nos lo aporta el otro gran juego de ajedrez conservado en la Península, el procedente de la canónica pirenaica de San Pedro de Àger, hoy conservado en el Museu Diocesà i Comarcal de Lleida. Como documentó F. Fité, los escaques se usaron durante la Edad Media para el fin con el que fueron concebidas, es decir, para el juego del ajedrez por parte de los monjes<sup>105</sup>. Debido a las prohibiciones abaciales que esto provocó o, directamente a la pérdida de costumbre del juego, los escaques fueron reconsiderados como elementos preciosos, que pasaron a formar parte de los tesoros de cada monasterio, como ocurrió en Àger y con toda probabilidad en Celanova. En el caso de Peñalba y la Cogolla, el carácter suntuoso de estos elementos llevó a adscribirlos a la memoria de sus respectivos santos –Genadio y Millán– y a incluirlos entre sus posesiones, posiblemente durante alguna de las traslaciones de sus restos o con la apertura de sus respectivos sepulcros, según veremos líneas abajo.

Centrándonos en la figura de Genadio, también conservamos piezas relacionadas con su recuerdo y, en concreto, de objetos supuestamente utilizados por el mismo santo en vida. El primero es la llamada arqueta de San Genadio (Museo de la Catedral de Astorga), que fue regalada por el rey Alfonso III (866-910) en los primeros años del siglo X<sup>106</sup>. Junto a ésta, las aludidas piezas de ajedrez realizadas en marfil –dos completas y los fragmentos de dos más–, han sido atribuidas a las posesiones personales del obispo-abad<sup>107</sup>.

ca original de San Millán decorada con las piezas, y en paralelos como el del sepulcro de San Gil de Arles (CASAMAR, M. y VALDÉS, F., “Arrotomas Irakes”, en *Homenatge a mossèn Jesús Tarragona*, eds. E. Balasch, C. Berlabé y M. Burrel, Lleida, 1996, pp. 67-88 e Id., “Les objets égyptiens en cristal de roche dans Al-Andalus, éléments pour une reflexion archéologique”, en *L’Égypte fatimide, son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998*, París, 1998, pp. 307-382).

105. FITÉ i LLEVOT, F., “El lot de peces d’escaics de cristall de roca del Museu Diocesà de Lleida, procedents del tresor de la col·legiata d’Àger (s. XI)”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 5-6 (1984-1985), pp. 281-312.

106. RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, I., “Arqueta de Alfonso III o de San Genadio”, en *Maravillas de la España Medieval. Tesoro Sagrado y monarquía*, coord. I. G. Bango Torviso, 2 vols., León, 2001, p. 390, con la bibliografía previa.

107. GÓMEZ-MORENO, cit., I, p. 124; QUINTANA, *Peñalba*, cit., pp. 114 y 131. Las dos piezas completas son un alfil, decorado con incisiones laterales, y un peón tallado en su zona superior, ambos de sección cilíndrica. En cuanto a las dos piezas incompletas, en ambos casos se trata de torres. La mejor conservada ha perdido un fragmento lateral, mientras de la otra sólo se conserva la mitad, destacando las triples incisiones verticales en la zona central –deducibles en el fragmento menor– y la decoración por medio de círculos en su zona superior (CARRERO SANTAMARÍA, E., “Ajedrez de San Genadio”, en *Encrucijadas*, cit., pp. 237-238).

De Atilano de Zamora, la parroquial de San Pedro y San Ildefonso custodia un anillo episcopal, el báculo, una pila y un peine litúrgico, ya recogidos en el testimonio de Yepes <sup>108</sup>. Con la reivindicación del culto al santo en el siglo XVI, todas las reliquias del obispo zamorano fueron engastadas en diversas obras de orfebrería renacentista y barroca, hoy conservadas en la parroquia, entre las que destacan el anillo situado en una cruz y el peine y los restos del báculo, insertos en sendos relicarios (Fig. 11) <sup>109</sup>. El anillo episcopal de San Ordoño de Astorga (Museo de la Catedral de Astorga) fue hallado en el interior del sepulcro del Santo, en la iglesia del antiguo monasterio de de Santa Marta <sup>110</sup>. Por último, tenemos la noticia documental de objetos vinculados a los nueve obispos de Ribas de Sil, desaparecidos con la Desamortización. Se trata de unos anillos registrados entre los siglos XVI y XVII, *que dicen haber sido de los santos obispos* y que, custodiados en la sacristía del monasterio, eran aplicados en la curación de diversos males <sup>111</sup>.

