Territorio, Sociedad y Poder

Revista de Estudios Medievales

Número especial

Las Reliquias de la Catedral de Oviedo: Panorama General desde una Perspectiva Crítica (I)

ed. F. J. Fernández Conde y R. Alonso Álvarez

Las Reliquias de la Catedral de Oviedo: panorama general desde una perspectiva crítica

The relics of the cathedal of Oviedo. Overview from a critical perspective

Fuentes históricas para el conocimiento de las reliquias de la catedral de Oviedo

Historical sources about the relics of Oviedo´s cathedral

Enrique López Fernández

Inscripciones árabes en la Catedral de Oviedo: El Arca Santa, la Arqueta del Obispo Arias y la Arqueta de Santa Eulalia

Arabic inscriptions in the Cathedral of Oviedo: the Arca Santa, the chest of bishop Arias and the reliquary of Saint Eulalia

Mª Antonia Martínez Núñez

La lettre d'Osmundus, évêque d'Astorga, à la comtesse Ide de Boulogne (avant 1096)

The epistle from Osmundus, bishop of Astorga, to the countess Ida of Boulogne (before 1096)

Patrick Henriet

El manuscrito de Cambrai 804: Las reliquias de Oviedo y sus milagros

The Manuscript of Cambrai 804: the relics of Oviedo and their miracles

Adeline Rucquoi

El Sudario de Oviedo: historia antigua y moderna

The Shroud of Oviedo: ancient and modern history

Andrea Nicolotti

Recensiones / Reviews

Número 11
2016
ISSN 1886-1121

TREA

ediuno
Ediciones de la Universidad de Oviedo

Territorio, Sociedad y Poder

Revista de Estudios Medievales

Número 11 • 2016

Número especial

Las Reliquias de la Catedral de Oviedo: Panorama General desde una Perspectiva Crítica (I)

ed. F. J. Fernández Conde y R. Alonso Álvarez

EDICIONES TREA, S. L.

EDIUNO

Territorio, Sociedad y Poder. Revista de Estudios Medievales
Número 11. Año 2016

Consejo de redacción

Director: F. Javier Fernández Conde

Editor: Raquel Alonso Álvarez

Consejo editorial: J. Avelino Gutiérrez González. Universidad de Oviedo. Lorenzo Arias Páramo. Universidad de Oviedo. Ramón Bohigas Roldán, Instituto de Prehistoria y Arqueología «Sautuola», Santander. Julio Escalona Monge. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Margarita Fernández Mier. Universidad de León. Alessandra Molinari. Universitá degli Studi di Roma "Tor Vergata". Juan Antonio Quirós Castillo. Universidad del País Vasco. Andrew Reynolds. University College London

Comité científico

M.ª Isabel Torrente Fernández
M.ª Jesús Suárez Álvarez
Chris Wickham
Patrice Cressier
Patrick Henriet
Philipe Senac
Lech Leciejewicz
Sauro Gelichi
José María Minguez Fernández
Antonio Malpica Cuello
María del Carmen Pallares Méndez
Ermenindo Portela Silva
Vicente Salvatierra
Sonia Gutiérrez Lloret
Hans-Werner Goetz
Achim Arbeiter
Manuel Acién
Agustín Azkarate Garai-Olaun
Javier Faci Lacasta
José Ángel García de Cortázar
Carlos Estepa
Esther Peña Bocos
Carmen Fernández Ochoa
Almudena Orejas Saco del Valle
Christopher Gerrard
Gian Prieto Brogiolo

Redacción y correspondencia
Territorio, Sociedad y Poder
Departamento de Historia del Arte y Musicología
Universidad de Oviedo
Campus de Humanidades
33071 Oviedo
raquelaa@uniovi.es

© de los textos: sus respectivos autores, 2013

© de esta edición: Ediciones Trea, S. L.
Polígono industrial de Somonte
C/ María González La Pondala, 98, nave D
33393 Cenero. Gijón (España)
Tel.: 985 303 801 – Fax: 985 303 712
trea@trea.es / www.trea.es

Coedita: EDIUNO (Ediciones de la Universidad de Oviedo)
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo
Campus de Humanidades
Edificio de Servicios
33011 Oviedo (España)
servipub@uniovi.es / www.uniovi.es/publicaciones

Diseño, maquetación y producción digital: Alberto Gombáu [Proyecto Gráfico]
Impresión: Gráficas Ápel

Depósito Legal: As-504/ 2006
ISSN: 1886-1121

Impreso en España –Printed in Spain

Todos los derechos reservados

Índice

Las Reliquias de la Catedral de Oviedo: panorama general desde una perspectiva crítica
The relics of the cathedal of Oviedo. Overview from a critical perspective 5

Fuentes históricas para el conocimiento de las reliquias de la catedral de Oviedo
Historical sources about the relics of Oviedo´s cathedral
Enrique López Fernández. 11

Inscripciones árabes en la Catedral de Oviedo:
El Arca Santa, la Arqueta del Obispo Árias y la Arqueta de Santa Eulalia
Arabic inscriptions in the Cathedral of Oviedo:
the Arca Santa, the chest of bishop Arias and the reliquary of Saint Eulalia
Mª Antonia Martínez Núñez 23

La lettre d'Osmundus, évêque d'Astorga, à la comtesse Ide de Boulogne (avant 1096)
The epistle from Osmundus, bishop of Astorga, to the countess Ida of Boulogne (before 1096)
Patrick Henriet 63

El manuscrito de Cambrai 804: Las reliquias de Oviedo y sus milagros
The Manuscript of Cambrai 804 : the relics of Oviedo and their miracles
Adeline Rucquoi 77

El Sudario de Oviedo: historia antigua y moderna
The Shroud of Oviedo: ancient and modern history
Andrea Nicolotti 89

Recensiones / Reviews. 113

Normas de presentación de originales / Instructions for authors 121

Las Reliquias de la Catedral de Oviedo: panorama general desde una perspectiva crítica

Simposio internacional

Oviedo, 2, 3 y 4 de septiembre de 2015

The relics of the cathedal of Oviedo. Overview from a critical perspective

Territorio, Sociedad y Poder, nº 11, 2016 [pp. 5-9]

El año 2014 se conmemoró el 70 aniversario de la voladura de la Cámara Santa de la catedral de Oviedo (1934-2014). Le efeméride coincidió con el fin de la restauración del edificio y la reorganización y nueva disposición de las piezas que componen el tesoro, así como con el proyecto de restauración del Arca Santa, una de las piezas más emblemática y venerable de todo el conjunto sacro. Por otra parte, durante los últimos años se ha experimentado en la ciudad el auge de peregrinos, jacobeos o no, que pasan por Oviedo para visitar al Salvador y su relicario. Este cúmulo de circunstancias nos movió a organizar un Simposio de discusión, de ámbito internacional, para revisar, a partir de las fuentes disponibles, todo lo relacionado con el mundo de las reliquias ovetenses y de su preciada Arca, donde fueron depositadas parte de ellas en los siglos centrales del Medioevo.

El estudio de relicarios y reliquias medievales, las narraciones que generaron las traslaciones de las mismas, las connotaciones formalmente históricas derivadas de esos relatos de impronta claramente hagiográfica y preñados, muchas veces, de ingenuidades y fantasías, han propiciado una historiografía moderna, muy abundante, de diferente valor, pero casi siempre interesante, que permite conocer mejor el universo mental y religioso de los grupos sociales que se encuentran en la base de esa literatura histórica. Sin olvidarnos de los Bolandistas (PETERS, P., *L´oeuvre des Bollandistes*, Brouxelles, 1961 -2ª ed.), los estudios más recientes han transformado nuestra percepción del significado político, cultural y religioso de las reliquias mediante análisis críticos y rigurosos, constituyendo un acervo de obras ineludible a la hora de conseguir una aproximación adecuada a la compleja realidad de la religiosidad vinculada a su culto (GEARY, P., Furta sacra. *Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, 1975; *Agiografia altomedioevale*, ed. S. BOESCH GAJANO, Bologna, 1976; HEINZELMANN, M., *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienculte*, Turnhout, 1979; BROWN, P., *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, 1981; *Les Reliques. Objets, Cults, Symboles*, ed. É. BOZOKY y A.-M. HELVETIUS, Turnhout, 1999). Este conjunto de motivaciones derivadas de un capítulo importante de los derroteros de la historiografía actual nos animaron, así mismo, a repasar con cuidado las fuentes relacionadas con la Cámara Santa, el Arca Santa que conserva y custodia un importante y abigarrado conjunto, y las diferentes narraciones relativas a traslados y contenidos en el "incomparabile thesaurum" (de la versión de la traslación de las reliquias en el *Corpus Pelagianum*) que en ella se contenía,

A los organizadores de este Simposio nos pareció conveniente que en esta reunión científica se impusiera una revisión a fondo y escrupulosamente crítica de las fuentes relacionadas con las piezas narrativas y documentales de las reliquias ovetenses. Como es bien sabido, existen diferentes documentos, de distintos ám-

bitos geográficos e históricos -Oviedo, Valenciennes, Cambrai- relativos a los pormenores de la supuesta traslación del relicario, del itinerario concreto del mismo antes de llegar a Oviedo y de sus contenidos específicos. Todos ellos se generaron entre los siglos XI-XII. Se echaba de menos un análisis riguroso de los diferentes ambientes en los que se crearon, y de las posibles relaciones de dependencia existentes entre todos ellos. Y, por otra parte, también se planteó, desde el principio, la posible influencia del fecundo y problemático *Scriptorium Pelagianum,* referente esencial para comprender la historia cultural, religiosa, artística e incluso general de la duodécima centuria asturiana, El estudio de otras relaciones similares y coetáneas –Epístola de Osmundo de Astorga a Ida de Boulogne- podría servir también para llegar a una idea cabal de los documentos narrativos ovetenses. Un capítulo aparte merecía tener la edición del acta de apertura del Arca santa llevada a cabo bajo los auspicios de Alfonso VI (1075). La existencia de una segunda copia, hasta ahora ignorada, demandaba una nueva edición de la misma. Y tampoco podría pasarse por alto un análisis singular del Santo Sudario, en la actualidad la reliquia más sobresaliente seguramente en todos los elencos conocidos, aunque no siempre hubiera sido así. Las vinculaciones de su problemática específica con la que plantea la *Santa Sindone* de Turín, puestos de relieve muchas veces, desde diferentes perspectivas y por destacados autores, no podían estar ausentes tampoco en los planteamientos de la reunión.

Una segunda sección del Simposio tenía que dedicarse al Arca Santa: el gran relicario románico y una de las más importantes obras en su género y cronología de Europa. Por esta razón, aparece en los estudios generales sobre orfebrería medieval y ha sido repetidamente analizada desde un punto de vista cronológico-estilístico. A pesar de ello, muchos de los problemas que presenta esta pieza singular, siguen siendo objeto de discusión por la comunidad científica. En este sentido, se ha intentado recientemente retrasar su cronología y se han abierto debates sobre cuestiones relacionadas con su promoción, datación y usos originales. Con todo, parece que se ha conseguido un acuerdo generalizado sobre su ubicación originaria en la iglesia dedicada a San Miguel, un edificio destacado del conjunto de la hierápolis ovetense, en la añeja capital de la Monarquía Asturiana. Este conjunto arquitectónico tenía que ser también objeto primordial de una de las ponencias de la reunión planeada. Además, dos de los especialistas invitados se ocuparon de las inscripciones que la adornan y enriquecen, la latina y la escrita en caracteres árabes, para tratar de ofrecer transcripciones definitivas que abrirán seguramente las puestas a ulteriores estudios histórico-artísticos.

Como no podía ser de otra manera, se finalizan las ponencias y las discusiones con una valoración general de las obras de restauración tanto de la Cámara Santa como del Arca-relicario-altar.

La reunión en que se discutieron estos problemas adoptó el formato de "Simposio" para tratar de conseguir un ambiente de discusión abierta de los temas expuestos por cada uno de los ponentes. De hecho, se escogió un espacio físico del Museo Arqueológico, recoleto y relativamente pequeño para facilitar la creación de ese clima de intercambios científicos. Los ponentes asistieron a todas las ponencias y participaron en todas las discusiones a lo largo de los tres días en un ambiente científicamente estimulante y amistoso. También tomaron parte en las mismas los invitados: un número reducido y justificado por sus conocimientos y especialidades. Las discusiones e intercambios han contribuido sin duda a perfilar mejor los textos presentados para su publicación. Los organizadores del encuentro y editores de este número de TSyP nos encontramos en deuda con todos ellos por su generosidad, disponibilidad y entusiasmo.

el simposio se compuso de los siguientes apartados y ponencias:

Fuentes para el conocimiento de las reliquias ovetenses y de la historia del arca santa

1.-Panorama general. Revisión de los textos dependientes de Pelayo de Oviedo y de otras fuentes posteriores (Libros de acuerdos capitulares, poco utilizados hasta ahora: Javier Fernández Conde (catedrático emérito de Historia Medieval de la Universidad de Oviedo) y Enrique López Fernández (investigador especializado en estudios bíblicos e históricos)

2.-Inscripción latina del Arca Santa: Daniel Rico Camps (Universidad Autónoma de Barcelona).

3.-Inscripciones árabes del Arca Santa y de la arqueta del obispo Arias: María Antonia Méndez Núñez (Universidad de Malaga).

4.-Epístola de Osmundo de Astorga a Ida de Boulogne: Patrick Henriet (École Pratique des Hautes Études, París).

5.-Acta de apertura del Arca Santa (1075): Francisco Javier Fernández Conde y Raquel Alonso Álvarez (Universidad de Oviedo)

6.-Manuscrito de Cambrai: Adeline Rucquoi (École des Hautes Études en Sciences Soiales-Centre National de la Recherche Scientifique, París).

7.-Manuscrito de Valenciennes: Francisco Javier Fernández Conde y Raquel Alonso Álvarez).

8.-El Sudario de Oviedo en su contexto general –La Sabana Santa de Turín-:Andea Nicolotti (Universitá degli Studi di Torino).

El arca santa en su contexto arquitectonico

1.-El conjunto regio ovetense y la Cámara Santa: Eduardo Carrero Santamaría (Universidad Autónoma de Barcelona).

2.-El Arca Santa de Oviedo: aspectos materiales y litúrgicos: Raquel Alonso Álvarez.

3.-Intervenciones y restauraciones en la Cámara Santa y el Arca Santa: Lorenzo Arias Páramo (Universidad de Oviedo).

En este n. 11 de *Territorio, Sociedad y Poder*, correspondiente al año 2016, se publica el primer conjunto de artículos derivados de las ponencias, las correspondientes a Enrique López, María Antonia Martínez, Patrick Henriet, Adeline Rucquoi y Andrea Nicolotti. Todas ellas, como es preceptivo, han sido sometidas a las evaluaciones y filtros que son norma en la revista. En el v. 12, correspondiente al año 2017, verán la luz las restantes. Esperamos que estos trabajos contribuyan a un mejor conocimiento del destacado conjunto de las reliquias ovetenses.

En Oviedo, a 17 de noviembre de 2016

Francisco Javier Fernández Conde
Raquel Alonso Álvarez

Fuentes históricas para el conocimiento de las reliquias de la catedral de Oviedo

Enrique López Fernández
Canónigo de la Catedral de Oviedo
enlopezfdz@hotmail.com

Historical sources about the relics of Oviedo´s cathedral

Recibido: 21-09-2016
Evaluado y aceptado: 20-11-2016

Territorio, Sociedad y Poder, nº 11, 2016 [pp. 11-22]

Resumen: Ofrece el presente artículo una exposición sobre las fuentes históricas de la época moderna que permiten acceder al conocimiento de las reliquias de la catedral de Oviedo. Son estas principalmente dos: las llamadas «buletas del cabildo» y las actas de visita de los obispos a la Cámara Santa. Entre estas últimas, aun cuando se mencionan hasta doce, son importantes únicamente las de los tres obispos siguientes: Diego Aponte de Quiñones (1588), Juan de Torres Osorio (1626) y Agustín González Pisador (1761.1765). Las llamadas «buletas» eran, fundamentalmente, algo así como una credencial que se entregaba a los peregrinos, de cuya existencia consta desde 1453 y de las cuales existen ejemplares desde 1493 (impresa incunable), siendo la última de 1852, si bien su modelo o estructura se encuentra ya literalmente en el Manuscrito de Valenciennes 99.

Palabras clave: Buleta, visita (pastoral), cofradía, cabildo, apeo.

Abstract: This paper deals with the historical sources of the relics of Oviedo´s cathedral during the Modern period. There are two types of documents analysed, first the canonry bulls, a type of credential delivered to the pilgrims between the fifthteenth and the nineteenth centuries, with older roots in the document known as the Manuscript of Valenciennes 99. The second type of documents are the bishop visits to the Camara Santa, and especially the ones made by Diego Aponte de Quiñones (1588), Juan de Torres Osorio (1626) and Agustín González Pisador (1761, 1765).

Keywords: Canonry bull, bishop visit, guild, canonry, apeo.

La primera noticia que tenemos detallada de las reliquias de nuestra catedral de Oviedo, «el mayor tesoro de reliquias de nuestra monarquía», según palabras del obispo Fr. Tomás Reluz (10 nov. 1702), se remonta al relato de la apertura del arca, por iniciativa del rey Alfonso VI, de 14 de marzo de 1075, que, en el fondo, pretende justificar la donación que hace el monarca al cabildo a raíz de dicha apertura de los bienes de realengo del valle de Langreo, hasta el punto de que el verdadero nombre del documento sería *Escritura de la donación de Langreo*. A partir de aquí y a través de los siglos los testimonios, si no podemos decir que se multiplican, son varios, unos que se limitan a cuestiones marginales, como es el origen de las reliquias, y otros que incluyen, además, la relación pormenorizada de las mismas, tal como, según su saber, estaban contenidas en el arca, aparte de algunas fuera de la misma. En nuestro trabajo, sin embargo, no son todos estos testimonios los que nos interesan, sino más bien los que podíamos llamar de la época moderna, cuya presencia se hace particularmente notable a partir de los inicios del siglo XVI. Los anteriores, a los que aludiremos, ciertamente, serán objeto de nuestra atención, pero solo en tanto en cuanto guardan relación con el tema que nos ocupa.

Así las cosas, adelantamos que estas fuentes históricas que nos hablan detalladamente de las reliquias son, fundamentalmente, dos: las *buletas* del cabildo y las actas de las *visitas* de los obispos a la Cámara Santa. A ellas se podrían sumar aún: la *Escritura de la fundación de la Cofradía de la Cámara Santa* (7 octubre 1344), la *Escritura de Privilegios de la Cofradía de la Cámara Santa* (14 junio 1465) y la visita de *Ambrosio de Morales* (a. 1572), además de las *actas capitulares* del cabildo, que nos hablan de rogativas, procesiones y visitas de particulares. De estas dos últimas prescindiremos totalmente.

1. LAS BULETAS DEL CABILDO

Se trata de una credencial o certificación escrita, firmada por la autoridad competente, al menos al principio y mientras fue manuscrita, que se daba, a cambio de una limosna, al peregrino que había cumplido con la peregrinación. Tal es, sin duda, el carácter de este singular escrito a contar de un cierto momento después de la creación del Jubileo de la Santa Cruz (a. 1438), y seguramente que lo fue en siglos anteriores, pues esta cédula existía desde mucho antes de la creación del jubileo. En cualquier caso, en los primeros años que siguen a la concesión del jubileo, las buletas representan también algo así como una guía o sumario de las gracias que se pueden lucrar durante el mismo, que, según parece, glosaban los predicadores en la publicación del jubileo, y por eso se las llama «cédulas de las predicaciones» (a. 1488). Este doble carácter de las buletas pudiera hallarse en el texto del cabildo de 20 de marzo de 1520 que,

con el título al margen de «cédulas del jubileo», dice lo siguiente: «Este dicho día los dichos señores cometieron a los señores de la consulta que den la mejor manera y forma para que se publique el jubileo desta santa iglesia y ansimesmo se dé forma cómo los dichos señores que vendrán al jubileo lleven algún testimonio e fe como han ganado el jubileo, porque será mucho de serviso para los pelegrinos» (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 3, f. clix r). A la predicación del jubileo se aludía ya un cuarto de siglo antes, cuando el cabildo acuerda por primera vez la publicación de las buletas en edición impresa, 20 de mayo de 1493, en que se dice: «El señor provisor Berrnardino de Berrio, canónigo, obligóse de dar de molde todas las cédulas que sean menester para la predicación que en este mes de junio veniente se comenzarán a predicar para la fábrica desta iglesia, escripta en papel de libros» (A.C.O., *Cuadernillo*: 15 abril 1493 – 10 septiembre 1494, f. xiiii r-v). En relación con lo mismo pudiera hallarse la noticia que se lee cinco años atrás, en el acuerdo de 24 de diciembre de 1488, en que se alude a un gran número de buletas que se debían entregar a los frailes: «Ytem más, que el dicho señor Prior ha de dar cinco mil cédulas aventajadas al Administrador de la fábrica para dar a los frailes, aunque luego non le sean pagadas» (A.C.O., *Cuadernillo*: 10 agosto 1488 – 15 enero 1490**,** f. f. lxi r). Qué relación había entre la predicación del jubileo y la venta o distribución de las buletas entre los fieles, lo ignoramos, pero lo que está claro es que las cinco mil cédulas que se mandaba dar a los frailes gratuitamente no podían ser para servicio de la predicación, sino para ser distribuidas entre los fieles y peregrinos. ¿Por qué se les debían dar a los frailes gratuitamente? Es otra incógnita. De todas formas, que las buletas eran para los peregrinos es obvio, como consta por el elevado número de ellas que se publicaban, manuscritas o impresas, a veces en un solo año (López Fernández, 2008: 84 n. 39) y por la existencia de los encargados de su distribución (y de las cruces o señales) que se nombraban para los jubileos: siete en 1453 y cuatro en 1526 (López Fernández, 2008: 61.84).

La primera noticia de la publicación de las mismas se remontaría, según el que fue deán de la catedral, don José Cuesta, al 27 de septiembre de 1438 *(Guía*, 134); sin embargo, nosotros, repasando los originales, no hemos podido convalidar tal información. El año que cita el ilustre autor de 1438 corresponde al de la concesión del Jubileo de la Santa Cruz, por bula en Ferrara de Eugenio IV, 10 de noviembre, cuando la primera mención que nosotros hemos descubierto de la publicación de las buletas, «cédulas» en este caso, se data en 24 de septiembre de 1453, es decir, doce años después de la concesión del jubileo. Lo cierto es, en todo caso, que las buletas, aunque luego estrechamente ligadas a la celebración anual del Jubileo de la Santa Cruz, son independientes del mismo y tienen su origen, como luego veremos, incluso varios siglos antes, según parece, a los inicios del siglo XII, en tiempos del obispo don Pelayo. La última vez que se mencionan es el 14 de julio de 1852, cuando hacía ya tiempo habían caído en desuso, siendo reeditadas en este caso por deseo expreso de la Reina María Cristina con motivo de su visita a la catedral, al Panteón de los Reyes y a la Cámara Santa, que tuvo lugar el 13 de julio de 1852. Entre ambos extremos, las alusiones a ellas en los libros de actas capitulares son numerosísimas, pudiendo contarse más de cuarenta, de las cuales unas veintinueve se refieren a la publicación de las mismas, manuscritas o impresas, especialmente con ocasión del jubileo. Son particularmente numerosas las tiradas en los años finales del siglo XV, como es el caso de 1488 en que llegan a contarse hasta 37.694, antes contratadas 20.000 (López Fernández, 2008: 79. En el año 1493 tiene lugar la primera edición impresa, que el cabildo acuerda con todo detalle en reunión de 20 de mayo, de la cual se conserva hoy un único ejemplar, en la *Hispanic Society of America*, de Nueva York (López Fernández, 2008: 79s.101). Su nombre fue al principio el de «cédulas» y «breves» (a. 1453.1459), «cédulas de la perdonanza» (a. 1453), «cédulas de las predicaciones» (a.1488), «cédulas para la predicación» (a. 1493), «cédulas de la Cámara Santa» (a. 1510), «cédulas del jubileo» (a. 1520), «memorias de las reliquias» (a. 1574), para acabar imponiéndose al fin el de «buletas», que aparece por primera vez en 22 de marzo de 1520.

Son muchos los ejemplares que se conservan de estas buletas, entre ellos los siguientes: a) un ejemplar de la edición primera impresa editada en 1493, que se custodia, como hemos dicho, en la *Hispanic Society of America*, de Nueva York; b) buleta manuscrita de 1535; c) buleta en latín posterior a 1566 y d) otras varias posteriores a esta fecha, en castellano y alguna en francés. Estas son las que nosotros hemos podido examinar, bien directamente en el original, como es el caso de las que se conservan en el archivo de la catedral, bien en fotocopia o fotografía enviada por internet, como ocurre con la buleta de 1493, que una vez más agradecemos a la amabilidad de John O'Neill, jefe de la sección de Manuscritos y libros raros de la *Hispanic Society*. Un conocido erudito asturiano posee una rica colección de estos documentos, según se nos informaba hace algunos años (2007), pero, por más que hemos intentado ponernos en contacto con él para examinarlos con motivo de la publicación de un libro nuestro en que nos ocupábamos ampliamente del tema (López Fernández, 2008), no lo hemos logrado. Pese a todo, creemos que los cuatro tipos que mencionamos arriba son suficientes para hacerse cargo de su estructura y evolución y de su aportación al conocimiento de las reliquias.

En lo que se refiere a su estructura formal, constan las buletas de tres partes, prescindiendo del saludo protocolario con que se abren: a) historia del origen de las reliquias, que es, a fin de cuentas, la historia del arca, b) enumeración de las reliquias que se veneran en Oviedo y c) relación de las gracias y privilegios que se conceden al peregrino. En lo tocante al origen de las reliquias, no hay apenas diferencia alguna entre todas ellas, reconociendo unánimemente su procedencia de Jerusalén dentro del arca, y la única diferencia residiría en que solo las más recientes conocen el desvío al Monsacro antes de venir a Oviedo. Más importante es lo que concierne al número de las reliquias. La buleta impresa de 1493 reproduce prácticamente la misma lista que presenta el obispo don Pelayo en su relato de la historia del arca (tradición pelagiana), ignorando, por lo tanto, la relación que hace el rey don Alfonso VI en la escritura de donación de Langreo, la célebre historia de la apertura del arca de 1075 (tradición alfonsina). Sin embargo, en la buleta manuscrita de 1535, donde se repite la lista tradicional del obispo don Pelayo y que hallábamos en la buleta anterior, se añade a ella inmediatamente el catálogo de reliquias de la tradición alfonsina de la apertura del arca, resultando así una especie de *lectio conflata* (tradición mixta), que se repetirá ya sin excepción en todas las que vengan después. ¿Empieza con la buleta de 1535 la tradición mixta? En las buletas sí, pero ya antes la hallamos, y en la misma forma de yuxtaposición, en la *Escritura de los Privilegios de la Cofradía de la Cámara Santa* (a. 1465), cuando en la *Escritura de la fundación* de la misma cofradía (a. 1344), veinte años antes, la lista era todavía la de la tradición pelagiana. Hay un detalle curioso, digno de notarse, en lo tocante al número de las reliquias, que se refiere al santo Sudario. A pesar de que esta reliquia se menciona en todos los documentos antiguos, como son la *Donación de Langreo* de Alfonso VI, el *Relato del traslado del arca*, del obispo don Pelayo, y el *Manuscrito de Valenciennes*, por lo tanto, así en la tradición alfonsina como pelagiana, falta en la buleta primera impresa de 1493, como también en la buleta manuscrita de 1535, y faltaba ya en otros escritos anteriores al 1493, tales como la *Escritura de los Privilegios de la Cofradía de la Cámara Santa* (a. 1465) y la *Escritura de la fundación* de la misma cofradía (a. 1344), el *Inventario de joyas y reliquias* (a. 1305.1385), y así igualmente en los acuerdos capitulares. La primera vez que se alude a él es en acta de 17 septiembre de 1557, a propósito de la reja para el balcón desde el cual se mostraba, por cierto bajo el nombre de «sancta sábana»: «Cometieron a los ss. Gerardo de Valdés y Cristóval de Anya y Diego de Ponce y Pedro de Portillo para que vean cómo se ha de hazer la reja del valcón de la Cámara Santa para mostrar la Sancta Sábana y den horden en ello juntamente con el Administrador» (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 8, f. 586v). Cerramos el paréntesis. Con todo, pese a esta diferencia de contenido que se da en cuanto al número de las reliquias, las variantes más importantes son las que ocurren en la parte correspondiente a las gracias y privilegios, sobre todo en lo que se refiere

a la duración del jubileo, que va cambiando según las modificaciones que se introducen de acuerdo con las concesiones pontificias, a partir de la creación del jubileo por Eugenio IV en 1438, pasando por la ampliación de Sixto IV de 1488 y acabando con la de Pío IV en 1561 (cf. López Fernández, 2008: 119-124). ¿Cuándo empiezan las buletas? No parece aventurado afirmar que se remontan a los tiempos del obispo don Pelayo. Por de pronto, el célebre *Manuscrito de Valenciennes 99* es, sin duda alguna, una buleta, con la misma estructura formal de las buletas históricas que se conservan (cf. López Fernández, 2008: 125-134), y, lo que es más, el mismo esquema literario de las buletas es el que subyace en el relato pelagiano del origen del arca (cf. López Fernández, 2008: 139-145). Aprovechamos, a este propósito, la ocasión para corregir lo que habíamos sugerido en otro de nuestros libros sobre la datación del *Manuscrito de Valenciennes*, que situábamos en el contexto de la creación de la *Cofradía de la Cámara Santa* (cf. López Fernández, 2004: 90-91; 2008: 135-139).

2. LAS ACTAS DE LAS VISITAS DE LOS OBISPOS A LA CÁMARA SANTA

De especial interés son estos documentos, que representan un género literario totalmente distinto al de las buletas y, como tal, nos dan una nueva visión de las reliquias, que contrasta, en cuanto al número y naturaleza, con los tradicionales de las buletas. Por de pronto, cuando el número de reliquias en las buletas, según la tradición mixta, oscila entre las 91 (buleta en latín posterior a 1566) y 103 (buleta manuscrita de 1535), en las actas de visita llegan hasta las 513, Diego Aponte de Quiñones (1588), o a las 208 de González Pisador (1761). Cabe decir que el carácter de estas visitas de los obispos a las reliquias era múltiple, pudiendo tratarse de *devoción personal*, sobre todo las que realizaba al principio de su ministerio en la diócesis, *protocolarias*, las que tenían lugar a ejemplo de las visitas pastorales a las parroquias, y visitas *con apeo y control de las reliquias* existentes, en presencia de secretario, que en algún caso, al menos, podrían coincidir con una de las visitas protocolarias. Estas son las que realmente nos interesan. De estas visitas llegó a haber, según parece, un libro de actas o algo así, que no se conserva. A él se alude en acuerdo capitular de 25 de enero de 1571, siendo obispo don Gonzalo de Solórzano (1570-1580): «Libro de besita de reliquias. Este día se trató del libro que se hizo de besitas [a] estas reliquias. Que se pida a Felipe de Zárate. Cometióse qu'el señor canónigo Felipe Rodríguez se lo baya a pedir. Fue e respondió qu'el libro de las reliquias lo tiene su Sa. Rdma., que los más no sabe de ellos» (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 12, f. 326v). Pese a la falta de este libro de visitas, tenemos noticia de ellas en el caso de doce obispos, no siempre, eso sí, de inspección o apeo. Del tema nos hemos ocupado en un artículo que seguimos en gran parte aquí a la letra (López Fernández, 2009: 102-110). Las visitas son, en concreto, las siguientes:

1. *Don Cristóbal Rojas de Sandoval* (a. 1547-1556). Visita, según noticia de don Alonso Marañón de Espinosa, *Comentarios de la fundación de la Santa Iglesia de San Salvador de Oviedo y de los obispos que en ella a havido* (citado en el cuaderno manuscrito que lleva por título *Documentos referentes a las Sagradas Reliquias*, tal vez obra de don Moisés Díaz Caneja, archivero que fue de la Catedral de Oviedo, existente en A.C.O., *Cámara Santa*, legajo 1, caja 86).

2. *Don Jerónimo de Velasco* (1556-1566). Simple visita protocolaria o pastoral, en el mejor sentido de la palabra, al igual que otras dos visitas anteriores, la que en 8 de enero de 1557 se propone este obispo realizar discretamente a la catedral, sin secretario, con la mera presencia de algunos capitulares, elegidos por él entre los que el cabildo hubiera designado previamente:

> Este día vino al dicho cabildo el Rmo. Sor. Don Jerónimo de Velasco, obispo desta sta. yglesia e su obispado e propuso cómo, cumpliendo su obligación, quería visitar esta santta yglesia e personas della e que lo deseava hazer por la vía que más Nuestro Señor fuese servido e a los dichos señores paresçiese e, por que mejor se guardase en ella el secreto que

devía aver, le paresçía que no yntervinieese secretario e que en lo demás, si les paresçiese que ubiese asistentes (aunque le paresçía sería mejor no los aver, por que más ymitase la dicha visitaçión la correttión evangélica), nombrasen dos o tres o quatro personas de su cabildo e quél tomaría dellos uno o más, los que le paresçiese, para que asistiesen con él a la dicha visita, porque en esto y en todo lo demás, cumpliendo lo que era obligado, deseava y procuraría siempre conformarse con su paresçer [...] E luego dixeron que nombraban e nombraron a los señores Dn. Arias de Cornas, arcediano de Ribadeo, e al maestro Martýnez, arcediano de Villaviciosa, e a Pedro de Castro e Pedro de Portillo, canónigos, a los quales y a los que dellos su Sra. eligiese davan poder para hallarse con su Sra. en dicha visita y asistir a ella según costumbre (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 8, f. 569r). Según sesión del día 9, el obispo elige al arcediano de Ribadeo y a don Pedro de Castro.

Visita pastoral protocolaria es, también, la que este mismo obispo gira a la Catedral siete años más tarde, en 6 de marzo de 1564, en la que, además de la Cámara Santa, visita el Santísimo, los óleos y otras cosas (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 9, f. 314r).

3. *Don Diego Aponte de Quiñones* (1585-1598). Más importante, con inventario o apeo completo de las reliquias, es la visita que en 25 de enero de 1588 cumple don Diego Aponte de Quiñones (López Fernández, 2004: 134-152). La propuesta se presenta al cabildo en 11 de enero de 1588, acordando este se realice en la misma forma en que la hicieron otros obispos anteriores, sin abrir el Arca Santa:

Refirióse de cómo Su Sa. quiere bisitar las rreliquias y sobrello se botó y salió votado que las besite en la forma que las bisitaron los perlados pasados y ques la arca grande e por agora no se toque y, en lo que toca a los apeos que pide que se hagan, se rremetió a la consulta. Cometióse a los canónigos Pedro Sánchez y dotor Andrés Díaz se lo digan (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 19, f. 306v).

Cuatro días más tarde, 15 enero, el cabildo nombraba a los canónigos que deberían acompañar al obispo en su visita:

En lo de la besita de las rreliquias que su voluntad es de haçerlo a gusto del cauildo y que nombren personas que asistan con su Sa. Sus merçedes nombraron para que asistan a la besita de las rreliquias con Su Sa. al Maestrecuela, arcediano de Benavente, canónigos Acellana y Juan de la Rúa = y Tirso de Auilés y Pedro Suárez asistiesen tanbién si quisiesen (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 19, f. 307v). Estos últimos, tras el signo "=", fueron incluidos después con otro tipo de tinta, aunque con la misma letra. Fue notario don Cristóbal Gutiérrez de Santillana.

No existe acta, reconocida, en el A.C.O. de esta visita; se conserva, sin embargo, un folleto del licdo. D. Juan Pérez de Peredo, canónigo de Oviedo, impreso a finales de 1621, con licencia de 27 de octubre de este año, dedicado al Cardenal Infante don Fernando de Austria, hijo de Felipe III y de Margarita de Austria. Se trata de una especie de memorial que lleva por título, perdido en medio del texto: *Relación sumaria del gran tesoro y número de preciosas y santas Reliquias, que están en la Santa Yglesia Catedral de San Saluador de la Ciudad de Ouiedo* (p. 3). Después de cinco breves capítulos en los que expone la historia de la Iglesia de Oviedo, trata en el sexto *De como el Rey don Alfonso el Sexto hizo abrir el Arca de las santas Reliquias, en tiempo del obispo don Arias, y se vio la Casulla de san Ilefonso* (p. 14). Justamente en este capítulo inserta, tanscrito, a la letra el texto del acta de la visita de 1588, si bien con algunas omisiones, como se comprueba comparando con el acta de visita que se hará en 1626. El original se conserva en la Biblioteca Nacional (2-12929).

4. *Don Juan Torres Osorio* (1625-1627). Visita, con apeo de reliquias (a. 1626, 1 marzo – 30 marzo), llevada a cabo con el acta de la visita anterior a la vista, de don Diego Aponte de Quiñones (López Fernández, 2004: 152-154). Se conserva transcrito en el cuaderno citado arriba *Documentos referentes a las Sagradas Reliquias*, tal vez obra de don Moisés Díaz Caneja, existente en A.C.O., *Cámara Santa,* legajo 1, caja 86 (f. 16r-32r). Duraría todo un mes, iniciada el 1 marzo de 1626 y concluida el día 30 del mismo mes, con un examen exhaustivo de las reliquias; de ella, sin embargo, no hemos encontrado noticia en los *Libros de Acuerdos*.

5. *Don Martín Carrillo Alderete (*1633-1636). Visita por devoción, que, según noticia capitular de 26 de abril de 1634, se propone realizar:

> Cometieron sus mercedes a los señores Arcediano de Gordón y canónigo Sr. D. [s. d.] Gutierre de Miranda y Segundo de Pondal y prebendado Julián Vázquez para asistir con su Sa. a la visita de las santas Reliquias, y de parte deste cabildo pidan a su Sa. no dé lugar ni permita que se hallen en esta visita ningunas personas, si no fueren los nonbrados, por los inconvenientes que se pueden resultar, más que pueda su Sa. vna o dos personas que le pareciere a su Sa. con su secretario (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 24, f. 68r).

6. *Don Bernardo Caballero de Paredes* (1642-1659). Visita de alcance que don Bernardo Caballero de Paredes, el buen obispo constructor de la capilla de santa Bárbara, pretende ejecutar al año siguiente de su entrada en la diócesis y que se extiende incluso a hospitales e incluye entrevistas con las personas. La idea se presenta al cabildo en 19 de febrero de 1643:

> Este día bajó Su Sa. a este cauildo y propuso a sus mercedes la bisita que quiere hazer desta santa yglesia y su fábrica y hospitales y todo lo demás conzerniente a dicha visita y tanbién de las personas y capitulares desta santa yglesia por lo qual hizo una plática muy espiritual, encargando mucho la conçiençia para que todos bayan a dezir y declarar lo que sintieren ser digno de remedio, pues esta aczión era tan de sus mercedes y sus obligaziones como suya y que si no es ayudado e informado que no puede remediar faltas, si las vbiere. Admitieron sus mercedes la bisita y el Sor. Deán, en nombre de todos, agradezió a Su Sa. el bueno y santo zelo que muestra como tan gran prelado, y remitieron el nonbrar personas para asistir a Su Sa. a dicha bisita para primero cauildo = Su Sa. dijo que quería començar el domingo que primero viene (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 25, f. 160v).

Dos días después nombraba el cabildo a los capitulares que habrían de acompañar al obispo, pero recordando la costumbre tradicional de que no se interrogue a ningún capitular sin que esté presente otra persona y si algo se imputare a alguien que estén presentes los jueces adjuntos (f. 160 v – 161 r). El mismo obispo, don Bernardo Caballero de Paredes, visitaba la Cámara Santa por el mes de agosto de 1660, como consta por acuerdo capitular de 8 de este mismo mes, en el que se ve, además, lo minuciosa que fue la visita:

> El Sr. canónigo Palacios, clauero en la Cámara Santa, propusso que los días passados auía ido el Sr. Obispo con asistencia de algunos señores capitulares a visitar las santas reliquias y tomar medidas de algunas que Su Illustríssima dessea colocar en relicarios aparte y que en dicha vissita parece se echó de menos vna reliquia del pan de la cena del Señor, de lo qual Su Señoría se salió muy desconsolado y en la iglesia y entre otras perssonas a cuya noticia llegó el casso se auía caussado algún rumor y escándalo, todo lo qual cedía en gracia (sic = grave?) perjuicio del crédito de los señores claveros, y que dicho sr. canónigo tenía por impossible que dicha reliquia faltasse y que el no se auer hallado el otro día fue por la priessa con que andaba el Sr. Obispo por ser ya tarde

> y assí que suplicaba a sus mercedes se siruiessen de imbiar señores comissarios que asistan con Su Señoría y bueluan despacio a reboluer las dichas reliquias que con esso tiene por sin duda se hallará lo que se busca. Sus mercedes lo tubieron por bien y nombraron para asistir a Su Señoría a los señores Tesorero, Dor. Moñiz, prebendado Quirós y a mí, secretario, y que se zierren las puertas para que no entre más gente (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 27, f. 1 361v).

Interesante es, en este acuerdo, la noticia de que el obispo quería colocar algunas reliquias en relicarios aparte, por más que no se diga si lo llevó o no a término.

7. *Fray Tomás Reluz* (1697-1706). Habría que esperar casi cuarenta años para saber de otra visita del obispo a las santas reliquias. Por cierto, otro buen obispo constructor, que levantaría a sus expensas la nueva capilla del Rey Casto. Este santo obispo, Fray Tomás Reluz, dominico, que tomaba posesión el 22 de mayo de 1697, mostraba al cabildo en 25 de enero del año siguiente su deseo de examinar y venerar las santas reliquias:

> Propusso asimismo Su Iltma. lo mucho que deseaua ber, rreconozer y adorar todas las santas reliquias, y que para ello deseaua se seruiessen sus mercedes de nombrar señores comissarios, y fueron nombrados los señores Arzediano de Ribadeo y Villaviziosa, D. Gonzalo Muñis y D. Benito Garzía y yo, secretario, juntamente con el Sr. Dean, y que se procure poner con la mayor dezenzia en la forma que se pudiere las que lo nezesitaren (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 37, f. 47r).

8. *Don José Fernández de Toro* (1707-1719). De especial interés es la noticia del cabildo de 16 de noviembre de 1707, en la que se da a entender que el Arca Santa, en visitas anteriores, no había sido abierta para examinar su contenido, pese a que la impresión que se recaba a veces de las actas de visita parecía indicar otra cosa. De todas formas, esto ya ocurría en 25 de enero de 1588, con ocasión de igual visita pretendida por el obispo Aponte de Quiñones. El obispo, que es ahora don José Fernández de Toro, había jurado los estatutos el 1 de octubre de 1707, y en 16 de noviembre siguiente, con gran solemnidad, manifestaba al cabildo su deseo de que se abriera el Arca Santa. Para responder a ello, el cabildo se tomaba su tiempo, sin que al final sepamos nada en concreto del resultado:

> Primeramente, auiéndose resuelto ayer, quinze del presente, en el ángulo proposición que en él hizo el Sr. D. Diego Barreda, vicario del Deán, con orden del Iltmo. Sr. D. Joseph Fernández de Toro, obispo de este obispado, diciendo que deseaba se juntasse oy cauildo para cierta proposición que tenía Su Iltma. que hacer, y, oyda dicha proposición, resoluieron dichos señores del ángulo se llamase para oy cauildo ante diem, y estando juntos con él en la forma que se acostumbra entró dicho Sr. Obispo, que hizo una oración muy larga y con grande spíritu magnifestando impulsos y devoción de que se abriesse la sagrada arca grande de las santas reliquias, fomando sobre el caso un razonamiento muy copioso de ferbor y spíritu para que por parte del cauildo se premeditasse su petición y deseo en todo lo que pareciesse más del seruicio y agrado de Nuestro Señor, como Su Iltma. lo tenía plenamente conzebido para consigo, y, acabada su petición, se respondió y satisfizo por el Sr. D. Luys Ramírez, v.s Prior de esta santa iglesia, como más antiguo, en el nombre de la comunidad lo que por entonces se requiría responder a dicha petición, y, auiendo salido Su Iltma. de la sala capitular, se conferenzió largamente sobre dicha petición, que, por auer parecido de suma gravedad y respecto, acordó el cauildo suspender su resolución para el viernes veynte y cinco del corriente y que para entonces se llamasse ante diem a todos los señores capitulares para que, logrando todos este intermedio tiempo, encomendassen a Nuestro

> Señor cada uno en particular dirigiesse esta ación a lo que fuesse de su santo seruicio y que lo pudiessen comunicar con personas doctas y de su satisfación y que el mismo dia señalado y en cauildo se diga missa del Spíritu Santo para implorar sus asistencia en la resolución de esta materia, y por lo que aora toca satisfacer a Su Iltma. en orden a su petición de venida a este cauildo que los señores D. Luys Ramírez, v.s Prior de esta santa iglessia, y D. Manuel Doriga Malleza den la noticia de lo referido y de auerse obrado todo en mayor atención de la grauedad del caso y juntamente al respecto de Su Iltma. (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 40, f. 49r).

En cabildo del 18 siguiente daban cuenta los comisionados ante el obispo del resultado de su gestión:

> El Sr. D. Manuel Doriga hizo relaçión de que con el Sr. Prior auía participado al Iltmo. Sr. Obispo el acuerdo del cauildo anttecedente echo en virtud de su proposición en orden a los impulsos que le asistían de que el cauildo permitiesse abrir la sagrada Arca grande de las santas reliquias, y que a Su Iltma. auía parecido bien se tomasse tiempo para encomendar a Nuestro Señor este negocio y premeditar lo que más fuese de su santo seruicio y que se conformaba con mucho gusto con la resoluzión del cauildo, quien acordó por la festiuidad y ocupación de la gloriosa santa Catalina mudar el día para el de veinte y quatro de este presente mes resoluer la proposición echa por Su Iltma. y que para veinte y quatro se llame ante diem (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 40, f. 49v).

Celebrado, al fin, el cabildo convocado ante diem el día 24, se tomaba un acuerdo que dejaba las cosas tal como estaban, si bien confirmando la renuencia tradicional del cabildo a que se abriera el Arca Santa:

> Cauildo ante diem de 24 de nobiembre de 1707 años. Resoluzión de la petizión de Su Iltma. en orden a la arca de las santas reliquias. En el cauildo de la santa iglessia de Oviedo a veynte y quatro de nobiembre de mill setezientos y siete años, juntos los señores capitulares de él, llamados ante diem a voz de campana y en número pleno según costumbre y estatutos juntamente con el señor vicario de Deán y por ante mí el secretario, se acordaron las cosas siguientes, siendo testigos los señores Chantre, D. Gregorio Pérez v.s y Doctoral, y así juntos para tratar y conferenciar en razón de la petición que el Iltmo. Sr. D. Joseph Fernández de Toro, obispo de este obispado, hizo en el cauildo diez y seis de este presente mes y año en orden a abrir la arca grande de las santas reliquias según el impulso y gran celo de su petición y precediendo en la sala capitular decirsse la missa de Spíritu Santo como estaba acordado, después de la qual todos los señores capitulares de esta santa iglesia que pudieron concurrir para votar dicha proposición, por parte del Sr. Doctoral se hizo relación de algunas decisiones y doctrinas que prohiben la abertura de semejantes arcas y magnifestación de reliquias que por largo tiempo ayan estado ocultas y negadas a la vista, como de las doctrinas zitadas lo podía afirmar = y asimismo se propaló noticia de cierto brebe mandado expedir por la Santidad de Ignocencio undécimo por el qual se embarazaba la misma magnifestación de reliquias, todo lo qual causó el devido respecto y duda de poder pasar a lo principal a que estaba convocado el cauildo, quien acordó por mayor parte suspender el votar y resoluer dicha petición asta enterarsse de las noticias y doctrinas referidas, para cuyo mayor acierto acordó el cauildo que los señores D. Manuel Alonso de Salceda, Doctoral y Penitenciario hagan apuntamiento de dichas doctrinas con todas las advertencias necesarias, el qual se entregue al Sr. D. Manuel Doriga para ponerlo en manos de Su Iltma. y que en el

interin dicho Sr. D. Manuel Doriga participe a Su Iltma. esta resolución (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 40, f. 49r y 50r).

9. *Don Felipe Martín Ovejero* (1750-1753). Una vez más, con ocasión de la visita del nuevo obispo a la Cámara Santa, nos enteramos de que era costumbre de los obispos, poco después de posesionarse de su sede en Oviedo, visitar las santas reliquias, abriendo sólo algunas de las arquetas. Esto es lo que se ve por el acuerdo de 26 de noviembre de 1750, en respuesta al obispo don Felipe Martín Ovejero, quien había jurado los estatutos el pasado 22 de octubre del mismo año:

> Propuse [yo, el secretario] que Su Iltma. deseaba bajar oy, después de la misa maior, a visitar las santas reliquias, cuia noticia me parecía precisa para que se nombrasen señores comisarios, a fin de ofrecer a Su Iltma. las llabes de los cofres que son de el cabildo, para que con las suias manifestase las santas reliquias que gustase, en la forma que lo acostumbran hazer los Iltmos. Prelados en semejante primera visita a las santas reliquias, y en esta atención se nombraron los señores Buelta, Cañedo, Zifuentes y Abello para recibir a Su Iltma. según costumbre, y juntos con los claberos Sr. Deán o quien tubiere sus llabes y Capellán Mayor, con las de Su Iltma., le asistiesen a manifestar y abrir los cofres que guardan las santas reliquias, que en semejantes casos se acostumbran manifestar (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 54, f.?).

10. *Don Juan Francisco Manrique de Lara* (1754-1760). Pasados cuatro años, otro nuevo obispo, esta vez don Juan Francisco Manrique, quien había prestado juramento en 30 de julio de 1754, se propone visitar el 2 de agosto siguiente, como todos los demás obispos, las santas reliquias, pero, según sus propias palabras, «como un particular por devoción»:

> En virtud de lo acordado en el ángulo que se celebró en esta misma mañana en que se propuso que Su Iltma. deseaba bajar al cabildo a hacer la primera visita, se nombraron señores que le fuesen a buscar y acompañar, que fueron los señores Tineo, Thessorero Lectoral y Faes, que con efecto fueron y, mientras Su Iltma. bajaba, propuso el mismo Sr. Llano que Su Iltma. quería ber las santas reliquias, no con la ceremonia que acostumbran berlas la primera vez los Srs. Obispos, sino como un particular por deboción, y se acordó que, por ser hora ya en que los srs. claberos cerraron las puertas, que luego que Su Iltma. suba de el cabildo, abran las puertas de las santas reliquias para que pueda Su Iltma. entrar a visitarlas (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 55, f. 143v).

11. *Don Agustín González Pisador* (1760-1791). Minuciosa revisión y nueva ordenación de las reliquias, con renovación de los rótulos (a. 1761), cuya nómina se repite o completa en 1765, cuatro años más tarde (López Fernández, 2004: 155-161). Se contiene el documento, transcrito, en el cuadernillo varias veces citado *Documentos referentes a las Sagradas Reliquias* (A.C.O., *Cámara Santa,* legajo 1, caja 86, f. 32v-34r). Es la última noticia que tenemos de visita de un nuevo obispo a las santas reliquias, fecha 4 de noviembre de 1760. Da la impresión de que, pese al poco tiempo transcurrido desde el pontificado de Fernández de Toro (1707), los escrúpulos frente a la apertura del arca se habían desvanecido; más aún, deja ella de ser depósito de las reliquias, pues no se la menciona en este sentido, pasando en este momento a ser prácticamente solo una pieza de museo.

> Diose recado de parte del Sr. Obispo que deseaba ber las santas reliquias y, por ser la primera vez, en que se acostumbra se le manifiesten todas, abriendo los cofrezitos en que están y con asistencia de señores comisarios, fueron nombrados los señores Chantre, Gordón, García Sala y Torres, con los claberos de las santas reliquias para asistir (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 56, f. 164v).

A este obispo se le debe una amplia reordenación de las reliquias en 1761 y con nueva referencia a ella en 1765, de cuya labor hay eco en el cabildo de 26 de enero de 1762:

> Los señores apuntadores cuenten a todo a los señores Cascos y Muñoz siempre que estén la Cámara Santa a la comisión que se les tiene dada de renovar los rótulos de las santas relichias, presentes y todo (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 57, f. 31r).

12. *Fray Ramón Martínez Vigil* (1884-1904). Visita pastoral exhaustiva a la catedral, en el año 1900, dicho sea de paso, un verdadero rapapolvos al cabildo el auto de la misma, pero sin atención alguna a la Cámara Santa (A.C.O., *Acuerdos capitulares,* Libro 79, f. 242 r – 244 v).

CONCLUYENDO

De todas estas visitas, las realmente interesantes para el conocimiento de las reliquias son solamente tres: la de don Diego Aponte de Quiñones (25 de enero de 1588), la de don Juan de Torres Osorio (1 marzo 1626) y la de don Agustín González Pisador (1761.1765). El número total de reliquias, en cada una de ellas, es el siguiente: a) 513, don Diego Aponte de Quiñones, incluidas las de titular desconocido por haberse perdido el rótulo y contadas también las que se repiten de un mismo santo o titular; b) 513, igualmente, en la visita de 1626 del obispo don Juan de Torres Osorio; c) 208, sin contar las repetidas, en la reordenación de 1761 del obispo González Pisador (cf. López Fernández, 2004: 134-161). Siempre, muchas más de las cien aproximadas que se leían en las buletas del cabildo por el mismo tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

cuesta fernández, José (1957): *Guía de la Catedral de Oviedo*. Oviedo. Ediciones de la Excma. Diputación de Asturias.

López fernández, Enrique (2004): *Las Reliquias de San Salvador de Oviedo*. Oviedo. Ediciones Madú.

– (2008): *Historia de un silencio. El Santo Sudario de Oviedo a través de los siglos.* Oviedo. Ediciones Madú.

– (2009): "Las reliquias de San Salvador de Oviedo en los libros de acuerdos del cabildo", *Studium Ovetense,* 37, pp. 99-132.

Inscripciones árabes en la Catedral de Oviedo: El Arca Santa, la Arqueta del Obispo Arias y la Arqueta de Santa Eulalia

Mª Antonia Martínez Núñez
Área de Estudios Árabes e Islámicos.
Universidad de Málaga
mamartinez@uma.es

Arabic inscriptions in the Cathedral of Oviedo: the Arca Santa, the chest of bishop Arias and the reliquary of Saint Eulalia

Recibido: 17-09-2016
Evaluado y aceptado: 20-11-2016

Territorio, Sociedad y Poder, nº 11, 2016 [pp. 23-62]

Resumen: En este texto se aborda el anáisis de las inscripciones árabes existentes en tres objetos de metal conservados en la Catedral de Oviedo. Dos de estos objetos son cristianos, aunque presentan elementos de inspiración árabo-islámica: el Arca Santa y la arqueta de plata del Obispo Arias, ambas ubicadas en la Cámara Santa. La tercera es una pieza realizada en ámbito musulmán: la arqueta de plata de Santa Eulalia, que se encuentra actualmente en la Capilla del mismo nombre de la Catedral ovetense.

Palabras clave: epigrafía árabe, Catedral de Oviedo, Arca Santa, arqueta del Obispo Arias, arqueta de Santa Eulalia

Abstract: This text addresses the analysis of the Arab inscriptions that exist in three metal objects preserved in the Cathedral of Oviedo. Two of these objects are Christian, although they have elements of Arab-Islamic inspiration: the Holy Ark and the silver ark of Bishop Arias, both located in the Holy Chamber. The third is a piece made in the Muslim area: the silver chest of Santa Eulalia, which is currently in the Chapel of the same name of the Cathedral.

Keywords: Arabic epigraphy, Oviedo Cathedral, Holy Ark, Bishop Arias ‹casket, Santa Eulalia› s casket.

Este texto recoge los aspectos fundamentales de mi intervención en el Simposio Internacional *Las reliquias de la Catedral de Oviedo: panorama general desde una perspectiva crítica*, a cuyos organizadores deseo agradecer su amable invitación para que participara abordando el tema de las inscripciones árabes del Arca Santa y de la arqueta del Obispo Arias.

En la Catedral de oviedo se conservan tres objetos que ostentan epígrafes en grafía árabe. Dos de ellos son cristianos: el Arca Santa y la arqueta de plata del Obispo Arias, ambas en la Cámara Santa, y la tercera es una pieza islámica: la arqueta de plata de Santa Eulalia, ubicada en la Capilla del mismo nombre.

El primer contacto que tuve con los epígrafes del primero de estos objetos suntuarios de la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo fue con motivo de la realización del *Catálogo de Epigrafía árabe, del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia*, con la colaboración de los Drs. Isabel Rodríguez Casanova y Alberto Canto García, obra que se publicó en el año 2007. En el curso de la preparación de dicha monografía no sólo tuve ocasión de estudiar los epígrafes árabes propiedad de la Real Academia de la Historia, la mayor parte de los cuales se conservan en el Museo Arqueológico Nacional, sino también de acceder a todo un conjunto de documentos y de materiales realacionados con la epígrafía árabe (vaciados, copias, dibujos, traducciones, informes, expedientes), conservados en el Gabinete de Antigüedades y otros Dptos. de la RAH, de identificarlos y reordenarlos pues estaban en su mayor parte desordenados y dispersos en expedientes que no les correspondían, debido a los avatares a los que se habían visto sometidos desde el siglo XVIII hasta la actualidad (Martínez Nuñez, 2007: 39-40).

Entre esos materiales, se encontraban algunos expedientes, informes y dibujos referentes a la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo y, en particular al Arca de las Reliquias, o Arca Santa. Los elementos y datos más significativos, poco conocidos, se publicaron en el citado Catálogo de 2007 y a ellos haré refrencia más adelante.

Quiero recordar con carácter previo algo que parece obvio, pero que es importante no perderlo de vista, y es que la presencia de textos escritos en lengua árabe y en grafía árabe no implica que dichas inscripciones remitan necesariamente a la confesión o a la religión musulmana ni a su realización en ámbito islámico, a pesar de que sí es este el caso de numerosos objetos suntuarios que fueron realizados en al-Andalus, o en otras zonas de la *dār al-Islām* («casa o territorio del Islam»), aunque posteriormente se usaran como relicarios en medios cristianos.

El Arca Santa y la arqueta del Obispo Arias forman parte del grupo de objetos suntuarios cristianos que, sin embargo, presentan ciertos rasgos de inspiración árabo-islámica, más concretamente andalusí; unos objetos de diversa índole que se denominaron tradicional y genéricamente como «mozárabes». Diversos especia-

listas han puesto de manifiesto lo inadecuado de esa designación y, sobre todo, de su generalización a todas las manifestaciones de los cristianos impregnadas de influencia islámica, tanto las de al-Andalus como las de los reinos cristianos de la Península (Lapiedra, 1997, Lapiedra, 2006; Bango Torviso, 2007; Azuar, 2011: 187-188; Azuar 2015:121-122)[1], aunque diversos autores, aun siendo conscientes de ello, siguen usándola por comodidad, como una convención, pero suelen plantear aclaraciones y matizaciones requeridas para cada caso concreto. Resulta imprescindible subrayar, además, que el tema de los mozárabes, independientemente de la cuestión terminológica, ha sido uno de los más controvertidos e ideologizados de la historia medieval peninsular, como ha señalado Manuel Acién (Acién, 2009: 24-26), y que los cristianos de al-Andalus, los cristianos arabizados, aunque compartieran la misma fe, no constituyeron una «comunidad unificada» y homogénea, que estuviera sujeta a la misma evolución, como han planteado, frente a la opinión tradicional, J. P. Molénat y, de manera especial, Cyrille Aillet en sus sucesivos trabajos y publicaciones sobre el tema (Molénat, 2002: 57; Aillet, 2008: 93; Aillet, 2010; Aillet, 2013), y mucho menos lo estaban con respecto a los cristianos de fuera de al-Andalus.

1. EL ARCA SANTA

El Arca Santa es una obra cristiana, realizada en madera de cedro y recubierta de chapas de plata, presenta en la superficie de la tapa una inscripción latina y en el borde de la tapa y en las bandas que enmarcan los laterales y el frontal del cuerpo inscripciones árabes. El Arca Santa fue realizada por orden de Alfonso VI y su hermana Urraca y está datada por la inscripción latina en el año 1075 (Alonso Álvarez, 2007-2008; Alonso Álvarez, 2012), o en 1072, como sostienen otros autores (Bango Torviso, 2011). La cronología que se desprende del análisis de los epígrafes árabes que la exornan no desentona con esa data avanzada del siglo XI.

Los especialistas que han abordado las inscripciones árabes del Arca Santa, desde José Amador de los Ríos y Manuel Gómez Moreno a los estudios más recientes, han considerado estos textos como ilegibles y pseudoepigráficos. y es que, en efecto, como expondré más adelante, el cúfico florido que se ha utilizado en los escritos del Arca Santa está muy deformado, lo que dificulta su lectura e interpretación.

Por lo que respecta a Rodrigo Amador delos Ríos, el hijo de José Amador de los Ríos, en su obra sobre las *Inscripciones árabes de Sevilla* incluyó referencia a una inscripción árabe de la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo (Amador de los Ríos, 1875: 252), pero sin especificar a qué pieza en concreto se refería, y afirmó que su cromolitografía fue publicada en *Monumentos arquitectónicos de España*[2], obra en la que se reproducen dibujos del Arca Santa, algunos de ellos reproducidos en estudios recientes (Alonso Álvarez, 2007-2008: figs. 3 y 5). Por ello consideré que se refería a la inscripción de la tapa del Arca Santa (Martínez Núñez, 2007: 66, nº 13, nota 93), pero, como he tenido ocasión de comprobar ahora, se trataba de la inscripción de la tapa de la arqueta de Santa Eulalia, cuya imagen, junto a la de la caja de las ágatas, también fue reproducida en *Monumentos arquitectónicos de España* (fig. 1), donde se especificaba al pie que se trataba de la «arqueta de la Capilla de Santa Eulalia». Por ello extraña que R. Amador de los Ríos hablase de un arca de reliquias en la Cámara Santa, ya que este hecho dificultó su identificación.

Para José Amador de los Ríos, quien consultó a Pascual de Gayangos sobre el particular, como él mismo señala (Amador de los Ríos, 1877a: 16), estos escritos árabes

[1] A ellos hay que añadir la sección monográfica de la revista *Al-Qanṭara*, 15, 2 (1994), titulada «Cristianos de al-Andalus y mozárabes» y que se dedicó ya al uso abusivo e inadecuado del término «mozárabe».

[2] *Monumentos Arquitectónicos de España* (1852-1881) fue una de las más importantes iniciativas editoriales del siglo XIX, en el que colaboraron tanto el padre como el hijo, José y Rodrigo Amador de los Ríos. El proyecto nació al amparo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, bajo el control científico de la recién creada Escuela Especial de Arquitectura y contó con el patrocinio estatal a través del Ministerio de Fomento y con la alta protección de la reina Isabel II. Disponible en línea:

http://fonsantic.upc.edu/handle/2099.4/1225#page/1/mode/1up [consultado 18/03/2016), e información sobre la concepción y realización de la obra en :

http://www.realacademiabellasartessanfernando.com/es/actividades/exposiciones/monumentos-arquitectonicos-de-espana [consultado 18/03/2016]

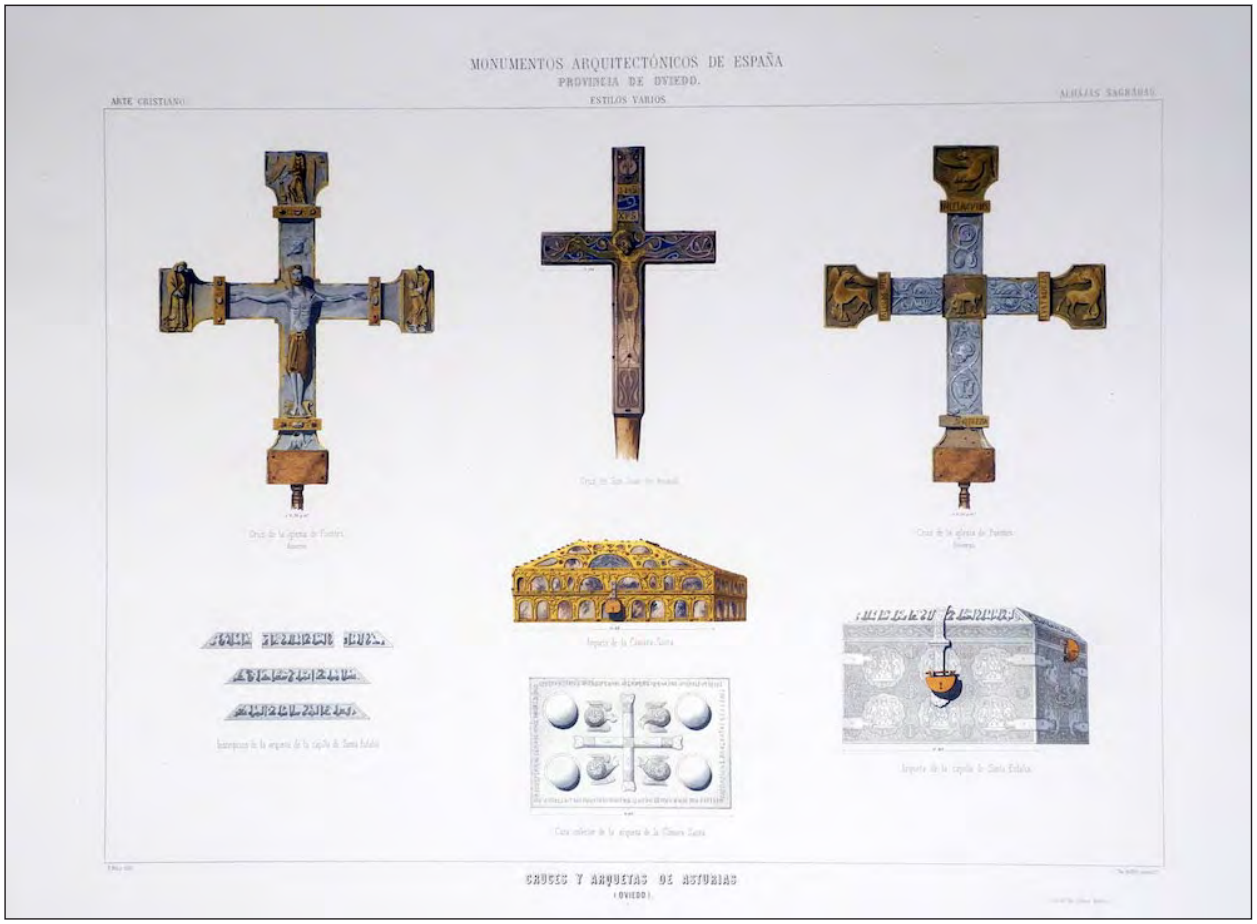

Fig. 1: Arquetas de las ágatas y de Santa Eulalia. *Monumentos arquitectónicos de España*.

eran puramente ornamentales, sin ningún significado, mientras que Manuel Gómez Moreno, que fue quien realizó un informe referido a estas grafías árabes para la Real Academia de la Historia y planteó una cuidadosa reconstrucción de las mismas tras su destrucción parcial por los acontecimientos de 1934, aspecto al que dedicó también un artículo monográfico, (Gómez Moreno, 1945), consideraba que estos epígrafes reproducían algunas eulogias árabes habituales, como «la bendición de Dios», pero que la mayor parte resultaban indescifrables o ilegibles por estar escritas por alguien que no dominaba el árabe ni su grafía (Gómez Moreno, 1934: 30; Bango Torviso, 2011: 49, nota 102 y 103).

Es la misma opinión que recogen autores recientes, como Ángel Galán y Galindo, en el *tomo I* de su obra *Marfiles Mediavales del Islam*, en la que incorpora una sección dedicada a las inscripciones realizadas sobre objetos de joyería y de orfebrería y en ella incluye referencias al Arca Santa y a la arqueta del Obispo Arias (Galán y galindo, 2005: 424-425). Aunque este autor no es especialista en lengua árabe ni en epigrafía, sí ha conseguido recabar la suficiente información como para afirmar que es una escritura cúfica intraducible, por estar incompleta y por presentar «letras reflejas» y añade que, a lo sumo, se puede vislumbrar el término *barakah* (*sic*), pero que, cito textualmente, «hay un especial cuidado en que no haya ninguna figura que se pueda leer *Allah*» (p. 425). Esto ultimo, como se verá después, no responde a la realidad.

Igual sucede con Rafael Azuar, en su publicación «Inscripciones, símbolos y usos cristianos de la cultura

Fig. 2: Dibujo del último término del frontal de la tapa del Arca Santa (1842). Propiedad de la Real Academia de Historia, CAIO/9/3932/16 (3).

material islámica en al-Andalus», quien distingue entre los objetos realizados en al-Andalus, arquetas y cajas de plata con epígrafes, que fueron adquiridos en los mercados de al-Andalus durante el siglo XI por las pujantes iglesias de los reinos cristianos del norte, y los realizados a partir de entonces por artesanos cristianos, de fuera de al-Andalus, que desconocían la lengua árabe, pero imitaban esos objetos andalusíes y sus inscripciones árabes. Entre estos últimos incluye el Arca Santa y la arqueta del obispo Arias y afirma que sus inscripciones son ilegibles (Azuar, 2011: 197), y en un artículo más reciente, que estos dos objetos presentan «epigrafía pseudocúfica arabe y de cronología hacia 1075 D.C.» (Azuar, 2015: 125), citando a Gómez Moreno en ambos casos (Gómez Moreno, 1945; Gómez Moreno, 1951: 406-409).

Por su parte, Isidro Bango Torviso, en el artículo que dedicó al Arca Santa, además de adelantar, a partir de una relectura de la inscripción latina de la tapa[3], la fecha de ejecución del Arca Santa a 1072 (Bango Torviso, 2011: 16, 57-62), frente a la datación admitida tradicionalmente de 1075[4], recurre para lo referente a las escrituras árabes del Arca Santa a la colaboración de Joaquín Bustamante, profesor de la Universidad de Cádiz, cuyo informe reproduce (Bango Torviso, 2011: 49). A continuación recuerda las afirmaciones de Pascual de Gayangos acerca de que estos letreros árabes ornamentales respondían al gusto estético de la época, del siglo XI, y alude a que estas inscripciones, junto al arco polilobulado que estaba grabado en una de las tablas del costado izquierdo del Arca, del tipo de los cordobeses del siglo X, han contribuido a distorsionar algunas hipótesis sobre este objeto (Bango, 2011: 50-52), como la que expuso Gómez Moreno (1945:134) sobre la procedencia cordobesa de los artífices del arca, basándose también en la técnica de nielado, propia de las arquetas de plata andalusíes.

[3] Se basó para ello, según explica (Bango Torviso, 2011: 57), en los dibujos de *Monumentos arquitectónicos de España* y en fotografías de 1918 y 1935.

[4] Un aspecto que ha sido cuestionado y discutido, pues, aparte de que esto hubiese supuesto la falsificación del acta de 1075, la fecha de la inscripción latina estaba perdida, según constataron Morales, Vigil y Gómez Moreno (Alonso Álvarez, 2012: 7).

Fig. 3: Dibujo de las inscripciones del frontal del Arca Santa. Propiedad de la Real Academia de la Historia. Legajo 9/6050.

En cuanto al informe elaborado por J. Bustamente, este profesor de la Universidad de Cádiz no debe de estar muy familiarizado con los textos epigráficos, como parece desprenderse de algunas de sus afirmaciones y de algunas de las lecturas que ofrece. Así, consigue descifrar el término *al-gibṭa*, aunque ya estaba descifrado en publicaciones previas por otros autores (Martínez Núñez, 2007: 67) y detecta que algunos términos se han realizado en espejo[5] y que se han escrito las palabras unidas, pero lee de forma deficiente, como *barakat Allāh*, la conocida expresión, muy usada en epigrafía andalusí, *al-baraka min Allāh*[6], y, cuando habla de la función de estas expresiones reproducidas en el Arca Santa, y de otras del mismo talante, afirma que están destinadas a extender sus buenos efectos sobre los muebles y objetos que las portan, cuando tales expresiones solían destinarse a los propietarios o a los promotores de los objetos o de los edificios que portan estos epígrafes. Ese es el sentido de la expresión *li-ṣāḥibi-hi*, «para su dueño», que suele consignarse en estas inscripciones cuando no se cita expresamente el nombre propio del propietario, del destinatario o del promotor.

En un reciente artículo sobre las «Aportaciones de la epigrafía árabe en el arte románico español» se analizan

[5] Lo que le lleva a plantear que la idea de la decoración se ha tomado de un *ṭirāz*, «un bordado que se ve por ambas caras y se ha fijado en la cara que no era», cuando este efecto, como se sabe, es un recurso ampliamente utilizado en epigrafía, sobre los más diversos materiales y soportes.

[6] La existencia del artículo, prefijado a *baraka*, es indiscutible.

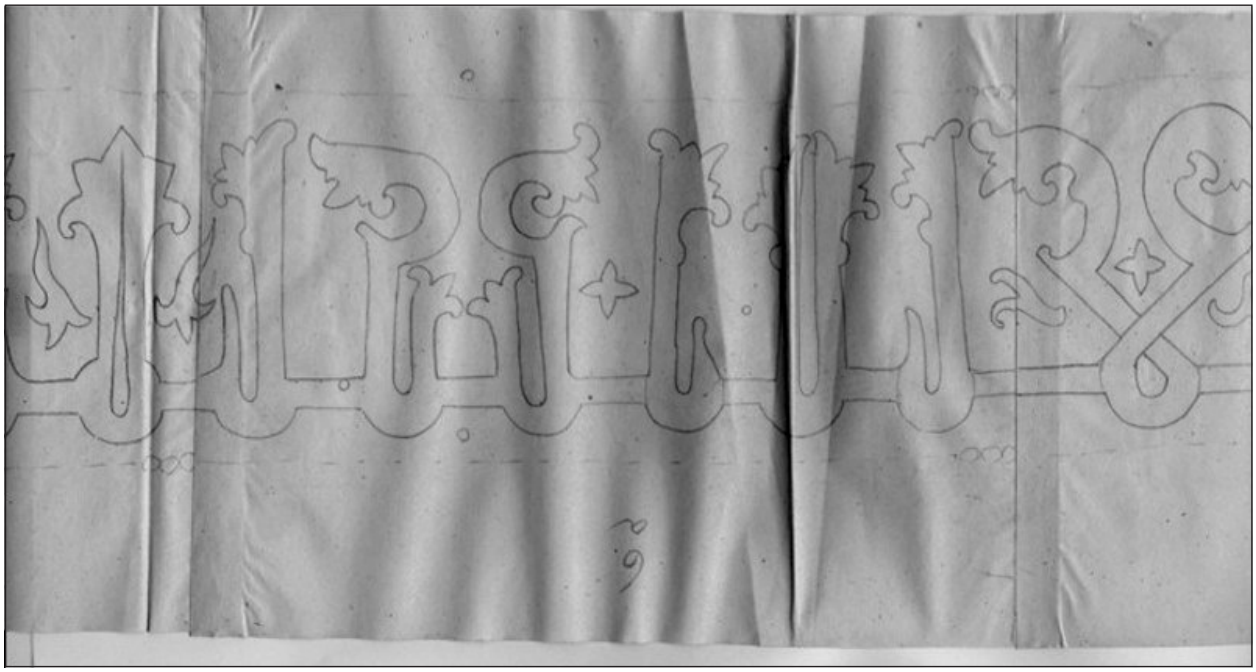

Fig. 4: Dibujo de las inscripciones árabes del Arca Santa, conservado en el Departamento de Cartografía. Real Academia de la Historia, BA III b 33.

los epígrafes árabes existentes en diversos objetos conservados en monasterios y lugares de culto cristianos y, entre ellos, se incluyen las inscripciones del Arca Santa y de la arqueta del Obispo Ariano (Dokmak; Shawky Sayed, 2015: 116-117, nº 4 y 5). Por lo que respecta al Arca Santa, pues lo relativo a la arqueta de Arias se abordará más adelante, se ofrece un breve comentario y una lectura y traducción parcial, con aspectos discutibles y sin determinar ni la secuencia ni la ubicación concretas de lo que se lee. Reproduzco a continuación parte de ese párrafo (p. 117):

«La iconografía cristiana (...) está enmarcada por bandas de inscripciones árabes ornamentales realizadas en relieve, en cúfico florido (...) en realidad son una imitación de algunas frases árabes, repetidas unas veces, y escritas con muchos errores, además, sus letras están pegadas y esto se nota claramente en el texto. El artista que sabía muy poco sobre el árabe ha escrito la mayoría de las palabras incompletas, y también adjuntaba sus letras, y por eso el texto salía casi elgible (...) pero con todo eso es posible leer algunas palabras de las bandas del frontal, que tambien no (*sic*) están escritas perfectamente: «la prosperidad, la bendición, Dios», البركة, الغبطة, الله, «la bendición de Dios, la felicidad, el poder», الملك , اليمن, (sic) البركة لي الله, «la bendición, la gloria, el poder», الملك, العافية, البركة.

1.1. La documentación existente en la Real Academia de la Historia

La documentación que se ha conservado en dicha institución sobre la Cámara Santa, y sobre el Arca Santa en particular, consiste en: 1) un expediente fechado en 1842, sobre el descubrimiento de los epígrafes cúficos del Arca Santa; 2) varios dibujos de los epígrafes: uno conservado en el Gabinete de Antigüedades con la reproducción de los epígrafes del frontal del Arca Santa y tres grupos de dibujos, que reproducen diversas partes de los epígrafes y están depositados en el Departamento de Cartografía; 3) otro expediente, fechado el 11 de abril de 1935, sobre los acontecimientos de 1934, que incluye

Fig. 5: Dibujo de los epígrafes árabes del frontal, ángulo superior izquierdo, del Arca Santa. Departamento de Cartografía. Real Academia de la Historia, BA III b 35.

mención al informe de Manuel Gómez Moreno sobre la destrucción de la Cámara Santa, sus objetos artísticos y su posible recuperación; y 4) en una documentación diferente, relativa a la arqueta del Monasterio de Leyre, se conserva un legajo con el informe, muy interesante, del célebre sabio maronita del siglo XVIII, Miguel Casiri, en el que afirma que él mismo procedió a la lectura de las inscripciones árabes de un arca con reliquias de Oviedo.

A continuación veremos estos documentos con algo más de detalle.

1) En cuanto al primer expediente de los mencionados, CAIO/9/3932/16 (Martínez Núñez, 2007: 66-67, nº 13/1), está compuesto por tres elementos: a) una «carpetilla de expediente que contiene la copia de una inscripción árabe que se encuentra en la Catedral de Oviedo», fechada en 1842 y con la siguiente anotación «Copia de la que se dice hallarse en la faja de plata que cubre el Arca Santa de la Catedral de Oviedo y que se supone arábiga»; b) una carta dirigida al obispo de Astorga, firmada por Ignacio González y fechada el 20/03/1842, en la que se informa de la presencia de una inscripción cúfica grabada en la parte superior del Arca Santa. Se afirma que la inscripción árabe fue descubierta por un alemán, Mister Maller, y que la carta se acompaña «con una copia imperfecta de las dos primeras letras, signos o caracteres»; c) dibujo sobre papel realizado por Ignacio González y fechado el 20/03/1842 (fig. 2)[7], con la reproducción de las que se dice son las primeras letras del frontal de la tapa, cuando en realidad, por el diseño que presenta, es el término que se sitúa a la izquierda de la inscripción y, por tanto, no es el primer término sino el último de ese sector del epígrafe, pues el árabe se lee de derecha a izquierda, como todo el mundo sabe. A pesar de presentar algunas distorsiones en la grafía, no admite otra lectura que la que publiqué: *al-gibṭa* «la prosperidad».

2) Los dibujos de las inscripciones del Arca Santa que se conservan en La Real Academia de la Historia son: a) un dibujo de tres inscripciones del frontal del Arca Santa, Legajo 9-6050 (Martínez Núñez, 2007: 67, nº 13/2). No consigna fecha ni autor. El dibujo presenta

[7] Agradezco al Dr. Martín Almagro Gorbea, miembro de la Real Academia de la Historia y Anticuario perpetuo, su autorización para hacer uso de los dibujos y otros documentos sobre epigrafía árabe existentes en el Gabinete de Antigüedades.

tres renglones numerados, del 1º al 3º, y debajo se reproduce un esquema con la ubicación de estos tramos del epígrafe en la arqueta, con un pequeño texto en su interior: «Inscrs. del Arca Santa que se halla situada en medio de la Cámara Santa de la Iglesia Catedral en Oviedo» (fig. 3). Corresponden a las inscripciones del frontal del Arca Santa: la horizontal superior a la tapa, y los dos renglones últimos, a las bandas verticales del cuerpo del arca, que están cambiadas con respecto a su ubicación en el original actual. A través de este dibujo se pueden apreciar las características de la grafía cúfica utilizada, con un diseño deformado, así como la dificultad existente a la hora de interpretarla. La parte más legible corresponde a la primera línea[8]. b) Existe otro conjunto de dibujos, conservados en el Departamento de Cartografía, BA II b 33, 34 y 35 (Martínez Núñez, 2007: 67-69, nº 13/3), que reproducen los diversos sectores de las inscripciones árabes del Arca Santa (fig. 4), incluidas las del frontal. No conservan fecha, ni autor, pero son de mayor calidad que los anteriores. Son bandas de papel que forman un rectángulo (fig. 5), presentan numerados los elementos de las inscripciones y transcritos en árabe solamente los términos *al-baraka* y *Allāh.*

3) En cuanto a la documentación sobre la destrucción de la Cámara Santa en 1934, aparte del expediente fechado el 11 de abril de 1935, CAO/9/7966/74[9], existe otro documento oficial: el Acta de la Sesión de la Academia, celebrada el viernes, 09/11/1934, publicada en el *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 105 (1934)[10] en la que se detalla y se reproduce el informe que realizó M. Gómez Moreno, a instancias del gobierno, sobre la destrucción y los daños ocasionados en el mes octubre de 1934 en la Catedral de Oviedo, en la Cámara Santa y en los objetos contenidos en ella.

Relata Gómez Moreno que «los revolucionarios» pusieron una carga de dinamita a los pies de la Capilla de Santa Leocadia y que, como consecuencia de la violenta explosión, el interior de la Camara Santa se convirtió en un informe montón de escombros. El Arca Santa cayó, se deshicieron sus tableros y aparecieron sus costados machacados, pero la tapa se desprendió y quedó tras el altar de la Capilla de Santa Leocadia (fig. 6), con la Cruz de los Ángeles y con la vitrina moderna que la contenía encima; un trozo pequeño de piedra entre ambos impidió la rotura de la tapa. Según especifica el informe, la arqueta de Santa Eulalia también sufrió desperfectos en sus frentes de plata dorada y nielada, al igual que la del Obispo Arias, que resultó abollada y saltada. Para todas estas piezas M. Gómez Moreno recomendó «una restauración discreta, siempre en el menor grado posible».

4) En la Academia se conserva documentación relativa a la arqueta de marfil del Monasterio de Leyre, en Navarra, obra cordobesa de finales del califato, ordenada realizar por el dictador ᶜāmirí ᶜAbd al-Malik al-Muẓaffar, hijo del célebre al-Manṣūr, pero usada en ese contexto cristiano como contenedor de las reliquias de las santas mártires Nunilo y Alodia, que estaban en el monasterio de Leyre desde el año 842. Esta documentación se incluye en el Legajo 9/6050 en el que se conserva un dibujo de la arqueta, sin fecha, pero que hay que datar en el siglo XVIII, con texto en su reverso sobre las reliquias de las santas y la supuesta alusión a las mismas en el epígrafe, y un informe de Miguel Casiri sobre el citado dibujo de la arqueta y su inscripción, con alusiones a otras piezas semejantes (Martínez Núñez, 2007: 177-180, nº 68, 68/1-2). El informe se compone de tres páginas y en él Casiri ofrece la lectura y traducción de la inscripción, a partir de lo consignado en el dibujo. Pero lo más destacable es que en este informe el sabio maronita desmontó algunos bulos que circulaban entonces, siglo XVIII, sobre las reliquias de las santas y la arqueta. Cito textualmente: «En esta inscripción no hai ni puede haver los nombres, como se pretende y presume, de las santas Nunila y Alodia», y más adelante, «Semejantes arcas con reliquias y con inscripciones Arabes y tambien con figuras de Leones, etc. las hai en algunas iglesias de España;

[8] Publiqué lectura y traducción del epígrafe del frontal de la tapa y también propuse, con todas la reservas, una interpretación del contenido de los otros dos renglones, con la restitución de las posibles expresiones árabes de origen (Martínez Núñez, 2007: 67)

[9] Los archivos del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia referidos a arqueología y patrimonio histórico están recogidos en el portal «Antigua», disponible en línea [http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/antigua/arqueología]

[10] Disponible en línea [http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcz89x1. Consultado el 20/03/2016]

Fig. 6: Fotografía de la Cruz de los Ángeles y de la tapa del Arca Santa. Informe M. Gómez Moreno (Acta Sesión 09/11/1934). Boletín RAH, 105 (1934).

unas de ellas he visto y registrado y he interpretado, entre ellas la de Oviedo que es de bronce y la de Silos de marfil con varias figuras de animales, pero en ninguna de ellas sus inscripciones Arabes tienen relacion a las reliquias contenidas en ellas, como en esta, que se hizo para otros usos o para guardar dinero ò alajas y joias de mugeres etc. y no para otra cosa».