Por lo tanto, si varios de estos objetos jugaron un importante papel en la paraliturgia taumatúrgica que provocaron los sepulcros santos, otros debemos adscribirlos al ceremonial de la traslación de sus cuerpos en diversas ocasiones. De hecho, no tenemos la más mínima evidencia de que el conjunto de piezas que componen el tesoro de San Rosendo fuera utilizado en la liturgia curativa, por el contrario, según he descrito líneas arriba, la mayor parte de ellas ni siquiera pueden adscribirse cronológicamente a los tiempos en que vivió el santo obispo-abad. Si, como decía, los escaques de ajedrez son un retruécano anacrónico contemporáneo, que dio en adscribirlos al tesoro de Rosendo, por

108. LOBERA, cit., ff. 404v, 407r-v, 409v-410r; YEPES, cit., II, p. 386; FLÓREZ, cit., XIV, pp. 351-353; FERNÁNDEZ DURO, C., *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, 4 vols., Madrid, 1882-1883, IV, pp. 168-218; GARCÍA MARTÍNEZ, J., *San Atilano, obispo y patrón de Zamora*, Zamora, 1901, pp. 36-37, 128-129. En el caso del anillo, éste se hallaba relacionado con uno de los milagros del santo quien, al partir en peregrinación a Tierra Santa, lanzó el anillo al Duero, recuperándolo en el vientre de un pez que iba a comer, al volver a la ciudad al cabo de varios años.

109. GÓMEZ-MORENO, M., *Catálogo Monumental de España. Provincia de Zamora*, Madrid, 1927, p. 158; CALDERO, cit., pp. 46, 75-76; RIVERA DE LAS HERAS, J. A., Ficha 67 en *Civitas. MC Aniversario de la Ciudad de Zamora*, Zamora, 1996, p. 159; Id., “Cruz-relicario de San Atilano” y “Peine de San Atilano / estuche”, en *San Ildefonso y San Atilano. V Centenario de la elevación de los Cuerpos Santos 1496-1996. Exposición del 9 al 29 de mayo de 1996*, Zamora, 1996, pp. 18-19.

110. ...el dedo anular de la mano derecha tenía anillo de oro de una onza de peso con un camafeo en medio (FLÓREZ, XVI, cit., p. 183; VIÑAYO, “La llegada de San Isidoro”, cit., p. 100).

111. El licenciado B. S. de Molina (cit., f. 10) narra de los anillos *en los cuales agora se halla mucha virtud, que procede así de las piedras como de sus dueños* (También, DURO, cit., pp. 31-32; DURO y PLATERO, cit., p. 25).

el contrario, los demás elementos deben relacionarse con las translaciones del cuerpo santo, que debieron renovar su ajuar sacro con nuevos componentes datables en las fechas de cada traslación, de modo similar a como ocurrió con los restos del obispo San Bernat Calvó en la sede de Vic (Barcelona), cuyas piezas –hoy custodiadas en el Museu Episcopal de la ciudad– pertenecen a un amplio espectro temporal.

#### LA REPRESENTACIÓN FIGURATIVA DEL OBISPO SANTO

Sólo conservamos tres conjuntos de representaciones medievales correspondientes a los santos obispos de Galicia y León, centradas en las figuras de San Rosendo y en los leoneses San Froilán y San Alvito. Para el primero, se trata de las miniaturas con que se decoró el libro de la *Vita et miracvli*, en el siglo XII y que ilustran los milagros de Rosendo, tanto en vida como *post mortem*<sup>112</sup>. En cuanto a Froilán y Alvito, ambos personajes se han identificado con dos relieves representando obispos que, procedentes del claustro tardorrománico de la catedral de León, fueron hallados insertos en los muros de la sala capitular catedralicia, habiéndose situado en el contexto de la escultura tardorrománica y con una cronología en las inmediaciones del 1200<sup>113</sup>. Fue en el siglo XII, en concreto en 1175, cuando parte de los restos de San Froilán fueron trasladados a la catedral de León desde el monasterio zamorano de Moreuela, declarándose al santo obispo copatrón de la diócesis. Este hecho debe ponerse en conexión con un claro deseo por parte del cabildo de remarcar la figura del santo prelado, expresión de la que también forman parte los textos litúrgicos de estas fechas conservados en la misma catedral<sup>114</sup>. Por lo tanto, al menos una de las dos placas conservadas podría responder a la efigie de Froilán, como clara materialización de un nuevo culto episcopal motivado en la llegada de las reliquias y que se inauguraba en la catedral, en fechas inmediatas al marco cronológico de dichas piezas escultóricas (c.1200). En paralelo, junto a San Froilán se tallaría la probable de San Alvito, cuyos restos también se hallaban en la catedral, personaje más próximo en el tiempo en que se construyó su

112. SICART GIMÉNEZ, A., “Un manuscrito medieval. La Vida y los Milagros de San Rosendo”, *Boletín Avriense*, VII (1977), *Milenario de San Rosendo*, pp. 5-19; YARZA, “El Santo después”, cit., pp. 111-112.

113. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E. y VALDÉS FERNÁNDEZ, M., “Recientes hallazgos artísticos en la catedral leonesa”, en *León medieval. Doce estudios*, León, 1978, pp. 233-245; VILLANUEVA LÁZARO, J. M., *La ciudad de León. El gótico*, León, 1986, p. 35; SÁNCHEZ AMEIJERAS, R., “Una empresa olvidada del primer gótico hispano: la fachada de la Sala Capitular de la Catedral de León”, *Archivo Español de Arte*, 276 (1996), pp. 389-406.

114. CANAL, cit., p. 131.

claustro tardorrománico, como partícipe de la traslación de los restos del Santo Arzobispo Isidoro a la capital del reino en la segunda mitad del siglo XI.

Para finalizar, no saldremos de la catedral de León y del mismo culto a San Froilán donde, en pleno siglo XIII, el mainel central y el tímpano Este de la fachada Sur del templo fueron dedicados, precisamente, a la figura del santo obispo, copatrón de la diócesis. En el mainel se situó una gran figura episcopal, mientras en el tímpano se escenificó en tres registros la muerte del santo, su elevación acompañado de ángeles y, en el inferior, el traslado del obispo desde el monasterio de Moreruela hasta la catedral <sup>115</sup>.

### APOSTILLAS

Llegados a este punto, la primera consideración a tener en cuenta es el elevado número de obispos santos que ocuparon las sedes galaico-leonesas durante algo más de un siglo y medio, comprendido entre los años aproximativos de 875 y 1066. Como he ido señalando puntualmente, varios de estos personajes presentan serias dudas sobre su realidad nos sólo como santos, sino incluso como personajes históricos. Aún así, obviando las conflictivas figuras de Hermogio de Tui, Gonzalo de Mondoñedo y Pelayo de León, con demasiadas lagunas respecto a sus figuras como para favorecer unas conclusiones generales, aún restan diecisiete santos preladados cuya veneración se documenta en la Edad Media. Es difícil extraer una razón homogénea a la aparición de los santos obispos, debiendo desestimarse una pretendida búsqueda de un culto episcopal, similar a las propuestas para San Ramón de Roda de Isábena y para los santos Ermengol y Ot de Urgell en Cataluña, donde la conflictiva situación político-religiosa de la zona pudo suscitar la reivindicación de la figura episcopal por medio del culto al obispo santo <sup>116</sup>. Quizás debamos atender al lugar de enterramiento y depósito de las reliquias de cada uno de éstos santos para extraer algunas conclusiones. En la mayoría de los casos, la sede no recibió ni el sepulcro ni reliquia alguna, constante que se documenta para Rosendo –enterrado en su monasterio de Celanova–, Pedro de Menzonzo –que recibió sepultura en Antealtares–, los nueve obispos de Ribas de Sil –en su panteón claustral–, Genadio de Astorga –en la iglesia monástica de Santiago de Peñalba– e, incluso, Hermogio de Tui en su fundación portuguesa de San Cristóbal de Ponte do Lima. Junto a esto, recalcar que en todo momento, cuando existen noticias de época sobre los citados obispos, siempre se vinculan a personajes

115. FRANCO MATA, A., *Escultura gótica en León y provincia (1230-1530)*, León, 1998, pp. 83-91.

116. ESPAÑOL, cit., pp. 180-181; ORRIOLS, “Hagiographie et art roman”, cit., pp. 135-136.

relacionados con el mundo monástico, monjes y abades que, además, actuaron como fundadores de varios institutos<sup>117</sup>.

La particularidad de la prelatura monástica no fue novedosa en el panorama de la iglesia hispánica del siglo X, sino que, por el contrario, se trató de un fenómeno ampliamente conocido en tiempos de la monarquía hispanovisigoda. En constante referencia al periodo histórico previo, los redactores de las *Vitae* o las tradiciones posteriores siempre insistieron en que los abades y monjes elevados a la cátedra durante el 900 y luego canonizados, mostraron su disconformidad y pesadumbre cuando se tuvieron que ocupar del episcopado. Del mismo modo, en época visigoda, Isidoro de Sevilla o Ildefonso de Toledo en su *De viris illustribus* y al narrar la vida de los obispos salidos del clero monástico, subrayó los deseos de éstos por volver al cenobio, la añoranza de la vida en el monasterio y, en algunos casos, el efectivo retorno a la institución monástica de la que procedían<sup>118</sup>. Es posible que, con la intención de conferir cierto aire de santidad a los arzobispos toledanos y sus compañeros en otras diócesis, ambos biógrafos insistieran en su vertiente cenobítica como máxima expresión de beatitud. Pensemos que el ambiente que rodearía a un monasterio de la época debía distar mucho de la agitación de la catedral Primada y las obligaciones como cabeza de la misma. Podemos establecer una relación entre estas noticias y la vida de Agustín de Hipona, quien, al ser nombrado obispo, narraba en su *De opera monachorum* lo difícil que le resultaba el hecho de tener que impartir justicia como obispo, alabando el siempre preferible trabajo manual del monje y sus horas de rezo y lectura<sup>119</sup>.