En principio, el arca de reliquias de Oviedo a la que aludió Casiri se podía referir también a la arqueta de Santa Eulalia. Sin embargo, hay un dato que me induce a pensar que se trata del Arca Santa y es la existencia en el mismo Legajo 9/6050 del dibujo del frontal del Arca Santa, citado más arriba; un dibujo que carece de fecha y autor, como se ha dicho, pero que, a mi entender, debe fecharse también en este contexto del siglo XVIII y del material gráfico que utilizó Casiri para interpretar diversas inscripciones árabes. De ser así, Miguel Casiri, el pionero del arabismo en la Península, habría sido quien primero leyó las inscripciones árabes del Arca Santa en un momento no determinado del siglo XVIII, probablemente entre 1748, en que fue nombrado académico, y 1791, año de su muerte. Desafortunadamente no me ha

Fig. 7: Frontal del Arca Santa, inscripciones en la tapa y enmarcando el cuerpo del arca.

sido posible localizar esa lectura entre los documentos conservados en la Real Academia de la Historia.

Dejando ya a un lado este tipo de documentación, voy a presentar a continuación un análisis de las inscripciones cúficas del Arca Santa, tal y como se conservan en la actualidad, a través del material gráfico que tan amablemente me ha remitido la profesora Raquel Alonso Álvarez[11].

1.2. Las inscripciones cúficas del Arca Santa

Las inscripciones árabes del Arca Santa se sitúan en todo el borde de la tapa, y en el frontal (fig. 7) y los laterales del cuerpo. Discurren cada una de ellas por un solo renglón y están ubicadas en el interior de bandas delimitadas por filetes tallados también en relieve y formados por pequeños botones cilíndricos, un ornato habitual en obras andalusíes de metal, como se puede observar en la arqueta de la Catedral de Gerona, realizada por orden del califa al-Ḥakam II para su hijo y heredero Hišām, con cubierta de plata nielada, sobredorada y repujada (fig. 8) (Labarta, 2015).

Estas inscripciones están realizadas en grafía árabe y reproducen términos y expresiones en lengua árabe, usando la técnica del nielado, habitual en las arquetas de plata andalusíes y de otros territorios islámicos. La modalidad gráfica empleada es el cúfico florido o foliado tallado en relieve, con profusión de remates ornamentales en las astas de los grafemas y estrellas y pequeñas cruces situadas en los huecos dejados entre esos

[11] A quien quiero agradecer sinceramente que me facilitara material gráfico del Arca Santa y de la arqueta del Obispo Arias.

Fig. 8: Arqueta de Hišām II, recubierta de plata nielada y repujada. Siglo X. Museo de la Catedral de Gerona.

trazos verticales altos (fig. 9). Algunos elementos gráficos, especialmente el grafema 9m (*ʿayn/gayn* medial) se han realizado a modo de punta de flecha. Algunos de estos rasgos se inspiran en las características de las inscripciones de objetos suntuarios andalusíes del siglo X realizados en la Córdoba califal omeya, y sobre todo en los del siglo XI, ejecutados en diferentes enclaves y para diversos soberanos de los reinos de taifas. No obstante, ciertos rasgos aproximan estos epígrafes a algunas inscripciones lapidarias del siglo XI; por ejemplo, los remates de las astas, especialmente en los epígrafes ubicados en el cuerpo del arca, parecen querer rememorar la complicación ornamental de la grafía cúfica emblemática y propagandística de los monarcas de taifa toledanos, los Banū Ḏī l-Nūn, una de cuyas mejores muestras la proporciona un brocal de pozo en mármol (fig. 10), realizado para la Mezquita Aljama de Toledo por orden de Ismāʿīl b. Ḏī l-Nūn en el año 423/1032 (Lévi-Provençal, 1931: nº 57; Barceló, 2000; Gómez Ayllón, 2006: 117-124, nº 13, Martínez Núñez, 2007: 224-228, nº 86).

Sin embargo, hay una diferencia esencial con respecto a las producciones andalusíes y es que, en general, los caracteres de estas inscripciones ovetenses están muy deformados, los términos mal segmentados, o sin ninguna segmentación, algunos de ellos están incompletos y se repiten enfrentados en espejo; un efecto estético este último que comienza tímidamente

Fig. 9: Detalle de la inscripción árabe en el frontal la tapa del Arca Santa.

en epigrafía andalusí a finales del califato y se afianza en los siglos siguientes, especialmente a partir del XII (Martínez Núñez, 2007: 212, nº 81; Martínez Núñez, 1997b: 428; Martínez Núñez, 2005: 15, fig. 7). Además, el *tā' marbūṭa* se ha realizado como el grafema cúfico 2f (*bā'*, *tā'*, *ṯā'* en posición final), sin la figura típica del *hā'* final, y la preposición *min* se ha esquematizado hasta el punto de identificar el *nūn* final con *lām*. Todo ello dificulta enormemente la lectura e interpretación de estas secuencias gráficas. Sólo se puede restituir parcialmente la lectura de estos epígrafes cuando se conocen las fórmulas árabes originarias que suelen utilizarse en epigrafía andalusí. En algunos tramos de estos epígrafes es muy difícil o imposible restituir esas expresiones originarias.

A) Sin duda, la inscripción que está más correctamente realizada y segmentada es la del frontal de la tapa (fig. 11). Esto la diferencia de los epígrafes de los laterales de la tapa y de los del cuerpo del arca y parece indicar que intervinieron varias orfebres en la ejecución de estas grafías[12].

La lectura y traducción que propongo para el frontal de la tapa son las siguientes:

الغبطة البركة من الله لصاحبه (؟) التاييد البركة [من]الله الغبطة

La prosperidad, la bendición de Dios para su dueño (¿?), la asistencia, la bendición [de] Dios, la prosperidad.

El comienzo y el final de este epígrafe frontal de la tapa permite proponer una interpretación bastante segura, *al-gibṭa*, *al-baraka min Allāh* (con el *nūn* escrito como un mero trazo vertical unido al *mīm*), una secuencia gráfica muy deformada a continuación, para la que yo, con todas las reservas, propongo restituir la expresión *li-ṣāḥibi-hi*, seguida del término *al-ta'yīd*, y otra vez repite el comienzo en orden inverso: *al-baraka min Allāh*, donde se ha suprimido la preposición *min*, pero no cabe restituir ninguna otra, y *al-gibṭa*. Lo que está claro es que con esa repetición se ha conseguido una gran simetría, pues termina de la misma forma que comienza.

[12] Un aspecto que ha sido señalado también sobre la labor de orfebrería en general del Arca Santa por I. Bango, quien afirma que intervieron varias manos, aunque de un mismo taller (Bango Torviso, 2011: 54)

Fig. 10: Brocal de pozo realizado para la Aljama de Toledo (423/1032).

Fig. 11: Inscripción del frontal de la tapa del Arca Santa.

Fig. 12: Fragmento de yesería del Monasterio de las Huelgas de Burgos, donde se repite el término *Allāh*.

Hay que señalar un hecho curioso y es que ni en este epígrafe, ni en los restantes del arca, se utiliza la conjuntiva *wa-* («y») para enlazar las sucesivas expresiones y términos, mientras que en los epígrafes de objetos suntuarios andalusíes se utiliza siempre, como marca la sintaxis árabe, en secuencias como *baraka min Allāh, wa-surūr, wa-ta'yīd wa-salāma,* etc. En cuanto al término *Allāh*, y frente a quienes han afirmado lo contrario, se repite dos veces sin lugar a dudas en este epígrafe (véase detalle en fig. 9). Y es que *Allāh* se consigna en multitud de inscripciones árabes realizadas en contextos cristianos y por promotores cristianos, como en el Monasterio de las Huelgas de Burgos (fig. 12), o en los Reales Alcázares de Sevilla (Amador de los Ríos, 1875: 124-125), por poner sólo dos ejemplos emblemáticos. Este hecho indica que no debían de existir excesivas reticencias a la hora de equiparar la fe en un mismo Dios único en ambas confesiones monoteístas, pero lo que no se consigna nunca en estas inscripciones es la mención de Muḥammad y de su misión profética. Por tanto, se puede concluir, que para que un epígrafe sea inequívocamente musulmán debe incluir la mención de Dios y la de Muḥammad, o el *tahlīl* (fórmula sobre la unicidad de Dios) y también la *risāla* (misión profética de Muḥammad) (Martínez Núñez, 2003: 46-47).

Siguiendo con las inscripciones de la tapa. La del lado derecho (fig. 13), presenta una grafía bastante más deformada, los términos no están segmentados y sólo presenta dos ornatos entre los trazos altos. La lectura parcial que propongo restituir es la siguiente:

Fig. 13: Inscripción de la tapa del Atca Santa, lateral derecho.

يمن ... الملك... يمن ... بركة

Dicha… la soberanía…dicha…bendición

Los términos *al-mulk*, *yumn* (la segunda vez que se consigna) y *baraka* se han repetido enfrentándolos en espejo.

En cuanto al lateral izquierdo de la tapa (fig. 14), presenta unas características muy similares al precedente: sin marcar apenas alguna segmentación, sólo se observa una estrella entre las astas. Estimo que, con reservas, se puede establecer la lectura siguiente:

العز لله التاييد يمن سلا [م] ...

…La gloria es de Dios, la asistencia, dicha, paz

Tras un término irreconocible, la siguiente secuencia parece reproducir la expresión *al-ʻizz li-llāh*, seguida de *al-ta'yīd* en espejo, de *yumn* en espejo y el último término podría ser la primera parte de la palabra *salām* («paz») o *salāma* (salud) en la que falta el *mīm* o el *mīm* y *hā'ltā' marbūṭa* finales. El término *salām*, escrito sin el *mīm* final, pero reconocible, se documenta también en un dibujo incluido en el *Libro de los Juegos* de Alfonso X, en el letrero sobre un pabellón a cuyo pie hay dos personajes jugando al ajedrez (Al Khemir, 2014: 122, fig. 77; Barceló, 2015: 195-196, fig. 4)

B) El cuerpo del arca sufrió un gran deterioro en 1934. En su estado actual las inscripciones árabes presentan una grafía sin segmentación entre términos, deformada, con remates foliados muy abundantes en las astas, pero sin ornatos en los huecos dejados entre ellas, salvo en la inscripción horizontal del frente.

Empezando por las inscripciones del frontal, la de la banda vertical derecha (fig. 15) permite avanzar de forma hipotética la lectura:

...اليمن التاييد الملك

…Dicha, la asistencia, la soberanía

Tras dos trazos que no consigo descifrar, la secuencia consonántica siguiente puede interpretarse como *al-yumn* y *al-ta'yīd*, y, realizado de forma mucho más neta, el término *al-mulk* repetido en espejo, aunque está incompleto el que discurre de izquierda a derecha. Hay que destacar un ornato, a modo de antorcha, que se ha colocado sobre el *mīm* de este último término

En la banda vertical izquierda (fig. 16):

التاييد لله الملك

La asistencia es de Dios, la soberánía

La restitución de la expresión *al-ta'yīd li-llāh* es sólo hipotética, sí es más segura la de *al-mulk*, término que,

Fig. 14: Inscripción de la tapa del Arca Santa, lateral izquierdo.

Fig. 15: Inscripción de la banda vertical derecha. Frontal del cuerpo del Arca Santa

Fig. 16: Inscripción de la banda vertical izquierda. Frontal del cuerpo del Arca Santa

como en la banda vertical derecha anterior, se repite en espejo.

La inscripción de la banda horizontal inferior ha sido colocada invertida, con la base de escritura hacia arriba (fig. 7), y hay una juntura en el centro de la inscripción que, a mi modo de ver, evidencia un deficiente ensamblaje de las placas (fig. 17). En este epígrafe los términos no están segmentados, pero sí proliferan pequeñas estrellas entre los trazos altos, al igual que en la inscripción superior, del frontal de la tapa.

La interpretación que propongo, con reservas, es:

اليمن الدائم لله / العز ... التاييد الكبر اليمن ...

La dicha eterna es de Dios, la gloria…, la asistencia, la grandeza, la dicha…

El primer tramo de la inscripción, *al-yumn al-dā'im li-llāh, al-ʿizz*, va seguido de una secuencia no descifrable, entre otras razones por la juntura mencionada. A continuación se reproduce una serie de términos, que se pueden identificar como *al-ta'yīd, al-kibar, al-yumn,* y una parte final muy deformada, para la que es difícil plantear posibles expresiones de origen.

La inscripción del costado derecho del cuerpo del arca (fig. 18) discurre por la banda vertical izquierda y está realizada en una grafía muy deformada, mal segmentada y sin ornatos entre las astas.

Su posible lectura es:

التاييد الملك ... يمن ...

La asistencia, la soberanía … dicha …

Fig. 17: Detalle de la inscripción de la banda horizontal inferior. Frontal del cuerpo del Arca Santa.

Fig. 18: Inscripción del costado derecho del cuerpo del Arca Santa

Fig. 19: Inscripción del costado izquierdo del cuerpo del Arca Santa

El termino *al-mulk* se ha repetido en espejo y *yumn* va seguido de unos trazos finales irreconocibles.

La inscripción del costado izquierdo (fig. 19) discurre por la banda vertical derecha. Su grafía es muy semejante a la anterior, aunque tal vez esté más deformada, y, a mi modo de ver, parece querer reproducir los mismos términos que ésta: *al-ta'yīd, al-mulk* en espejo, *yumn*

التاييد الملك ... يمن ...

La asistencia, la soberanía … dicha …

En general, la grafía de estos epigrafes está deformada, pero no creo que esto constituya un hecho premeditado por parte de los artesanos, siguiendo las directrices de Alfonso VI, como se ha planteado -A. Galán y Galindo afirma «se trata de una escritura ornamental confeccionada, sin duda, por artesanos toledanos, conocedores sin duda del árabe, pero que tuvieron gran cuidado en no realizar texto legible, condición, tal vez, del encargo recibido del Rey Alfonso VI» (Galán y Galindo, 2005: 425) [13]-, pues, de ser así, no sería fácil explicar por qué hay expresiones y términos árabes perfectamente reconocibles gracias a que su factura es bastante correcta, como en el caso de *al-gibṭa*, *al-baraka min Allāh*, *al-yumn* o *al-mulk*. Tampoco puedo compartir la afirmación del citado autor acerca de que estos artesanos eran conocedores del árabe, pues en ese caso tampoco se explica por qué no ejecutaron textos árabes

[13] Este autor cita, en lo relativo al Arca Santa y a la arqueta del Obispo Arias, el Catálogo de la exposición *Orígenes. Arte y cultura en Asturias* (Oviedo, 1993: 248-251 y 344, nº 160 y 227).

legibles, que es lo que sucede con otros epígrafes árabes realizados a instancias de promotores cristianos, como en los del Monasterio de las Huelgas o en los del Palacio de Pedro I, en los Reales Alcázares de Sevilla, por seguir con los ejemplos antes aducidos, o en el epitafio del rey Fernando III, en la Catedral de Sevilla (Martínez Núñez, 2007: 197-199, nº 75), o en algún otro caso relacionado con el propio rey Alfonso VI, que citaré a continuación. Más bien creo que esa deformación de la grafía árabe debe interpretarse como una impericia deribada del desconocimiento de la lengua árabe por parte de los orfebres que intervinieron en su ejecución.

Sí comparto, en cambio, la relación que se establece con Toledo. En mi opinión, la ejecución de estos epígrafes árabes en el Arca Santa, o en la arqueta del Obispo Arias, que veremos después, debe de situarse en el contexto de la especial relación que mantuvo Alfonso VI con los soberanos de la taifa toledana. Esto explicaría un hecho que ya he señalado y es la posible inspiración de los orfebres del Arca Santa en la complicación ornamental de la grafía lapidaria de los Banū Dī l-Nūn y también en el cúfico florido que ostentan las piezas de eboraria realizadas en el taller de Cuenca (Lévi-Provençal, 1931: nº 207, 208, 209) para el hijo del célebre soberano de esta dinastía, al-Ma'mūn (1043-1075), bajo cuya protección Alfonso VI se refugió en Toledo en el año 1072 y durante nueve meses, tras ser derrotado en el batalla de Golpejera por su hermano Sancho II de Castilla (Izquierdo Benito, 1986: 15-16). En ese sentido hay que recordar otro hecho, y es que con este soberano, y tras la conquista de Toledo en 1085, se acuñaron vellones en árabe, estos sí en una correcta lengua árabe, con fecha expresa de los años 478-479/1085-1086, con la particularidad de consignar también el mes (*ŷumādà* I y *ṣafar*), y con Toledo como lugar de acuñación. El cúfico usado en estas acuñaciones, sin marcar la segmentación de algunos términos, es también muy ornamentado (Frochoso, Medina, Ibrahim, 1993: 43, 44-45).

Por otra parte y, frente a la inscripción latina, que es conmemorativa, las inscripciones árabes del Arca Santa no tienen ese carácter, sino que, como acabamos de ver, repiten términos y expresiones de buen augurio y algunas eulogias y frases de alabanza a Dios; un contenido que es muy habitual en objetos suntuarios andalusíes, especialmente a partir del siglo XI.

2. ARQUETA DEL OBISPO ARIAS

Ese tipo de contenido es el que se reproduce también en la breve inscripción árabe que exorna la arqueta del Obispo Arias (fig. 20)[14], una pequeña caja de plata, para reserva eucarística, que fue donada a la Catedral de Oviedo por el Obispo Arias, o Ariano, un personaje muy próximo a Alfonso VI y que participó junto a ese monarca en el acto de apertura del Arca Santa en el año 1075 (Alonso Álvarez, 2012: 4-6). El cuerpo de la arqueta presenta en la parte inferior una inscripción latina y en la superior la inscripción árabe. Aunque en este caso el epígrafe latino no concreta la fecha, sí consigna el nombre de su promotor, el Obispo Ariano, que ocupó la sede episcopal ovetense entre 1073 y 1094[15] (Oviedo, 1993: 344, nº 277; Grau Lobo, 2000: 320-321).

La grafía cúfica utilizada en el epígrafe árabe, grabada sobre la superficie del metal, difiere de la empleada en el Arca Santa, pues en este caso se trata del denominado cúfico simple, una modalidad gráfica desarrollada en al-Andalus a partir del segundo califa omeya al-Ḥakam al-Mustanṣir y que se caracteriza por su austeridad, pues se suprimen todas las terminaciones foliadas de los grafemas que eran propias del cúfico florido inaugurado en la etapa de al-Nāṣir, el primer califa omeya de al-Andalus (Ocaña, 1970: 26-44). Estas modalidades gráficas perduraron en el siglo XI, también en los posteriores, aunque con la incorporación de rasgos innovadores (Ocaña, 1983; Martínez Núñez, 1997a: 136-146; Acién, 2001).

La inscripción árabe discurre por un sólo reglón y se ubica dentro de una banda de la parte superior

[14] Agradezco de nuevo a la Dra. Raquel Alonso Álvarez el envío de material gráfico de esta arqueta y, asimismo, a D. Carlos de Posada Miranda, quien amablemente me facilitó las fotografías que posee sobre la misma.

[15] El texto de la inscripción latina es: CONVICIIS XPI CELES/TIS MEN/SSA PARATUR: ARIANUS EPS. FECIT, «La mesa del convite celestial de Cristo está preparada. El Obispo Ariano realizó» (Grau Lobo, 2000: 321)

Fig: 20: Arqueta del Obispo Arias. Vista frontal.

del cuerpo de la arqueta. Esta banda, de fondo liso y delimitada por un filete, es de iguales características, aunque algo más ancha, que la que alberga la inscripción latina, y bordea todo el perímetro de la arqueta. El cúfico simple utilizado, con entalles en las astas, está también muy deformado, pues los términos o no presentan segmentación o están mal segmentados, se ha suprimido el *alif* en algunos casos, mientras que en otros se incluyen trazos altos (*alif*, *lām*) superfluos, para producir simetría, también se ha suprimido de forma sistemática la conjuntiva *wāw*, como en el Arca Santa, y el *mīm* final suele presentar un pronunciado apéndice ascendente, lo que dificulta la interpretación. La secuencia *alif-lām*, se ha realizado de modo correcto; es decir, con las terminaciones de las astas orientadas en sentido contrario, el *alif* a la derecha y el *lām* a la izquierda (fig. 22), que es la forma habitual que presenta esta secuencia en el registro epigráfico, como se puede observar en el término *Allāh*, por ejemplo (Ocaña, 1970: 48, fig. 10).

En publicaciones donde se menciona esta arqueta o bien consideran la leyenda superior en cúfico «como un mero ornato, recordándonos el carácter sagrado del texto en sí mismo y su inscripción en las mezquitas y lugares santos del Islam» (Grau Lobo, 2000: 321), o bien ofrecen lectura de algún elemento del epígrafe, en un caso se afirma que sólo se puede leer *li-ṣā*, abreviatura de la expresión *li-ṣāḥibi-hi* («para su dueño») (Galán y Galindo, 2005: 424), y en otro se lee la expresión *al-mulk li-llāh*, que se traduce «el poder es de Dios» (Dokmak; Shawky, 2015: 117, nº 5, fig. 7), ambas poco convincentes, además de incompletas, a mi modo de ver.

Fig. 21: Arqueta del Obispo Arias. Lateral derecho.

Fig. 22: Arqueta del Obispo Arias. Lateral izquierdo.

2.1. La inscripción árabe de la arqueta del Obispo Arias

A pesar de las dificultades que entraña la interpretación del epígrafe árabe, como ya se ha señalado, estimo que se pueden hallar la mayor parte de las expresiones árabes originales que sirvieron de base para su composición.

La inscripción del costado derecho (fig. 21) constituye, en mi opinión, el inicio de la inscripción, que se continúa por la del frontal (fig. 20), y esta, a su vez, por la del costado izquierdo (fig. 22), para terminar en la parte trasera (fig. 23).

La lectura que propongo para esta inscripción, siguiendo el orden descrito, es

الكبر الدا // ئم اليمن الدائم اليمن ا // القائم
الـ...(؟) ا // بركة كاملة (؟) لصاحبه

La grandeza per // petua, la dicha perpetua, la dicha // permanente, la/el…(¿?), // bendición completa para su dueño

El calificativo *al-dā'im* se ha escrito entre el final del lateral derecho y el inicio del frontal. Al final de la parte frontal se ha escrito un *alif*, que debía ser el inicio del artículo que continuaría en el lateral izquierdo y, sin embargo, en este se ha escrito *al-qā'im* con el artículo completo. Este calificativo del lateral izquierdo va seguido de un término con el artículo que no consigo identicar, ¿se trata de una escritura deformada de *al-baqā'* («la permanencia»)? A continuación se ha escrito un trazo vertical alto, ¿un *lām*? que, al igual que el *alif* del frontal, parece destinado a conseguir simetría. El final de la inscripción, en la parte trasera, se compone de *baraka*, seguido de un adjetivo de grafía frustrada, que he identificado con *kāmila*, por sus grafemas iniciales, y por último la expresión *li-ṣāḥibi-hi* completa, no en abreviatura.

Lo que parece quedar claro, a modo de recapitulación tras lo expuesto hasta aquí, es que estas escrituras hubieron de ser realizadas por artesanos cristianos que no poseían un dominio suficiente de la lengua y de la escritura árabes, pero deseaban imitar los modelos de arquetas de marfil y de metal de al-Andalus, porque

Fig. 23: Arqueta del Obispo Arias. Vista trasera.

serían los más próximos y abundantes, pero también de otros territorios islámicos. Es este un fenómeno de síntesis, o de hibridación, entre lo cristiano y lo musulmán durante la Edad Media peninsular que no tiene nada que ver con el ámbito de las falsificaciones, en el que se pretende hacer pasar por medievales obras cuyas carcateríscas indican que no pertenecen a ese periodo, aunque para otorgarles autenticidad se haya recurrido habitualmente al argumento de los artesanos cristianos, como bien ha señalado Carmen Barceló (Barceló, 2015: 186, 188-189).

Especialmente estos artesanos hubieron de inspirarse en los rasgos gráficos de las inscripciones árabes de objetos suntuarios del siglo X y, sobre todo, del siglo XI; unas inscripciones que incluían en sus formularios eulogias y frases de buen augurio y propiciatorias para sus promotores, para sus destinatarios o para sus dueños. Es el caso de las ya mencionadas arqueta de plata de la Catedral de Gerona, realizada para el heredero designado Hišām, y de la arqueta de marfil del Monasterio de Leyre (fig. 24), ordenada realizar por orden del segundo de los dictadores ᶜāmiríes, el *ḥāŷib* y *Sayf al-dawla* ᶜAbd al-Malik al-Muẓaffar (Ocaña, 1970: 43-44, nº 29, lám. XXIX; Dodds, 1992: 198-200, nº 4). Ya en el siglo XI, hay que añadir las piezas de eboraria realizadas en Cuenca (Zozaya, 1999; Álvarez, 2014: 38-40), la más antigua, del año 417/1026, es la arqueta procedente de Santo Domingo de Silos (fig. 25) (Lévi-Provençal, 1931: 190, nº 206), actualmente en el Museo de Burgos, con paneles de marfil realizados en el taller conquense y una placa de esmalte de iconografía cristiana añadido posteriormente en el taller de Silos (Casamar, 2000: 259; Franco Mata, 2006: 98-100), la arqueta de la Catedral de Palencia (fig. 26), conservada en el Museo Arqueológico Nacional, que fue realizada en 441/1049-50 para el *ḥāŷib* Ismāᶜīl, el hijo al-Ma'mūn b. Ḏī l-Nūn, soberano de la taifa toledana, pero aún

Fig. 24: Arqueta de marfíl del Monasterio de Leyre (Navarra) (395/1004-5).

en vida de su padre (Lévi-Provençal, 1931: nº 207; Dodds, 1992: 204-206, nº7; Martínez Núñez, 2014: 173-174), y en época del mismo rey de taifa, para el mismo Ismāᶜīl y realizados en Cuenca, el bote de San Justo de Narbona (Lévi-Provençal, 1931: nº 209) y algunas de las placas de marfil de la trasera de la arqueta de las Bienaventuranzas de San Isidoro de León (Lévi-Provençal, 1931: nº 208; Ferrandis, 1935: nº 28, lám. 59; Franco Mata, 2006: 126, fig. 9; Álvarez, 2014: 232-236). Y, por último, se deben recordar las arquetas de metal de San Isidoro de León (Franco Mata, 1991), de las que trataré más adelante. Todos estos objetos pasaron a convertirse en objetos de culto cristianos, en contenedores de reliquias.

3. ARQUETA DE SANTA EULALIA

En la misma Catedral de Oviedo se conserva una de estas piezas metálicas, la arqueta de Santa Eulalia (fig. 27), que contiene las reliquias de la santa de Mérida y está instalada actualmente en un baldaquino bajo la cúpula de la capilla dedicada a su advocación. En un momento indeterminado del siglo X las reliquias de Santa Eulalia habrían sido trasladadas a Oviedo, en el siglo siguiente entrarían a formar parte del relicario de la Catedral de Oviedo, pues en la inscripción latina de la tapa del Arca Santa de 1075 se mencionan las reliquias de Santa Eulalia, y posteriormente, en 1102, la arqueta de plata que nos ocupa, con las reliquias de la

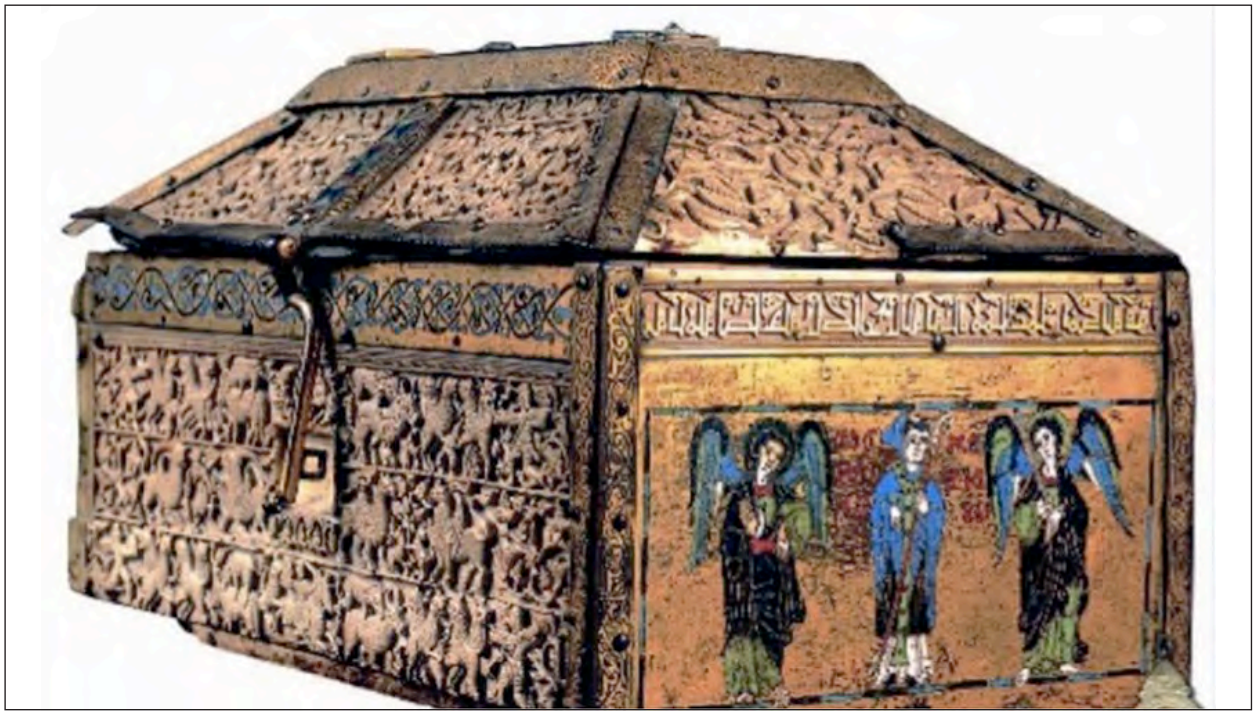

Fig. 25: Arqueta de marfil de Santo Domingo de Silos (417/1026), realizada en Cuenca

Fig. 26: Arqueta de marfil de la Catedral de Palencia, realizada en Cuenca (441/1049-50).

Fig. 27: Arqueta de Santa Eulalia. Catedral de Oviedo. Finales del siglo XI.

Fig. 28: Detalle de la banda epigráfica de la arqueta de Santa Eulalia.

santa en su interior, fue introducida en el Arca Santa, según la tradición pelagiana (Alonso Álvarez, 2007-2008: 22, 26; Ruiz de la Peña, 2006; Ruiz de la Peña, 2010: 177-180).

Esta arqueta ha sido considerada como una obra andalusí del siglo X, de época califal (Ruiz de la Peña, 2010: 201), aunque los rasgos grafícos remiten a una cronología má tardía, de finales del siglo XI, como expondré a continuación y hay elementos en esta pieza que remiten a un posible origen fāṭimí, como han señalado otros autores, entre ellos Mariam Rosser-Owen (2015: 45-46, fig. 5).

La arqueta de Santa Eulalia, de plata sobredorada y nielada, presenta una inscripción árabe que reproduce frases de buen augurio y está realizada en un cúfico simple evolucionado y muy cuidado, con estilizaciones florales en los huecos dejados entre las astas (fig. 28). El epígrafe discurre, en un sólo renglón, por una banda delimitada por un filete doble; banda que bordea todo el perímetro, en la parte en talud de la tapa. El borde de la tapa presenta tallos vegetales que se enroscan en espiral, con ornatos florales y motivos zoomorfos. Y tanto el cuerpo de la arqueta como la tapa están decorados en su totalidad y presentan una misma escena cortesana compuesta por tres personajes dentro de un medallón lobulado, repetida seis veces en la tapa y en el frontal y la trasera del cuerpo, y cuatro veces en los laterales[16].

La primera traducción de la inscripción de la arqueta de Santa Eulalia data de 1845 y se debe a Pascual de Gayangos: *Bendición completa, abundancia de bienes y de comodidades, y seguridad perfecta: celsitud siempre en aumento, paz duradera, juntamente con gloria e imperio perpetuo (acompañen al dueño de este edificio)* (Ruiz de la Peña, 2010: 186, nota 61).

Esta versión al castellano del texto árabe es bastante libre, especialmente en su parte final, y sólo el inicio, «bendición completa», se atiene a lo consignado en el epígrafe, aunque desconocemos el término árabe que leyó exactamente Gayangos. Y, sin embargo, Felipe Maíllo, que es quien ha realizado una traducción más reciente del epígrafe para I. Ruiz de la Peña[17], debió de considerar que el inicio no lo supo interpretar P. de Gayangos, pues I. Ruiz de la Peña dice que «la transcripción del texto presenta, en opinión de F. Maillo,

[16] Se puede consultar una descripción detallada de la decoración (Ruiz de la Peña, 2010: 183-185).

[17] Hubo de ser realizada en 2002, año en que se celebró el Congreso de Historia del arte en Málaga, en el que Isabel Ruiz de la Peña presentó su estudio sobre la arqueta de Santa Eulalia, o en cualquier caso, antes del año 2006, en que se publicaron la Actas (Ruiz de la Peña, 2006). El artículo de esta autora de 2010 es una ampliación y actualización de ese texto anterior.

bastantes dificultades, fundamentalmente en las dos palabras más importantes del mismo, que el profesor Gayangos no supo interpretar, siendo el resto una secuencia de sustantivos y adjetivos» (Ruiz de la Peña, 2010: 197).

Por su parte, él ofrece la siguiente traducción, en su opinión «es la única traducción ajustada que se corresponde con la gramática» (Ruiz de la Peña, 2010: 198): *Bendición a [la] comunidad, gracia completa, bienestar cumplido, / paz duradera, felicidad, gloria / Reino eterno, gracia completa, bienestar cumplido / Excelsitud sublime, salud perpetua con honra*.

Dejando al margen que, también en este caso, desconocemos los términos árabes exactos que leyera F. Maíllo para su versión al castellano, que mejora sustancialmente la de Gayangos, la traducción «bendición a la comunidad» es errónea y fuerza además el texto árabe, pues para que tenga sentido se ha debido restituir un artículo inexistente. En realidad este autor ha interpretado *baraka li-umma* («bendición para una comunidad»), y corregido como *baraka li-l-umma* («bendición para la comunidad»), donde lo que está escrito es *baraka tāmma* («bendición completa» o «bendición perfecta»), una expresión muy habitual en epigrafía andalusí, documentada ya en los epígrafes de capiteles califales de Córdoba y de Madīnat al-Zahrā' de época de al-Ḥakam II (Martínez Núñez, 1999: 88-89) y que se reproduce, asimismo, en objetos suntuarios del siglo XI, como en una de las arquetas de San Isidoro de León, en este caso fue también mal interpretada como *baraka li-ammihi* («bendición para su pueblo») (Amador de los Ríos, 1875: 252; Amador de los Ríos, 1877b). Como en otros muchos casos, fue Manuel Ocaña Jiménez quien dio con la lectura correcta de esta expresión y corrigió la lectura que Rodrigo Amador de los Ríos había ofrecido de ella en capiteles cordobeses (Ocaña, 1941: 163-164, nº 4). La verdad es que esto es lo que sucede con la muy defectiva grafía cúfica, que se puede dar una lectura desajustada cuando no se está muy familiarizado con el registro epigráfico (y aun estándolo).

A estas traducciones hay que añadir la lectura y traducción de esta inscripción que realizó Rodrigo Amador de los Ríos e incluyó en su obra sobre las *Inscripciones árabes de Sevilla*, de 1875[18]. En esta obra se ofrece la lectura y la traducción de los epígrafes de dos de las arquetas conservadas en el Museo Arqueológico Nacional procedentes de San Isidoro de León y, como he dicho, las de la inscripción de la arqueta de Santa Eulalia (Amador de los Ríos, 1875: 251-252). Sobre esta última, aunque sin identificarla como de Santa Eulalia, Rodrigo Amador de Los Ríos dice: «consérvase en la Camara Santa de Oviedo la tercera,- cuyo diseño fue publicado en (...) *Monumentos arquitectónicos de España*,- ostentando en la tapa, que afecta, cual la de la arqueta anterior, la figura de un poliedro de cinco caras, la leyenda siguiente». Aunque todas estas arquetas son obras musulmanas, andalusíes o fāṭimíes, el autor las consideró como producciónes mudéjares. Su objetivo al incluir estos materiales en la monografía sevillana era, como expuso el propio autor (pp. 249-250), demostrar que las inscripciones del Alcázar del Rey Don Pedro en Sevilla no eran un caso único y que las frases usadas por los musulmanes en sus edificios y objetos suntuarios fueron usadas por los «artífices mudéjares» de otras zonas de la península, destacando una «fructuosa enseñanza» de ello, que no siempre la presencia de «inscripciones arábigas» es testimonio de la «procedencia mahometana» de los edificios o de los objetos que las ostentan.

La lectura y traducción que ofrece Rodrigo Amador de los Ríos del epígrafe es la siguiente:

بركة باقية ونعمة كاملة وعافية
شاملة و سلامة دائمة وسعادة و عز ة
فغة (sic) [19]عافية وسلامة دائمة ...

Bendición constante, felicidad perfecta, gloria cumplida, salud perpetua, dicha y gloria dilatadas, alegría y salud perpetua...

Esta interpretación es incompleta, pues no recoge la inscripción en su totalidad, sólo traduce los lados del epígrafe que se reproducen en los dibujos de *Monumentos arquitectónicos de España* (fig. 29); es decir los

[18] Su edición facsímil fue publicada por el Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla en 1998, con prólogo de Rafael Valencia.

[19] Por وعز و رفعة

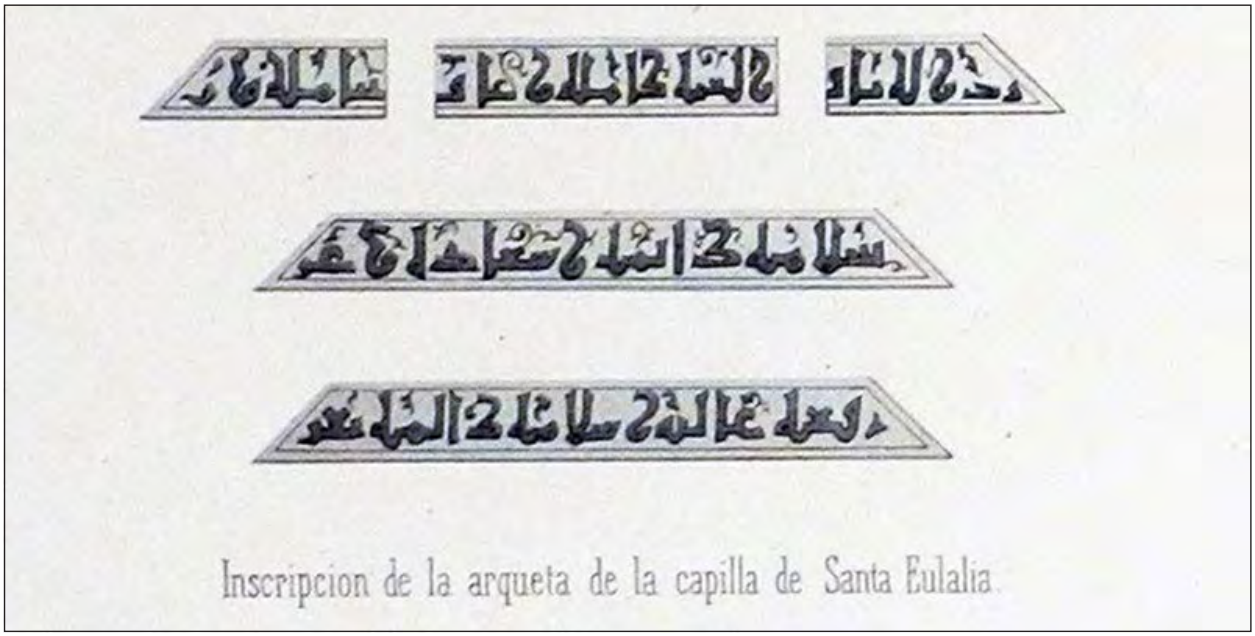

Fig. 29: Dibujo de la inscripción de la arqueta de Santa Eulalia (detalle). *Monumentos arquitectónicos de Españ*a.

correspondientes a la parte trasera de la arqueta y a los laterales. Deja, por tanto sin lectura, la parte correspondiente al frontal y no respeta el orden del texto árabe, pues lee primero la trasera, a continuación el lado izquierdo y por último el lado derecho. Por este motivo no pudo interpretar bien el término *rifʿa* («rango»), que se ha escrito partiéndolo entre el final de la parte trasera (*rā'*)[20] y el inicio del lateral derecho (*fā'*, *ʿayn* y *tā' marbūṭa*), ni la secuencia gráfica precedente (véase nota 19). Presenta, además otro error de lectura en el inicio de la parte trasera, al haber leído *baraka bāqiya* en vez de *dawla bāqiya*.

Puesto que durante mi estancia en Oviedo con motivo de la celebración del Congreso, a principios del mes de septiembre de 2015, se me brindó la oportunidad de analizar la arqueta de Santa Eulalia, así como de revisar la interpretación de su inscripción, y se me facilitó la realización de fotografías con ese fin[21], paso a ofrecer la lectura completa del epígrafe en grafía árabe utilitaria y su traducción; una lectura y traducción que para cualquier conocedor del registro epigráfico árabe no ofrece ninguna dificultad, debido a la buena ejecución de la grafía cúfica y a la corrección gramatical y sintáctica del texto. Como es exigible en árabe, se incluye el prefijo *wā-* (la conjunción copulativa «y») para enlazar cada una de estas expresiones de buen augurio, salvo en el último término, que presenta la preposición prefijada *bi-* («en», «con» o «por»).

La inscripción se ve interrumpida por los cierres que se incorporaron a la arqueta en el siglo XVII (Ruiz de la Peña, 2010: 187), pero se puede restituir en su totalidad.

[20] El partir un término entre dos renglones o entre dos cartelas, por falta de espacio, es un hecho muy habitual en epigrafía árabe, siempre que tenga lugar tras grafemas que no se unen al siguiente (Barceló, 1998: 101-103), como en este caso de la arqueta de Santa Eulalia.

[21] Debo manifestar mi agradecimiento a D. Agustín Hevia Ballina, Canónigo Archivero de la Catedral de Oviedo, que se interesó por mi investigación sobre las inscripciones árabes de la Catedral de Oviedo y me permitió realizar fotografías de la arqueta de Santa Eulalia. Ese agradecimiento he de hacerlo extensivo al Dr. Andrea Nicolotti, que tuvo la amabilidad de realizar esas fotografías de la arqueta, que se reproducen en esta publicación, y al Dr. Lorenzo Arias, que le ayudó y me facilitó otras fotografías de la arqueta, como la reproducida en la fig. 27.

Fig. 30: Frontal de la arqueta de Santa Eulalia. Detalle del inicio de la inscripción.

El texto comienza en el frontal (fig. 30), continúa en el lado izquierdo (fig. 31), sigue por la trasera (fig. 32) y termina en el lateral derecho (fig. 33). He marcado con doble barra la separación de las diferentes partes del epígrafe y entre corchetes la restitución de los grafemas que han quedado ocultos por el herraje:

بركة تامة ونعمة كـ[ـامـ]ـلة وعافية شاملة و// سلامة
دائمة وسعادة وعز// ودولة باقـ[ـية] ونعمة كاملة
وعافـ[ـية شـ]ـاملة ور// فعة عالية وسلامة دائمة بعز

Bendición perfecta, beneficio completo, bienestar general, // salud duradera, felicidad, honor, // poder permanente, beneficio completo, bienestar general, ran// go elevado y salud duradera, con honor .

El cúfico simple utlizado presenta unas rasgos muy evolucionados, especialmente la abundancia de nexos curvos muy pronunciados, la realización del grafema *wāw* con un apéndice final ascendente, semejante al que suele presentar el *nūn* en posición final, la realización del *alif* con un pronunciado apéndice por debajo de la línea de base de escritura, la igualación de la altura del trazo cúfico 2i y m (*bā*, *tā›*, *ṯā*, *nūn*, *yā›* en posición inicial o medial) con la habitual del *lām*, o la prolongación en la altura del apéndice superior del *hā›/ tā› marbūṭa* hasta igualarlo a los grafemas anteriores. Todos esos rasgos confieren un gran equilibrio y esbeltez a la composición gráfica, por lo que recuerdan el cúfico simple de la taifa ʿabbādī de Sevilla, que tanto influyó en el cúfico almorávide (Ocaña, 1983: 199-201; Martínez Núñez, 2014a: 176-177, Martínez Núñez 2015: 47-51), pero con incorporación de innovaciones que apuntan a una cronología no anterior a finales del siglo XI.

Todas las características de esta arqueta, tanto los elementos decorativos como los epígráficos, y especialmente estos últimos, remiten a su realización en ámbito musulmán, no mudéjar, como señaló R. Amador de los Ríos y como se ha barajado, junto a otras hipótesis, por I. Ruiz de la Peña (2010: 199). Esta misma autora, basándose fundamentalmente en el tipo de cúfico utilizado, que ella dice ser el cúfico simple de época de al-Ḥakam II o una manifestación algo más tardía – afirma que los paralelos más próximos son las piezas de la eboraria califal omeya y, en especial, de la arqueta de Leyre-, baraja la posibilidad, entre otras, de que sea obra andalusí, realizada en los talleres de orfebrería de

Fig. 31: Lateral izquierdo de la arqueta de Santa Eulalia.

Fig. 32: Parte trasera de la arqueta de Santa Eulalia. Detalle de la inscripción.

Fig. 33: Lateral derecho de la arqueta de Santa Eulalia. Final de la inscripción.

Córdoba a finales del califato, si bien también recurre a otros argumentos que harían retrasar su cronología al sidglo XI – principios del XII o para plantear que se trata de un «producto orientalizante importado»[22] (Ruiz de la Peña, 2010: 198-199).

En realidad, desde el punto de vista epigráfico, los paralelos más próximos no son los de época califal omeya, sino los de época taifa y almorávide, como ya he adelantado. Por otra parte, no se puede olvidar que un cúfico simple muy semejante al andalusí de época de al-Ḥakam se empleó también en la Ifrīqiya fāṭimí, como se puede ver en la arqueta procedente de Carrión de los Condes (Palencia), que se conserva en el Museo Arqueológico Nacional, realizada en al-Manṣūriyya por orden del califa al-Muᶜizz (fig. 34) (Lévi-Provençal, 1931: 191-192, nº 210).

El tipo de cúfico utilizado en la arqueta de Santa Eulalia es el mismo que presentan otras obras de metalistería de finales del XI, como el célebre Grifo de Pisa, en bronce (Robinson, 1992: 216-217)[23], algunas de las arquetas de plata de San Isidoro de León (Amador de los Ríos, 1877b: 529-549; Franco Mata, 1991: 52-53; Dodds, 1992: 214, nº 13) o la cajita, de plata sobredorada y nielada y con tapa de corredera, que se conserva en Lieja (George, 1988; Casamar, 2000: 268-269, Camiño, 2015: 239)[24], por citar sólo algunos ejemplos. Una de

[22] Esto último lo argumenta en base al tipo de tocado que presentan las figuras antropomorfas, que remiten al Egipto fatimí o a Sicilia, pues en al-Andalus califal se usaba la *galanswa*, no el turbante, información que la autora agrade a F. Maíllo.

[23] Como afirma C. Robinson, quien recoge la bibliografía más relevante, se trata de una de las piezas más emblemáticas y enigmáticas de la metalisteria del siglo XI, que ha sido adjudicada a Al-Andalus, al Magreb y a Egipto fāṭimíes, a Sicilia y a Irán.

[24] Se atribuye a al-Andalus siglo XI, procede de la Iglesia de Saint-Jean de

Fig. 34: Arqueta del califa fāṭimí al-Muᶜizz. Siglo X. Museo Arqueológico Nacional.

las arquetas de San Isidoro de León, conservada en el Museo Arqueológico Nacional (fig. 35) (Amador de los Ríos, 1875: 252, Franco Mata, 1991: 52-53, 65; Makariou, 2000: 175, nº 205)[25], en plata nielada, repujada y sobredorada, es la que presenta un cufíco idéntico al de Santa Eulalia y su texto que comienza con la misma expresión *baraka tāmma*, reproduce fórmulas también de buen augurio, sus ornatos son, asimismo, tallos enroscados en espiral y ultimamente esta pieza ha sido considerada de origen fāṭimí (Rosser-Owen, 2015: 44-45, fig. 4). Precisamente existe la misma discrepancia acerca del origen andalusí o fātimí de todos estos objetos, citados más arriba (Fernández Puertas, 1975: 109-108; Contadini, 1993; Robinson, 1992: 216, 218). Bien es cierto que la arqueta de San Isidoro de León de seguro origen fatimí por el contenido de su epígrafe (Calvo Capilla, 2011: 89; Roser Owen, 2015: 46, fig. 3), presenta un tipo de cúfico distinto del de la arqueta de Santa Eulalia,

Lieja (Bélgica) y se conserva en el Musée d'Art Religieux de esa ciudad. Se usó como relicario en la iglesia belga y, según documentación publicada, es obra del XI que llegó a Bélgica por una peregrinación a Santiago de Compostela, a donde habría llegado como fruto del contacto de Compostela con el mundo mediterráneo y musulmán en la Edad Media, andalusí o no. Es de plata nielada y presenta un cúfico muy semejante a Santa Eulalia, incluido el diseño del *wāw*, con las mismas expresiones de buenos deseos «para su dueño», como se espcifica en su tapa: *baraka li-ṣāḥibi-hi*.

[25] Pudo haber pertenecido al conjunto de piezas ofrecidas por el rey Fernando I de Castilla y la reina Sancha el 22 de diciembre de 1063 con ocasión de la dedicatoria del nuevo edificio de San Isidoro de León. Lleva en la tapa parejas de pájaros enfrentados.

Fig. 35: Arqueta procedente de San Isidoro de León. Museo Arqueológico Nacional.

pero también del usado en piezas que han sido consideradas fāṭimíes, como los bronces de Denia (Azuar, 2012; Martínez Enamorado, 2012).

Asimismo, uno de los elementos decorativos de la arqueta de Santa Eulalia, el desarrollo en espiral de los ornatos vegetales que discurren por el borde de la tapa, semejante a la de San Isidoro de León, como se ha dicho, cuenta con una larga tradición tanto en el Magreb y al-Andalus, como en el Oriente islámico (Michel, 1985: 170-171), y se puede observar en diversas manifestaciones de distintas cronologías. Está presente en la decoración omeya de al-Andalus y en la de algunos reinos de taifas, como el de los Banū Dī l-Nūn de Toledo y el de los Banū Hūd de Zaragoza (Dodds,1992: 242 nº 35, 256 nº 44 y 260 nº 48). Asimismo lo está en la decoración fāṭimí de Ifrīqiya y de Egipto, como en la banda epigráfica de la mezquita al-Ḥakīm de El Cairo (Ettinghausen; Grabar, 1996: 201-208), pero también en otras más tardías en las que aparece asociada a motivos epigráficos, como sucede en la Qubbat al-Barudiyyīn de Marrakech, de cronología almorávide (Golvin, 1991: 2667-268), y en las grandes puertas de aparato de Rabat y Marrakech de cronología almohade (Caillé, 1949: 96-110, 139-144; Allain; Deverdun, 1957: 55-126) o en la Puerta del Perdón de la Aljama almohade de Sevilla (Sālim, 1978: 201-207).

Es cierto que el argumento más claro a favor del posible origen fāṭimí de la arqueta de Santa Eulalia es la

forma del tocado que llevan los personajes representados, que entronca directamente con las representaciones cortesanas fatimíes en diversos soportes y materiales, incluida la loza dorada de Egipto (Martínez Caviró, 1995: 146-147, dibujo 5), pues en las escenas cortesanas, con representación del califa omeya, de las artes suntuarias andalusíes (García 2010), los personajes no suelen presentar tocados, como se puede observar en el bote de al-Mugīra del 357/968 (fig. 36) (Holod, 1992: 192-197) o en la arqueta de Leyre (fig. 24). Esto no ha sido obstáculo que haya impedido mantener la filiación hispano-musulmana de la arqueta, aduciendo que esa representación antropomorfa puede ser fruto de contactos entre al-Andalus y la capital egipcia (Ruiz de la Peña, 2010: 199-200).

Así, pues, la arqueta de Santa Eulalia, y el resto de objetos de metalistería contemporáneos, no permiten atribuirlos de manera rotunda a uno u otro ámbito, pues como bien ha señalado C. Robinson, el contacto comercial, cultural y científico entre los habitantes del área mediterránea durante el siglo X - mantenido en el siglo XI con la participación activa de los reinos de taifa en ese intercambio- estableció un «lenguaje visual común», aunque con ciertas variantes regionales, que «permite comprender la confusión existente respecto a la atribución de muchos objetos que eran fácilmente transportables»e (Robinson, 1992: 218), nota 2).

Estos objetos suntuarios musulmanes, andalusíes o no, fueron realizados en medios próximos a los soberanos musulmanes, pero muchos de ellos terminaron por ser convertidos en relicarios en templos y monasterios cristianos. La forma de adquisición de estos objetos que acabaron por engrosar los tesoros de las iglesias cristianas septentrionales pudo ser pacífica, adquiridos a través del comercio o como consecuencia de regalos realizados por los soberanos musulmanes, o bien pudo ser fruto de una apropiación, como botín de guerra, o de saqueos, o adquiridos a través de peregrinación; aspectos sobre los que se han pronunciado un buen número de autores (Franco Mata, 1991; Robinson, 1992; Casamar; Valdés, 1999; Ruiz Souza, 2001; Azuar, 2011; Azuar, 2015; Barceló, 2015, Rosser-Owen, 2015), y que deben ser rastreados y analizados en cada caso particular, cuando exista documentación y datos para ello. En el caso de la arqueta de Santa Eulalia, se ha planteado (Ruiz de la Peña, 2010: 196, 200-201) que pudo llegar a ser propiedad de Alfonso VI como fruto del botín conseguido en un acto bélico de la Reconquista, puesto que se la considera obra andalusí, aunque también se señala que existen otras hipótesis que apuntan al saqueo del tesoro fāṭimí de 1069, si se atribuye la pieza a esos medios ismāᶜīlíes.

4. CONCLUSIÓN

Tras lo expuesto hasta aquí, parece claro que los epígrafes árabes del Arca Santa y de la arqueta del Obispo Arias difieren de los de estas arquetas musulmanas, por lo que hubieron de ser realizadas por artesanos cristianos desconocedores de la lengua y de la grafía árabes. Esto último se ve corroborado por las diferencias que se observan entre estas producciones cristianas de Oviedo y las realizadas por los cristianos de al-Andalus que o bien utilizaban el latín, como sucede en la mayor parte de las denominadas «lápidas mozárabes», aunque los ornatos se relacionen con el repertorio califal omeya (Martínez Núñez, 2014b: 63-66), o bien utilizaban una escritura y una lengua árabes absolutamente correctas, como se puede observar en la lápida bilingüe de Cercadillas (Martínez Núñez, 2014b: 65-66, fig.9) y en otra de las mismas características hallada también en Córdoba (González, 2002: 743-744, nº1, fig. 1), o en epígrafes árabes sobre objetos relacionados con el culto cristiano, como la campana de Gibraleón (Huelva) (Arbeiter, 2010: 44-45; Zozaya, 2011; Martínez Núñez, 2014b: 70, nota 57; Azuar, 2015: 132). El mismo dominio del árabe se observa en las lápidas bilingües que se nos han conservado de mozárabes de territorios cristianos durante los siglos XI y XII, como en la lápida de Toledo del año 1156, conservada en el Taller del Moro (Lévi-Provençal, 1931: 79, nº 81 y 82; Martínez Núñez, 2014b:65). Los epígrafes cúficos del Arca Santa y de la arqueta del Obispo Arias sí están relacionados, en mi opinión, con las inscripciones árabes, muy esquematizadas y deformadas, de otros objetos y edificios cristianos -algunos de

Fig. 36: Bote de al-Mugīra (357/968). Museo del Louvre.

los cuales han sido recogidos en la reciente publicación de A. M. Dokmak y Z. Shawky, como la urna de San Isidoro de León, que repite el término *yumn*, enfrentado en espejo (Dokmak; Shawky, 2015: fig. 12)- y en los que se incorporan motivos epigráficos del respertorio andalusí, pero deformándolos a veces hasta el punto de que resultan prácticamente ilegibles.

Otra cosa es poder llegar a dilucidar cuál era la intencionalidad, el objetivo último de estas producciones. En el caso de las inscripciones árabes de la Catedral de Oviedo parecen estar relacionadas, por un lado, con la conformación de los relicarios -no es anacrónico que entre las reliquias del Arca Santa, según el Acta de apertura de 1075, se encuentre un buen número perteneciente a Santos de origen visigodo o mozárabe, y dos a mártires espontáneos de Córdoba del año 852 (González Celada, 2006: 264)- y, por otro, con el deseo de mostrar el triunfo sobre el Islam y su integración superadora o, en otras parlabras, de reflajar la victoria sobre el Islam en un contexto ideológico de Reconquista.

BIBLIOGRAFÍA

Acién Almansa, Manuel (2001): «Del estado califal a los estados taifas: la cultura material» en *Actas del V Congreso de Arqueología Medieval Española. Valladolid, 22 a 27 de marzo de 1999*. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Deporte, vol. 2, p. 483 - 513.

Acién Almansa, Manuel (2009): «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus», *Studia Historica, Historia Medieval*, 27 (nº especial: Martín Viso, Iñaki; Echevarría Arsuaga, Ana (coords.), *Mozárabes, entre la Cristiandad y el Islam*), pp. 23-36.

Aillet, Cyrille (2008): «Recherches sur le christianisme arabisé (IX-XII, siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe», en Aillet, Cyrille; Penelas, Mayte; Roisse, Philippe (coords.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madrid, Casa de Velázquez, pp. 91-134.

Aillet, Cyrille (2010): *Les mozárabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*. Madrid, Casa de Velázquez.

Aillet, Cyrille (2013): «La formación del mozarabismo y la remodelación de la Península Ibérica (s. VIII-IX)», en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX). XXXIX Semana de Estudios Medievales (Estella, 17-20 julio 2012)*. Estella, Gobierno de Navara. Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales, pp. 285-310.

Al Khemir, Sabiha (2014): *Luz Nur. La luz en el arte y la ciencia del mundo islámico*, Sevilla, Fundación Focus Abengoa.

Allain, Ch.; Deverdun, Gaston (1957): «Les portes anciennes de Marrakech», *Hesperis*, 44, pp. 55-126.

Alonso Álvarez, Raquel (2007-2008): «*Patria uallata asperitate moncium*. Pelayo de Oviedo, el arca de las reliquias y la creación de una topografía regia», *Locvs Amœnvs*, 9, pp. 17-29.

Alonso Álvarez, Raquel (2012): «La obra histórica del Obispo Pelayo de Oviedo (1089-1153) y su relación con la *Historia legionensis* (llamada *silensis*)», *e-Spania. Revue Interdisciplinaire d›Études Hispaniques Médievales et Modernes*, 14, pp. 11-18 [En línea, http://espania.revues.org/21586; DOI : 10.4000/e-spania.21586. Consultado 08/0//2015].

Álvarez da silva, Noemí (2014): *El trabajo del marfil en la España del siglo XI*, tesis doctoral bajo la dirección Mª Victoria Herráez de Arteaga. León, Universidad de León, Departamento de Patrimonio Artístico y Documental. [Disponible en línea: https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/3545/tesis_fff2dd.PDF?sequence=1.

Consultado 25/03/2016].

Amador de los Ríos, José (1877a): *Asturias. La Cámara Santa de la catedral de Oviedo y sus más antiguos monumentos artístico-industriales*, vol 1, nº 1 de *Monumentos arquitectónicos de España*. Madrid, Imprenta Fortanet.

Amador de los Ríos, Rodrigo (1875): *Inscripciones árabes de sevilla, precedidas de una carta-prólogo de D. José Amador de los Ríos*. Madrid, Imprenta de T. Fortanet (ed. facsimil, *Sevilla*, Ayuntamiento de Sevilla, 2001).

Amador de los Ríos, Rodrigo (1877b): «Arquetas arábigas de plata y márfil que se custodian en el Museo Arqueológico Nacional y en la Real Academia de la Historia», *Museo Español de Antigüedades*, t. VIII. Madrid, Imprenta Fortanet, pp. 529-549.

Arbeiter, Achim, (2010): «La llamada a la oración y al servicio religioso. Campanas y campanarios de los cristianos hispánicos anteriores al Románico», *Boletín de Arqueología Medieval*, 14, pp. 21-53.

Azuar Ruiz, Rafael (2011): «Inscripciones, símbolos y usos cristianos de la cultura material islámica en al-Andalus», en *Cristãos e musulmanos na Idade Média peninsular. Encontros e desencontros*. Lisboa, Instituto de Arqueologia e Paleociências e Autores, pp. 187-198.

Azuar Ruiz, Rafael (ed.) (2012): *Los bronces islámicos de Denia (S. V HG/XI d.c.)*. Alicante, Museo Arqueológico de Alicante (Serie Mayor 10).

Azuar Ruiz, Rafael (2015): «De arqueología mozárabe», *Arqueología y Territorio Medieval*, 22, pp. 121-145.

Bango Torviso, Isidro G. (2007): «Un gravísimo error de la historiografía española, el empleo equivocado del término «mozárabe», en Valdés Fernández, Manuel (ed.), *Simposio Internacional «El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media»*. Valladolid, Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, pp. 73-88.

Bango Torviso, Isidro G. (2011): «La renovación del tesoro sagrado a partir del Concilio de Coyanza y el taller real de orfebrería de León. El Arca Santa de Oviedo (1072)», *Anales de Historia del Arte*, nº extra 2 (dedicado a Alfonso VI y el arte de su época), pp. 11-67.

Barceló, Carmen (1998): *La escritura árabe en el país valenciano. Inscripciones monumentales*. Valencia, Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Valencia, 2 vols.

Barceló, Carmen (2000): «Brocal de aljibe», en *Dos milenios en la historia de España: año 1000, año 2000*. Madrid, Sociedad Estatal España nuevo milenio (2000), pp. 230 - 232.

Barceló, Carmen (2015): «El *Corpus Epigráfico Andalusí* ¿un proyecto

posible?», en Malpica Cuello, Antonio; Sarr Marroco, Bilal (eds.), *Epigrafía árabe y Arqueología medieval*. Granada, Nakla, Colección de Arqueología y Patrimonio 17. Grupo de investigación Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada, pp. 173-204.

Caillé, Jacques (1949): *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat français. Histoire et archéologie*, vol. 1. Paris, Éditions d'art et d'histoire.

Calvo Capilla, Susana (2011): «El arte de los reinos de taifas: tradición y ruptura», *Anales de Historia del Arte*, nº extra 2 (dedicado a Alfonso VI y el arte de su época), pp. 69-92.

Camiño (2015): *Camiño (a Orixe)*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Centro Galego de Arte Contemporanea.

Casamar, Manuel (2000): «Caja de marfil y esmaltes», en *Dos milenios en la historia de España: año 1000, año 2000*. Madrid, Sociedad Estatal España nuevo milenio (2000), pp. 257-259.

Casamar, Manuel; Valdés, Fernando (1999): «Saqueo o comercio: la difusión del arte fatimí en la Península Ibérica», *Codex aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 14,133-160.

Contadini, Anna (1993): «Quadrupede in bronzo», en Curatola, Giovanni (ed.), *Eredità dell'Islam. Arte Islamica en Italia. Venecia, 30 octubre 1993-30 abril 1994*, Catálogo exposición. Venecia, pp. 125–126 nº 41.

Dodds, Jerrelyn D. (ed.) (1992): *Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Granada, La Alhambra 18 marzo - 19 junio 1992*, Catálogo exposición. Madrid – Nueva York, Ediciones el Viso-The Metropolitan Museum of Art de Nueva York.

Dokmak, Ahmed Mahmoud; Shawky Sayed, Zeinab (2015):»Aportaciones de la epigrafía árabe en el arte románico español. Una faceta de la cultura árabe-islámica medieval», *Un mundo, muchas miradas*, 4, pp. 109-133. [En línea: http://www.ehu.eus/ojs/index.php/Mundo/article/view/14818/13098.
Consultado 17.09.2015].

Ettinghausen, Richard; Grabar, Oleg (1996): *Arte y arquitectura del Islam 650-1250*, trad. E. Martín y G. Mengual. Madrid, Cátedra.

Fernández Puertas, Antonio (1975): «Candiles epigrafiados de finales del siglo XI o comienzos del XII», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 24, pp. 107–114.

Ferrandis, José (1935): *Marfiles árabes de Occidente*. Madrid, Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, vol. I.

Franco Mata, Ángela (1991): «El tesoro de San Isidoro y la monarquía leonesa», *Boletín de Museo Arqueológico Nacional*, 9, pp. 35-68.

Franco Mata, Ángela (2006): «Liturgia hispana y marfiles. Talleres de León y San Millán de la Cogolla en el siglo XI», *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 22, pp. 94-144.

Frochoso, Rafael; Medina, Antonio; Ibrahim, Tawfiq (1994): «Datos inéditos de las primeras monedas árabes acuñadas en Toledo después de su ocupación por Alfonso VI», *Numisma*, 235, año XLIV, pp. 41-45.

Galán y Galindo, Ángel (2005): *Marfiles medievales del Islam*, 2 vols. Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur.

García garcía, Francisco de Asís (2010): «El soberano en al-Andalus», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, II, 4, pp. 61-71. Disponible en línea: https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-201311218.%20Soberano%20en%20al-Andalus.pdf. Consultado 27/08/2015).

George, Philippe (1988): «Un reliquaire ‹souvenir› de pélegrinage des liégeois à Compostelle en 1056? provenant du trésor de Saint-Jacques à Liège», *Revue belgue d'archéologie et d'histoire de l'art*, 57, pp. 5-12.

Golvin, Lucien (1991): «Les modes d'expression artistique au Maghreb», en Chiauzzi, G. *et alii*, *Maghreb Médiéval. L'apogée de la civilisation islamique dans l'Occident musulman*. Aix-en-Provence, Edisud, pp. 267-268.

Gómez Ayllón, Elisa Encarnación (2006): *Inscripciones árabes de Toledo; época islámica.* Madrid, Universidad Complutense.

Gómez Moreno, Manuel (1934): *El arte románico español. Esquema de un libro*. Madrid, Centro de Estudios Históricos.

Gómez Moreno, Manuel (1945): «El Arca Santa de Oviedo documentada», *Archivo español de arte y arqueología*, 69, pp. 125-136.

Gómez Moreno, Manuel (1951): *El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe. Ars Hispaniae III*. Madrid, Editorial Plus-Ultra.

González Celada, Jesús (2006): «Las reliquias de los SSMM. Emeterio y Celedonio en la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo», *Kalakoricos*, 11, pp. 257-268.

González Fernández, Julián (2002): «La epigrafía mozárabe: testimonio de una minoría religiosa», en *Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 26-29 septiembre 2001).* León, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales, pp. 741-752.

Grau Lobo, Luis, «Arqueta eucarística del Obispo Arias», en *Dos milenios en la historia de España. Año 1000 año 2000*. Madrid, Ministerio de Cultura y Deporte, pp. 320-321.

Holod, Renata (1992): «Bote de al-Mugīra», en Dodds, Jerrelyn D. (ed.), *Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Granada, La Alhambra 18 marzo - 19 junio 1992*, Catálogo exposición. Madrid – Nueva York, Ediciones el Viso-The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, pp. 192-197, nº 3.

Izquierdo Benito, Ricardo (1986): *Alfonso VI y la toma de Toledo*. Toledo, Diputación Provincial, Temas Toledanos, 44.

Labarta, Ana (2015): «La arqueta de Hišām: su epigrafía», *Summa*, 6, pp. 1-24.

Lapiedra Gutiérrez, Eva (1997): *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*. Alicante, Instituto Juan Gil Albert /Generalitat Valenciana.

Lapiedra Gutiérrez, Eva (2006): «Ulūğ, rūm, muzárabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus», *Collectanea Christiana Orientalia (CCO)*, 105-142.

Lévi-Provençal, Evariste (1931): *Inscriptions arabes d'Espagne avec quarante-quatre planches en phototypie*. Leyde - Paris, E. J. Brill, E. Larose, 2 vols.

Makariou, Sophie (2000): «Arqueta», en *Las Andalucías de Damasco a Córdoba. Catálogo Exposición presentada en el Instituto del Mundo Árabe, 28 de noviembre de 2000 al 15 de abril de 2001*. París, Institut du Monde Arabe- Junta de Andalucía. El Legado Andalusí, p. 175, nº 205.

Martínez Caviró, Balbina (1995): «El arte nazarí y el problema de la loza dorada», en *Arte islámico en Granada. Propuesta para un Museo de la Alhambra*, Granada, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Patronato de la Alhambra y Generalife, pp.145-164.

Martínez Enamorado, Virgilio (2012): «La epigrafía de los bronces de Denia», en Azuar Ruiz, Rafael (ed.), *Los bronces islámicos de Denia (S. V HG/XI d.c.).* Alicante, Museo Arqueológico de Alicante (Serie Mayor10), pp. 159–167.

Martínez Núñez, Mª Antonia (1997a): «Escritura árabe ornamental y epigrafía andalusí», *Arqueología y Territorio Medieval*, 4, pp. 127-162.

Martínez Núñez, Mª Antonia (1997b): «Epigrafía y propaganda almohades», *Al-Qanṭara*, 18, 2, pp. 415-445.

Martínez Núñez, Mª Antonia (1999): «Epígrafes a nombre de al-Ḥakam en Madīnat al-Zahrā'», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 4, pp. 83-103.

Martínez Núñez, Mª Antonia (2003): «Epigrafía árabe de Morón de la Frontera», en *Actas de las V Jornadas de Temas Moronenses. Morón de la Frontera, 26 al 30 de septiembre de 2001*. Morón de la Frontera, Fundación Fernando Villalón, pp. 13-47.

Martínez Núñez, Mª Antonia (2005): «Ideología y epigrafía almohades», en Cressier, Patrice; Fierro, Maribel; Molina, Luis (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. I, pp. 5 - 52.

Martínez Núñez, Mª Antonia (2007), con la colaboración de Rodríguez Casanova, Isabel; Canto García, Alberto: *Epigrafía árabe. Catálogo del Gabinete de Antigüedades*. Madrid, Real Academia de la Historia.

Martínez Núñez, Mª Antonia (2014a): «La epigrafía árabe durante el periodo de taifas: los afṭasíes de Badajoz», en Zozaya Stabel-Hansen, Juan; Kurtz Schaefer, Guillermo S. (eds.), *Bataliús III. Estudios sobre el reino aftasí. Remembranza sobre un Ciclo de Conferencias tenido en Badajoz el 13 y el 14 de marzo de 2014*, Badajoz, Consejería de Educación y Cultura. Gobierno de Extremadura. Ayuntamiento de Badajoz, pp. 157-182.

Martínez Núñez, Mª Antonia (2014b): «Las fuentes epigráficas. Siglos IX-X», en *La rebelión de ᶜUmar b. Hafsun. Tema monográfico*, *Jábega. Revista de la Diputación Provincial de Málaga*, 105, pp. 59-73.

Martínez Núñez, Mª Antonia (2015): «Epigrafía monumental y élites sociales en al-Andalus», en Malpica Cuello, Antonio; Sarr Marroco, Bilal (eds.), *Epigrafía árabe y Arqueología Medieval*. Granada, Nakla, Colección de Arqueología y Patrimonio 17. Grupo de investigación Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada, pp. 19-60.

Michel, George (1985). *La arquitectura del mundo islámico. Su historia y significado social*. Madrid, Alianza.

Molénat, Jean-Pierre (2002): «Chrétiens d'al-Andalus et Omeyyades (VIIIᶜ-XIᶜ siècles)», en Pino García, José Luis del (ed.), *Al-Andalus omeya*. Córdoba, Fundación PRASA, pp. 53-65.

Ocaña Jiménez, Manuel (1941): «Obras de al-Ḥakam II en Madīnat al-Zahrā'», *Al-Andalus*, 6, pp. 157-168.

Ocaña Jiménez, Manuel (1970): *El cúfico hispano y su evolución*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Ocaña Jiménez, Manuel (1983): «La epigrafía hispano-árabe durante el período de taifas y almorávides», en *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino, Palma de Mallorca*, 1979. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 197 - 204.

Oviedo (1993): *Orígenes, arte y cultura en Asturias. Siglos VII-XV*. Catálogo exposición. Oviedo, Lunwerg.

Robinson, Cinthya (1992): «Grifo de Pisa», en Dodds, Jerrelyn D. (ed.), *Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Granada, La Alhambra 18 marzo - 19 junio 1992*, Catálogo exposición. Madrid – Nueva York, Ediciones el Viso-The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, pp. 216-218, nº 15.

Rosser-Owen, Mariam (2015): «Islamic objets in Christian Contexts: Relic Translation and Modes of Transfer in Medieval Iberia», *Art in Translation*, 7, pp. 39-64.

Ruiz de la Peña González, Isabel (2006): «Arquertas musulmanas para mártires cristianos. La traslación de Santa Eulalia de Mérida al relicario ovetense», en *14º Congreso Nacional de Historia del Arte*. Correspondencia e integración de las artes. Málaga, del 18 al 21 de septiebre 2002. Málaga, Universidad de Málaga, Departamento de Historia del Arte. Fundación Unicaja, pp. 151-168. [Disponible en línea (sin paginar): https://www.academia.edu/4006892/. Consultado 20/08/2015).

Ruiz de la Peña González, Isabel (2010): «Arte y reliquias. La arqueta de Santa Eulalia en la Catedral de Oviedo», en Lamalfa Díaz, José Miguel (ed.), *Santa Eulalia. Mito y realidad*. Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, pp. 169-201.

Ruiz Souza, Juan Carlos (2001): «Botín de Guerra y tesoro sagrado», en Bango Torviso, Isidro G. (coord.), *Maravillas de la España Medieval: Tesoro Sagrado y Monarquía*, vol. 1, *Estudios y catálogo*. Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 31-40.

Sālim, ᶜAbd al-ᶜAzīz (1978): «La puerta del Perdón en la gran mezquita almohade de Sevilla», *Al-Andalus*, 43, pp. 201-207

Zozaya Stabel-Hansen, Juan (1999): «Los marfiles de Cuenca», en Ibáñez Martínez Pedro M. (ccord.), *Cuenca, mil años de arte*. Cuenca, Junta Comunidades Castilla-La Mancha. Asociación de Amigos del Archivo Histórico Provincial, pp. 75-114.

Zozaya Stabel-Hansen, Juan (2011): «Campana de bronce», en *711 Arqueología e Historia entre dos mundos* (*Zona Arqueológica, 15*), Catálogo. Alcalá de Henares, p. 282.

La lettre d'Osmundus, évêque d'Astorga, à la comtesse Ide de Boulogne (avant 1096)

Patrick Henriet
École Pratique des Hautes Études
Section des Sciences Historiques et Philologiques
Saprat (EA 4116)
PSL
Patrick.Henriet@ephe.sorbonne.fr

The epistle from Osmundus, bishop of Astorga, to the countess Ida of Boulogne (before 1096)

Recibido: 11-08-2016
Evaluado y aceptado: 20-11-2016

Territorio, Sociedad y Poder, nº 11, 2016 [pp. 63-75]

Resumen: La carta de Osmundo de Astorga a la condesa Ide de Boulognese puede fecharse de los años 1082-1096, y quizas mas precisamente de los años 1087-1096. Propone une versión precoz y muy particular de la historia de la venida de reliquias muy prestigiosas desde Jerusalén hasta España, une historia que conoció un desarollo mucho mas amplio en Oviedo, alrededor del *arca sancta*. Osmundo era probablemente originario del norte de los Pirineos. Planteamos aqui la posibilidad de un origen en el norte de Francia y de posibles contactos con la condesa de Boulogne antes de su llegada en la península. Su carta revela por otra parte el conocimiento de la leyenda de los siete varones apostólicos, quizas a través de la *Epistola Leonis*. Proponemos también una nueva edición de la carta.

Palabras clave: *Arca sancta*. Astorga. *Epistola Leonis*. Oviedo. Reliquias. Virgen..

Abstract: The letter of Osmundus of Astorga to the countess of Boulogne can be dated from the years 1082-106, maybe 1087-1096. It gives us an early and very special version of the translation of a group of prestigious relics from Jerusalem to Spain. This same story was developed with important differences in Oviedo, with the legend of the *arca sancta*. Osmundus came probably from an area located at the north of the Pyrenees. We suggest that he could have live in Northern France and that he had contacts with the countess before coming to Spain. This letter shows otherwise the knowledge of the « siete varones apostólicos's » legend, possibly through the *Episola Leonis*. Finally we give a new edition of this letter.

Keywords: *Arca sancta*. Astorga. *Epistola Leonis*. Oviedo. Relics. Virgin.

Les récits relatifs à l'*arca sancta* rapportent tous, non sans de notables variantes, comment ce célèbre reliquaire vint de Jérusalem à Oviedo pour échapper aux exactions des perses (Henriet 2006)[1]. Parmi tous ces textes, une lettre expédiée vers la fin du XIe siècle à la comtesse Ide de Boulogne par l'évêque Osmundus d'Astorga explique brièvement comment diverses reliques furent apportées depuis Jérusalem non seulement à Oviedo mais aussi et surtout à Astorga. Il s'agit là d'une tradition sans postérité. Les lignes qui suivent proposent une réédition commentée de ce curieux texte ainsi qu'un état de la question accompagné de quelques propositions.

LES DIFFÉRENTES ÉDITIONS DE LA LETTRE D'OSMUNDUS

C'est Mabillon qui le premier, dans ses *Vetera Analecta*, publia la lettre d'Osmundus (Mabillon, 1675)[2]. Le savant bénédictin ne dit malheureusement rien du manuscrit qu'il utilise. Il accompagne son édition d'un court commentaire mettant à juste titre en rapport les reliques mariales dont il est question avec le monastère de la Capelle, fondé par Ide de Boulogne. La date approximative qu'il propose sans que l'on sache très bien comment il la fixe, *circiter annum* MLIX (1059), est impossible[3]. Plusieurs auteurs ont ensuite repris le texte de Mabillon. Citons sans prétention à l'exhaustivité Nicolas Antonio (Antonio, 1672)[4], le cardinal de Aguirre (De Aguirre, 1694, 255), Flórez (Flórez, 1762, 473-474), Villanuño (De Villanuño, 1786, 356-357)[5], Migne[6] et enfin Baudoin de Gaiffier (De Gaiffier, 1968, 71-72). En 1873, dans un volume d'additions et de corrections au catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Saint-Omer, Théodore Duchet retranscrivit la lettre sans avoir connaissance de l'édition de Mabillon (*Manuscrits de la bibliothèque de Saint-Omer*, 1873)[7]. En 1968, De Gaiffier reprit Duchet et le compléta par les *Vetera Analecta*. On trouvera ici une retranscription du manuscrit augmentée des variantes de Mabillon, de Duchet et de Gaiffier. Les passages lacunaires du manuscrit sont complétés par le texte des *Vetera analecta*, seul complet.

[1] Panorama des différents récits pp. 246-248.

[2] Seconde édition: Paris, 1723 p. 433.

[3] *Scripta est haec epistola circiter annum MLIX*, *ibid*. (éd. 1675), p. 288.

[4] Édition posthume du cardinal De Aguirre, II, livre VII, § 14, p. 3-4 (résumé et extraits).

[5] Villanuño reprend à Mabillon la date *circiter annum 1059*.

[6] PL 155, col. 461-462.

[7] Sans nom d'auteur (en fait Théodore Duchet). Il s'agit d'une reprise du catalogue d'abord publié en 1845 puis comme tome III du *Catalogue des manuscrits des bibliothèques des départements* en 1861 avec un supplément d'additions et corrections (description du Saint-Omer 257, avec la retranscription de Duchet p. 19). Ce volume de suppléments est décrit par A. Giry (1873), p. 325 pour la mention de la lettre d'Osmundus.

LES DEUX CORRESPONDANTS : IDE DE BOULOGNE ET OSMUNDUS D'ASTORGA

Ide de Boulogne († 1113) était la fille de Geoffroy II, duc de Basse Lotharingie. Vers 1056, elle épousa le comte Eustache II de Boulogne, qui mourut en 1087. Trois enfants naquirent de cette union, dont Godefroy de Bouillon, avoué du Saint-Sépulcre après la prise de Jérusalem, et Baudoin Ier, comte d'Édesse puis roi de Jérusalem. Ide est connue pour sa piété et entretint une relation épistolaire suivie avec Anselme de Canterbury (Ducatel, 1900 ; De Gaiffier, 1968, 67-70 ; Schmitt 1946 ; Schmitt 1949)[8]. Elle s'intéressait aux reliques et en reçut plusieurs de Terre sainte grâce à ses fils. Elle fonda par ailleurs trois établissements religieux, le prieuré clunisien du Wast (Pas de Calais), Saint-Vulmer à Boulogne et l'abbaye de La Capelle, à côté de Saint-Omer. Elle fut considérée comme sainte après sa mort et un moine du Wast écrivit sa *Vita* (AASS, 1675, 141-145).

Osmundus d'Astorga nous est plus mal connu. Il fut évêque entre 1082 et 1096 semble-t-il (Flórez, 188-194). Son nom dénote selon nous une origine ultra-pyrénéenne, mais cette question ne fait pas l'unanimité. Carlos Reglero (2006, 232, n. 150) écarte « el origen franco » en s'appuyant sur les travaux de Joseph Piel et Dieter Kremer : le nom serait en réalité d'origine hispano-gothique (Piel et Kremer, 1976, 214 ; Reglero de la Fuente, 2006, 231-232, n. 150)[9]. Cet argument ne nous semble cependant guère recevable, car ce qui compte n'est pas de savoir quelle est l'origine du nom « Osmundus » (laquelle, en l'occurrence, n'est certainement pas « hispano-gothique »), mais bien s'il était porté dans la péninsule ibérique aux XIe et XIIe siècles. Or il y est absent et renvoie presque toujours, comme on le verra bientôt, à l'Europe septentrionale.

Osmundus apparaît dans deux inscriptions de consécration datées de 1086 et l'on sait qu'il était présent au concile de Husillos en 1088. Divers autres documents permettent de le suivre durant sa carrière épiscopale mais jamais avant (Cavero Domínguez et Martín López, 1999)[10]. Deux d'entre eux, qui n'ont guère été mis en valeur jusqu'à présent, méritent qu'on s'y arrête car ils fournissent de précieux renseignements sur les rapports d'Osmundus avec le roi Alphonse VI (Quintana Prieto, 1977, 439-440 ; Reglero de la Fuente, 2006, 221, n. 98)[11]. Le premier est une donation consentie par notre évêque à la cathédrale de Burgos. Or Osmundus précise en parlant du roi Alphonse VI : *cum essem clericus in domo sua* (Garrido Garrido, 1983, 91, n° 39). Nous apprenons ainsi qu'il fut d'abord clerc de cour avant de devenir évêque. Il n'y a rien là de particulièrement surprenant car il y eut bien d'autres clercs d'origine ultra-pyrénéenne dans l'entourage d'Alphonse VI, entre autres à cause des épouses françaises de celui-ci. Si nous sommes avant 1082, il peut s'agir ici d'Agnès d'Aquitaine ou de Constance de Bourgogne. Le second document est daté du 25 avril 1087 et règle les relations entre les clercs et le chapitre de la cathédrale d'Astorga, obligeant les chanoines à vivre à proximité de celle-ci. Très certainement interpolé, il s'appuierait cependant, en particulier selon Reilly, sur un diplôme authentique. Or Alphonse VI y signale qu'il agit *pro prece et oratione atque asidua interpellatione et cotidiano famulatu domini Osmundi* (Cavero Domínguez et Martín López, 1999, 351, n° 448 ; Reilly, 1989, 163, 217 ; Gambra, 1997, 221, 426)[12]. Osmundus avait donc la réputation d'être très proche du roi Alphonse VI, ce qui va dans le sens du document précédent.