Según señalaba y en paralelo con los obispos hispanogodos, en el siglo X –siempre dentro de los cánones de la Iglesia hispánica–, también se insistió en la pesadumbre y resignación con que los obispos-monjes afrontaban su elección como dignidad episcopal, generalmente de mano del monarca de turno. De los nueve obispos de Ribas de Sil, todos los autores han señalado su renuncia al obispado para regresar al monasterio, del mismo modo a como debió actuar Hermogio de Tui. Genadio de Astorga, tras aceptar la dignidad episcopal con reticencias y gobernar la diócesis durante varios años, retornó a su monasterio de Santiago de Peñalba donde fue enterrado. Allí, realizó un testa-

117. Rosendo fundó Celanova e intervino en Caaveiro y Ribas de Sil; Atilano y Froilán fundaron Moreruela de Tábara, Genadio lo hizo en Peñalba y San Pedro de Montes y Hermogio de Tui en Ponte do Lima.

118. Así Eladio, Juan, Eugenio I y Eugenio II de Toledo o Nonnito de Girona (CO-DOÑER MERINO, C., *El 'De viris illustribus' de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca, 1972, pp. 125-131 y 133-135).

119. Cit. COLOMBÁS, G. M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico*, I, *Las raíces*, Zamora, 1989, p. 397.

mento en el que la sede asturicense no aparece beneficiada y a cuyo episcopado se refiere como arrastrado desde el abaciato de San Pedro de Montes, poniendo también de relieve las diferencias entre regir la sede o un pequeño cenobio berciano <sup>120</sup>. Del mismo modo, al redactarse la *Vita* de Rosendo en el siglo XII, se recalcó que éste fue coartado –*coactus*– para que accediera al obispado de Mondoñedo y que también aceptaría pesarosamente años después el de Iria Flavia, aunque sin dejar de lado sus obligaciones como abad del monasterio por él fundado, Celanova <sup>121</sup>. Froilán y Alvito también fueron arrancados por voluntad regia de su entorno monástico para hacerse cargo de las sedes de León y Zamora, respectivamente <sup>122</sup>. Pedro de Mezonzo, por contra, debió vivir una situación peculiar al ser elevado a la cátedra, dado que pertenecía a una de las comunidades encargadas del culto apostólico en Compostela y cuya línea divisoria respecto al clero que rodeaba al obispo iriense nunca fue muy clara, al menos hasta después del episcopado de Pedro, dado que el abad de Antealtares actuaba como arcipreste de *Locus Sanctus* <sup>123</sup>.

No creo desacertado que nos hallemos ante una posible distorsión de los hechos reales, partiendo de otros textos hagiográficos en los que se ensalzaba el carácter monástico de los prelados frente a sus obligaciones episcopales. De forma generalizada, las biografías de los santos obispos fueron redactadas en fechas posteriores a su vida y con una clara intencionalidad que, en el caso de San Rosendo, ha sido imputada a los deseos de canonización del santo por los parabienes que esto conllevaba para el monasterio de Celanova que custodiaba su sepulcro <sup>124</sup>. Parece claro que, como ha subrayado Isla Frez respecto a la figura de Rosendo, el episcopado monástico del que surgieron nuestros diecinueve obispos santos fue la continuación de los cánones de la iglesia hispanovisigoda y la revitalización del monacato en su vertiente episcopal, con los denominados *episcopus sub regula*, a los que hay que relacionar con las corrientes rigoristas vinculadas a la vida comunitaria del clero catedralicio en congregaciones de

120. *Privilegios varios*, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 712, ff. 132r.-134r.; trans. RODRÍGUEZ LÓPEZ, cit., II, p. 473; QUINTANA, *El obispado*, cit., p. 208.

121. *Ordoño de Celanova*, cit., pp. 128-132 y 146.

122. ‘Vida de San Froilán’, publ. LÓPEZ PELÁEZ, *San Froilán*, cit., pp. 222-223.