Beaucoup des clercs d'origine ultra-pyrénéenne présents en péninsule aux XIe et XIIe siècles étaient des moines originaires du quart sud-ouest de l'actuelle

[8] Les lettres d'Ide ne sont pas conservées. Les six lettres écrites par Anselme ont été éditées dans F. Schmitt (1946) n° 82, n°114, n°131, pp. 206-207, 249, 273-274 et F. Schmitt (1949), n°167, n°244, n°247, pp. 41-42, 154-155, 157. Les lettres 82, 114 et 131 sont accompagnées d'une traduction française dans M. Corbin (2004), pp. 244-246, 330-331 et 378-381 (mais l'annotation de cette dernière lettre confond le prieuré du Wast (ou Waast) et Saint-Vaast.

[9] En réalité Piel et Kremer recensent tous les noms d'origine germanique présents dans le nord-ouest de la péninsule mais ils ne donnent aucun argument en faveur d'une origine gothique péninsulaire et ils ne citent aucun « Osmundus » antérieur à notre évêque d'Astorga. Mieux, ils qualifient celui-ci de « vraisemblablement franc » (« möglicherweise frk ») !

[10] Voir les documents n° 406, 417, 421, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 435, 440, 442, 443, 444, 445, 448, 449, 453, 455, 456, 461, 462, 463, 464, 466, 469, 470, 471, 472.

[11] Ces travaux signalent la proximité d'Osmundus avec Alphonse VI.

[12] Selon B. Reilly, le document « may be based on a genuine, more restricted grant ». Selon A. Gambra, il aurait « un remoto fondo histórico ».

France. Il convient cependant de résister à la tentation de placer Osmundus dans ce groupe. Si l'origine monastique est possible, elle n'est pas prouvée. Nous reviendrons sur ce point. Quant à la provenance géographique elle n'est sans doute pas méridionale car le nom « Osmundus », d'origine scandinave, n'est guère attesté au sud de l'Europe. On le trouve en revanche très souvent en Angleterre, en Normandie, en Picardie ou encore dans l'actuel Nord-Pas de Calais (Keats-Rohan et Thornton, 1997, 145; Lecouteux, 2016, 71 et 75 ; De Beaurepaire, 2002, 53 ; Guérard, 1840, 477-478)[13]. Il est donc assez probable que le correspondant d'Ide ait été originaire de l'une de ces régions. Dans ces conditions, il est tentant de proposer une hypothèse alternative à celle qu'avait avancée Baudoin de Gaiffier pour expliquer l'existence de relations entre Ide de Boulogne et l'évêque d'Astorga. Arguant du fait qu'Ide avait été en contact avec Hugues de Semur et plus généralement avec Cluny, qu'elle avait généreusement favorisé, le grand érudit bollandiste pensait que c'était « par Cluny que la comtesse avait noué des relations avec l'Espagne » (De Gaiffier, 1968, 75). On ne peut exclure cette possibilité mais rien ne permet non plus de prouver sa véracité, voire de la considérer comme la plus probable. En effet, si Osmundus était originaire du nord de la France actuelle comme son nom semble l'indiquer, pourquoi n'aurait-il pas déjà connu la comtesse avant son départ pour la péninsule ? Dans cette hypothèse, il serait inutile d'imaginer une médiation clunisienne. Ide et Osmundus ne seraient pas rentrés en rapport du temps de l'épiscopat de ce dernier, mais ils le seraient restés.

LECTURE COMMENTÉE DU TEXTE

L'évêque Osmundus s'adresse à la comtesse de Boulogne en réponse à une demande de celle-ci concernant les cheveux de la Vierge alors conservés à Astorga. Son correspondant précise lui répondre après avoir consulté « les sentences de nos livres ». Il donne ensuite une version particulière de la légende bien connue des « siete varones apostólicos » qui, emmenés par Torquat et Isicius, ont fui Jérusalem en raison de la « persécution des gentils » et ont apporté les dits cheveux à Tolède. Ultérieurement, face à la menace sarrasine, les évêques et les autres religieux ont pris ce qu'ils considéraient comme vraiment important (comprenons, avant tout, les reliques) et l'ont mis en lieu sûr à Astorga et à Oviedo. Osmundus envoie des reliques à Ide sur l'ordre du roi Alphonse VI qui, pour finir, confirme la lettre comme s'il s'agissait d'un document de la pratique.

Le début du texte montre qu'Ide a déjà écrit à Osmundus pour lui demander des renseignements sur l'histoire des reliques mariales qu'elle s'apprête à recevoir. Le prélat mentionne dans sa réponse des sources écrites (*in sententiis librorum nostrorum*), une précision qui a d'autant plus d'intérêt que l'on ne connaît aucun texte proche de sa version des événements. Arguant de ce passage, Köhler avait dès 1897 fait l'hypothèse d'un ancêtre commun à ce récit et à celui qui se trouve dans une œuvre hagiographique de la fin du XIIe siècle, publiée par ses soins d'après des manuscrits de Saint-Ghislain et du Saint-Sépulcre de Cambrai (Kohler, 1897, 4). Cette hypothèse est plausible mais ne peut être prouvée. On ne peut en effet écarter la possibilité qu'Osmundus invente ces « livres » pour donner du prestige aux reliques d'Astorga, ou encore, ce qui nous semble la solution la plus vraisemblable, qu'il fasse ici allusion à l'histoire des « siete varones apostólicos », qui est clairement mentionnée dans la suite de la lettre et qui était alors véhiculée principalement par deux œuvres, la *Passio Torquati* et l'*Epistola Leonis* (Vives, 1947 ; Vives, 1948 ; Vives, 1964 ; Díaz y Díaz, 1999 ; De Gaiffier, 1971a)[14]. Baudoin de Gaiffier remarquait à juste titre : « dans la légende de ces apôtres il n'y a aucune allusion à cette translation et on ne devine pas où Osmond a puisé son affirmation » (De Gaiffier, 1968, 75). Peut-être peut-on tout de même aller un peu plus loin. En effet,

[13] Keats-Rohan et Thornton pour l'Angleterre les "Osmundus sont nombreux dans le Domesday Book); pour la Normandie, Lecouteux (voir en particulier les moines du Mont-Saint-Michel et de Saint-Wandrille nommés « Osmundus ») et De Beaurepaire ; pour le nord de l'actuelle France, Guérard (voir l'index des noms de personnes).

[14] Díaz y Díaz donne les différentes versions de l'*Epístola Leonis*.

ce qui est dit des « siete varones apostólicos » n'a que très peu en commun avec la *Passio Torquati*, qui les faisait venir non pas de Jérusalem mais de Rome. Dans l'*Epistola Leonis*, en revanche, les apôtres sont devenus les disciples de saint Jacques et viennent bien de Jérusalem. Osmundus les appelle *discipuli*, mot absent de la *Passio Torquati et comitum*, sans préciser qui était leur maître. Mais ce terme, *discipuli*, est précisément celui qu'emploie à deux reprises l'auteur de l'*Epistola Leonis* (Díaz y Díaz, 1999, 545)[15]. Certes, il n'est pas question dans ce texte de reliques emportées par les sept apôtres, ni d'un voyage jusqu'à Tolède (lequel est présent dans les récits de Pélage d'Oviedo sur l'*arca sancta*). Mais les points de contact entre l'apocryphe léonien et la lettre d'Osmundus (voyage depuis Jérusalem, usage du mot *discipuli*) montrent que celui-ci avait vraisemblablement en tête l'*Epistola Leonis* lorsqu'il mentionnait les « sentences » de ses livres. Connaissait-il une version différente de celles qui nous sont parvenues ou avait-il aménagé à son gré le texte dont il disposait ? C'est plutôt cette dernière « hypothèse qui a notre préférence dans la mesure où elle évite de devoir imaginer un texte disparu.

Osmundus mentionne par ailleurs le nom de deux des « varones apostólicos », Torquatus et Isicius. Les raisons de ce choix ne sont pas claires. Torquatus ne surprend pas car il est toujours cité en tête de liste. Le choix est plus difficile à comprendre en ce qui concerne Isicius, qui arrive généralement en troisième ou quatrième position. On notera toutefois que dans la messe de la liturgie hispanique consacrée aux « siete varones », Torquatus arrive en tête et Esicius est le dernier cité (*Doctores, Torquatum videlicet, Secundum, Indaletium, Tisefontem, Eufrasium, Cecilium et Esicium*) (Férotin, 1912, 314-317)[16] . Il est donc possible qu'Osmundus ait pris le premier et le dernier nom d'une liste.

Quoi qu'il en soit il convient de souligner l'essentiel, c'est-à-dire la contamination de la légende des « siete varones » par celle de l'*arca sancta*. Cette construction ne se retrouve pas par la suite. Le récit d'Osmundus était-il une réaction aux récits qui avaient alors cours ailleurs, particulièrement à Oviedo ? Ou bien est-ce Oviedo qui réagit à la version d'Astorga en imposant une autre histoire, débarrassée des « siete varones » ? Les « hommes religieux » dont parle Pélage sans les nommer pourraient-ils être un indice de leur présence dans une version antérieure des événements, écrite ou non, dont il s'émanciperait ? Il semble qu'aucune option ne puisse être exclue.

Dans le récit d'Osmundus, les reliques venues de Jérusalem sont reçues à Tolède par le *rex Hispaniae*. Cette titulature peut paraître anachronique mais il n'est pas du tout certain qu'elle le soit. Elle est en effet attestée au moins une autre fois sous Alphonse VI, dès 1072, dans un document qui n'éveille pas la suspicion (Gambra, 2012, 24 ; Sirantoine, 2012, 180-181)[17]. Au début du IXe siècle déjà, on la trouvait dans la fameuse lettre d'Alphonse III aux chanoines de Tours, document souvent suspecté mais au moins en partie authentique (Henriet, 2004). On connaît la force du concept d'*Hispania*, entendu au sens isidorien, dans les milieux proches d'Alphonse VI. Ici, tout comme Pélage quelques décennies plus tard, Osmundus établit un lien entre son siège et celui de Tolède, ce dernier résumant à lui seul l'idéal d'une péninsule chrétienne unifiée. Il ne donne pas le nom du roi wisigothique dont il est question et que Pélage identifiera un peu plus tard comme Sisebut (Valdés Gallego, 2000, 460-461). Peut-être pensait-il qu'il était inutile de donner ce renseignement à Ide, mais il est vrai aussi que ses connaissances en matière d'histoire du royaume wisigothique n'étaient certainement pas comparables à celles de Pélage et peut-être ignorait-il lui-même l'identité de ce roi.

Vient ensuite l'affirmation d'un partage des reliques entre Astorga et Oviedo. Osmundus ne dissimule donc pas le rôle d'Oviedo : l'ouverture de l'*arca sancta* (1075) était récente il ne pouvait évidemment ignorer son

[15] Díaz y Díaz donne une édition critique de la « rédaction ancienne » (ici p. 545). On retrouve le mot *discipulus* une ou plusieurs fois dans pratiquement toutes les versions postérieures: *ibid*., p. 558, 559, 560, 561, 562, 564, 565, 566, 567.

[16] *Missa in diem septem episcoporum qui in Hispaniam ab apostolis missi sunt Torquati et sociorum eius* (manuscrits: Tolède, Bibl. cap., 35.7, IXe ou Xe siècle, et Londres, British Museum, ms 30.846, Xe ou XIe siècle).

[17] Charte du 17 novembre 1072. L'acte est conservé en original (Archivo de la Catedral de León, 13.

retentissement. On ne peut d'ailleurs exclure qu'il y ait personnellement assisté puisque, *clericus* royal avant de devenir évêque, il pouvait parfaitement se trouver dans la suite d'Alphonse en 1075. Toujours à propos d'Oviedo, il convient de noter la présence dans le manuscrit d'un espace en blanc juste avant le mot *Oveto*. Y eut-il une hésitation, un mot était-il illisible dans l'original copié par le scribe de Saint-Bertin ? Nous ne le saurons sans doute jamais.

Osmundus rappelle de façon appuyée le rôle d'Alphonse VI, sur l'ordre duquel les cheveux de la Vierge furent envoyés à Ide. Rien ne permet de remettre en cause le rôle personnel du roi dans la translation. L'un des récits de miracles rédigés vers le milieu du XIIe siècle à La Capelle, où furent par la suite conservés les précieux cheveux, insiste lui aussi, très longuement, sur le rôle d'Alphonse tout en donnant des renseignements supplémentaires dont il est impossible de contrôler la véracité : le roi aurait en effet soumis les reliques à l'épreuve du feu pour convaincre les envoyés d'Ide de leur authenticité (De Gaiffier, 1971b, 35-38)[18]. Tout est peut-être inventé dans cette histoire, mais il demeure que le souvenir du rôle de premier plan joué par le souverain hispanique dans l'acquisition des cheveux de Marie s'était durablement imposé dans la lointaine Flandre. Oviedo prétendait aussi détenir des cheveux de la Vierge, comme l'atteste l'inventaire des reliques de l'*arca sancta* publié par De Bruyne en 1927 d'après un manuscrit de Valenciennes datant de la fin du XIIe siècle (De Bruyne, 1927, 94)[19]. Cette liste était assurément plus ancienne et pourrait renvoyer à l'époque de Pélage. Elle était selon nous partie intégrante d'une promesse d'indulgence pour les pèlerins qui visait en même temps à exalter la cathédrale d'Oviedo. Cependant, les cheveux n'apparaissent ni dans la description du contenu de l'*arca* gravée sur celle-ci, ni dans les différents textes écrits par Pélage[20]. Tout se passe donc comme si l'on avait réservé cette information à un usage externe, tout en ne lui accordant pas beaucoup d'importance localement. La raison de ce choix n'apparaît pas clairement.

Nous en arrivons à la formule de confirmation royale qui clôt la lettre, formule assurément étrange dans un document de cette nature. Nous ne voyons cependant pas de raison particulière pour remettre en cause son authenticité : la formule serait d'ailleurs tout aussi étrange dans l'hypothèse d'un ajout postérieur. Alphonse VI est donc le témoin privilégié d'un document qui, ainsi doté d'un caractère officiel, apparaît en définitive comme une véritable authentique des reliques. Celles-ci parvinrent sans doute à Ide accompagnées de ce curieux document qui, dans sa version originale, portait peut-être le monogramme du roi : il est difficile en effet d'imaginer que l'on ait pu originellement copier cette confirmation sans y joindre les signes de validation attendus. Nous ne possédons malheureusement aucune indication sur le lieu où fut conservée la lettre d'Osmundus. Il est tentant d'imaginer qu'elle put être placée à l'intérieur du reliquaire, comme une authentique de relique, mais il s'agit là d'une simple conjecture.

LE MANUSCRIT DE SAINT-BERTIN[21]

Le seul témoin connu de la lettre d'Osmundus est le manuscrit 257 de la Bibliothèque d'agglomération de Saint-Omer, originaire de l'abbaye de Saint-Bertin. Il s'agit d'un codex composite comprenant des fragments d'évangile du VIIIe siècle, les passions de saint Gorgon et de sainte Marguerite issues d'un manuscrit du IXe siècle, et enfin le commentaire de Smaragde *in epistolas et evangelia* dans une copie du Xe siècle (*Catalogue général des manuscrits*, 1861, 130, n° 257 ; *Manuscrits de la bibliothèque* ; Giry, 1873, 325 ; De Gaiffier, 1968, 72)[22]. La lettre se trouve à la fin du dernier folio, dans une écriture du XIIe siècle. La question se pose évidemment de savoir si nous sommes en présence du manuscrit copié par Mabillon. S'il est impossible de l'affirmer avec une certitude absolue, une réponse positive semble tout

[18] Texte édité d'après le manuscrit Cambridge, Sidney Sussex, n° 95.

[19] (…) *de lacte matris Domini, de capillis et uestimentis eius*.

[20] Voir la mise au point de J. Fernández Conde et R. Alonso, dans le prochain numéro de *Territorio, Sociedad y Poder*.

[21] Voir la reproduction du folio conservant le texte de la lettre *infra*, p. 72

[22] Giry propose un long compte-rendu de *Manuscrits de la bibliothèque de Saint-Omer*.

de même probable, conformément à ce qu'avait proposé Baudouin de Gaiffier. Comparons l'édition des *Vetera analecta* et le manuscrit de Saint-Omer :

- La transformation des u en v est certainement le fait de Mabillon. On ne trouve par ailleurs que peu de variantes qui peuvent toutes être des corrections du savant mauriste. Ainsi pour le nom de Jérusalem, ou pour la transformation parfaitement justifiée de *reconderunt* en *recondiderunt*. *Isicius* devient *Iscius*, ce qui peut être une simple erreur de lecture Rien n'indique en définitive que Mabillon n'ait pas copié le manuscrit de Saint-Omer.

- Si le texte donné par Mabillon est complet, le manuscrit a quant à lui été rogné et il manque aujourd'hui une trentaine de mots. Duchet, lorsqu'il retranscrivit la lettre en 1873, avait déjà sous les yeux le codex dans son état actuel. Ne connaissant pas l'édition de Mabillon, il ne put combler les lacunes. La reliure du manuscrit, qui rassemble comme on l'a dit des textes d'époques différentes, a sans doute été effectuée après le passage de Mabillon à Saint-Bertin.

Les cheveux de la Vierge en provenance d'Astorga étaient conservés à La Capelle, où plusieurs récits de miracles furent écrits dans les années 1140 (De Gaiffier, 1968, 79-81; De Gaiffier, 1971b)[23]. Pourquoi, dans ces conditions, copia-t-on la lettre d'Osmundus à Saint-Bertin ? Nous l'ignorons. L'original du document, qui permettait d'authentifier les reliques, était peut-être conservé avec celles-ci à La Capelle, établissement voisin de Saint-Bertin. Il nous semble donc possible de formuler l'hypothèse qui suit : n'aurait-il pu s'agir pour les moines de Saint-Bertin d'honorer la mémoire d'Osmundus parce qu'il avait été moine chez eux avant de gagner l'Espagne ? En l'état actuel de nos connaissances, cette proposition est invérifiable. Elle n'apparaît cependant pas totalement saugrenue car on sait que les monastères gardaient volontiers le souvenir de leurs anciens moines ayant accompli une brillante carrière dans l'Église séculière. Ainsi, à la même époque, on copia à Moissac la *Vita* de Géraud († 1109), ancien moine de l'abbaye devenu archevêque de Braga (Henriet, 2013)[24].

DATATION DE LA LETTRE D'OSMUNDUS. SA POSITION PAR RAPPORT AUX AUTRES VERSIONS DE L'*ARCA SANCTA*.

Osmundus fut évêque d'Astorga entre 1082 et 1096, ce qui nous donne une fourchette de 14 ans. Le comte Eustache de Boulogne, époux d'Ide, n'est jamais cité, ce qui pourrait indiquer qu'il était alors décédé. Si tel était le cas, nous serions entre 1087 et 1096. Il n'est guère possible d'aller plus loin, d'autant que l'on ne connaît pas la date de fondation de La Capelle. Cette datation approximative invite à formuler une remarque importante et à attirer l'attention sur un point qui n'a guère été mis en valeur jusqu'à présent.

Quels textes connaissons-nous en effet, avant la fin des années 80 ou le début des années 90, qui nous renseignent sur l'itinéraire supposé de l'*arca sancta* d'Oviedo? Si l'on tient pour pratiquement assuré, avec la majorité des historiens de l'art, que celle-ci a bien été fabriquée sous Alphonse VI à l'époque de l'ouverture (Harris, 1993; Harris, 1995; Moralejo, 1980, 204-206 ; Moralejo, 2004, 166-188 ; Alonso Álvarez, 2007-2008; Walker, 2011 ; Bango Torviso, 201; Alonso Álvarez, 2013)[25], la première source dont nous disposons est l'inscription figurant sur le coffre (Diego Santos, 1994, 61-64, nº 25)[26]. Or celle-ci donne une liste des reliques mais ne nous renseigne pas sur la translation. Il faut également mentionner l'acte d'ouverture de l'*arca* (14 mars 1075), peut-être forgé à l'époque de Pélage et qui, quoi qu'il en soit, ne dit rien de l'arrivée des reliques en *Hispania* (Gambra, 1997, 60-65, nº 27)[27]. Viennent

[23] Tous les miracles n'ont pas été édités. Baudoin de Gaiffier a repéré quatre manuscrits qui contiennent cette collection: British Museum, Royal 6. B. X (XIIIe s.); Paris, BNF, lat. 14463 (XIIe s.); Cambridge, Sidney Sussex College, nº 95 (début XVe s.); Dublin, Trinity College, nº 167 (XVe s.).

[24] BNF, ms. lat. 5296c fol. 133V-142.

[25] Harris propose une date vers 1120. Voir Moralejo et Alonso Álvarez pour une datation haute. Également pour une datation haute (vers 1080), Walker. Bango Torviso, a proposé de lire sur une ancienne photographie de l'inscription figurant sur le couvercle du reliquaire la date de 1072, ce qui poserait des problèmes insolubles et n'a pas été confirmé. Résumé de la question et des arguments en faveur de la datation haute dans R. Alonso (2013).

[26] Voir aussi la contribution de D. Rico dans le prochain numéro de *Territorio, Sociedad y Poder*.

[27] Àcompléter par l'article de Javier Fernández Conde et Raquel Alonso

ensuite les documents pélagiens (*Liber testamentorum*, chroniques…), tous postérieurs à la lettre. En d'autres termes, que le récit d'Osmundus soit des années 80 ou des années 90, il est très certainement le premier, parmi ceux que nous conservons, à décrire le trajet des reliques depuis Jérusalem. C'est dire son importance. Pélage, qui ne cite jamais Astorga, n'a sans doute pas seulement cherché à exalter le siège d'Oviedo : il s'agissait peut-être aussi pour lui d'éliminer une tradition concurrente.

CONCLUSION

La lettre d'Osmundus est un document particulièrement précieux. Elle montre qu'avant Pélage d'Oviedo, il existait déjà une ou des traditions relatives au transfert d'un fabuleux trésor de reliques depuis Jérusalem, à Tolède dans un premier temps puis dans le nord de l'Espagne à la suite de l'invasion musulmane. La contamination de la version d'Osmundus par l'histoire des sept « varones apostólicos », que l'on ne retrouvera pas par la suite, semble indiquer que l'*Epistola Leonis* était lue à Astorga à la fin du XIe siècle, ce qui n'est pas surprenant mais mérite tout de même d'être souligné. Dans le riche dossier de l'*arca sancta*, le récit d'Astorga est donc le premier dont nous disposions. On aura noté cependant qu'Osmundus n'emploie jamais le terme d'*arca*. Il ne dit jamais non plus que toutes les reliques venues de Jérusalem étaient contenues dans un unique reliquaire. Ce qui relève de l'*arca sancta* proprement dite reste le privilège d'Oviedo, à tel point que l'on peut se demander si ce n'est pas, précisément, pour authentifier le reliquaire de la cathédrale que Pélage prit soin, dans les différentes versions de la translation qu'il composa, de décrire la venue en Espagne d'une *arca*, d'un coffre à la sacralité sans pareille. Ainsi s'expliquerait qu'Osmundus, qui n'avait pas à authentifier un reliquaire de ce type, ne parle jamais d'*arca*. Quoi qu'il en soit, la tradition si particulière dont l'évêque d'Astorga se fit l'écho dans sa lettre à Ide de Boulogne disparut après lui. C'est paradoxalement dans le nord de la France et en Angleterre que survécut la mémoire de ces cheveux de la Vierge qui venaient d'Espagne, sans que le lieu exact de leur provenance revêtît désormais le moindre intérêt : la ville d'Astorga n'est jamais mentionnée dans les miracles écrits à La Capelle.

dans le prochain numéro de *Territorio, Sociedad y Poder*..

Fig. 1 : Bibliothèque d'agglomération de Saint-Omer, manuscrit 257, dernier folio.

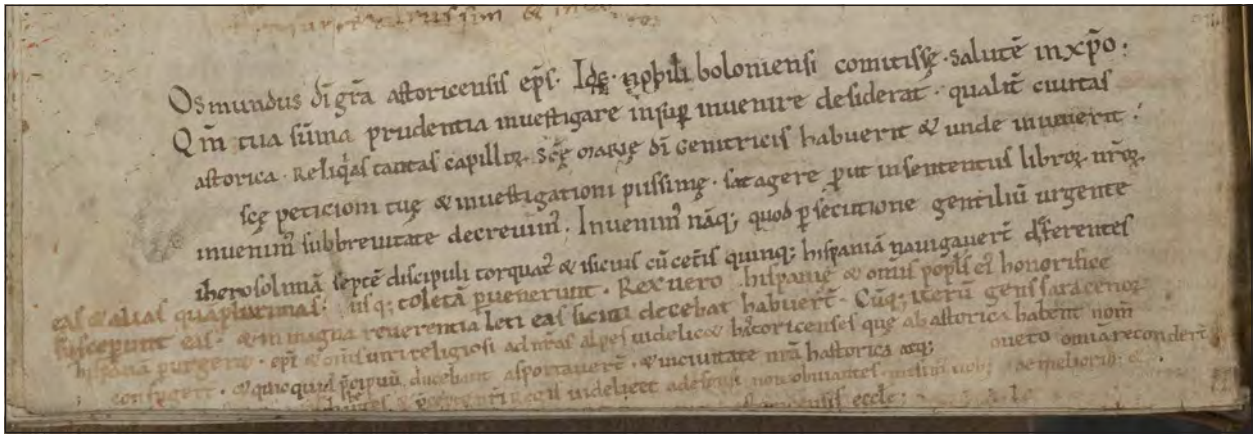

Fig. 2 : Bibliothèque d'agglomération de Saint-Omer, manuscrit 257, dernier folio, détail (lettre d'Osmundus).

Édition et traduction de la lettre d'Osmundus d'après le manuscrit 257 de la Bibliothèque d'agglomération de Saint-Omer, dernier folio[28] **(fig. 1 et 2).**

O : Saint-Omer, Bibliothèque d'agglomération, ms. 257.

M : Mabillon, *Vetera analecta*, I, Paris, 1675, p. 287-289

D : *Manuscrits de la bibliothèque de Saint-Omer*, sans nom d'auteur (= Th. Duchet), Saint-Omer, 1873, p. 19.

DG : B. De Gaiffier, « Sainte Ide de Boulogne et

[28] Je remercie vivement Rémy Cordonnier, responsable du « Pôle Fonds Ancien et d'État de la Bibliothèque d›agglomération de Saint-Omer », qui m'a très aimablement offert toutes les facilités de reproduction du folio du manuscrit 257 contenant la lettre d'Osmundus.

l'Espagne. A propos de reliques mariales », dans *Analecta Bollandiana*, 86, 1968, p. 71-72.

Note : Les passages manquant dans le manuscrit mais copiés par Mabillon sont indiqués entre crochets.

Osmundus, Dei gratia Astoricensis episcopus, Idae, nobili Boloniensi comitissae, salutem in Christo.

Quoniam tua summa prudentia inuestigare, insuper inuenire desiderat qualiter ciuitas Astorica reliquias tantas capillorum sanctae Mariae Dei genitricis habuerit, et unde inuenerit, sanctae peticioni tuae et inuestigationi piissimae satagere, prout in sententiis librorum nostrorum inuenimus, sub breuitate decreuimus. Inuenimus namque quod, persecutione gentilium urgente Iherosolimam, septem discipuli, Torquatus et Isicius cum ceteris quinque, Hispaniam nauigauerunt, deferentes eas et alias quamplurimas usque Toletam peruenerunt. Rex uero Hispaniae et omnis populus eius honorifice susceperunt eas, et in magna reuerentia leti eas, sicuti decebat, habuerunt. Cumque iterum gens Saracenorum Hispaniam perurgeret, episcopi et omnes uiri religiosi ad nostras Alpes, uidelicet Hastoricenses, quae ab Astorica habent nomen, confugerunt, et quicquid precipuum ducebant, asportauerunt, et in ciuitate nostra Hastorica atque Oueto omnia reconderunt. [Nos vero posteri sic ea] habentes, et precepto nostri regis, uidelicet Adefonsi, non obuiantes, misimus uobis de melioribus et [dignioribus magnam partem, obsecrantes ut sitis memoratrix A] storicensis Ecclesiae.

[Ego vero Adefonsus rex hanc chartam vidi et legi, et quaecunque in ea scripta sunt, propria manu confirmavi.]

4. Quoniam *O*] Quum *D, DG.* — inuestigare *O*] investigare *M, D, DG* — **5.** inuenire *O, D*] invenire *M, D, DG.* ciuitas *O*] civitas *M, D, DG.* **8.** — inuenerit *O*] invenerit *M, D, DG.* — sanctae *O, M, DG*] sancta *D.* **9.** inuestigationi *O*] investigationi *M, D, DG.* **10.** inuenimus *O*] invenimus *M, D, DG.* — **11.** breuitate *O*] brevitate *M, D, DG.* — decreuimus *O*] decrevimus *M, D, DG.* — Inuenimus *O*] Invenimus *M, D, DG.* — namque *O, M*] itaque *D, DG.* **12.** Iherosolimam *O, DG*] Hierosolimam *M*, Jherosolimam *D.* **13.** Isicius *O, D, DG*] Iscius *M.* **14.** nauigauerunt *O*] navigarent *M*, navi navigaverunt *D, DG.* **15.** quamplurimas *O*] quam plurimas *M, D, DG.* — **16.** Toletam *O, M*] Toletum *D, DG.* — peruenerunt *O*] pervenerunt *M, D, DG.* — uero *O*] vero *M, D, DG.* Hispaniae *O*] Hispanie *M, D, DG.* **17.** eius *O, DG*] ejus *M, D.* — **18.** reuerentia *O*] reverentia *M, D, DG.* — leti *O, D, DG*] laeti *M.* **21.** uiri *O*] viri *M, D, DG.* — uidelicet *O*] videlicet *M, D, DG.* **22.** Hastoricenses *O, D, DG*] Astoricenses *M.* **23.** confugerunt *O, D, DG*] confugere *M.* — quicquid *O, D, DG*] quidquid *M.* — **24.** asportauerunt *O*] asportaverunt *M, D, DG.* — ciuitate *O*] civitate *M, D, DG.* Hastorica *O, D, DG*] Astorica *M.* **25.** *Espace blanc entre* atque *et* Oueto *O*] — Oveto *O*] *M, D, DG.* — reconderunt *O, D, DG*] recondiderunt *M.* **26.** precepto *O, D, DG*] praecepto *M.* **27.** uidelicet *O*] videlicet *M, D, DG.* — obuiantes *O*] obviantes *M, D, DG.* **28.** uobis *O*] vobis *M, D, DG.* **30.** Ecclesiae *O, M, DG*] Ecclesie *D.*

TRADUCTION

Lettre d'Osmundus, évêque d'Astorga par la grâce de Dieu, à Ide, noble comtesse de Boulogne. Salut dans le Christ.

Puisque ta haute prudence désire rechercher et même trouver comment la ville d'Astorga se trouve en possession d'autant de reliques des cheveux de sainte Marie mère de Dieu, et aussi où elle les a obtenus, nous avons décidé d'accéder à ta sainte question et à ta pieuse demande, brièvement et conformément à ce que nous avons pu trouver dans les sentences de nos livres. Nous avons donc trouvé que la persécution des gentils menaçant Jérusalem, sept disciples, Torquat, Isicius et cinq autres, naviguèrent vers l'Espagne et parvinrent à Tolède en les apportant ainsi que beaucoup d'autres. En vérité, le roi d'Espagne et tout son peuple les reçurent avec honneur et ils les possédèrent heureux et avec une grande révérence,

ainsi qu'il convenait. Lorsque le peuple des Sarrasins menaça à nouveau l'Espagne, les évêques et tous les religieux s'enfuirent vers nos montagnes, à savoir les montagnes *Hastoricenses* qui tirent leur nom d'Astorga, et tout ce qu'ils considéraient important, ils l'apportèrent et le mirent en lieu sûr dans notre cité d'Astorga ainsi qu'à Oviedo. Par la suite, comme nous possédions tout cela et comme nous ne nous opposions pas à l'ordre de notre roi, à savoir Alphonse, nous vous en avons envoyé une grande quantité parmi les meilleures et les plus dignes, tout en priant pour que vous vous souveniez de l'Église d'Astorga.

Moi Alphonse, roi, j'ai vu et lu cette charte et j'ai confirmé de ma propre main toutes les choses qui y sont écrites. Lettre d'Osmundus, évêque d'Astorga par la grâce de Dieu, à Ide, noble comtesse de Boulogne. Salut dans le Christ.

AASS (1675) : *Acta sanctorum*, Avril, II.

ALONSO ÁLVAREZ, Raquel (2007-2008) : « *Patria uallata asperitate moncium*. Pelayo de Oviedo, el archa de las reliquias y la creación de una topografía regia », *Locus amoenus*, 9, pp. 17-29 (http://revistes.uab.cat/locus/article/viewFile/v9-alonso/179-pdf-es).

ALONSO ÁLVAREZ, Raquel (2013) : « La obra histórica del obispo Pelayo de Oviedo (1089-1153) y su relación con la *Historia legionensis* (llamada *silensis*) », *e-Spania* (mis en ligne le 20 novembre 2013, consulté le 18 mai 2016. URL : http://e-spania.revues.org/21586 ; DOI : 10.4000/e-spania.21586).

ANTONIO, Nicolas (1696, édition posthume du cardinal de Aguirre), Rome.

Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements (1861), 3. Paris. Imprimerie impériale.

BANGO TORVISO, Isidro (2011) : « La renovación del tesoro sagrado a partir del concilio de Coyanza y el taller real de orfebrería de León. El Arca Santa de Oviedo (1072) », *Anales de historia del arte*, pp. 11-67.

CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria et MARTÍN LÓPEZ, María Encarnación (1999) : *Colección documental de la cathedral de Astorga*. I (646-1126), León (Fuentes y studios de historia leonesa, 77). Centro de Estudios e investigación San Isidoro.

CORBIN, Michel (2004) : *L'oeuvre de saint Anselme de Cantorbery*. VI *Lettres 1 à 147. Pendant le priorat et l'abbatiat au Bec*, Paris. Cerf.

DE BEAUREPAIRE, François (2002) : « La diffusion de la toponymie scandinave dans la Normandie ducale », *Tabularia « Études »*, 2, pp. 47-56

DE BRUYNE, Donatien (1927) : « Le plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo », *Analecta Bollandiana*, 45, pp. 93-96.

DE GAIFFIER, Baudoin (1968), « Sainte Ide de Boulogne et l'Espagne. A propos de reliques mariales », *Analecta Bollandiana*, 86, pp. 67-82.

DE GAIFFIER, Baudoin (1971a) : « Notes sur quelques documents relatifs à la translation de saint Jacques en Espagne », *Analecta Bollandiana*, 89, pp. 47-66.

DE GAIFFIER, Baudoin (1971b): « Reliques de la Vierge deposées par Ide de Boulogne à l'abbaye de La Capelle », en *Recherches d'hagiographie latine*. Bruxelles (Subsidia Hagiographica, 52). Société des Bollandistes, pp. 30-38.

DE VILLANUÑO, Matías (1784) : *Summa conciliorum Hispaniae*, II, Madrid.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio (1999) : « La *Epistola Leonis pape de translatione sancti Jacobi in Galleciam »,* en Luis Quintero Fiuza et Alfonso Cid-Fuentes Novo (eds.), *En camino hacia la gloria. Miscelanea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose*, Santiago de Compostela (*Compostellanum*, 43), pp. 518-568

DIEGO SANTOS, Francisco (1994) : *Inscripciones medievales de Asturias*. Oviedo. Principado de Asturias.

DUCATEL, F. (1900) : *Vie de Sainte Ide de Lorraine, comtesse de Boulogne*, Boulogne. Société de saint Augustin.

FÉROTIN, Marius (1912) : *Le* Liber mozarabicus sacramentorum *et les manuscrits mozarabes*. Paris. Firmin-Didot.

FLÓREZ, Enrique (1672) : *España Sagrada*, 16, Madrid.

GAMBRA, Andrés (1997): *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*, I, León (Fuentes y studios de historia leonesa, 1997).

GARRIDO GARRIDO, José Manuel (1983), *Documentación de la catedral de Burgos (804-1183).* Burgos (Fuentes medievales castellano-leonesas, 13). J.M. Garrido Garrido.

GIRY, Arthur (novembre 1873) : compte-rendu de *Manuscrits de la bibliothèque de Saint-Omer*, *Revue critique d'histoire et de littérature,* 46, pp. 320-327

GUÉRARD, Benjamin (1840) : *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*. Paris (Collection des cartulaires de France, 3). Crapelet.

HARRIS, Julie (1993): « Arca Santa of Oviedo », en *The art of medieval Spain a.d. 500-1200*, New York. Metropolitan Museum of Art, pp. 259-260

HARRIS, Julie (1995), « Redating the Arca Santa of Oviedo », *The Art Bulletin*, 77, pp. 84-93.

HENRIET, Patrick (2004) : « La lettre d'Alphonse III, *rex Hispaniae*, aux chanoines de Saint-Martin de Tours (906) », en *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*. Paris. Picard, pp. 155-166.

HENRIET, Patrick (2006) : « Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle. Le récit de la translation de l'*arca sancta* selon l'évêque Pélage d'Oviedo », en B. Caseau, J.-Cl. Cheynet, V. Déroche (eds.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*. Paris. Association des amis du Centre d'Histoire et civilisation de Byzance (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies, 23), pp. 235-248.

HENRIET, Patrick (2013): « Géraud de Braga († 1108) : la problématique *Vita* d'un moine-évêque grégorien entre Moissac et Braga (BHL 3415) », en *La réforme grégorienne dans le Midi*. Toulouse (Cahiers de Fanjeaux, 48), pp. 81-111

KEATS-ROHAN, Katharine Stephanie Benedicta et THORNTON, David E. (1997): *Domesday Names: An Index of Latin Personal and Place Names in Domesday Book*. Woodbridge. The Boydell Press.

KOHLER, Charles (1897) : « Translation de reliques. De Jérusalem à Oviedo. VIIe-IXe siècle », *Revue de l'Orient latin*, 5, pp. 1-21.

LECOUTEUX, Stéphane (2016) : « Deux fragments d'un nécrologe de la Trinité de Fécamp (XIe-XIIe siècles). Étude et édition critique d'un

document mémoriel exceptionnel », *Tabularia. « Documents »*, 16, pp. 1-89.

MABILLON, Jean (1675) : *Vetera analecta*, I, Paris. Seconde édition: 1723, Paris.

Manuscrits de la bibliothèque de Saint-Omer (1873). Saint-Omer, Bibliothèque de Saint-Omer.

MORALEJO, Serafín (1980): « Ars sacra et sculpture romane monumentale: le trésor et le chantier de Compostelle »**,** *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 11, pp. 189-23

MORALEJO, Serafín (2004) : *Patrimonio artístico Patrimonio Artistico de Galicia y Otros Estudios: Homenaje Al Prof. Dr. Serafin Moralejo Alvarez*, I, A.F. Mata (dir.), Santiago de Compostela, pp. 166-188. Xunta de Galicia.

PIEL, Joseph M. et KREMER, Dieter (1976) : *Hispano-gotisches Namenbuch. Der Niederschlag des Westgotischen in den alten und heutigen Personen- und Ortsnamen der Iberischen Halbinsel*. Carl Winter. Universitätsverlag, Heidelberg.

PL = Migne, Jacques-Paul, Patrologie latine.

QUINTANA PRIETO, Augusto (1977) : *El obispado de Astorga en el siglo XI*, Astorga. Archivo histórico de Astorga.

REGLERO DE LA FUENTE, Carlos (2006) : « Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales. Lediados del siglo XI-mediados del siglo XII : tradición visigoda y reforma romana » en *La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad occidental. Siglos XI-XII*, Gobierno de Navarra. Pamplona (XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella), pp. 195-288.

REILLY, Bernard (1989) : *El reino de León y Castilla bajo Alfonso VI (1065-1109)*, Tolède. Instituto provinvcial de investigaciones y estudios toledanos.

SAENZ DE AGUIRRE, José (1694) : *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis*, III, Rome.

SCHMITT, Franciscus Salesius (1946) : *Sancti Anselmi Cantuariensis Opera Omnia*. III. Edimburgh. Thomas Nelson.

SCHMITT, Franciscus Salesius (1949) : *Sancti Anselmi Cantuariensis Opera Omnia*. IV. Edimburgh. Thomas Nelson.

SIRANTOINE, Hélène (2012): Imperator Hispaniae. *Les idéologies impériales dans le royaume de León (IXe-XIIe siècles)*. Madrid (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 58). Casa de Velázquez.

VALDÉS GALLEGO, José Antonio (2000) : *El Liber Testamentorum Ovetensis. Estudio filológico y edición*. Oviedo (Fuentes y Estudios de Historia de Asturias, 19). Real Instituto de Estudios Asturianos.

VIVES, José (1947) : « La 'Vita Torquati et comitum' », *Analecta Sacra Tarraconensia*, 20, pp. 223-230.

VIVES José (1948) : « Las actas de los Varones apostólicos », en *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Rome (Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », 22), pp. 34-45.

VIVES, José (1964) : « Tradición y leyenda en la hagiografía hispánica », *Hispania Sacra*, 17, pp. 495-508.

WALKER, Rose (2011) : « Becoming Alfonso VI: the king, his sister and the *arca santa* reliquary », *Anales de Historia del Arte*, pp. 391-411.

El manuscrito de Cambrai 804: Las reliquias de Oviedo y sus milagros

Adeline Rucquoi
CNRS, Francia
rucquoi@free.fr

The Manuscript of Cambrai 804 : the relics of Oviedo and their miracles

Recibido: 4-10-2016
Evaluado y aceptado: 20-11-2016

Territorio, Sociedad y Poder, nº 11, 2016 [pp. 77-88]

Resumen: La existencia, en el norte de la Francia actual, de un manuscrito que relata la translación del Arca de las reliquias de Oviedo, y de un milagro de Santiago ocurrido gracias al poder de esa reliquias, tanto como la lista de las reliquias ovetenses en otro manuscrito conservado en Valenciennes evidencia las estrechas relaciones que unieron a lo largo del siglo XII los condados de Flandes y Hainaut con los santuarios del Salvador y de Compostela.

Palabras clave : Edad Media, Reliquias, Milagros, Santiago, Oviedo, Flandes, Cambrai

Abstract: The existence, in northern France, of a manuscript relating the translation of the ark of the relics of Oviedo, and a miracle of Santiago due to the power of the relics, as well as the list of these relics in an other manuscript kept in Valenciennes highlight the close relationships which, throughout the 12th century, united the counties of Flanders and Hainaut with the sanctuaries of the Holy Savior and Compostella.

Keywords : Middle Ages, Relics, Miracles, Santiago, Oviedo, Flanders, Cambrai

La Biblioteca Municipal de Cambrai (Francia) conserva en sus fondos un manuscrito misceláneo de 85 folios del siglo XII, escrito a dos columnas y titulado "Colección de piezas en honor de la Virgen"[1] (Molinier, 1891:293-294). Incluye milagros de la Virgen recogidos por Radbod II de Noyon y Hugues Farsit – *Libellus de miraculi beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi* -[2] (Beaussart, 1986: 143-152), otros ocurridos en Arras, Laon y Borgoña y poemas en honor de la Virgen; pero incluye también el De *inventione, revelatione ac translatione Sanctissimi Vultus liber* de Leobino diácono, y el relato de un milagro hecho por ese crucifijo. Entre las piezas dedicadas a la Virgen y las que tratan del Volto Santo de Lucca se encuentra, en los fº 68ra y 73v, un texto sin rúbrica, publicado en 1897 por Charles-Alfred Kohler en la *Revue de l'Orient latin* bajo el título de *Narratio de reliquiis a Hierosolyma Ovetum usque translatis. Sequuntur earumdem miracula* (Kohler, 1897: 1-21; Fernández Conde, 1972: 162-178).

Administrador de la Biblioteca Sainte-Geneviève de París durante más de treinta años, Kohler dedicó parte de sus investigaciones a la historia de las cruzadas, y colaboró activamente en la fundación de la *Revue de l'Orient Latin* en 1896, siendo su secretario durante veinte años. El manuscrito conservado en Cambrai llamó su atención porque mencionaba a Jerusalén. En el prefacio a la publicación del texto, Kohler sin embargo se mostró muy decepcionado por un texto que, a su parecer, carecía totalmente de interés.

Las investigaciones posteriores de Kohler le llevaron a encontrar la misma historia de una traslación de reliquias desde Jerusalén hasta Oviedo en otro manuscrito, algo más tardío, que pertenecía entonces a la colección de sir Thomas Phillipps (1792-1872) en Cheltenham, riquísima colección dispersada entre 1885 y 2006. El Ms. 299 de la colección Phillipps se encuentra actualmente en Bruselas, Bibliothèque Royale, Ms. 3312, bajo el título "Vitae sanctorum", aunque se compone casi exclusivamente de piezas en honor a la Virgen, muy semejantes a las del manuscrito de Cambrai. Lo forman 111 folios de 270 x 185 mm, del siglo XIII. Procede de la abadía benedictina de Saint-Ghislain (Hainaut). El texto de la traslación de las reliquias a Oviedo, seguido por el milagro, está escrito a una columna en los fº 1-8v; entre las piezas que componen el resto del manuscrito y ocupan dos columnas de cada página se encuentran la historia del *Volto Santo* con su milagro, el sermón de Radbod, sermones sobre la Virgen y numerosos milagros marianos.

La *narratio* se encuentra por lo tanto en dos compilaciones de finales del siglo XII, compuestas casi exclusivamente por piezas en honor a la Virgen. Pero no proceden de monasterios dedicados a la Madre de Dios.

En Cambrai, en octubre de 1064, al lado de una

[1] Cambrai, BM, Ms. 804, 85 fº a dos columnas, 336 x 245 mm.

[2] Este *Libellus* de Hugues Farsit fue ampliamente utilizado por Gautier de Coinci.

iglesia y de un cementerio para "los pobres y los peregrinos", obra de su predecesor Gerardo, el obispo Lietberto de Cambrai había fundado un monasterio dedicado a Jesucristo, al Santo Sepulcro, a Santa María madre de Dios y a todos los santos. La *Vita* de Lietberto redactada por Radulfo insiste en su veneración por el apóstol San Andrés y cuenta la peregrinación que, diez años antes, el obispo había iniciado hacia Jerusalén sin poder terminarla[3]. En medio de la basílica, Lietberto mandó edificar una rotonda como la de Jerusalén, con columnas de mármol[4], y, entre otras muchas posesiones, le hizo donación en la ciudad de las parroquias de San Jorge y Santa María Magdalena (Mingroot, 2005: 84-91). La abadía fue confiada a los benedictinos y tenía una parte reservada para los peregrinos. Aunque no estén mencionadas entre las reliquias depositadas por Lietberto en 1064, los inventarios del siglo XIII incluirán entre ellas las de la Vera Cruz y de San Benito.

Por su parte, la abadía de Saint-Ghislain, fundada a mediados del siglo VII y destruída por los normandos a finales del IX, había sido restaurada en el siglo X y el obispo de Cambrai le dió la regla de San Benito. El monasterio recibió en el siglo siguiente una serie de donaciones y fue fortificado por los condes de Hainaut; el obispo de Cambrai Gerardo II, sucesor de Lietberto, le dió nuevas constituciones en 1077. En mayo de 1137 la abadía fue devastada por un incendio, y su reedificación duró hasta la consagración de una nueva iglesia en 1183. Poseedora de una rica biblioteca, la abadía se distinguía también por su *scriptorium* (Poncelet, 1897; Pierard, 1965: 281-286).

Ambos monasterios pertenecían a la diócesis de Cambrai que, a su vez, se encontraba en territorios imperiales – y no franceses -. En 1180, el obispo Rogerio de Cambrai adquirió nuevas reliquias entre las cuales figuran las de Santa Leocadia de Toledo - *corpora SS. Gisleni, Sulpitii et Leocadiae elevavit*-, y cuatro años después el conde de Flandes Felipe de Alsacia se casaba en segundas nupcias con Matilde de Portugal, hija del rey Afonso Enriques, hermana del rey Sancho Iº de Portugal, y cuñada de Alfonso Iº de Aragón y de Fernando II de León (Sainte-Marthe, 1725, c. 32)[5]. En 1187, se concertaba el matrimonio de doña Berenguela, hija de Alfonso VIII de Castilla, con el quinto hijo del emperador Federico I. Las relaciones entre los condados de Flandes y de Cambrai con la Península se estrecharon así a finales del siglo XII (Lefrancq, 1976: 137-149).

Charles Kohler publicó el texto de la translación del Arca Santa y del milagro de Santiago a partir de los manuscritos del Santo Sepulcro y de Saint-Ghislain, fechando su redacción "en el último cuarto del siglo XII y quizás entre 1175 y 1187", aunque, para él, este documento "no tiene siquiera el mérito de respaldarse en un fondo verídico cualquiera". Afirmaba que "Obviamente no hay nada, o casi nada, que sacar de nuestro documento, ni para la historia general ni para la historia del Oriente latino", y añadía que en su mayor parte debía "relegarse al campo de las fábulas", ya que los hechos atribuídos a personajes históricos – el rey Rodrigo, Alfonso II el Casto, Alfonso VI de Castilla[6], Ildefonso de Toledo y el obispo de Oviedo Gonzalo Menéndez (1161-1175) – "no presentan ningún carácter verídico". Señalaba sin embargo que el relato era indudablemente de origen español y que su autor debió de ser testigo de algunos de los hechos que apuntaba.

Desde entonces, el texto fue reeditado en dos ocasiones al menos, sin dar lugar a un análisis pormenorizado de su composición y de su contenido (Fernández Conde, 1972: 162-178; Guscin, 2006: 211-225).

El texto se divide en dos partes. En la primera (fº 68-70v), se relata la historia de la translación de las reliquias desde Jerusalén hasta Oviedo, las circunstancias de la fabricación de la "cruz de los ángeles" y la mención de la apertura del arca por un tal Alveredus. A continuación (fº 70v-73v), el documento ofrece el relato de un milagro desconocido de Santiago.

[3] *Vita Lietberti*, en *MGH SS* 30/2, pp. 838-866.

[4] *MGH SS*, vol. 30/2, p. 867.

[5] *Monumenta Germaniae Historica* (*MGH*), SS 9, p. 328 (*Flandria Generosa. Continuatio Claromariscensis*): "Interim comes mittit in Ispaniam pro Mathilde filia Adefonsi regis Portusequalis; que ad eum venit cum regio apparatu et ambitione multa, et facta est ei uxor anno Domini 1184. mense Augusto".

[6] Del que Kohler hace un "Alfonso III, llamado el Bueno, rey de Castilla (1158-1194)" (p. 3).

La historia de la translación de las reliquias empieza con una navegación maravillosa: asediados por los paganos, los cristianos de Jerusalén encierran las reliquias en un arca y depositan ésta en Jaffa, en una barca que cruza el mar hasta África sin navegantes. Dos *sancti viri* de Jerusalén, Julianus y Seranus, las siguen y las encuentran en Cartago. Pero cuando llega la invasión de los bárbaros, los cartaginenses envían el arca a Toledo. El texto relata a este propósito la historia de San Ildefonso, de la aparición de la Virgen y del castigo de *Insiagrius* (Sisbertus), y prosigue contando la entrada de los "paganos" en la Península a raíz de la venganza del conde don Julián cuya hija había sido violada por el rey Rodrigo. Los cristianos llevan entonces al arca hasta el Monte Sacro, lugar "oscuro y tenebroso por la densidad y la altura de los árboles", donde estuvieron con ella durante 45 años, repeliendo los ataques de los sarracenos con la ayuda celestial – las flechas y jabalinas se volvían contra los atacantes, cuyo campamento quedó finalmente sepultado bajo la montaña -.

El rey Alfonso el Casto, "santo varón oriundo de Gascuña", manda construir una iglesia a unas seis millas del Monte Sacro, pero la obra es sistemáticamente destruida por la noche. El rey comprende que el lugar no es el adecuado, ruega a Dios y, una noche, divisa luces y luminarias a unas quince millas del Monte; allí inicia la edificación de la iglesia, ayudada por otro milagro, mientras recoge reliquias de todo el reino. Cuando se llevan las reliquias a la iglesia, éstas se niegan a entrar mientras no esté consagrado el edificio. Se les coloca entonces *in columnis et subtus columnas et sub altaribus et sub pavimento*, para que no las pudiesen encontrar los paganos si acaso llegasen hasta allí. El autor del texto precisa a continuación que la iglesia tiene veintiún altares, siendo el más importante el del Salvador, con los doce dedicados a los apóstoles. Un nuevo milagro hace que el arca no pueda ser movida al altar escogido por el rey y los obispos, y que sólo se deja llevar e instalar en el altar o la capilla de San Miguel. El rey Casto manda entonces hacer una nueva arca, enteramente dorada por fuera, en la cual se introduce el "Arca Santa" dejando visibles los cuatro pies "para que los peregrinos pudieren tocarlos y besarlos con devoción".

El relato dedica luego un largo párrafo a la fabricación de la "cruz de los ángeles" por tres peregrinos que dijeron ser plateros, a los cuales el rey entregó el oro y las piedras preciosas que había conseguido, encerrándoles en una habitación para que no saliesen después de que ellos rechazaran compartir el convite del monarca. Al final del banquete, el rey encontró la sala vacía. Ordenó buscar por todo el reino a los peregrinos y fue mientras tanto a rezar ante el altar del Salvador: "Allí, cuando rezaba, levantó de repente la mirada hacia el altar de San Pedro y descubrió una cruz de una hechura admirable y de una inexplicable sensibilidad humana que descansaba encima de el".

El rey funda entonces la iglesia, instituye el obispo y lo exime de varios impuestos. Antes de concluir con la muerte del rey Casto, el escribano apunta que Oviedo "se encuentra a dos días de distancia de la ciudad regia que llaman León, y se situá a mano derecha para los que van a Santiago y a cinco días de Santiago".

"Muerto el rey casto y los reyes que reinaron después de él durante casi ciento cincuenta años", el relato evoca a continuación al rey Alfonso, llamado el Bueno, que tomó Toledo (Alfonso VI). Éste fue a Oviedo donde estaba el "abad Alveredus" que, por las dificultades del camino para ir a Roma a recibir la consagración pontificia, llevaba veinticuatro años sin consentir a su elección como obispo[7] (Fernández Conde, 1972: 162-178; Alonso, 2013). A petición del rey, el abad abre el arca de las reliquias, que el texto inventaria brevemente. La reina y la hermana del rey quieren apoderarse de algunas de las reliquias, pero al darse cuenta de ello el abad cierra el arca, dejando fuera el zurrón de San Pedro y el de San Andrés. Al comprobar su desaparición, el abad pierde la vista por algún tiempo.

Tras observar a modo de conclusión de esta primera parte que:

"Ya hemos dicho suficientemente cómo desde Jerusalén hasta Cártago navegaron las reliquias sin nave, y cómo fueron transportadas de Cartago a Toledo y de

[7] El obispo Arias Cromaz fue abad del monasterio de San Juan Bautista de Corias desde 1032. Abandonó ese cargo en 1062, y consta como obispo de Oviedo a partir de 1072. Según el manuscrito de Cambrai, habría sido elegido obispo hacia 1048-1049, veinticuatro años antes de su consagración, no queriendo hasta ese momento ser considerado como legítimo obispo.

Toledo al Monte Sacro, y llevadas del Monte Sacro a Oviedo donde están colocadas en la iglesia que el rey Casto fundó en honor y en nombre de San Salvador", el autor del texto pasa a contar el milagro, con el simple aviso de "Ahora hablaremos de una cosa insólita e incluso inaudita" – *Nunc de re insolita et preter hanc inaudita disseramus* -.

Esta segunda parte cuenta el exorcismo de una joven poseída, Oria, entregada por su madre al demonio, criada por él, y salvada por Santiago (Rucquoi, 2013: 393-415). Iniciada en Jaca, ciudad del Camino de Santiago, la liberación de la joven Oria no se verifica en el santuario compostelano hacia el cual ella se dirigía, sino en San Salvador de Oviedo, que visitó después de pasar por Sahagún. En la iglesia ovetense, el exorcismo duró tres días y dió lugar a una verdadera contienda entre el Diablo y el arcediano, tesorero del cabildo – o sea custodio de las reliquias -, cuyo nombre no se especifica.

Al llegar a San Salvador, dice el texto, Oria se echa sin esperar debajo del arca de las reliquias – *sub archa in qua sancte reliquie continentur se projecit sine mora* -. Era un viernes, el Maligno reclama su bien, y el arcediano le rodea el cuello con una estola. Aunque medio ahogado, el Diablo ofrece revelar secretos y argumenta diciendo que Oria le pertenece porque no la robó sino que la recibió de su propia madre y la ama. El arcediano ordena traer la cruz de los ángeles e intima al Diablo a que salga del cuerpo de la joven. Al seguir argumentando el Diablo, el arcediano manda traer las reliquias. No pudiendo soportar la estola, las reliquias y la cruz, el Maligno accede finalmente a irse pero anuncia que volverá al tercer día y el arcediano le pide que dé un fiador. Tras rechazar el Salvador, "porque me tiene cautivo", y a San Bartolomé, "porque me sigue y persigue por el mundo entero", el Diablo da por fiador a Santiago. Quedan entonces en que volverá el domingo *ad Evangelium*.

El tercer día, el Maligno vuelve a poseer el cuerpo de Oria a la tercera hora. Se lleva a la joven delante del altar de Santiago y el Diablo reitera su intención de no dejarla porque es suya y que la crió. El arcediano ordena a un clérigo que lea el Evangelio. Al finalizar la lectura, el clérigo conmina el Maligno a salir. Una muchedumbre de *pueri*, probablemente de niños y jóvenes educados en la catedral, presencia la escena, y, ante una nueva oferta diabólica de revelar secretos, el arcediano requiere que se traigan las reliquias. Al oírlo, el Diablo sale de Oria con un grito – *ululatum emittens* -, dejándola *quasi mortua*. Pero, llevada ante el altar del Salvador y fuertemente agarrada por el arcediano y unos jóvenes, Oria ve llegar de nuevo el Maligno *in figura simii*. El Diablo intenta llevarse la joven y se entabla una lucha física con los que la mantienen en el suelo mientras los asistentes oran. Cuando el arcediano ordena una vez más al Diablo salir de la mujer, éste pide que la lleven ante el altar de Santiago; allí, ahogado por una estola, exige volver ante el altar del Salvador; y de nuevo pide ir ante el altar de Santiago, esperando apoderarse de ella en uno de los trayectos. El arcediano recuerda entonces la promesa del Demonio de volver para el Evangelio y que ya se celebró una misa en el altar de San Pedro. A pesar de las disculpas del Maligno que explica haberse demorado en Toulouse mientras incitaba a un hombre a robar a un peregrino, el arcediano le echa su estola al cuello, manda traer la cruz de los ángeles y la pone ante la boca de Oria. El Diablo intenta una última vez argumentar pero debe rendirse y, emitiendo un largo grito, sale definitivamente del cuerpo de Oria que, varias semanas después, recibe con el bautizo el nombre de María y visita los santuarios de Santiago, Rocamador, Santo Tomás de Canterbury y Jerusalén.

Dejando de lado esa segunda parte del relato, el del milagro, se puede distinguir en el texto varios elementos. El primero es, naturalmente, el relato de la translación y de los avatares del arca hasta su apertura que pone de manifiesto las innumerables reliquias que contiene.

El acta de apertura del Arca Santa el 13 de marzo de 1075 sólo menciona como origen Toledo, donde los fieles habían reunidos reliquias de todos los santos procedentes de lugares diversos; la llegada de los musulmanes les obligó a refugiarse con el arca en un lugar no especificado. Se evoca luego la historia del obispo

Poncio (1028-1035) que abrió el arca y quedó ciego por la luz que se desprendía de ella (García Larragueta, 1962: 214-217; Rodríguez Díaz, 1995: 403-406).

El *Liber Testamentorum* de la iglesia ovetense, encargado por el obispo Pelayo poco después del año 1118, ofrece una versión desarrollada del origen del "arca santa". Fabricada en Jerusalén por los discípulos de los apóstoles, después de la toma de la ciudad fue llevada a África por el presbítero Felipe, compañero del presbítero Jerónimo; de allí, cuando se invadió África, Fulgencio de Ruspe la trasladó a Toledo donde se la veneraba en tiempos del metropolitano Ildefonso. La traición de los descendientes de Witiza puso fin al reino visigodo y entraron los sarracenos, suscitando la huída de los cristianos, en parte a Francia, y la mayor parte a Asturias. Los toledanos, con el metropolitano Julián, llevaron entonces el arca a Asturias, donde estuvo *in tabernaculis* hasta que el rey Alfonso II, *alter Salomon*, edificase una iglesia dedicada al Salvador, flanqueada al norte por otra dedicada a la Virgen, y al sur por una dedicada a San Miguel, donde se depositó "la gloriosísima arca"[8] (Fernández Conde, 1971: 112-114; Valdés Gallego, 2000: 349-355; Henriet, 2006: 235-248; Alonso, 2007-2008: 17-29).

Por las mismas fechas, o sea hacia 1115-1120, el autor leonés de la llamada *Historia Silense* explicaba, en el capítulo que dedica a Alfonso II el Casto, que el arca que contenía las reliquias de diversos santos, fue llevada a Sevilla, y luego a Toledo donde estuvo cien años. Después de la invasión de los moros, el arca fue llevada en un barco, *Deo gubernante*, hasta *Subsalas*, un puerto en Asturias cerca de Gijón. El relato sigue explicando que el rey Alfonso II tardó treinta años en edificar una espléndida iglesia dedicada al Salvador, así como otra para la Virgen y una en honor de Santa Leocadia encima de la cual puso el arca para la veneración de los fieles. El anónimo autor de la *Historia* añade a su relato la historia de la Cruz de los Ángeles, obra de *duo angeli in figura peregrinorum fingentes se artifices esse*; después de la comida real, los ángeles habían desaparecido y se encontró sólo una cruz admirable que resplandecía como el sol y que el rey mandó colocar encima del altar mayor de San Salvador (Pérez de Urbel & González Ruiz-Zorrilla, 1959: 138-140).

La lista de las reliquias de Oviedo copiada al inicio del manuscrito procedente de la abadía de Saint-Amand-les-Eaux (Ms. 99 de Valenciennes) menciona que el arca, hecha de madera imputrescible por los discípulos de los apóstoles, fue trasladada de Jerusalén a África, de África a Cartagena, de Cartagena a Toledo, y de Toledo "a Asturias en la iglesia de San Salvador, en el lugar llamado Oviedo"; no facilita ninguna información sobre las causas de tantos viajes y pasa enseguida a enumerar las reliquias[9] (Bruyne, 1927: 93-97).

El texto que se conservaba en las abadías del Santo Sepulcro de Cambrai y Saint-Ghislain cerca de Mons es, pues, mucho más prolijo que los anteriores, ya que cuenta la traslación del arca por Julianus y Seranus desde Jerusalén a Cartago en África pasando por el puerto de Jaffa, y luego de Cartago a Toledo. Desarrolla en Toledo la historia de la casulla entregada por la Virgen a San Ildefonso y que mata a Sisbertus[10] (Rucquoi, 1998: 105-125), y atribuye a la lujuria del rey Rodrigo la invasión de España por los "paganos"[11] (González Muñoz, 2000). El arca es llevada al Monte Sacro donde se queda 45 años y hace milagros. Los milagros siguen con el rey Alfonso II, en primer lugar cuando quiere escoger un lugar donde construir la iglesia del Salvador, luego durante la construcción cuando una viga demasiado corta se alarga hasta alcanzar la medida necesaria[12] (Santos Otero, 2002: 230-231), finalmente

[8] *Liber testamentorum*, fº IV-3.

[9] Valenciennes, Bibliothèque Municipale, Ms. 99, fº IV, procedente de la abadía de Saint-Amand.

[10] La historia de Ildefonso está basada en la de Cixila, mencionada ya en el documento de apertura del Arca Santa en 1073.

[11] El tema de la "pérdida de España" por culpa del rey Rodrigo y de la traición del conde D. Julián pertenece a la tradición meridional de la Península donde fue desarrollada por los historiadores árabes en el siglo X. La llamada *Crónica pseudo-isidoriana*, elaborada en la comunidad cristiana de al-Andalus en el XI, dio una versión en latín. Las demás versiones de la traslación de las reliquias apuntan al rey Witiza, del mismo modo que hablan de la hispana Cartagena y no de Cartago que, en el manuscrito de Cambrai, es presentada como "*metropolis et caput totius Affrice, una de quatuor maioribus civitatibus totius mundi, sicut Roma caput est totius orbis Occidentis*".

[12] El tema de la viga que alcanza milagrosamente el tamaño requerido está seguramente inspirado en uno de los episodios de la vida del joven Jesús, contado en el *Evangelio del pseudo Mateo* (cap. XXXVII), uno de los textos apócrifos que sirvieron de inspiración a las generaciones siguientes.

cuando el arca se niega a entrar mientras el templo no haya sido consagrado, y escoge al fin ser depositada en la capilla dedicada a San Miguel. Previamente, se describe la iglesia del rey Alfonso: tiene 21 altares, entre los cuales el mayor está dedicado al Salvador y hay uno para cada uno de los doce apóstoles; en el momento de la consagración, se pusieron reliquias en las columnas y debajo de ellas, debajo de los altares y del suelo, "a causa de los paganos", para que no las encontrasen en caso de invadir ese espacio. El autor del texto relata luego la fabricación maravillosa de la Cruz de los Ángeles, con la desaparición de sus artífices de una cámara cerrada, y la aparición de la cruz encima del altar.

Los detalles facilitados por el texto de Cambrai y Saint-Ghislain no son los mismos que aquellos ofrecidos por el obispo Pelayo en el *Liber testamentorum* que parece ser su modelo más cercano. No figuran, por ejemplo, los datos históricos – falsos – que señalaba éste último: el emperador Heraclio, el rey Sisebuto, Chosroes, Jerónimo (¿San Jerónimo?), Fulgencio de Ruspe, la traición de los hijos de Witiza. Tampoco se atribuye a un sacerdote de Jerusalén llamado Felipe la traslación del arca. Ésta se debe a dos *sancti viri*, Julianus y Seranus, que acabaron sepultados al lado del arca a la que acompañaron en sus diversos periplos. En cambio se desarrolla la leyenda de la aparición de la Virgen a San Ildefonso, la entrega de la casulla y la maldición que cayó sobre Sisbertus por haberse revestido de la casulla. A diferencia también del relato pelagiano, la causa de la "pérdida de España" no se atribuye aquí a los hijos de Witiza, sino al rey Rodrigo y a la violación de la hija del conde don Julián, según la tradición meridional. Y, al igual que el autor de la *Historia Silense*, el copista de los manuscritos de Cambrai y Saint-Ghislain introduce la fabricación milagrosa de la Cruz de los Ángeles. Entre tanto inserta tres milagros desconocidos: el de las flechas que se revolvían contra los musulmanes desde el Monte Sacro, el del lugar de edificación de la iglesia de Oviedo, y el de la viga corta.

Pero, cortos o largos, los relatos de la traslación del Arca Santa, suelen acabar con la lista de las reliquias que ésta contenía. El diploma de Oviedo, datado en 1075, enumera expresamente 84 reliquias y *aliorum quam plurimorum quorum numerum sola Dei scientia colligit.* El relato del *Liber Testamentorum* se cierra con la lista de 28 reliquias detalladas, a las que se añaden *multa preterea sanctorum ossa prophetarum, multa etiam aliorum sanctorum, omnium martirum et confessorum et virginum*, así como la *crux opere angelico fabricata spectabili modo*. En la lista de Saint-Amand, que se conserva en Valenciennes, se especifican 29 reliquias y *multa etiam praeterea* dentro del Arca, más 12 fuera del arca, o sea 41. Los textos procedentes de las abadías del Santo Sepulcro de Cambrai y de Saint-Ghislain sólo puntualizan 14 reliquias aunque añaden *et multa alia que non licuit videre*.

Las 14 reliquias especificadas en esos dos últimos escritos se encuentran en su mayor parte en todas las listas, aunque no siempre en el orden en que aparecen. Son:

de lacte sancte Marie
de cruce Domini
de corona spinea
de sepulchri Domini
de terra uni ascendit in celum
de pannis quibus involutus est
de sanguine imaginis quam Judei, iterum crucifigendo, vulneraverunt
de virga Moysi
de manna
peram sancti Petri
peram sancti Andree
de cunis in quibus infans jacuit
soleam calciamenti sancti Petri
de capillis sancte Marie Magdalene.

La leche de la Virgen figura en primer lugar en el manuscrito de Cambrai porque el relato forma parte de una serie dedicada a Santa María. En el diploma ovetense de 1075, donde va unida a una prenda no precisada, que puede ser la casulla regalada a San Ildefonso - *de vestimento sancte Marie et de lacte ipsius virginis ac genitricis Domini* -, se mencionaba en sexta posición. Ocupa el décimo quinto puesto de la lista de reliquias del *Liber Testamentorum* en la que también se evoca una prenda – *de lacte matris Domini, de vestimento eius* -. En el catálogo de Saint-Amand la leche de la Virgen,

sus cabellos y sus vestimentas se encuentran asimismo en el décimo quinto puesto – *de lacte matris Domini, de capillis et vestimentis eius* -. Hay que señalar que tanto el texto pelagiano como el de Saint-Amand añaden, entre las reliquias marianas, la casulla – *pallium* - de San Ildefonso que, curiosamente, no consta en el diploma ovetense o en los de Cambrai y Saint-Ghislain; el *Liber Testamentorum* explica que es el palio "que esta reina del cielo le dió a Ildefonso arzobispo de Toledo a causa de las laudes con las que celebró su virginidad, donde este mismo obispo combatió a los herejes Helvidio y Joviniano, diciéndole en medio de un coro de inumerables ángeles y santos y de luces «recibe este presente que te traigo del tesoro de mi hijo»".

El autor del texto conservado en Cambrai y Saint-Ghislain cita a continuación siete reliquias cristológicas: madera de la cruz, corona de espinas, sepulcro, tierra que fue pisada en el momento de la Ascensión, paños que envolvían al niño Jesús en el pesebre[13] (Santos Otero, 2002: 307), sangre de la que salió de la imagen que los judíos, camino del Calvario, ultrajaron, y cuna en la que yacía el niño Jesús; no menciona el sudario como tal. En la lista establecida en Oviedo en 1075 figuraban también siete reliquias vinculadas con Cristo: madera de la cruz, sangre – sin precisar de dónde viene -, pan de la última Cena, sepulcro, "santa tierra donde estuvo el Señor", túnica dividida y el sudario. Mucho más prolijo, el *Liber Testamentorum*, por su parte, inicia su lista con "una ampolla de cristal con sangre de Cristo" procedente de la imagen que fue perforada por los judíos y de cuyo costado salieron sangre y agua; sigue evocando madera de la cruz, sepulcro, corona de espina, sudario, túnica, paños del pesebre, pan del milagro de la multiplicación de los panes y peces, pan de la última Cena, tierra del Monte de los Olivos desde donde Cristo subió al cielo, tierra que pisaba el Señor cuando resucitó a Lázaro, tierra del sepulcro de Lázaro, una de las seis ánforas de las bodas de Caná, así como un trozo del pez asado y de la miel – *partem piscis assi et favum mellis* (Lc. 24, 42) - que los discípulos ofrecieron a Cristo resucitado cuando se les apareció; añadiendo el sello que cerró el Santo Sepulcro y las aceitunas del Monte de los Olivos, suman así dieciseís reliquias directamente asociadas con Cristo. La lista de Saint-Amand conservada en Valenciennes ofrece las mismas reliquias cristológicas que las mencionadas en el texto pelagiano y, como él, distingue entre los vendajes y el paño que cubrió la cabeza – *sindon* y *sudarium* -, siguiendo en ello a Jn. 20, 6.

La maná que alimentó al pueblo de Israel en el desierto figura entre las reliquias de Oviedo en el *Liber Testamentorum* y en las listas procedentes de las abadías de Saint-Amand, Santo Sepulcro y Saint-Ghislain, aunque no esté mencionada en la lista ovetense de 1075. Entre las otras reliquias asocidas con el Antiguo Testamento, el texto de Cambrai evoca solamente la *virga Moysi*. El de Saint-Amand añade a la *verga cum qua Moyses divisit mare rubrum* piedras del Monte Sinaí donde el profeta ayunó, evoca el *pallium* de Elías y las reliquias de los tres niños condenados por Nabucodonosor. Y mientras el texto ovetense se contenta con mencionar *de ossibus prophetarum*, el *Liber Testamentorum* cita la piedra del Monte Sinaí, el palio de Elías y los huesos de los tres niños Azarías, Ananías y Misael.

De los personajes del Nuevo Testamento, la lista del Santo Sepulcro de Cambrai indica solamente tres: San Andrés - su zurrón -, San Pedro - la suela de su calzado - y María Magdalena – sus cabellos -. La lista ofrecida por el obispo Pelayo coincide en dos puntos, al mencionar "la sandalia derecha de San Pedro apóstol" y "cabellos con los cuales Marta y María limpiaron los pies del Señor"; no habla de San Andrés y se contenta con traer a colación una mano de San Esteban, la frente de San Juan Bautista y reliquias de los Santos Inocentes. La lista del manuscrito de Valenciennes copia aquí la del *Liber Testamentorum*; San Esteban, San Pedro, San Juan Bautista – frente y cabellos -, los Santos Inocentes y María Magdalena - cabellos – son los únicos santos nombrados. Esa pobreza contrasta con la larguísima lista de huesos, cenizas o vestimentas de santos diversos que ofrecía el texto ovetense de 1075, entre los que figuran tres apóstoles y setenta y dos santos.

[13] Según el apócrifo *Evangelio árabe de la infancia*, los pañales del pesebre fueron regalados por la Virgen a los Reyes Magos; los que se encontraban en Constantinopla en el siglo XIII fueron llevados a Francia y destruídos durante la Revolución.

La lista de reliquias de los manuscritos de Cambrai y Bruselas se inserta perfectamente dentro del texto que la acompaña. Se inicia con la reliquia mariana, ya que en ambos casos, el relato forma parte de una serie de piezas en honor a la Virgen, aunque no evoca la casulla entregada por ella a San Ildefonso de Toledo. Incluye, naturalmente, las mayores reliquias de la Pasión y Ascensión del hijo de María: el *lignum Domini*, parte de la corona de espinas, recuerdo de su sepulcro y tierra que pisó al subir al cielo. La mención de los paños que envolvían al Niño Jesús en su pesebre asocian de nuevo a la Virgen con su hijo. A continuación se evoca el Antiguo Testamento a través de Moisés. Y se mencionan los zurrones de San Pedro y de San Andrés que, según el relato, quedaron fuera del arca cuando esta se cerró, causando la ceguera del abad Alveredus.

Resulta muy interesante comprobar cómo, en la lista procedente de Saint-Amand, abadía cercana a Cambrai, se especifica una serie de reliquias que se encontrarían "fuera" del arca. Entre esas doce reliquias, además de las de algunos grandes santos hispanos – Eulogio, Lucrecia, Eulalia de Mérida, Pelayo, Vicente -, figuran las de los dos *sancti viri*, Julianus y Seranus, a los que que el texto de Cambrai atribuía la translación del Arca Santa. Figuran también los zurrones – *sporte* - de San Pedro y San Andrés, la Cruz de los Ángeles, parte de la viga que se alargó milagrosamente durante la construcción de la iglesia ovetense, y los restos del rey Alfonso el Casto. El último párrafo remite también al texto del Santo Sepulcro o de Saint-Ghislain, al hablar de la facultad concedida al obispo ovetense de condonar la tercera parte de las penitencias.

El amanuense de la lista de Saint-Amand debe de haber tenido ante los ojos una de esas listas de reliquias que se entregaban a los peregrinos en los grandes santuarios de peregrinación, con la lista de todos los "tesoros" de la iglesia, pero conocía aparentemente tanto el texto del *Liber Testamentorum* como los manuscritos de Cambrai y Bruselas que recogen el relato de la translación del Arca y de la construcción de la iglesia de Oviedo.

Por su parte, el autor del texto conservado en el Santo Sepulcro de Cambrai y en Saint-Ghislain no se ciñó al relato de la traslación del Arca Santa y a la descripción de las reliquias de Oviedo. El milagro narrado a continuación establece un lazo muy estrecho entre San Salvador de Oviedo y Santiago de Compostela.

La relación entre ambos santuarios se hace patente desde el inicio del discurso. La traslación del Arca Santa a Asturias aparece como una copia de la del cuerpo de Santiago a Galicia, desarrollada a lo largo del siglo XI y finalmente recogida en el *Codex Calixtinus* hacia 1140-1160: una barca que navega milagrosamente desde Tierra Santa hasta Hispania, el cuerpo o el arca transportados que escogen el lugar donde quieren reposar, dos discípulos que los acompañan y que acaban sepultados a su lado. La localización de Oviedo en el camino de Santiago, con una indicación de distancia entre ambas ciudades, refuerza la unión entre los dos lugares sagrados. Y la semejanza entre ellos viene subrayada con la mención de que el obispo ovetense sólo puede ser consagrado por el papa, alusión que recuerda probablemente la exención obtenida en 1105 por el obispo Pelayo frente a las pretensiones de Toledo, y la indicación de que "tiene también el poder de condonar la tercera parte de las penitencias al igual que el arzobispo de Santiago" – *habet autem eamdem potestatem tertiam partem penitentiarum condonandi quam et archiepiscopus Sancti Jacobi* – que se refiere quizás a la confirmación, en 1122, de la exención del obispado después de que Diego Gelmírez intentara el año anterior vincularlo a Santiago (Fernández Conde, 1971: 38-39 y 41).

Finalmente, el largo relato del milagro ocurrido en Oviedo, en el que se libera del demonio a una peregrina de Santiago, marcada previamente por el apóstol en Jaca, en ruta hacia Compostela, milagro operado por las reliquias de Oviedo pero ante el altar y con la fianza de Santiago, acaba de vincular la peregrinación al Salvador con la de Santiago. Encaja así perfectamente en un área, la de las diócesis de Arras, Cambrai y Tournai, lugares de difusión del culto al Apóstol desde el siglo XI, que tenía estrechas relaciones con los reinos peninsulares y en particular con el de León que albergaba ambos santuarios.

Pero la inserción de esos relatos dentro de compilaciones en honor a la Virgen se justifica tanto por la pre-

sencia de reliquias marianas en el Arca Santa, como por el nombre dado a Oria, la poseída, en el bautismo por el obispo de Oviedo: María. De hecho, el manuscrito de Cambrai se inicia con el relato de la aparición de la Virgen a San Ildefonso agradeciéndole su tratado *De virginitate perpetua sanctae Mariae*, y regalándole una casulla. Y en esos mismos manuscritos, la copia de la historia de la Santa Faz de Lucca puede relacionarse con la presencia, entre las reliquias ovetenses, del Santo Sudario, ya que la leyenda atribuye el crucifijo a la mano de Nicodemo. La Santa Faz sería por lo tanto una representación fidedigna de la cara de Cristo – hecha durante la noche por un ángel -, que llegó, también por mar y milagrosamente, a Italia a mediados del siglo VIII. De hecho, a finales del siglo XIV se veneraba en Flandes una copia de la Santa Faz que hacía milagros.

El manuscrito de Cambrai, como el de Bruselas procedente de Saint-Ghislain, atestiguan así la importancia que tuvieron las peregrinaciones a Oviedo y a Santiago en la segunda mitad del siglo XII en el norte de la Francia actual. En 1147, la flota de los cruzados alemanes, ingleses y flamencos que se dirigía hacia Tierra Santa llegó al "puerto de San Salvador" donde, dice la crónica, "está la iglesia de San Salvador y las más valiosas de las reliquias de toda España"[14] (Nascimento, 2001: 58-59; Ferreiro Alemparte, 1999: 77). Cuarenta años después, en 1189, otra flota de cruzados frisos y sajones llegó al puerto, "*prope quem castrum est regis Galicie Goyeun et oppidum Abilen*"; antes de proseguir hacia Santiago, y Jerusalén luego, los cruzados fueron a San Salvador, "a seis leguas", donde encontraron un "arca repleta de reliquias diversa de santos, dignas de la mayor veneración, que, en la época de las persecuciones, por miedo a los enemigos, fue llevada de Jerusalén a África, de allí a Hispalis que ahora es Sevilla, de Hispalis a Toledo, de Toledo a Oviedo, que ahora es primeramente conocida por el nombre de San Salvador"[15] (Alonso, 2013).

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Raquel (2007-2008), "*Patria vallata asperitate moncium*. Pelayo de Oviedo, el *archa* de las reliquias y la creación de una topografía regia", *Locus Amoenus*, 9, pp. 17-29.

Alonso, Raquel (2013), "La obra histórica del obispo Pelayo de Oviedo (1089-1153) y su relación con la *Historia legionensis* (llamada *silensis*)", *e-Spania*, http://e-spania.revues.org/21586.

Beaussart, François-J. (1986), "Guérisons miraculeuses à Soissons dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci", *Société Archéologique, Historique et Scientifique de Soissons*, 31, pp. 143-152.

Bruyne, Donatien de (1927), "Le plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo", *Analecta Bollandiana*, 45, pp. 93-97.

Fernández Conde, Francisco Javier (1971): *El Libro de los Testamentos de la Catedral de Oviedo*, Roma.

Fernández Conde, Francisco Javier (1972): *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*. Oviedo. Instituto de Estudios Asturianos.

Ferreiro Alemparte, Jaime (1999): *Arribadas de normandos y cruzados a las costas de la Península ibérica*. Madrid. Sociedad de Estudios Medievales.

García Larragueta, Santos A. (1962): *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*. Oviedo. CSIC.

González Muñoz, Fernando (2000): *La Chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. Paris BN 6113)*. A Coruña. Toxos Outos.

Guscin, Mark (2006): *La historia del Sudario de Oviedo*, Oviedo, Ayuntamiento de Oviedo.

Henriet, Patrick (2006), "Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle. Le récit de la translation de l'*Arca Santa* selon l'évêque Pélage d'Oviedo", en Béatrice Caseau, Jean-Claude Cheynet & Vincent Déroche (eds.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, Collège de France – CNRS, pp. 235-248.

Kohler, Charles (1897), "*Narratio de reliquiis a Hiersolyma Ovetum usque translatis. Sequuntur earumdem miracula*", *Revue de l'Orient Latin*, 5, pp. 1-21.

Lefrancq, Paul (1976), "Nouvelles d'Espagne dans les diocèses de Cambrai et de Tournai au XIIe siècle", *Annales du Cercle d'Histoire et d'Archéologie de Saint-Ghislain et de sa région*, 1-3, pp. 137-149.

Mingroot, Erik van (2005): *Les chartes de Gérard Ier, Liébert et Gérard II, évêques de Cambrai et d'Arras, comtes du Cambrésis (1012-1092/93)*. Leuven. Leuven University Press.

Molinier, Auguste (1891), *Catalogue de la bibliothèque de Cambrai*. Paris. Plon.

Nascimento, Aires A. (2001): *A conquista de Lisboa aos Mouros. Relato de um Cruzado*. Lisboa. Vega Editora.

Pérez de Urbel, Justo & González Ruiz-Zorrilla, Atilano (1959): *Historia Silense*. Madrid, CSIC.

[14] La localización de *Mala Rupis* sigue siendo incierta pero puede ser Gijón, cuya etimología vendría del celta *egi* + *gon:* 'sitio estrecho y recogido, alto y bueno' (según Ricardo Becerro de Bengoa), o de *hitón*: 'gran hito' o 'gran mojón' (según Uría), o del latín *Saxum*: 'peñasco? (Unamuno).

[15] *MGH, Scriptores Rerum Germanicarum*, t. 5, pp. 179-196 (*Narratio itineris navalis ad terram Sanctam*), pp. 181-182: "Decimo die naves in portu relinquentes ad sanctum Salvatorem profecti sumus que a portu sex leucis distat. Ibidem invenimus archam repletam diversis magna veneratione dignis et sanctorum reliquiis que tempore persecutionis eodem propter metum hostilem ab Iherosolima translata in Affricam, inde in Ispalim que nunc Sibilia, ab Isspali in Tolletum, a Tolleto in Ovetum quod nunc sancti Salvatoris nomine pretitulatur...". Los cruzados nórdicos oyeron en Oviedo una versión más cercana a la de la *Historia Silense* que a la del *Liber Testamentorum*, lo que refuerza la hipótesis de una conexión entre ambos textos.