123. Sobre la *magna congregatio* que regía la vida religiosa compostelana, véanse LÓPEZ ALSINA, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 252-254; Id., “De la *magna congregatio* al cabildo de Santiago: reformas del clero catedralicio (830-1110)”, en *IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas, I, O Bispo D. Pedro e o Ambiente Político-Religioso do Século XI*, Braga, 1990, pp. 735-762; SUÁREZ OTERO, J., “Los orígenes de un monasterio”, en *Santiago. San Paio...*, cit., pp. 29-36 y BURGO LÓPEZ, C., “La Edad Media”, en *Santiago. San Paio...*, cit., pp. 37-40).

124. *Ordoño de Celanova*, cit., pp. 54 y 61.

carácter monástico <sup>125</sup>. Traigamos aquí de nuevo a colación los báculos en *tau* atribuidos a Pelayo y Alvito de León. Ambos corresponderían a un abad pero, en el contexto hispánico, se relacionaron con obispos bajo regla que actuaban como abades al frente de su comunidad catedralicia, los mismos *obispos-abades* que aparecen cubiertos con sus cogullas en la imagen de la consagración real en el Antifonario de León y en las miniaturas del Albeldense <sup>126</sup>. No creo que sea trivial destacar que nos hallamos en los años sucesivos al reinado de Alfonso III el Magno, aquél cuya crónica acentuaba el carácter de restauración del *ordo gothorum* en la Reconquista hispana, orden en el cual estuvo imbuido el proceso de restauración de sedes episcopales, en una conciencia de recuperación visigoda también en lo que a ordenación eclesiástica se refería <sup>127</sup>. M. C. Díaz y Díaz brindaba a los especialistas el problema de la aparición de la devoción a San Isidoro, anotando que ésta debió iniciarse en contextos monásticos que seguían su regla y que fuera ya antigua en tiempos de Fernando I, según delatan varios calendarios de los siglos X y XI, donde se recoge la festividad de San Isidoro el 4 de abril <sup>128</sup>. Como señala, no deja de ser llamativo un ambiente ‘filovisigótico’ tan claro como el del reinado de Fernando I y Sancha, así como el de nuestros santos preladados Alvito y Ordoño, siendo compatible con la sustitución de la escritura visigoda y de la liturgia hispánica <sup>129</sup>.

Volviendo a los lugares de enterramiento y depósito de reliquias, Atilano, Froilán, Alvito y Ordoño fueron enterrados en sus respectivas ciudades episcopales sin recibir un culto inmediato a su sepelio. De hecho, el rigorista y reformador obispo Pelayo (1065-1085), sucesor de Alvito en la sede leonesa, no utilizó la imagen de su predecesor como santo y a modo de representación del poder episcopal en la ciudad, sino que se limitó a iniciar un profundo proceso de transformación de la congregación reglar de la catedral y del conjunto

125. ISLA FREZ, A., *La sociedad gallega en la Alta Edad Media (siglos IX-XII)*, Madrid, 1989, pp. 93, 215-216.

126. A.C.L., Ms. 8, fol. 271v.; véase BROU, L., “Le joyau des antiphonaires latines: Le manuscrit 8 des archives de la Cathédrale de León”, *Archivos Leoneses*, 15-16 (1954), 7-141 (pp. 73-74); WERCKMEISTER, cit., pp. 400-401; YARZA, “Las miniaturas”, cit., pp. 189-190; LINEHAN, “León, ciudad regia”, cit., p. 418; GALVÁN FREILE, F., “La representación de la unción regia en el Antifonario de la Catedral de León”, *Archivos Leoneses*, 97-98 (1995), pp. 135-146.

127. BANGO TORVISO, I. G., “El neovisigotismo artístico de los siglos IX y X: La restauración de ciudades y templos”, *Revista de Ideas Estéticas*, 148 (1979), pp. 35-54; Id., “L’*Ordo Gotorum* et sa survivance dans l’Espagne du Haut Moyen Âge”, *Revue de l’Art*, nº 70 (1985), pp. 9-20

128. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, 1976, p. 183, n. 120.

129. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Anécdota wisigothica*, cit., pp. 117-122; Id., *De Isidoro al siglo XI*, cit., pp. 183-184.