Pierard, Christiane (1965), "Des manuscrits de l'abbaye de Saint-Ghislain à la Bibliothèque publique de Mons", *Scriptorium*, 19-2, pp. 281-286.

Poncelet, A. (1897), "Annales de l'abbaye de Saint-Ghislain par Dom Pierre Baudry et Dom Augustin Durot", *Annales du Cercle Archéologique de Mons*, 26.

Rodríguez Díaz, Elena E. (1995): *El Libro de la «Regla colorada» de la catedral de Oviedo*. Oviedo. Real Instituto de Estudios Asturianos.

Rucquoi, Adeline (1998), "Ildephonse de Tolède et son traité sur la Virginité de Marie", *La virginité de Marie*, Paris, Médiaspaul, pp. 105-125.

Rucquoi, Adeline (2013), "Un milagro de Santiago en Oviedo (Ms. Cambrai 804)", *Compostellanum*, nº 58, vol. 3-4, pp. 393-415.

Sainte-Marthe, Dom Denis de (1725): *Gallia christiana*, t. III: *Ecclesia Cameracensis*, Paris.

Santos Otero, Aurelio (2002): *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Valdés Gallego, José Antonio (2000): *El Liber Testamentorum Ovetensis. Estudio filológico y edición*. Oviedo. Real Instituto de Estudios Asturianos.

El Sudario de Oviedo: historia antigua y moderna

Andrea Nicolotti
Università degli Studi di Torino – Dipartimento di Studi Storici
andrea.nicolotti@unito.it

The Shroud of Oviedo: ancient and modern history

Recibido: 22-08-2016
Evaluado y aceptado: 5-ii-2016

Territorio, Sociedad y Poder, nº ii, 2016 [pp. 89-iii]

Resumen: En la Edad Media, había una gran variedad de sudarios venerados en distintas zonas del mundo cristiano. El sudario de Oviedo, tejido en torno al siglo VIII d.C, aparece registrado en las fuentes a partir del último cuarto del siglo XI y forma parte de las reliquias conservadas en la catedral de la ciudad. Su existencia puede considerarse uno de los efectos de los esfuerzos conjuntos que el clero y la política realizaron para proveer una legitimación histórica y propagandística a la supremacía de la sede de Oviedo. En los últimos cincuenta años, como consecuencia de la poderosa propaganda efectuada por algunos exponentes de una pseudo-ciencia conocida como "sindonología", el Sudario de Oviedo goza de creciente fama, sobre todo mediática, y es presentado como si fuera una reliquia auténtica, es decir, como el verdadero sudario que envolvió la cabeza de Jesús de Nazaret.

Palabras clave: Sudario de Oviedo, Santo Sudario, pañolón, historia, Síndone, Sábana Santa de Turín, sindonología, pseudo-ciencia.

Abstract: In the Middle Ages, there was a great variety of shrouds venerated in different parts of the Christian world. The Sudarium of Oviedo, woven around the eighth century AD, is recorded in the sources as from the last quarter of the eleventh century and is one of the relics preserved in the cathedral of the city. Its existence can be considered one of the effects of the joint efforts that the clergy and the political power made to provide a historical and propagandistic legitimation to the supremacy of Oviedo's bishopric. In the last fifty years, as a result of the powerful propaganda carried out by some exponents of a pseudo-science known as "syndonology", the Sudarium of Oviedo enjoys a growing fame, especially in the media, and it is presented as if it were an authentic relic, that is, as the true shroud that wrapped the head of Jesus of Nazareth.

Keywords: Sudarium of Oviedo, Shroud of Oviedo, Holy Sudarium, history, Shroud, Shroud of Turin, sindonology, pseudoscience.

1. SUDARIOS Y SÍNDONES EN LA EDAD MEDIA.

El Sudario de Oviedo es una de las reliquias textiles de la pasión de Cristo, un tipo de objetos en los cuales las fuentes históricas comienzan a demostrar interés a partir del siglo VI. Generalmente, cuando se habla de "sudario" se hace referencia a aquel que fue colocado alrededor de la cabeza de Jesús en el momento de la deposición en el sepulcro, según lo que se puede deducir de una breve mención en el Evangelio de Juan[1]; pero a veces el mismo término se utiliza, en la lengua latina, para indicar cualquier tipo de tejido sepulcral.

El primer testigo de la existencia de un sudario de Cristo, alrededor de los años 560-570, es un peregrino anónimo de Plasencia según el cual, en una gruta en la ribera del río Jordán "se dice que esté el sudario que estuvo sobre la frente del Señor"[2]. Hacia el 680, un obispo franco llamado Arculfo habría visto, en Jerusalén – y por lo tanto ya no en la ribera del Jordán – "el sacrosanto sudario del Señor, que en el sepulcro había sido colocado sobre su cabeza"[3]. Poco después del 730, Juan Damasceno menciona, entre los objetos palestinos dignos de veneración, "los linos" y "las vendas" de Jesús[4]. En el año 808, un informe enviado a Carlomagno especificaba que en la basílica del Santo Sepulcro en Jerusalén había dos sacerdotes cuyo cometido específico era el de custodiar la cruz y el sudario[5].

El paso sucesivo, que afectó a todas las reliquias de la Tierra Santa, fue su sistemático y a menudo desordenado transporte a otros lugares, lo que alcanzó su punto máximo en la época de las cruzadas, y también dio origen a episodios de robo y falsificación (Durand, 1997; Benvenuti, 1997). La tipología de las reliquias conservadas en Palestina en ese entonces constituye una dura prueba para la sensibilidad del hombre moderno: bastará mencionar la bañera del niño Jesús, su cuna, sus

[1] Jn 20,6-7: "Luego llegó Simón Pedro tras él, y entró en el sepulcro, y vio los lienzos puestos allí, y el sudario que había estado sobre su cabeza, no puesto con los lienzos, sino envuelto en un lugar aparte".

[2] *Itinerarium Anonymi Placentini* 12: "In illa ripa Iordanis est spelunca, in qua sunt cellulae cum septem virgines, quae ibi infantulae mittuntur, et dum aliqua ex ipsis mortua fuerit, in ipsa cellula sepelitur et alia cellula inciditur et mittitur illic alia infantula, ut numerus stet, et habent foris, qui eis permanent. In quo loco cum timore magno ingressi sumus ad orationem, faciem quidem nullius videntes. In ipso loco dicitur esse sudarium, qui fuit in fronte Domini" (ed. Milani, 1977).

[3] La narración de Arculfo es mencionada en los años 680-688 por Adomnán, abad de la isla de Iona. El sudario medía casi ocho pies (es decir, poco menos de dos metros y medio), había pasado de generación en generación y era capaz de enriquecer a cualquiera que lo poseyera, aunque no fuera cristiano. Incluso había superado una prueba de fuego ordenada por el califa Muʿāwīyah (†680): Adomnanus, *De locis sanctis* 1,9,1-16: "De illo quoque sacrosanto Domini sudario quod in sepulchro super capud ipsius fuerat positum. [...] Quod noster frater Arculfus alia die de scrinio elevatum vidit et inter populi multitudinem illud osculantis et ipse osculatus est in ecclesiae conventu, mensuram longitudinis quasi octonos habens pedes" (ed. Guagnano, 2008).

[4] Ioannes Damascenus, *Orationes de imaginibus tres* 3,34: τὰς σινδόνας, τὰ σπάργανα (ed. Kotter, 1975).

[5] *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis* p. 77: "In sancto sepulchro Domini presbyteri [...] ad sanctam crucem et sudarium II" (ed. Tobler, 1874).

pañales, las huellas de sus pies, su prepucio, su cordón umbilical, sus dientes de leche, la cola del burro sobre el cual entró a Jerusalén, la vajilla de la última cena, la columna de la flagelación, su sangre, las reliquias de los cuerpos de los abuelos de Jesús y de los Reyes Magos, e incluso la leche de la Virgen y su alianza nupcial (Molteni, 1996[6]).

En Occidente se constata la existencia de una leyenda en torno a la figura de Carlomagno, que lo menciona como destinatario del envío de reliquias desde la Tierra Santa[7]; a fines del siglo X nace la falsa idea de que Carlomagno habría realizado un viaje a Jerusalén, incluso a la cabeza de una cruzada, y habría vuelto a Europa cargado de numerosas reliquias (Rossi, 1999). En el tercer cuarto del siglo XII, una composición poética representa a Carlomagno recibiendo del patriarca de Jerusalén "una parte del sudario de Jesús, que estuvo sobre su cabeza cuando fue bajado y tendido en el sepulcro", junto a los clavos, la corona de espinas, un cuchillo que habría usado para comer, un poco de la barba y de los cabellos de San Pedro, algo de leche y un pedazo del vestido de la Virgen[8]. Otra leyenda, en cambio, cuenta que "el digno sudario en el cual fue envuelto Jesús" se encontraba en la basílica de San Pedro en Roma, hasta que, durante el saqueo de la ciudad el 23 de agosto del 846, fue robado por el mítico rey sarraceno Fierabrás y llevado a España, para luego ser recuperado por Carlomagno (Baum, 2013: 9-24)[9].

En otro texto, escrito entre el fin del siglo XI y el inicio del XII, se narra que los objetos adquiridos en Oriente por Carlomagno fueron llevados a la ciudad imperial de Aquisgrán. Entre ellos figura también el sudarium de Cristo (ya no sólo un pedazo sino todo entero)[10]. Se cuenta que después de la muerte de Carlomagno, las reliquias pasaron a formar parte del patrimonio de la abadía de San Cornelio, cerca de Aquisgrán. Luego, en los años entre el 860 y el 877, Carlos el Calvo lo habría llevado a la abadía de San Cornelio en Compiègne[11]. En un acta de Felipe I de Francia, fechada en 1092, ya no se habla de *sudarium* sino de *linteamen* o *sindon* que envolvieron el cuerpo del Señor, lo cual demuestra que, o bien existía una intercambiabilidad en los términos latinos, o que las reliquias ya eran dos[12]. No es razón para sorprenderse, porque en los siglos venideros surge una versión según la cual tanto la síndone como el sudario habrían sido llevados a Compiègne, mientras que en Aquisgrán habría quedado el lino que envolvió a Jesús sobre la cruz en el momento de su muerte: de un inicial fragmento, entonces, ya hemos pasado a un total de tres reliquias enteras, de las cuales una ni siquiera se menciona en los Evangelios (Von Beeck, 1620: 173 y 169; *Trésor d'Aix-la-Chapelle*, 1839: 9). Aún hoy se conservan en San Cornelio de Aquisgrán tres reliquias textiles, de confección claramente tardía: el lienzo con el cual Jesús secó los pies a los discípulos, la síndone y el sudario. En Compiègne había otros dos lienzos; uno grande (la síndone) y otro pequeño (el sudario), que hoy se han perdido (Morel, 1904a: 134, 185, 195-196)[13].

[6] Una sintética exposición.

[7] Annales regni Francorum, año 799: "Monachus quidam de Hierosolimis veniens benedictionem et reliquias de sepulchro Domini, quos patriarcha Hierosolimitanus domno regi miserat, detulit" (ed. Kurze, 1895: 108). No podía ser el sudario, que como ya se ha dicho, en el año 808 estaba todavía en su lugar en Jerusalén.

[8] *Le voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople* 170: "del sudarie Jhesu que il out en sun chef" (ed. Rossi Bellotto, 2006).

[9] Se encuentra en un poema sobre la destrucción de Roma de la primera mitad del siglo XIII, La destruction de Rome vv. 26-27 y 1271-1281: "le digne suaire ou fu envolupee" (ed. L. Formisano, 1981). Baum comenta algunos textos que refieren a Carlomagno.

[10] Las fuentes no se ponen de acuerdo sobre el momento de la adquisición: ¿Lo obtuvo en Jerusalén como regalo del patriarca o lo tomó de las manos del emperador en Constantinopla? ¿O tal vez las reliquias habían sido enviadas a Carlos por Santa Irene, madre del emperador bizantino Costantino VI? Ver Bloch, 1907: 13: Carlos recibe del emperador varias reliquias, entre las cuales se encuentra el *sudarium Domini*, y las deposita en Aquisgrán (fuente del 1238); lo confirma Vincent de Beauvais (†1264): Gering, 1883: 345, ll. 100-103; Langelle, 1684: 27-35.

[11] *Descriptio qualiter Karolus magnus clavum et coronam Domini a Constantinopoli Aquisgrani attulerit qualiterque Carolus Calvus hec ad S. Dionysium retulerit* (1080 circa): Carlomagno (f. 10r) "saccum de bubalino tergore factum in quo spineam coronam et clavum ac frustum crucis sudariumque Domini cum aliis reliquiis, nam sanctissime virginis Marie camisiam et cinctorium unde Dominum puerum in cunabulis cinxerat et brachium sancti Symeonis simul insuerat, quiete deportans collo suo suspensum, Ligmedon venit"; entonces, el emperador deposita las reliquias en Aquisgrán (f. 12r) hasta que Carlos el Calvo (f. 15v) "sudarium Domini Cumpennii dimisit quod castrum ad instar Constantinopolis facere moliebatur" (ed. Castets, 1892).

[12] Morel, 1904b: 53: "linteamen [...] in quo dominicum corpus in sepulchro iacuisse perhibetur, quod sindonem secundum Evangelistam nominamus". También Hugo de Fleury, en 1108, dice que Carlos el Calvo enriqueció su ciudad de Compiègne con la "preciosa Domini nostri Iesus Christi sindone" (Hugo Floriacensis, Liber qui modernorum regum Francorum continet actus 1,1; ed. Waitz, 1851: 377).

[13] Según algunos se perdió durante la Revolución Francesa, según otros

La presencia contemporánea de estas reliquias en dos importantes centros religiosos de tradición carolingia no impedía que también otras ciudades se vanagloriaran de la posesión de los mismos objetos. En la iglesia de San Trófimo de Arlés, un inventario de 1152 menciona el paño de lino en el cual fue envuelto nuestro Señor Jesucristo[14]. Al principio del siglo XIII, un nuevo sudario apareció en la abadía cisterciense de Cadouin (Guichard, 1644; Fournié, 2013a; Fournié, 2013b)[15]: el gran número de milagros que se le atribuían – entre los cuales figura la resurrección de más de sesenta muertos – lo volvió por mucho el sudario francés más famoso, y se pensaba que entre todas las reliquias – cito las palabras de un obispo – no se pudiera encontrar "una más verdadera y mejor testimoniada que ésta"[16]. Recién en 1933 se aseguró que la tela era medieval, egipcia y de procedencia islámica. Ante tales circunstancias, el obispo ordenó que en adelante la tela fuera retirada del culto y abolió el peregrinaje que año a año atraía miles de fieles (Francez, 1935; Wiet, 1936; Maubourguet, 1936; *Les pérégrinations du Suaire de Cadouin*, 1997; Cornu, 1999)[17].

Otro famoso sudario medieval es el de Carcassonne, igualmente milagroso, cuya primera mención data del año 1397; el sudario fue retirado del culto en el siglo pasado, y la datación al carbono 14 demostró que se trataba de una seda del siglo XIII o XIV (Bouges, 1722; Cardon, 1993; Fournié, 2010)[18]. Este caso, así como el precedente, deben llamar a la reflexión sobre lo poco confiables que resultan las leyendas sobre el origen de las reliquias, aún cuando parecieran apoyarse en una documentación relativamente antigua y ser "confirmadas" por la repetición de numerosos milagros obtenidos por su intercesión.

Existe otro santo sudario en la catedral de Cahors, con forma de cofia, sobre el cual hay testimonios que datan del siglo XII (Gary, 1892)[19]. Cuando se reconoció finalmente que el objeto provenía del siglo XI se lo trasladó a una capilla que oficia de museo; en los últimos años la reliquia ha recobrado algo de notoriedad gracias a un sindonólogo que cree haber encontrado correspondencias perfectas entre las manchas de sangre de la cofia y las de la Síndone de Turín (Babinet, 2001).

Otro de los presuntos sudarios que fueron colocados sobre el rostro de Jesús, de origen medieval, se conserva en Maguncia (Serarius, 1604: 72 y 283; Von Eckhart, 1729: 225-226; Gropp, 1741: 783; Dielhelm, 1739: 398; Brand, 1830: 257; Falk, 1880: 191-202)[20]; y en otros lugares de Alemania había aún más fragmentos de sudario[21]. En la basílica de San Juan de Letrán, junto con otras reliquias – los cayados de Moisés y Aarón, algunos de los panes y los peces multiplicados por

sobrevivió hasta el año 1840, cuando una desdichada doméstica, intentando restituirle el blanco original, la redujo a una pulpa sumergiéndola en un baño blanqueador.

[14] Albanés - Chevalier, 1901: §2524: "in ipsa ecclesia est quidam pannus lineus, pendens in throno ecclesie, dum ecclesia est parata, super altare, qui pannus est sutus cum quodam panno aureo, in quo panno lineo fuit D. N. Jhesus Christus involutus". En 1690 existían aún todas estas reliquias, luego la Revolución Francesa las desechó; esta fue la suerte que corrieron muchas reliquias de este tipo: Duport, 1690: 304.

[15] Se decía que había sido encontrado en Oriente por un obispo, transportado a la iglesia de Brunet y luego a la abadía de Cadouin: ver la *Pancharta Caduniensis* (ed. *Recueil des historiens*, 1886: 299-301); la historia se retoma y se amplía en Tarde, 1887: 52-57; luego en la *Chronica Albrici monachi Trium Fontium*, ed. Pertz, 1925: 637,38-638,10; 824,15-26. La reliquia fue también temporalmente llevada a Toulouse (1392-1463) y a París (1399-1402) donde el rey Carlos VI la hizo llevar para intentar curarse de su enfermedad mental.

[16] Carles, 1879: 62. Ver también Mayjonade, 1893.

[17] Ver también la documentación recogida en www.amisdecadouin.com, con varios artículos.

[18] La leyenda cuenta que el sudario habría sido transportado a Francia en 1298 por dos religiosos de la Orden de los Agustinos que venían de Oriente. Se dice que en la primera mitad del siglo XVI el obispo Martín de Saint-André intentó quemar un pedazo del sudario para verificar su autenticidad, pero en los tres intentos que realizó, el sudario escapó a las llamas milagrosamente.

[19] Algunos dicen que fue traído de la Tierra Santa por el obispo-cruzado Géraud de Cardaillac al inicio del siglo XII; otros recurren a Pipino el Breve, Carlomagno, San Marcial de Limoges, San Gaugerico de Cambrai e incluso a la legendaria Santa Verónica con su marido San Amador. Gary resume todas las fuentes precedentes.

[20] Una leyenda tardía cuenta que este tejido de lino, probablemente del siglo XII, habría sido regalado a Santa Bilhildis virgen (†734). Hoy, el sudario se presenta dividido en dos partes, una se encuentra en la catedral de la ciudad (cfr. Jung, 1934; Feussner, 1999: 106-111), y la otra en la capilla del castillo de Aschaffenburg (Inv.-Nr. Asch.T0049; cfr. *Aschaffenburg Castle*, 1997: 53-54).

[21] Según las palabras escritas cerca del año 1085 por el obispo Benzo de Alba, debía haber un fragmento del sudario de Cristo enviado por Constantino X al emperador Enrique IV: Benzo Albensis, *Ad Henricum IV imperatorem*: "Basileus autem Constantinus misit tibi signa similia, videlicet de sudario Domini, de cruce, simulque de corona spinea" (ed. Seyffert, 1996: 152). En noviembre de 1353 Carlos IV de Luxemburgo pidió permiso al Papa para poder transportar a Praga otro pedazo del sudario del Señor obtenido en alguna iglesia de la Alemania: *Monumenta Vaticana*, 1907: §196: "de sudario Domini".

Jesús, una toalla de la última cena, la túnica y el manto púrpura de Jesús, un poco de sangre de su costado, su prepucio y su cordón umbilical – había, al menos desde el siglo XII, registros testimoniales de la existencia del "sudario que estuvo sobre su cabeza"[22].

En la capital del imperio romano, Constantinopla, no podían faltar valiosas reliquias que pudieran competir con las occidentales. Un texto de la segunda mitad del siglo XI dice que en la iglesia de Santa María del Faro, al interno del palacio imperial, había muchísimas reliquias, entre ellas la corona de espinas de Jesús, su vestimenta, el látigo, la caña, la esponja, los clavos, la lanza, la sangre, el cinto, las sandalias, y finalmente "el lino y el sudario de la sepultura"[23]. Confirma la presencia del "sudario que estuvo sobre su cabeza" un anónimo peregrino inglés alrededor del 1150[24]. Luego del saqueo de Constantinopla en 1204, varios fragmentos de síndone y sudario llegaron a occidente; a Soissons[25], Halberstadt[26], Corbie[27] y Claraval[28]. Con un contrato fechado en 1247, Balduino II, emperador latino de Constantinopla, cedió varias de sus reliquias a Luis IX de Francia. Entre ellas se encontraba "parte del sudario con el cual el cuerpo [de Cristo] fue envuelto en el sepulcro" (2015a: 193-194; en inglés, Nicolotti, 2014: 189-191)[29]. Sin embargo, a principios del siglo XV, Manuel II Paleólogo donó un pedazo "de un santo sudario de nuestro Señor" a la colegiata de San Pedro de Lille"[30].

Hasta ahora me he limitado a citar las reliquias más conocidas; a la lista debería agregar también los fragmentos de lienzos que poseían otras ciudades, entre las cuales se encuentran Aix-en-Provence, Aosta, Besançon (Nicolotti, 2015b[31]), Bourg-en-Bresse, Brescia, Cambrai, Chartres, Clermont-Ferrand, Colonia, Dijon, Einsiedeln, Figeac, Florencia, Fontainebleau, Halberstadt, Hannover, Laon, Lyon, Livorno, Lorch, Milán, Mont-Dieu, Reims, Roma, Sant Feliu de Guíxols, Toledo, Toulouse, Vézelay (Ciccone - Sturmann, 2006: 73-126)[32].

2. EL SUDARIO DE OVIEDO.

El Sudario de Oviedo – un pañuelo de lino con muchas manchas de color marrón de diversas intensidades[33] – se inserta perfectamente en el grupo de estos sudarios medievales (Fig. 1). Tejido en torno al siglo VIII d.C en un lugar sin precisar (ciertamente no en tierra de Israel, ya que la técnica de hilado excluye esta posibilidad[34]), aparece registrado en las fuentes a partir del último cuarto del siglo XI. Como es notorio, el primer documento que habla de este Sudario está fechado el 14 de marzo de 1075 y describe la solemne apertura del Arca Santa de la catedral en presencia del rey Alfonso VI de León (Sanz Fuentes - Calleja Puerta, 2005: 261-270). El arca contenía una treintena de reliquias, entre las cuales se encontraba parte de la madera de la cruz, de la sangre, del pan de la última cena, del sepulcro del

[22] Ioannes Diaconus, *Descriptio Lateranensis ecclesiae*, p. 337 (ed. Valentini - Zucchetti, 1953: 337: "sudarium quod fuit super caput eius"; *Le cose maravigliose*, 1570: 4v: "il sudario che gli fu posto sopra la faccia nel sepolcro"; Panvinio, 1570: 186; Calvin, 2000: 38-39; Rasponi, 1656: 46; Crescimbeni, 1723: 94. Ver también Savio, 1957: 86-88.

[23] Anonymus (Mercati), *De sanctuariis et reliquiis urbis Constantinopoleos* 1: "[...] lintheamen et sudarium sepulture eius" (ed. Ciggaar, 1976: 245). El original griego fue traducido al latín por un traductor anónimo.

[24] Relliquiae Constantinopolitanae: "sudarium quod fuit super caput eius" (ed. Riant, 1878: 211).

[25] A la abadía de Santa María de Soissons de manos del obispo Nivelon de Quierzy; Riant, 1878: 67 y 190: "de sindone munda".

[26] De manos del obispo Conrado de Krosigk; *Gesta episcoporum Halberstadensium*, ed. Weiland, 1874: 120, ll. 43-44: "de syndone eiusdem [Domini] et de sudario".

[27] De manos del caballero Robert de Clari, a la abadía de Corbie; Riant, 1878: 176: "del suaire nostre Seigneur"; p. 198: "de sudario Domini in duobus locis".

[28] De manos del monje Hugues; Riant, 1878: 193: "de sindone".

[29] Morand, 1790: 8: "partem sudarii quo involutum fuit corpus eius in sepulchro".

[30] Serrure, 1840: 44: "d'un saint suaire nostre Seigneur".

[31] No me ocuparé aquí de las copias pictóricas de la Síndone de Turín; he estudiado una particularmente famosa, aparecida en Besançon en 1523, y destruída en la Revolución Francesa, que era venerada como si fuera auténtica: Nicolotti, 2015b.

[32] Ciccone y Sturmann han recopilado noticias sobre la mayor parte de las reliquias aquí descriptas.

[33] Es un pañuelo de forma rectangular con una medida de 83x53 centímetros; no presenta orillos en sus bordes; está constituido por un ligamento tafetán; en el lienzo se encuentran muchas perforaciones y arrugas.

[34] Cada tejido está formado por hilos. Cada hilo es un conjunto de fibras textiles unidas entre sí mediante el proceso de hilado, que consiste en retorcer varias fibras cortas a la vez para unirlas y producir una hebra continua. La dirección de la torsión puede ser izquierda (S) o derecha (Z). Los hilos del Sudario, al igual que los hilos de la Síndone de Turín, están torsionados en Z. Es unánime la opinión de los expertos en historia textil que las telas compuestas de hilos dispuestos en torsión Z no pueden ser de origen israelita, donde desde el neolítico hasta el medioevo se utilizó solamente la torsión S.

Fig. 1. El Sudario de Oviedo

Señor, del vestido y la leche de la Virgen, y finalmente, parte "de la vestimenta del Señor que se partió a suertes y de su sudario"[35]. Según este documento, las reliquias habrían sido guardadas en el arca en Toledo, con el fin de ponerlas a salvo del avance islámico (siglo VIII). El arca habría llegado luego a Oviedo, permaneciendo cerrada por mucho tiempo en la catedral sin ser abierta, salvo por una única excepción[36].

Este es un documento problemático: no se conserva el original, sino dos copias del siglo XIII, bastante parecidas, y algunos elementos han generado dudas sobre su autenticidad[37]. Pero otras fuentes testimonian que en esa época circulaba la noticia de la existencia de reliquias trasladadas a Oviedo: la evidencia está en una carta enviada por Osmundo de Astorga a Ida de Boulogne entre el 1082 y el 1096, donde se habla de una tradición registrada en algunos escritos, según la cual

[35] "[...] de vestimento Domini sorte partito et de sudario eius" (ed. Sanz Fuentes - Calleja Puerta, 2005: 265, con imagen del pergamino, transcripción y traducción).

[36] Para justificar esta larga permanencia del arca sin ser abierta, el documento explica que una vez, en tiempos del obispado de Ponce de Tabérnoles (circa 1025-1035), se intentó mirar en su interior, pero el arca despidió una luz enceguecedora que hizo que todos desistieran de ulteriores intentos. En 1075, Alfonso y su corte, en cambio, lograron completar la empresa sin daño, luego de haberse sometido a un largo período de ayuno y oración.

[37] Los historiadores "han llegado a considerar la parte de los diplomas correspondiente a la apertura del arca completamente falsificada en el *scriptorium* ovetense, aunque en época posterior al obispo Pelayo": Alonso Álvarez, 2014: 92.

siete hombres santos navegaron desde Jerusalén hasta España, llevando consigo reliquias que llegaron primero a Toledo y luego a Astorga y a Oviedo (De Gaiffier, 1968: 71-72). La misma arca de las reliquias que se encuentra hoy en Oviedo, fechada alrededor del 1075[38], presenta una inscripción que menciona algunas de las reliquias que contenía, entre las cuales destaca parte "de la vestimenta [del Señor] que se partió a suertes" y "de su sudario"[39]. Es posible que la inscripción del arca y el acta de la apertura del 1075 dependieran de un documento previo. La leyenda del arca y de sus reliquias está ligada a la figura del obispo Pelayo, de quien los historiadores coinciden en decir que su "falta de rigor y capacidad de fabulación no tiene límites cuando se trata de enaltecer las grandezas de su sede episcopal" (Fernández Conde, 2009: 560)[40]. La historia narrada por Pelayo en su *Liber testamentorum*[41] es la siguiente: mientras Sisebuto reinaba sobre los visigodos (612-621) una caja llena de reliquias, fabricada por algunos "discípulos de los apóstoles" fue transportada a África por un tal cura Felipe, luego fue llevada a Toledo por Fulgencio de Ruspe (imposible, dado que Fulgencio había muerto en el 532[42]). El arca permaneció en Toledo hasta el fin del reino de Rodrigo, último rey de los visigodos (710-712), y luego el obispo Julián la llevó a Asturias (también imposible, considerando que Julián había muerto mucho antes del reinado de Rodrigo[43]) donde durante cierto tiempo fue conservada dentro de unas tiendas[44]. Un siglo después, el rey Alfonso II (muerto en 842) la habría hecho llevar a la Cámara Santa de la catedral[45]. Pelayo menciona, entre las reliquias, una parte "de la síndone del Señor" y una parte "del sudario del Señor"[46].

Las diferencias con el documento de 1075 son evidentes: la más notoria es que en aquel se decía que las reliquias habían sido recogidas en Toledo y provenían de los alrededores, y que habían sido colocadas en un arca cualquiera (*in quadam archa*), y no se hablaba ni de su procedencia jerosolimitana ni del origen subapostólico del arca; estos detalles se acercan principalmente a la leyenda propuesta por Osmundo de Astorga.

Pelayo cuenta la historia de las reliquias en otro de sus escritos[47]. En éste se verifican ciertos agregados o diferencias con respecto al *Liber testamentorum*; por ejemplo, se dice que Fulgencio transportó el arca desde África, pero no a Toledo, sino a Cartagena[48]. La llegada a Asturias ya no se asocia solamente a Julián sino también a don Pelayo, rey de Asturias y paladín de

[38] Así se deduce de la lectura de la inscripción del revestimiento de plata del arca donado por el rey Alfonso VI. Según Harris, 1995: 82-93, el arca habría sido construída después del 1120; lo niega Alonso Álvarez, 2007-2008: 21-22. Según Bango Torviso, 2011: 11-67, en el arca se encuentra grabado el año 1072, pero la transcripción no es muy clara porque la plata está dañada. El *terminus ante quem* parece ser el 1077, porque Alfonso es nombrado como *princeps* y no aún como *rex* o *imperator*; acepta esta datación Walker, 2011: 391-412. Una descripción general del arca en Fernández González, 2012: 311-343. En 1934 el arca sufrió graves daños durante un atentado con dinamita que destruyó toda la capilla: cfr. García Cuetos, 2001a: 54-60.

[39] "[...] de vestimento illius quod per sortem divisum est [...] atque sudario". Muy probablemente, el arca, jamás mencionada antes de aquel momento, se guardara en la catedral desde antes del 1102, cuando el obispo Pelayo guardó en su interior una reliquia de Santa Eulalia; esta noticia se obtiene de una interpolación del mismo Pelayo en la *Chronica Alfonsi III*: "Deinde capsellam istam in aliam capsam maiorem argenteam que ibi dederat rex dominus Adefonsus, filius Fredenandi regis et Sancie regine, et posuit eam in thesauro"; ed. Prelog, 1980: 90.

[40] Enrique Flórez en el siglo XVIII llegó a motejar a Pelayo de "fabulero".

[41] El *Liber testamentorum ecclesiae Ovetensis* es un cartulario compuesto en momentos diversos entre el 1109 y el 1130 que reúne el conjunto de donaciones, exenciones, privilegios y documentos legales de la catedral o de la diócesis de Oviedo; este contiene varios documentos, muchos de los cuales son falsos o les han sido agregadas gran cantidad de interpolaciones.

[42] En los hechos, alguien que intentaba salvar la credibilidad de la historia se vio obligado a sustituirlo por Fulgencio de Écija, hermano de Isidoro de Sevilla.

[43] En efecto, para corregir el error, el historiador Rodrigo Jiménez de Rada cambió el nombre de Julián por el de Urbano, que fue obispo de Toledo en aquella época (*De rebus Hispaniae* 4,3: "Ab aliquibus dicitur quod a Iuliano pontifice Toletano et Pelagio principe reliquiarum arca et sanctorum scripta ab ecclesia Toletana in Asturias sunt translata, stare non potest").

[44] *In tabernaculis*, como antiguamente el arca de la alianza bíblica.

[45] Para la mayor parte de los historiadores, la capilla fue edificada luego de la muerte de Alfonso II, como sugiere la absoluta falta de referencias a la misma en documentos anteriores (por ejemplo: De Caso, 1999: 56); López Fernández, 2003, anticipa la construcción algunos decenios. Sobre las otras reliquias conservadas allí, ver García Cuetos, 2001b: 205-214. La *Cámara santa* está constituida por un piso superior en el que se encuentran las reliquias (capilla de San Miguel) y por una cripta inferior (cripta de Santa Leocadia). Sobre la Cámara en general, ver Arias Páramo, 1998.

[46] Ed. Sanz Fuentes, 1995: 456-461 ("de sindone Domini" y "de sudario Domini"). Henriet, 2006, reproduce y examina la parte que nos interesa.

[47] Es decir, en la parte del *Corpus Pelagianum* que manipula la *Adelfonsii Tertii chronica* (siglo X). Además de los escritos recopilados en un *Corpus Pelagianum*, entre los cuales hay un *Liber chronicum* que consiste en una recopilación de crónicas preexistentes pesadamente alteradas e interpoladas por el obispo, Pelayo escribió también un *Chronicon regum Legionensium* totalmente de su autoría. Sobre las obras y las intenciones de Pelayo, Fernández Conde, 1971b y 1971a: 50-69; Alonso Álvarez, 2007-2008, 2010, 2011, 2012.

[48] Las reliquias llegaron a Toledo muchos años después.

Fig. 2. Reliquia de la Síndone en la Cámara Santa (arriba, en el centro)

la reacción anti-islámica. En cuanto a la conservación en las tiendas antes de entrar en Oviedo, aquí se habla también de una permanencia en unas cuevas. La cosa sorprendente es que esta vez el sudario no se encuentra dentro de la lista de las reliquias[49].

En la *Historia Silense*, escrita alrededor del 1115 en las cercanías de León o de Sahagún, encontramos otras noticias sobre el arca: dice allí que ésta llegó a Sevilla en un barco directamente desde Jerusalén, y permaneció luego en Toledo durante cien años, para después hacerse a la mar nuevamente, esta vez en dirección a un puerto de Asturias cerca de Gijón. Al final llegó a Oviedo por voluntad del rey Alfonso II (y todo sin mención de obispo alguno; Pérez de Urbel, 1959: 63-64 y 138-139)[50].

Una lista de reliquias probablemente provenientes de la primera mitad del siglo XII, escrita para los peregrinos (manuscrito de Valenciennes), enumera estas etapas del viaje del arca: África, Cartagena, Toledo, y finalmente Oviedo (Omont, 1922; De Bruyne, 1927)[51]. Una versión más tardía (Burgo de Osma) añade Sevilla antes de Toledo (Calleja Puerta, 2011)[52]. Lucas el Tudense, entre el 1232 y el 1239, cuenta en cambio que el arca fue transportada a Asturias en 711, luego de permanecer en Toledo durante 75 años, y luego, en 828, fue llevada a Oviedo por Pelayo, rey de Asturias[53].

Otra de las leyendas que circulaban en los siglos XII-XIII era aún más compleja (Kohler, 1897: 6-12; Rucquoi, 2013)[54]: el arca santa construida en Jerusalén habría sido arrojada al mar en el puerto de Jaffa; perseguida por dos santos varones, Julián y Serrano (es la misma historia que se cuenta sobre las reliquias de Santiago, que habrían sido perseguidas por Atanasio y Teodoro), el arca navegó sin un barco que la contuviera y se detuvo en Cartago de África (ya no Cartagena de España). Para salvarla de las manos de los "paganos" fue traída luego a Toledo mientras era obispo Ildefonso (657-667), y luego fue transportada a la cima de una montaña llamada Monsacro[55], cerca de Oviedo, donde permaneció por cuarenta y cinco años, repeliendo los ataques de los sarracenos. El rey Alfonso, luego de haber hecho agregar al arca los restos de Julián y Serrano junto a varias reliquias más, llegadas de otras localidades españolas, la llevó a Oviedo, haciéndola colocar dentro de un arca más grande y valiosa, dejando fuera solamente las patas (aunque en ocasión de la restauración del arca en tiempos modernos no se encontraron restos de un arca más antigua dentro del arca medieval). Cabe señalar que, por segunda vez, el habitual elenco de reliquias no incluye ningún paño sepulcral[56].

En el siglo XVI aparece el testimonio de una leyenda según la cual san Toribio de Astorga (inicio del siglo V) habría trasladado algunas reliquias (no se menciona un arca) desde Jerusalén hacia una localidad entre Galicia y Asturias, y luego habría colocado una parte de estas en una capilla cerca del Monsacro, llamada Santa María de Monsacro[57]. No se habla de la cima de la montaña sino de una capilla, de la cual sin embargo no queda rastro alguno (Fernández Conde - Santos del Valle, 1987; García Cuetos, 1997[58]).

Concentremos ahora nuestra atención en las reliquias de los paños sepulcrales de Jesús. Me parece significativo que no todas las fuentes mencionen el sudario y la síndone, lo que indica que no eran considerados objetos de capital importancia. Además, tres de los

[49] Prelog, 1980: 76-92. Ver la edición de Guscin, 2006: 202-208.

[50] Según Calleja Puerta, 2004: 135, "buscar en los siglos de la monarquía asturiana evidencias que suscriban esa interpretación se convierte en tarea poco menos que imposible".

[51] Valenciennes, Bibliothèque Municipale, Ms. 99.

[52] El texto es de la primera mitad del siglo XIII.

[53] Lucas Tudensis, *Chronicon mundi* 4,14 (ed. Falque, 2003).

[54] Para una edición del texto integrar con Guscin, 2006: 211-225.

[55] Un lugar sagrado desde la época prehistórica.

[56] La revisión contiene el relato de la apertura del arca por parte de Alfonso VI y del abad Álvaro, que luego perdió la vista; acerca del mencionado Álvaro ver Calleja Puerta, 2006: 188-191. El arca, se dice, contenía doce cofres, de los cuales sólo uno fue abierto. El texto está intercalado con episodios milagrosos y devocionales ausentes en las recensiones precedentes.

[57] Molinier - Kohler, 1885: 119: "Admonitus ab angelo brevi fore ut civitas ab infidelibus caperetur, ac proinde sacra quaeque posset secum in patriam asportaret, ad portum quedam inter Gallaecos et Astures prospera navigatione delatus, apud sacrum montem constructo sacello, quod nunc S. Maria de Monte-Sacro appellatur, partem reliquiarum, quas attulerat, collocavit". La noticia parece retomar una tradición que se encuentra en el siglo XI en Osmundo de Astorga, el cual narraba acerca de una expedición de reliquias desde Jerusalén, en un navío acompañado por siete cristianos (que no eran otros que los siete viri apostolici que habrían sido enviados por San Pedro y San Pablo a evangelizar España) y de reliquias que se habrían repartido entre Astorga y Oviedo (De Gaiffier, 1968: 71-72; Fernández Conde, 1972: 164-165).

[58] Sobre Monsacro, también en relación con las reliquias.

documentos hasta ahora citados hablan, no sólo de una reliquia "del sudario" sino también de una "de la síndone"[59]; de hecho, en la Cámara Santa de Oviedo se conserva un trozo de tela de síndone (Fig. 2) que mide aproximadamente 25x25 centímetros, dentro de un marco de plata (Leone, 1959: 164)[60]. Resulta igualmente significativo que los textos hablen de una reliquia *de sudario*, es decir, de una porción, mientras que el Sudario actual se considera entero, o casi entero. Si se trata del mismo objeto, sería justo deducir, entonces, que las fuentes estuvieran pensando en un objeto mucho más grande que el actual.

El Sudario, como hemos visto, era solamente uno entre los muchísimos objetos del arca, considerado menos importante que otros y a veces ni siquiera mencionado. El Sudario fue incluso ignorado por entero durante casi cuatrocientos años, entre los siglos XII y XVI, tal como demuestran los documentos que hacen referencia a las reliquias de Oviedo. Nada dicen sobre el Sudario los inventarios de los años 1305 y 1385, el acta de fundación de la Confraternidad de la Cámara (1344), los privilegios del 1465, la bula de Martín V de 1421, los libros del capítulo, y sobre todo las *buletas*, es decir, los folletos destinados a los peregrinos, que contenían un elenco de las reliquias conservadas en la ciudad[61]. Recién a partir de la mitad del siglo XVI se constata la reaparición del Sudario en los documentos, primero en los registros del capítulo y luego en *buletas* (López Fernández, 2009a: 58-155; 2009b). También hay grandes diferencias en el número de reliquias mencionado en los documentos, ya que algunos hablan de una treintena de reliquias, mientras que otros elevan ese número a noventa.

A partir de la época de la ilustración, una orientación general más racionalista en lo referente al culto de las reliquias – muchas de las cuales son claramente falsas – llevó a que muchas reliquias de sudarios que competían entre sí en diversas ciudades europeas fueran retiradas del culto una tras otra. Al mismo tiempo, la utilización del método histórico-crítico también en la historiografía eclesiástica (me permito recordar solamente la meritoria obra de los Padres Bolandistas) inauguró una nueva era de estudios orientados a reflexionar sobre la función que han cumplido las reliquias en el mundo cristiano. En Oviedo resulta ya claro que en la Edad Media, la veneración de las reliquias del arca constituía el punto culminante de un proceso iniciado a partir de los siglos VIII-IX, época de la fundación de la ciudad; esto debe ser leído como uno de los efectos de los esfuerzos conjuntos que el clero ciudadano y la política real realizaron para dar vida a una poderosa creación ideológica con el objetivo de proveer una legitimación histórica y propagandística a la supremacía de la sede de Oviedo (cuya importancia religiosa y política iba en declive, y cuya independencia estaba amenazada en aquel momento por las diócesis vecinas de Braga y Toledo) y de transformar a la ciudad en una etapa obligatoria para los peregrinos que se dirigían a Santiago de Compostela (Beltrán Suárez, 1993).