arquitectónico episcopal<sup>130</sup>. Efectivamente, tanto las canonizaciones de todos estos personajes, como las noticias del culto, las donaciones regias a su memoria o la aparición de objetos supuestamente pertenecientes a los mismos y asociados a su devoción se trasladan al siglo XII. Es precisamente en este momento cuando, cada una de las instituciones que recibieron los cuerpos santos o las que se hallaron en relación en algún momento de las vidas de todos estos personajes, instrumentalizaron los sepulcros y reliquias con el fin de obtener los beneficios que éstos conllevaban. Los únicos casos que escaparon a esta corriente son los de Genadio de Astorga y Froilán de León. El primero ya fue enterrado en el interior de su iglesia monástica, según recordaba su sucesor Salomón en el año 937, y su culto debió ser promovido por sus dos sucesores y discípulos, Fuertes y Salomón que, curiosamente, fueron herederos sucesivamente del abaciazo de Santiago de Peñalba y de la cátedra asturicense<sup>131</sup>. En cuanto a San Froilán, parece que su *Vita* se incluyó por el diácono Juan en la Biblia de la catedral de León en un año indeterminado del siglo X, recogiendo que ya había sido enterrado en la catedral. Fuera de estas dos excepciones, Rosendo no recibió un culto oficial y consiguiente canonización hasta el siglo XII, tras la visita del legado apostólico Jacinto en 1172, época en la que su sepulcro fue trasladado al interior de la iglesia y se redactó la *Vita* y se comenzaron los *miracvla*. De los obispos de Ribas de Sil, las noticias son aún más tardías, situándose en 1220, momento en que un diploma de donación de Alfonso IX al monasterio cita la existencia de los *nouem corporibus sanctis episcopis qui ibi sunt tumulata*. De igual forma, Hermogio de Tui es referido posteriormente en el *Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae* sin ni siquiera aludir a su santidad, *episcopo in territorio tudensi* y fundador de San Cristóbal de Ponte do Lima. Pelayo y Alvito de León siempre estuvieron en su catedral, pero parece que no fue hasta el periodo bisagra de 1200 cuando tenemos noticias sobre los mismos –siempre suponiendo que uno de los dos obispos representados en las citadas placas leonesas fuera Alvito– y, en el siglo XVI, cuando se realizó una definitiva exaltación de ambos en el altar mayor de la catedral. Aún más interesante es el caso de la reivindicación del cuerpo de San Froilán por el cabildo de la catedral de León en la segunda mitad del siglo XII. Después de su traslado al monasterio de Moreruela por él fundado, se generó una polémica entre

130. Sobre Pelayo de León como representante de una vertiente tradicional y rigorista del mundo hispánico, DÍAZ Y DÍAZ, M., *Códices visigóticos de la monarquía leonesa*, León, 1983, p. 174, n. 89.

131. Sobre el triunvirato monástico-episcopal de Genadio, Fuertes y Salomón, véase YEPES, cit., II, pp. 199-211 y 311-312; QUINTANA PRIETO, A., “Las fundaciones de San Genadio”, *Archivos Leoneses*, 19 (1956), pp. 55-118.

éste y la catedral acerca de quién tenía mayores derechos sobre las reliquias, dándose la salomónica decisión papal de dividir el cuerpo entre ambas instituciones, que colocaron sus correspondientes reliquias en sus altares mayores.

Por contra, otros de nuestros obispos no tuvieron una memoria destacada en fechas posteriores. Me refiero a Pedro de Mezonzo, Ordoño de Astorga y Atilano de Zamora. El primero, lógicamente, no fue reivindicado por la catedral de Compostela, la cual ya tenía un cuerpo santo –el del Apóstol Santiago– que superaba la necesidad de cualquier otra posible reliquia que favoreciera visitantes y donaciones. En el monasterio compostelano de Antealtares en donde fue enterrado, tampoco recibió un culto especial, superado por otras reliquias milagreras como la del abad Fagildo y el monje Fernando, habiéndose perdido la memoria de su sepulcro, según señaló López Ferreiro<sup>132</sup>. Ordoño de Astorga tampoco tuvo un culto singular. Enterrado en la parroquia catedralicia de Santa Marta, su cuerpo pasó sin pena ni gloria hasta el siglo XVIII, momento en que se reivindicó su figura, en una sede caracterizada por la existencia de otros cuatro obispos santos de fuerte entidad<sup>133</sup>. En cuanto a San Atilano, parece claro que su culto no debió ser lo suficientemente importante, cuando la fascinante figura del obispo Suero de Zamora (1255-1286) incluyó en su programa político el hallazgo de los restos del arzobispo toledano Ildefonso en la iglesia de San Pedro de Zamora, donde precisamente se hallaba enterrado Atilano.

En paralelo, según he destacado en el capítulo dedicado a los objetos apócrifos, en muy limitados casos hallamos materiales que realmente puedan ser unidos al período vital del santo, a no ser que hayan sido extraídos directamente del sepulcro, mientras el estudio formal de conjuntos como el tesoro de San Rosendo o el alba y cálices también atribuidos a dicho Santo revelan fechas de ejecución muy posteriores a la de su fallecimiento. Por lo tanto, se trata de una serie de personajes a cuyo culto popular en la Edad Media siguió el directo olvido o, por el contrario, una fuerte veneración no exenta de ciertos intereses en la Edad Moderna. De hecho, no es extraño que varios de nuestros santos obispos quedaran relegados a un culto popular y local en los monasterios en que decidieron enterrarse, mientras las cabezas de diócesis buscaban sus propios santos y reliquias. Este olvido por parte de la diócesis procedió precisamente de su carácter mayoritario como *episcopi sub regula*, abades elevados a la dignidad episcopal que retornaban a su muerte al seno del monasterio donde

---

132. Véase la nota 51.

133. Como ejemplo, cuando a comienzos del siglo XVII se colocaron las puertas de la fachada norte de la catedral de Astorga, en sus hojas se representaron los obispos santos de la diócesis, tallándose las efigies de Efrén, Dictino, Toribio y Genadio, olvidando a San Ordoño (GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., “Las Puertas de los Obispos”, *Catedral. Revista de los ‘Amigos de la Catedral de Astorga’*, 4 (1995), pp. 10-14).

eran venerados y cuya santidad no vino suscitada precisamente por su labor como obispos, sino como abades. Compostela, Ourense, Oviedo y Astorga, poseedores respectivamente de las reliquias del Apóstol Santiago, de San Martín, el complejísimo relicario del Arca Santa y de una mártir hispánica como Santa Marta, no necesitaban mayores alicientes al culto en las figuras de obispos Santos. De modo similar, la potente sede altomedieval de Lugo tampoco requería santos que potenciaran su papel político-eclesiástico en el reino leonés, contando con el supuesto santo obispo Capito, de raíz apostólica, y su posterior veneración a San Froilán de León, lucense de nacimiento, que generaría el culto a Santa Froila en la catedral. Mientras, la eternamente modesta sede de Mondoñedo quedó relegada a un notable olvido del que no la habría sacado ni el culto a un personaje de importancia. Por el contrario, Tui o Zamora tuvieron que buscar santos patronos en la Baja Edad Media como fueron el dominico tudense San Pedro Telmo, enterrado en la catedral, y la *inventio* en Zamora en 1264 de los restos del santo arzobispo toledano Ildefonso, que relegó a la figura del obispo santo Atilano, siempre a la zaga del culto archiepiscopal.

Sólo en León, una diócesis instaurada en el siglo IX, tuvieron que buscar la memoria de unos santos obispos como Pelayo, Alvito y, sobre todo, Froilán. Lógicamente, las reliquias de Froilán debían generar un núcleo de fervor alrededor de la catedral, paralelo al que suscitaría la llegada de los restos del patriarca hispánico San Isidoro al monasterio regio de San Juan, viéndose acrecentadas con las de San Alvito, directamente implicado en el hallazgo de los restos del santo arzobispo hispalense. De este modo se nivelaría la balanza eclesiástica de la ciudad, polarizada en los siglos XII y XIII entre la iglesia episcopal y la canónica de San Isidoro. Por otra parte, no podemos olvidar una importante cuestión que afectó a la catedral de León algunas décadas antes del mismo siglo XII: su declaración como diócesis exenta de autoridad archiepiscopal en 1104. El arzobispado de Toledo pretendió aglutinar bajo su mitra las diócesis de Oviedo y León. Ante tal situación, el obispo ovetense Pelayo falsificó la Hitación de Wamba en la que, además de hallarse las razones para la exención de su propio obispado, incluyó las notas declarando la existencia de una diócesis legionense hispanogoda, que gozaba de indemnidad metropolitana. Tal razón condujo al papa Pascual II a reconocer exento el obispado leo-

134. MANSILLA REOYO, D., "Obispos exentos de la Iglesia española", *Hispania Sacra*, 32 (1980), 287-321; reed. *Geografía eclesiástica...*, II, 261-290 (pp. 265-269). Para el problema ovetense, CALLEJA PUERTA, M., *La formación de la red parroquial de la diócesis de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 2000, pp. 39-103. Sobre las falsificaciones históricas de los *scriptoria* catedralicios de la época, RUCQUOI, A., "La invención de una memoria: Los cabildos peninsulares del siglo XII", *Temas Medievales*, 2 (1992), 67-80. Escasas décadas después, en las medianías del siglo XII, el traslado de la comunidad de canónigos regulares desde Carbajal a San Isidoro de León conllevó la exención de dicha canónica respecto a la autoridad episcopal legionense, hecho

nés: *...libertatis ius antiquorum iam temporum diuturnitate* <sup>134</sup>. En escasas décadas, León era declarada sede exclusivamente sometida a Roma y reclamaba los restos del que sería su patrón, San Froilán obispo, a la par que sufría sucesivas restauraciones en lo que a su clero catedral competía, acompañadas de varias reformas en su fábrica catedralicia. Los hechos señalan hacia la existencia de una nueva consciencia de la dignidad episcopal y el estamento eclesial, cuestión que influiría directamente sobre las obras figurativas que se realizaron en la catedral en fechas sucesivas, al igual que se ha insistido para otras sedes como Santiago de Compostela u Oviedo, donde J. Yarza ha achacado la factura del *Liber Testamentorum* a la petición de exención, según citaba <sup>135</sup>. Por lo tanto, nos hallamos ante una noción del santo obispo muy distinta de la tenida en el occidente peninsular hasta fechas previas o respecto al panorama del episcopado sacro en el resto de Europa donde, desde época Tardoantigua, el santo obispo se convertía en cabeza visible de su catedral y patrón de su ciudad, todo ello materializado en la dedicación de sus iglesias, los relicarios y la redacción de textos hagiográficos <sup>136</sup>. En León, a pesar de la ausencia de fuentes cronísticas generadas en la propia catedral, hallamos una serie de acciones con destino a su fábrica que vuelven a incidir en los cambios que estaban afectando a la dignidad episcopal. En el claustro tardorrománico se tallaron dos placas representando a los obispos santos de la sede, mientras en la catedral

---

que vuelve a insistir en la aludida duplicidad sacra de la ciudad (véase VIÑAYO GONZÁLEZ, A., “Abadía de San Isidoro de León, fundación y primera comunidad de canónigos regulares de San Agustín (1148-1167)” en *Monjes y monasterios españoles. Actas del Simposium (I / 5-IX-1995)*, 3 vols., San Lorenzo del Escorial, 1995, II, 745-775, en particular, pp. 762-763).

135. Sobre Compostela, MORALEJO ÁLVAREZ, S., “El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago”, en *Atti del Convegno Internazionale di Studi Pistoria e il Camino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale, Pistoia, settembre 1984*, Nápoles, 1987, pp. 245-272. Para la figura de Pelayo de Oviedo, la realización del *Liber Testamentorum* y su relación con un programa de favor al obispado ovetense, YARZA LUACES, J., “El obispo Pelayo de Oviedo y el ‘Liber Testamentorum’”, *Actum Luce. Rivista di Studi Lucchesi*, n° 1-2 (1989), pp. 61-81; Id., “La miniatura románica en España. Estado de la cuestión”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (U.A.M.)*, II (1990), 9-25 (p. 20); Id., “Las miniaturas del Libro de los Testamentos”, en *Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetense*, Barcelona, 1995, pp. 145-230.

136. Para el caso de Francia, véase BEAUJARD, B., “Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine”, en *Les fonctions des Saints dans le monde Occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome 'La Sapienza'*, Rome, 27-29 octobre, 1988, Roma, 1991, pp. 175-191. Es paradigmático el caso de Reims, donde la relación de poder obispado-monacato se vio plasmada en la generación de una serie de obispos y monjes santos cuyas ‘vidas paralelas’ señalaban la potestad episcopal frente a la monástica, siempre supeditada a la primera (SOT, M., “La fonction du couple saint évêque / saint moine dans la mémoire de l'Église de Reims au Xe siècle”, *Ibid.*, pp. 225-240).

gótica los sepulcros episcopales se articularon en la cabecera del templo, se dedicó una de sus portadas a San Froilán obispo y, en la fachada occidental, se esculpió una arquivolta completa dedicada a la jerarquía eclesiástica.

Frente a los obispos-abades de fechas previas, San Froilán representa un punto de inflexión en lo que se refiere a la consciencia de episcopado en Galicia y León, tal y como estaban poniendo de manifiesto Gelmírez en Compostela o Pelayo en Oviedo, en las mismas fechas en que León se convertía en obispado exento y se solicitaban las reliquias del santo obispo <sup>137</sup>. Un periodo de profundas reformas estaba afectando a la sede, según denotan las actividades de los obispos leoneses comprendidos entre Pelayo (1065-1085) y Manrique (1181-1205), los dos pilares reformistas del León de los siglos XI y XII. Bajo sus gobiernos se reestructuró el cabildo catedralicio, entró la liturgia romana y se estableció formalmente un culto sobre la figura de San Froilán y, probablemente, la de San Alvito. Por consiguiente, a partir del siglo XII, los obispos santos leoneses resumen en su culto dirigido una serie de cambios en la estructura de la Iglesia hispana, donde la figura episcopal al frente de la diócesis y el cabildo catedralicio adquiriría nuevas connotaciones y muy dispares a los obispos-abades bajo regla de siglos previos.

---

137. Véase Id., “Interconexiones historiográficas del noroeste peninsular en el siglo XII y numen episcopal: Diego Gelmírez y Pelayo de Oviedo”, en *Actas del II Congreso hispánico de latín medieval (León, 11-14 de noviembre, 1997)*, coord. M. Pérez González, León, 1998, I, pp. 463-469.