3. LA CONSTRUCCIÓN MITOLÓGICA MODERNA DE UNA RELIQUIA.

Es necesario, a este punto, detenerse a observar los eventos de los últimos cincuenta años. Resulta evidente que el Sudario de Oviedo – y solamente éste – goza actualmente de creciente fama, sobre todo mediática, y es presentado como si fuera una reliquia auténtica, es decir, como el verdadero sudario que envolvió la cabeza de Jesús de Nazaret. Esto es consecuencia de la poderosa propaganda efectuada por algunos exponentes de una pseudo-ciencia nacida a principios del siglo XX, con el objetivo de demostrar la autenticidad de la Síndone de Turín, que se auto-denomina "sindonología". Ésta ha aplicado al Sudario los mismos procedimientos lógico-argumentativos ya utilizados para la Síndone, dando vida a una "sindonología" del Sudario, o "sudariología", que hoy tiene vida propia. A la sindonología y a sus nefastas consecuencias sobre el estudio histórico y científico de las reliquias dedicaré el resto de mi ponencia, para echar luz sobre el hecho de que todo lo que

[59] Pelayo y los informes de Valenciennes y de Osma.

[60] Se conserva en la Cámara Santa.

[61] La primera que se conoce es del 1493; el ya mencionado manuscrito de Valenciennes se puede considerar también una especie de buleta.

está sucediendo en Oviedo no es más que la repetición de lo que ya ha sucedido en Turín.

Como es notorio, el sindonólogo que ha atraído el interés sobre el Sudario de Oviedo es Monseñor Giulio Ricci, fundador del Centro Romano de Sindonología. Él mismo cuenta que en el instante en el que vio por primera vez el Sudario, se convenció inmediatamente de su autenticidad, al reconocer la semejanza de una de las manchas del Sudario con una mancha que había visto en unas fotografías de la Síndone de Turín (Ricci, 1992: 265)[62]. Sobre este subjetivo indicio de semejanza entre dos objetos diversos, y en la presunción de que uno de los dos sea auténtico, y por lo tanto capaz de autentificar también al otro, se funda el destino moderno del Sudario.

En 1966, Ricci pone por escrito su teoría: según su parecer, las manchas de color presentes en el Sudario, más o menos simétricas, son perfectamente correspondientes a las manchas de supuesta sangre presentes en la región del rostro de la imagen humana impresa en la Síndone de Turín. Ricci deduce que el Sudario, luego de haber sido plegado en dos, fue apoyado sobre la Síndone de Turín mientras ésta envolvía el rostro de Jesús en el sepulcro, y fue atado al cuello con una venda, sin rodear la cabeza en su totalidad (Ricci, 1969: 161-166)[63]. Ricci intentó hacer un dibujo de las manchas para mostrar las coincidencias con la imagen Sindónica (Fig. 3), que en su momento fue definido como "un sencillo y caprichoso arabesco que no tiene ninguna correspondencia con las manchas del Sudario", y la prueba exhibida fue considerada "arbitraria y sin el menor fundamento real" (Fernández Pajares, 1969: 23)[64]. La explicación resultó inverosímil por varios motivos, sobre todo porque sobre la supuesta zona correspondiente en la Síndone no existen las mismas manchas que se ven sobre el Sudario, que deberían necesariamente estar ahí, y tener una intensidad aún mayor.

El evangelio de Juan dice que en la tumba vacía de Jesús estaban los linos usados para envolver su cuerpo "y el sudario que había estado sobre su cabeza"[65], lo que hace deducir que tal sudario había estado en contacto directo con la cabeza de Jesús en el sepulcro. Es exactamente lo mismo que sucede en el episodio de la resurrección de Lázaro, que cuando sale de la tumba tiene "el rostro envuelto en un sudario"[66]. Esta simple explicación, sin embargo, es descartada por la sindonología porque pondría en duda la autenticidad de la Síndone. En efecto, si entre el rostro de Jesús y la Síndone hubiera sido interpuesta otra tela – la de Oviedo – no se podría explicar por qué el lienzo de Turín contiene la imagen de un rostro y la otra no, cuando lo lógico sería lo contrario. Basta este detalle para ver un error metodológico desde el origen, porque el Sudario no se estudia como un objeto en sí mismo, sino como un apéndice de la Síndone, descartando sesgadamente cualquier explicación que pueda poner en duda la autenticidad de esta última. En definitiva, una conjetura basada sobre otra conjetura.

Ricci, una vez comprendida la inverosimilitud de su explicación, cambió de versión y pasó a sostener que el Sudario había sido colocado, no sobre la Síndone, sino directamente sobre el rostro de Cristo, pero por los motivos anteriormente expresados, tuvo que excluir que este hecho hubiese sucedido en el sepulcro, y sostuvo que el contacto había tenido lugar en el breve tiempo en el que el cadáver fuera transportado desde la cruz hasta la tumba. Mientras tanto, sus conjeturas sobre los puntos de contacto entre el lienzo y el rostro sindónico aumentaban hasta rayar en lo absurdo (Ricci, 1992: 257-274)[67].

[62] "Debo confesar mi maravillada reacción luego de la primera, silenciosa atención prestada al pequeño rectángulo textil (84x53) expuesto en la Cámara Santa [...]. Se presentaba extrañamente manchado, pero luego de haberlo observado otra vez en silencio, dije textualmente: «¡Esto es auténtico!». Evidentemente no disponía aún de los profundos estudios [...] que, de alguna manera, habrían podido dar crédito a mi categórico pronunciamiento, que asombró e impresionó a los pocos presentes, cuando el anciano capellán me solicitó una explicación: «¿Cómo sabe que es auténtico?» Esbocé una explicación [...]; me había impresionado, en el sudario que teníamos frente a nosotros, una particular forma geométrica de una huella, como de sangre, que algunos meses antes había visto sobre el rostro sindónico".

[63] La historia del redescubrimiento "sindonológico" del Sudario hasta 2008 es narrada por López Fernández, 2004: 87-110; 2009a: 234-258.

[64] El autor, además, considera que el Sudario es auténtico.

[65] Jn 20,7: τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ.

[66] Jn 11,44: ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο.

[67] La investigación de las geometrías de los puntos de contacto era una

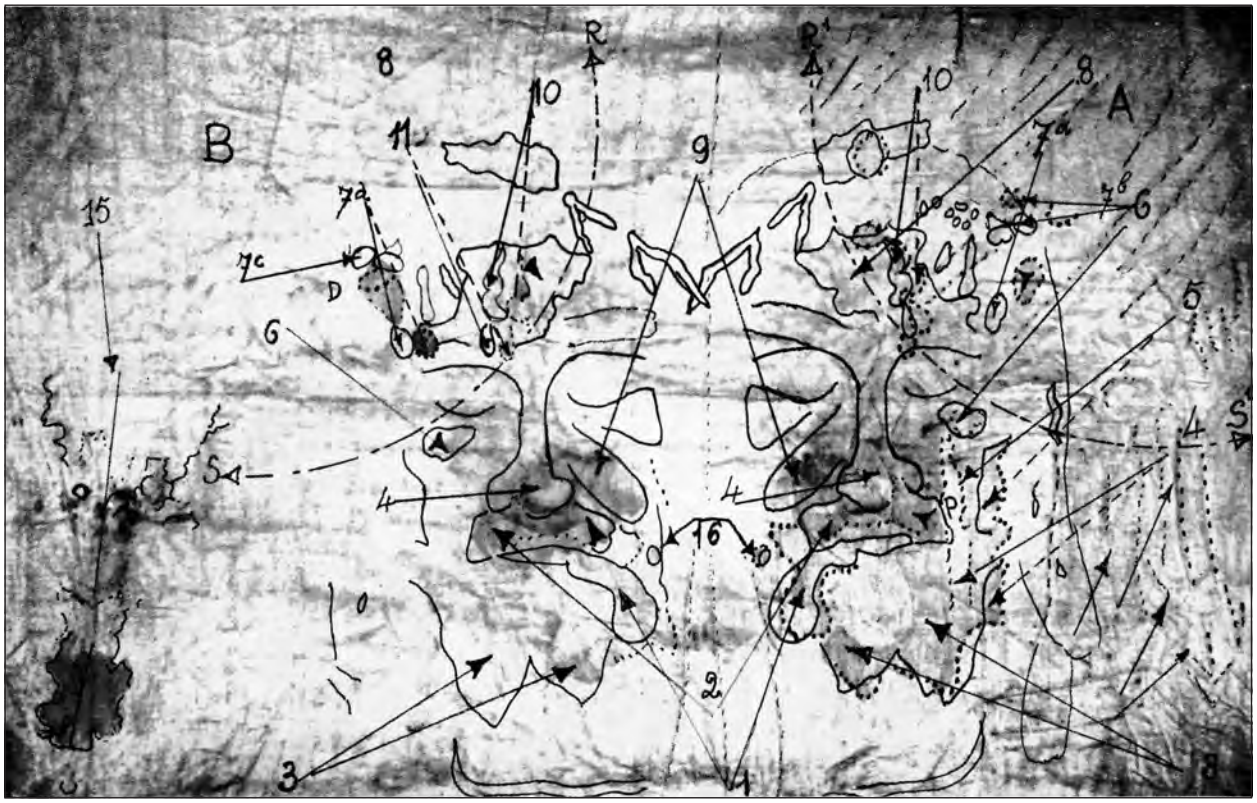

Fig. 3. Supuesta analogía entre el rostro de la Síndone y las manchas del Sudario según Giulio Ricci (1966)

En los años setenta, en Turín se tomaron algunas muestras de polvos superficiales de la tela de la Síndone. El criminólogo suizo Max Frei-Sulzer anunció que había encontrado, en aquellos polvos, polen de diversas plantas provenientes de Oriente, y en particular de Palestina. Los diarios y muchos sindonólogos se ilusionaron con que estos descubrimientos pudieran confirmar la autenticidad de la Síndone, y en ese tiempo comenzó a circular la falsa noticia de que algunas de estas partículas de polen provenían de plantas de la época de Jesús, que sucesivamente se habrían extinguido.

No es este el lugar para entrar en estos detalles (Ver Nicolotti, 2015c: 267-269, 278-279), pero baste señalar que aquellas muestras fueron tomadas de modo inusitado, que la identificación de las partículas de polen realizada por Frei no se obtuvo a través de la metodología adecuada, y que la operación entera fue llevada a cabo tan mal – incluyendo sospechas de fraude – que hoy se puede afirmar tranquilamente que tales exámenes (que en los hechos no fueron jamás publicados con el debido aval científico) carecen de toda significación[68]. Max Frei fue invitado a investigar las partículas de polen de otras reliquias, tales como la corona de espinas de París, la túnica de Cristo de Argenteuil y también el Sudario de Oviedo[69]. Todas sus

especialidad de Ricci, que hacía lo mismo sobre las fotografías de la Síndone.

[68] Me limito a citar dos trabajos, de distinta orientación pero ambos concordantes en su escepticismo: Scannerini, 1996; Ciccone, 2011, con amplia bibliografía.

[69] Monseñor Ricci pidió y obtuvo, el 29 de noviembre de 1977, el permiso para tomar algunos hilos y pequeños fragmentos del tejido del Sudario, que envió en parte a Max Frei para un examen palinológico; el 15-17 de mayo de 1979 el mismo Frei procedió a tomar algunas muestras superficiales utilizando para ello cinta adhesiva. Los pólenes identificados por Frei están elencados en Ricci, 1985: 233-238: la conclusión fue que la variedad de pólenes encontrados constituía "un indicio a favor de una estadía del Sagrado Rostro en Palestina"

investigaciones, que tendían a ubicar al Sudario en un ambiente palestino, fueron sucesivamente descartadas (Gómez Ferreras, 1996; Iriarte Chiapusso, 2009)[70].

En 1985, Pierluigi Baima Bollone, director del Centro de Sindonología de Turín, comenzó una nueva serie de estudios sobre el Sudario. Se le permitió retirar siete hilos, tomar muestras con cinta adhesiva y tomar nuevas fotografías (Baima Bollone, 1997: 168-206). Para entonces, la sindonología se había radicado en España y en 1987 nace el Centro Español de Sindonología (CES), en el cual será formado, en 1989, el Equipo de investigación del Centro Español de Sindonología (EDICES). Su primera intervención pública a nivel internacional es en 1990, con la participación en el congreso de sindonología de Cagliari que reúne a todos los sindonólogos que, decepcionados por la radiodatación medieval de la Síndone realizada hacía poco tiempo, habían decidido rechazarla (Heras Moreno - Villalaín Blanco - Izquierdo Gómez, 1991). El recién nacido Centro Español se hace cargo de la actividad de investigación, y en 1994 y en 2007 coordina dos congresos internacionales sobre el Sudario, organizados según el modelo de los congresos sindonológicos (Rodríguez Almenar - Chirivella Garrido, 1996; Rodríguez Almenar - Villar Revilla, 2009)[71]. El modelo clásico de congreso sindonológico es el siguiente: lo organiza una asociación sindonológica y se invita a personas que comparten – o que por lo menos no rechazan abiertamente – la creencia inicial, es decir, que las dos reliquias son auténticas; entre los participantes es común encontrar amateurs o personas poco calificadas; en general los organizadores de estos congresos piden y obtienen el patrocinio y la participación de las autoridades eclesiásticas y civiles, y se ocupan de divulgar sus resultados a través de libros y revistas autopublicadas, conferencias de prensa, diarios, documentales en televisión, exposiciones y cartelería en las iglesias, y conferencias públicas a menudo organizadas por las parroquias. Es muy inusual que los resultados sean publicados y discutidos en sedes adecuadas, expuestas al control de la comunidad científica internacional, la cual, por su parte, generalmente ignora y rechaza el trabajo de los sindonólogos por considerarlo pseudocientífico.

En este período, una nueva explicación para las manchas del Sudario crece en popularidad. Esta tercera explicación, más compleja y sin ninguna conexión con los Evangelios, transforma el Sudario en la tela utilizada para encapuchar la cabeza de Jesús mientras colgaba de la cruz, y luego en el trayecto desde el Gólgota al sepulcro. Después lo habrían quitado para envolver a Jesús en la Síndone de Turín (de manera tal de permitir que ésta recibiese la imagen del cuerpo sin obstáculos) y lo habrían dejado "doblado a un lado" como cuenta Juan el evangelista.

En cuanto al sistema adoptado para explicar el origen de las manchas del Sudario, es un perfecto ejemplo de falsa ciencia. Se toma aquello que se debe demostrar – es decir, que el Sudario haya envuelto la cabeza de

y también un indicio de una estadía del Sudario en la misma región o en los mismos lugares que la Síndone.

[70] Basta con comparar la lista provista por Frei con la que luego preparó Gómez Ferreras. El último estudio palinológico señala que "al día de hoy, no se ha identificado ningún palinomorfo no existente en la Península Ibérica" (Iriarte Chiapusso, 2009: 130). Lamentablemente, aún no se divisan estudios serios en el horizonte: recientemente una botánica sindonóloga, Marzia Boi, ha criticado fuertemente los estudios palinológicos de Max Frei, calificándolos de "bastante imprecisos e inconcluyentes a los ojos de cualquier científico" (Boi, 2015: 5). Sin embargo, una vez desestimado el trabajo de Frei, Boi sostiene que un grano de polen recientemente identificado en el Sudario gracias a un microscopio de la Universidad Católica de Murcia es "compatible" con la especie botánica Helichrysum Sp.; esta especie, según la autora, se encontraría también presente en la Síndone de Turín: esta afirmación se basa solamente en la observación de una fotografía de un grano de polen que *se presume* que Frei habría extraído de la Síndone (las muestras originales de Frei son inaccesibles, ya que pertenecen a un sindonólogo que las ha comprado). La presencia del mismo polen sobre los dos tejidos (cosa que no ha sido demostrada en lo absoluto, y la palinología enseña que la especie de un polen no se puede determinar con certeza sobre la base de la observación de un solo grano, o de pocas unidades, tanto menos mediante la mera observación de una fotografía) sería prueba de que ambos tejidos se encontraban en el mismo lugar (una deducción equivocada). Entonces, Boi concluye que "es probable que Helichrysum haya sido utilizada durante la preparación del cuerpo que se envolvió la Sábana Santa de Turín", pero omite mencionar alguna fuente histórica pertinente que justifique su afirmación (Boi, 2012: 14). Como es notorio, este tipo de estudios busca llegar de cualquier modo al mismo resultado. Los sindonólogos han lanzado en los medios la noticia con el habitual bagaje publicitario de desinformación, afirmando que el Helichrysum permite demostrar la autenticidad del Sudario de Oviedo. De más está decir que nada de esto ha sido publicado con un aparato válido de pruebas científicas.

[71] En un nivel más divulgativo han sido publicados varios libros, como Briansó Augé, 1997; Rodríguez Almenar, 2000, y en inglés y en el mismo estilo, se destaca Bennett, 2001.

un crucificado – y se lo adopta como dogma, como presupuesto irrenunciable. A este punto, cualquier medio es válido para llegar al resultado deseado, y como las manchas del Sudario son un arabesco informe que – exactamente como las estrellas o las nubes en el cielo – se presta para que cada uno vea lo que se le antoje, entonces lo que ve uno no excluye que otro pueda ver algo diferente. Los sindonólogos españoles llegaron al punto de conjeturar la posición de la cabeza del crucificado en el momento de la muerte en la cruz (inclinada 70° hacia adelante y 20° a la derecha) y la del lienzo sobre la cabeza, envuelto en un modo insólito, sobrepuesto a sí mismo[72] y anudado sobre la cabeza, asegurando su posición mediante una aguja e hilo de algodón. Se afirma que el cadáver sobre la cruz tenía por lo menos el brazo derecho levantado, y que sin alterar la posición de los brazos fue depuesto y colocado durante 45 minutos en decúbito prono lateral derecho, con la frente apoyada sobre una superficie dura. Luego fue transportado al sepulcro. Según la forma de las manchas impresas se deduce que alguien, en esta ocasión, habría apoyado por cinco minutos su propia mano izquierda sobre el lienzo en correspondencia con la nariz y la boca del cadáver de Cristo para bloquear la salida de líquido edematoso pulmonar por los orificios nasales (incluso se describe la posición de los dedos de esta mano mediante el análisis de supuestas huellas digitales). En todas estas posturas el lienzo permanecía doble sobre la cara del cadáver. "A continuación el lienzo fue desdoblado, y envolvió toda la cabeza del cadáver, quedando ésta perfectamente cubierta por esta especie de capucha que estaba sujeta al cabello mediante elementos punzantes. Dicha capucha deja caer parte del lienzo sobre la espalda de este sujeto, quedando en la parte superior de la cabeza, plegada en forma cónica o de cucurucho. En esta posición, es decir con la cabeza así cubierta, el cadáver se apoyó sobre un puño izquierdo que presentaba la parte anterior de la mano hacia arriba, apreciándose el deslizamiento del lienzo sobre el rostro en esta postura. [...] Este movimiento produjo la gran mancha en forma de triángulo, en cuya superficie se aprecian las huellas interdigitales por la parte que estuvo en contacto con dicha mano, y la curva inscripta en la mejilla por la parte que estuvo en contacto con el rostro" (Heras Moreno - Villalaín Blanco - Rodríguez Almenar, 1998: 5). Este movimiento puede hacerse en unos cinco minutos como máximo. Por último, el cadáver fue colocado en decúbito supino, y antes de envolver el cuerpo en una Síndone (la de Turín) el Sudario habría sido separado del cadáver y puesto en contacto con áloe y mirra.

Las principales manchas de sangre y suero identificables en el Sudario serían cuatro, una formada en el momento de la deposición de la cruz, las otras tres como consecuencia de los subsiguientes movimientos a los que se somete al cadáver. Luego se habrían formado otras manchas de manera variada, por ejemplo por el contacto con heridas o cabellos ensangrentados. Para demostrar estas cosas, los sindonólogos de Oviedo han creado algunos maniquíes experimentales antropomorfos, entre los cuales se encuentra uno con cabeza reclinable dotada de un sistema de caños que permite dosificar la salida de líquidos de la nariz: esto les permite llevar a cabo experimentos para recrear, sobre sudarios de prueba, manchas similares a las que se encuentran en la reliquia. Obviamente, este objetivo no es imposible, ya que al conocer el resultado al cual se quiere llegar, basta con ingeniarse para encontrar el método que lo produzca. Naturalmente, habrá una infinidad de maneras de obtener el mismo resultado, pero la posibilidad de que las manchas no provengan de un hombre crucificado ni siquiera se tiene en cuenta.

En realidad, la reproducción de un fenómeno por medio de determinados procedimientos que permitan llegar a un resultado comparable con el modelo, no significa que esos procedimientos sean los mismos que hayan dado origen al modelo. Para que este tipo de experimentos sean mínimamente científicos, se debería haber demostrado con anterioridad que el lienzo haya envuelto la cabeza de un hombre crucificado, y luego

[72] Lo impone la simetría de las manchas. Para ser precisos, los sindonólogos describen esta situación: el Sudario fue colocado sobre la cabeza empezando por la zona suboccipital sujetándose al cabello con elementos punzantes; a partir de dicha zona rodea la parte izquierda de la cabeza hasta llegar al ángulo maxilar derecho en el que se dobla sobre sí mismo, terminándose en forma de fuelle a la altura del ángulo maxilar izquierdo.

sería necesario que el método empleado para reproducir la geometría de las manchas fuera único y excluyera todos los demás. De otro modo, se sale del ámbito de las teorías falsables, que es el propio de la ciencia, y se entra en el de las hipótesis no verificables.

Lo mismo se puede decir de todos los procedimientos de comparación entre las fotografías de la Síndone y del Sudario; a pesar de la utilización de calculadoras electrónicas, que dan una engañosa sensación de objetividad, estas operaciones de superposición y comparación entre imágenes no pueden demostrar nada y se prestan a lecturas contradictorias, especialmente considerando que las imágenes que se comparan son de naturaleza diversa, una hecha de manchas coloreadas y la otra representando un rostro humano en ortogonal sobre un plano.

Tres médicos – dos italianos y uno español, todos sindonólogos – han declarado que el material conservado sobre algunos hilos del Sudario es sangre humana, del grupo AB (Baima Bollone - Balossino - Moroni - Zacà, 1996: pp. 401-402; Baima Bollone, 1997: 186-191; Villalaín Blanco, 1996; Goldoni, 1995, 1996)[73]. El mismo grupo sanguíneo había sido ya identificado por uno de los tres médicos sobre la Síndone en 1982 (Baima Bollone, 1982). Diez años antes, el mismo grupo sanguíneo había sido encontrado en la reliquia del milagro eucarístico de Lanciano (Linoli, 1971). A pesar de que el argumento se utiliza para demostrar la autenticidad de las tres reliquias, ni la presencia de sangre ni la coincidencia del grupo sanguíneo son en sí mismos indicadores de autenticidad. Baste recordar que la presencia de sangre humana en la Síndone – y más aún la precisión en la clasificación del grupo sanguíneo – han sido negadas por otros estudiosos, no sindonólogos, y deberían haber sido obtenidas con instrumentos modernos y adecuados (las investigaciones de los años ochenta se llevaron a cabo con métodos no resolutivos, sin registros en una adecuada documentación y con resultados contradictorios). En lo que refiere al Sudario, una promisoria investigación llevada a cabo por el Instituto Nacional de Toxicología y Ciencias Forenses de Madrid no ha permitido detectar ni sangre ni ADN nulear humanos a partir de una muestra de un hilo con supuestas manchas de sangre (Alonso - Albarrán - Martín - García - Iturralde, 2009)[74]; lamentablemente, a partir del 2007, el Instituto ha decidido interrumpir los estudios al darse cuenta de la actitud poco científica del Centro de Sindonología con respecto a los resultados de la datación que voy a discutir en breve. Cabe destacar, de todos modos, que la presencia de sangre humana es un dato menor, ya que ésta puede haber sido puesta en el lienzo por cualquier persona en cualquier momento.

También los estudios de ADN realizados en Madrid al Sudario han permitido solamente la detección de pequeñas trazas de ADN mitocondrial (equivalentes al contenido de una célula), y no se ha podido descartar que procedieran de contaminaciones de ADN ocurridas a lo largo de los siglos. Los estudios previos realizados en Italia arrojaron signos evidentes de contaminación y trazas que pertenecían a varios sujetos, tanto masculinos como femeninos (Casarino - De Stefano - Mannucci - Zacà - Baima Bollone - Canale, 1995; Alonso - Albarrán - Martín - García - Iturralde, 2009). Existen además varios estudios de naturaleza médico forense, químicos, físicos, etc., pero son similares a aquellos realizados a la Síndone y viciados por las habituales premisas, ya que los datos se leen a la luz del dogma autenticista, y se interpretan de manera optimista aún cuando sean inconcluyentes (recientemente Barta - Álvarez - Ordóñez - Sánchez - García, 2015; Sánchez Hermosilla, 2015[75]).

Existe un examen confiable y no subjetivo que permite datar los tejidos: es la prueba del carbono 14, conocida, experimentada y verificada durante más de medio siglo. La radio-datación del Sudario puede indicar el momento en el cual el mismo fue tejido (en cuanto

[73] Pierluigi Baima Bollone era director del Centro Internacional de Sindonología de Turín; José Delfín Villalaín Blanco era vicepresidente del Centro Español de Sindonología; Carlo Goldoni era miembro activo del Centro Romano de Sindonologia.

[74] Según Antonio Alonso, uno de los autores de este estudio, los viejos exámenes para determinar la presencia de sangre humana usados en la Síndone y el Sudario "no tienen mucha fiabilidad" por haber sido realizados con "una metodología con muchos resultados artefactuales y poco reproducible; por otro lado no hay constancia de registros de laboratorio de estos resultados y dudo, si los hubiera, que resistan una revisión científica actual" (correspondencia del 19 agosto 2015).

[75] Actas del congreso de sindonología de Bari.

revela el momento de la muerte de las plantas de lino), pero no puede revelar ni su procedencia geográfica ni su utilización. Además, la datación se hace sobre el tejido y no sobre las manchas, que pueden haber sido agregadas después. Afortunadamente, este examen se le realizó al Sudario, no una, sino cuatro veces (en los años 1990, 1991, 1992 y 2007), en tres laboratorios distintos. Este tipo de datación requiere un complejo instrumental, por lo que se llevó a cabo en laboratorios especializados carentes de todo condicionamiento sindonológico.

Los cuatro exámenes han datado el origen del tejido en un intervalo entre los siglos VI y IX d.C., con probabilidad máxima de provenir del siglo VIII[76]. Los resultados deberían haber cerrado definitivamente la discusión sobre la autenticidad[77], pero la reacción de los sindonólogos ha sido la misma que tuvieron en Turín en 1988, cuando la Síndone fue fechada en la Edad Media: se rehusaron a aceptar los resultados.

Quienes conocen la literatura sindonológica, o su propaganda mediática, habrán sentido hablar de conspiraciones, muestreos equivocados, sustitución de las muestras, contaminación, efectos del calor de un incendio, presencia de hongos, remiendos medievales e irradiaciones neutrónicas (Nicolotti, 2015c: 306-325[78]). Sin embargo, ninguna de estas explicaciones ha sido jamás demostrada ni aceptada por la comunidad científica que lleva a cabo dataciones al carbono 14. El origen comprobado de la Síndone de Turín sigue siendo en el siglo XIV – en plena concordancia con la evidencia histórica y con aquella tecnológica derivada del análisis del tipo de tejido[79] – y lo mismo es válido para el Sudario (Nicolotti, 2017).

No es aceptable contraponer esta evidencia a otros "estudios" que en realidad "no pretenden más que confirmar lo que ya se da por cierto en la hipótesis de partida" (Fernández Conde, 2009: 564). Los argumentos esgrimidos para rechazar los resultados del carbono 14 son impresionantes por lo inconcluyentes (Barta Gil, 2009: 137-155): se escribió, por ejemplo, que el Sudario, habiendo envuelto la cabeza de un crucificado (lo cual no está demostrado), debe entonces ser antiguo, ya que la crucifixión ya se había dejado de usar luego de la era constantiniana (lo cual es falso: ver Castello, 2010: 151-263); o que, como en el siglo V Nono de Panópolis escribió que el sudario de Jesús había sido atado a sus cabellos, eso demuestra que Nono conocía el Sudario de Oviedo (lo cual es pura ciencia-ficción)[80].

[76] Las tres muestras del 1990-1992 fueron tomadas por Max Frei el 15-17 de mayo de 1979, luego entregadas por Pierluigi Baima Bollone a Mario Moroni, quien las hizo datar; la muestra del 2007 fue tomada el 17 de noviembre de 2006 por Felipe Montero Ortego. Los resultados (divulgados por Moroni, 1999; Moroni - Barbesino, 2002; Montero Ortego, 2009):

1) Tucson, Arizona AMS Laboratory, 1990, muestra AA6049 (V6009): edad radiocarbónica 1292±53BP, fecha calibrada (95% de probabilidad) 642-869 d.C.

2) Toronto, IsoTrace Laboratory, 1991, muestra M.M.60 (TO 2442): edad radiocarbónica 1300±40BP, fecha calibrada (95,5% de probabilidad) 653-786 d.C.

3) Tucson, Arizona AMS Laboratory, 1992, muestra AA8432: edad radiocarbónica 1405±65BP, fecha calibrada (95% de probabilidad) 540-754 d.C. Antes de enviar este fragmento al laboratorio, Mario Moroni lo había irradiado con una lámpara a corta distancia durante 120 horas, luego lo había colocado en una caja, cerrándola y calentándola externamente a una temperatura de 560°, y finalmente lo había mojado. Su objetivo era verificar una teoría pseudo-científica que estaba muy de moda entre los sindonólogos de la época: según la susodicha teoría, el calentamiento y la irradiación podían rejuvenecer los tejidos. Esta teoría era útil para invalidar el resultado de la datación de la Síndone, que había indicado un origen medieval. El experimento de Moroni fracasó, ya que en vez de un rejuvenecimiento obtuvo un ligero envejecimiento; pero este resultado no difiere significativamente de los dos precedentes, considerando el desarrollo tecnológico del método de radiodatación de la época (inicio de los años 90), por lo que la manipulación de Moroni puede considerarse inocua.

4) Miami, Beta Analytic, 2007, muestra 225639: edad radiocarbónica 1240±50BP, fecha calibrada (95% de probabilidad) 660-890 d.C.

[77] Para completar este informe, es necesario recordar que en octubre de 1977, parte de la muestra del tejido tomada por Ricci había sido transportada a los Estados Unidos, donde fue recibido por el químico y microscopista Walter McCrone; el material debía ser radiodatado en el laboratorio Lawrence Berkeley en California. La muestra permaneció en Berkeley hasta el año 1984, a disposición de McCrone y del físico Richard Muller. Seguidamente, dado que en Berkeley no se pudo desarrollar técnicamente el acelerador que se necesitaba para la datación, en el cual Muller estuvo trabajando durante esos años, el material, que Muller había ya transformado en CO_2 en estado gaseoso y que estaba contenido en dos ampollas, fue enviado al laboratorio de radiodatación de Tucson, en Arizona. Pero en el laboratorio se encontraron con que las ampollas no estaban herméticamente cerradas, por lo que resultaban inutilizables. El episodio lo cuenta Paul Damon en una carta reportada en Guscin, 1998: 77-78. Sin embargo, la descripción que provee Guscin en este libro es incorrecta, porque en ese momento él no estaba al tanto del primer intento de radiodatación y lo confundía con las dataciones sucesivas. Cfr. Sox, 1978: 122-125; Falcinelli, 2009: 639-640.

[78] He recopilado estas críticas, algunas de las cuales rayan en lo ridículo.

[79] El tipo de tejido que compone la Síndone, con ese material, esa concentración de hilos por centímetro cuadrado y considerando el tamaño de la pieza, requiere una tecnología de la cual no existe evidencia antes de la Edad Media. De hecho, contrariamente a lo que a veces se dice, jamás se ha encontrado un tejido comparable al de la Síndone en un período anterior.

[80] Anteriormente, algunas personas intentaron atribuir el presunto "rejuvenecimiento" carbónico del Sudario a los efectos de una explosión de dinamita que en 1934 destruyó la Cámara Santa; es una excusa similar a

Entre los sindonólogos, quienes se ocupan de la historia no demuestran ningún espíritu crítico, y aceptan como verdaderas las narraciones legendarias sobre el origen apostólico de las reliquias y de su viaje hasta Oviedo, dejando de lado todas las dificultades y encubriendo las contradicciones que se pueden encontrar entre las diversas versiones. Las medidas de cautela recomendadas por los historiadores son regularmente ignoradas y criticadas, como si la historia y la ciencia no-sindonológica tuvieran interés en negar la autenticidad de las reliquias como consecuencia de una actitud anti-cristiana (las pseudo-ciencias se valen a menudo de teorías conspiratorias). Sería necesario, en cambio, aplicar la regla elemental formulada por los estudiosos de reliquias a partir del siglo XIX: se debe adoptar una actitud escéptica frente a reliquias supuestamente antiguas, originadas en un momento histórico en el cual el interés por su colección y conservación aún no existía, que carecen de una cadena ininterrumpida de testimonios que las puedan conectar con sus orígenes, que aparecen imprevistamente de la nada – especialmente en la Edad Media – con más razón cuando ejemplares de la misma reliquia se encuentran en lugares diversos, compitiendo entre sí. En cambio, la historiografía sindonológica atribuye valor a las leyendas medievales, y así ha transformado el Sudario en el "protagonista de una novela, que podríamos calificar de curiosa, por pecar de benevolencia" (Fernández Conde, 2009: 551). Al mismo tiempo, deja de lado todas las otras reliquias contenidas en el arca, en un tiempo consideradas aún más importantes, por resultar ahora ridículas, impropias o inconvenientes. Por ejemplo, no se habla jamás de la síndone de Oviedo, porque el tipo de tela es incompatible con la de la Síndone de Turín, y por lo tanto resulta contradictorio. Se evitan las investigaciones sobre el origen del arca y todo el contexto histórico, tratando al Sudario como un objeto artificiosamente "único" y absolutamente descontextualizado, fuera de su ambiente. Como es de rigor en estos casos, cuando una noticia legendaria coincide con la tesis que se desea demostrar, se la acoge; cuando se opone, se la descarta. Se pretende incluso que la datación al carbono 14 sea menos confiable que los legendarios cuentos medievales81. Encuentro sumamente acertado el juicio sobre la sindonología recientemente emitido por una importante publicación de referencia dedicada al uso del radiocarbono en la arqueología: para aquellos que persiguen un interés "dominado por una creencia, en su función religiosa o devocional, es virtualmente cierto que cualquier evidencia científica no resultará convincente – salvo que, por supuesto, confirme sus creencias" (Taylor - Bar-Yosef, 2014: 169).

Esta dura acusación contra la sindonología[82] no es un fin en sí misma sino que quiere describir sin reticencias cuáles son las dificultades que los académicos pueden enfrentar cuando se dedican al estudio de un tema preferido por las pseudo-ciencias. Quien conoce las características típicas de las pseudo-ciencias podrá reconocerlas fácilmente en la sindonología (Nicolotti, 2016): auto-referencialidad, circularidad argumentativa, selectividad en el uso de las fuentes, inversión entre *demonstrandum* y *demostratum*, confusión entre "posible" y "cierto", afiliación a teorías que no tienen en cuenta los datos conflictivos, censura de las opiniones discordantes, recurso a argumentos sobrenaturales, negación de los resultados experimentales ampliamente aceptados en cuanto contradigan la cuestión de partida, creación *ad hoc* de nuevos presuntos sistemas de valoración experimental, presentación de descubrimientos y resultados en

aquellas esgrimidas para desestimar la radiodatación de la Síndone. Pero la datación de uno de los tejidos de protección del Sudario, que se remonta al siglo XVI y que en 1934 estaba en contacto con la reliquia, resulta perfectamente correcta, sin rejuvenecimiento alguno.

[81] Es lo que hace, por ejemplo, el sindonólogo Guscin, 2006. Este autor recurre también a documentos anteriores a los mencionados, como el V canon del Concilio de Braga del 675, donde se ordenaba que durante las procesiones las reliquias no fueran colgadas del cuello del obispo sino transportadas por los diáconos en el interior de un arca (p. 175); no veo cómo se puede deducir que esta disposición general, dirigida a todos los obispos, sea una alusión al arca de Oviedo. Aquí está el texto: "Agnovimus quosdam de episcopis, quod in solennitatibus martyrum ab (ad) ecclesiam progressuri, reliquias collo suo imponant, et ut maioris fastus apud homines gloria intumescat (quasi ipsi sint reliquiarum arca) levitae albis induti in sellulis eos deportant. Quae detestanda praesumptio abrogari per omnia debet [...]. Et ideo antiqua in hac parte et solennis consuetudo servabitur, ut in festis quibusque arcam Dei cum reliquiis non episcopi, sed levitae gestent in humeris" (ed. Mansi, 1765: 157-158).

[82] Similares consideraciones se pueden encontrar en Nickell, 2007: 154-166.

ambientes ajenos a los circuitos científicos adecuados ("ciencia de las conferencias de prensa"), publicaciones en revistas científicas de bajo impacto o previo pago, incapacidad de auto-corrección, alto porcentaje de amateurismo, tendencia a modificar habitualmente las propias afimaciones para evitar las críticas, actitudes de auto-victimización y denuncias de un presunto ostracismo de parte de la "ciencia oficial", afición a las teorías de complots y conspiraciones, organización de congresos y de grupos de estudio autónomos y auto-gestionados, sin comunicación con el resto de la comunidad científica (Pigliucci - Boudry, 2013[83]).

A las habituales dificultades metodológicas (conocidas por cualquiera que haya tenido experiencia, por ejemplo, con la ufología, la oniromancia, la astrología, la homeopatía) se agrega el hecho de que la sindonología apela a la fe de las personas y resulta muy seductora para los creyentes, ya que pretende confirmar los datos evangélicos y la realidad de la resurrección. En este contexto, las autoridades eclesiásticas pueden ser fácilmente engañadas por el aparente método científico que a menudo no tienen ni modo ni capacidad para someter a verificación, y por lo tanto tienden a tolerar, e incluso a favorecer, la propaganda de este tipo de reliquias. En Oviedo, frente al ingreso de la Cámara Santa, se ha instalado una pantalla multimedia en la cual se puede leer – sin ninguna formulación dubitativa – que el Sudario es "el lienzo que cubrió el rostro de Jesús una vez muerto en la cruz, que apareció en el sepulcro vacío el domingo de resurrección", junto a una imagen con la interpretación sindonológica de las manchas de "sangre". Recientemente, el arzobispo de Oviedo ha elogiado públicamente a los sindonólogos y ha acusado de "falta de rigor científico" a los estudiosos normales[84]. Ni siquiera en Turín, donde la sindonología existe desde hace más de un siglo, una autoridad eclesiástica había tomado jamás una posición tan extrema – que por otra parte no le compete.

El mecanismo es inexorable: una vez que la Iglesia se aplica públicamente a proveer medios, espacios y aprobación a los congresos y a las publicaciones sindonológicas, el culto de los fieles se alimenta y alcanza un nivel tal que resulta luego muy difícil de frenar. Una vez que la llamada "devoción popular" ha crecido, caen en la cuenta de que ya no podrá ser contenida sin crear un "escándalo" que podría dañar la fe de las personas o la credibilidad de la Iglesia misma. A menudo se oye decir que la fe en la autenticidad de las reliquias es el fruto de la libre elección de cada cristiano, pero por lo general se olvida en qué medida esta elección pueda ser estimulada y dirigida por la Iglesia, en cuanto favorezca una propaganda en sentido único. La experiencia enseña que en casos como éste, puede suceder que el aumento de la fama del objeto venga acompañada de una creciente reducción de las posibilidades de estudiarlo directamente, tal vez aduciendo motivaciones que tienen que ver con las precauciones para su conservación. Sin embargo, frecuentemente el acceso está reservado a los estudiosos autenticistas.

Habitualmente, los académicos independientes no insisten en ocuparse de este tema, porque se les niega el acceso al objeto (baste recordar el hecho de que la Síndone de Turín no ha sido puesta a disposición de los estudiosos desde hace cuarenta años), porque no ven el beneficio de realizar investigaciones costosas y trabajosas sobre una reliquia falsa, porque no disponen de fondos para hacerlo, y porque no les interesa la confrontación directa con los autenticistas, quienes defienden sus convicciones con vehemencia, no

[83] Uno de los mejores ensayos recientes, que efectivamente, en la página 65 menciona la sindonología entre las pseudo-ciencias.

[84] D. Jesús Sanz Montes, Homilía en la festividad de San Mateo 2015: "A veces sucede que quienes no ven en el Santo Sudario lo que nosotros vemos, se empeñan en contarlo no sólo descreídamente sino también con falta de rigor científico. Es fácil reunir un grupete pequeño de gente que se ponga de acuerdo para denostar lo que no sólo la piedad de siglos sino también la ciencia de estos días mantiene. Lástima que el grupete haya tenido espacio mediático para contar sus andanadas. Pero serán los historiadores, bioquímicos, médicos forenses, letrados y biblistas que con rigor histórico, forense, jurídico y bíblico están llevando a cabo desde hace más de 25 años un estudio serio sobre el lienzo del Santo Sudario que aquí custodiamos, los que respondan en su momento. Ellos son los miembros del Centro Español de Sindonología que agrupa a profesores del más alto nivel y reconocido prestigio de varias Universidades españolas. Desde aquí mi gratitud por su buen hacer serio, riguroso, científico que sigue investigando el Santo Sudario y poniendo en conocimiento de la comunidad científica internacional sus resultados para que puedan ser contrastados. Así quedó de manifiesto en los dos Congresos internacionales celebrados en Oviedo".

comparten los mismos métodos de trabajo y prefieren dirigirse al gran público y no a los especialistas. Hay otro elemento importante que no debe ser subestimado: el provecho económico de este tipo de operaciones hace que algunos, exactamente como sucedía en la Edad Media, vean con buenos ojos toda iniciativa que atraiga visitantes e incremente el turismo.

Creo que el futuro de Oviedo dependerá muchísimo de la actitud que el obispo y el cabildo de la ciudad quieran adoptar con respecto a la sindonología. También dependerá de quienes se hagan cargo, en el futuro, de llevar adelante la investigación, y de la medida en que las instituciones universitarias y los académicos independientes quieran seguir ocupándose de este tema, en vez de dejarlo definitivamente en manos de la pseudo-ciencia. Este congreso demuestra que tal vez quede todavía alguna esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

Albanés, Joseph Hyacinthe - Chevalier, Ulysse (1901): *Gallia christiana novissima*, vol. 3: *Arles*. Valence. Imprimerie valentinoise.

Alonso Álvarez, Raquel (2007-2008): "Patria uallata asperitate moncium. Pelayo de Oviedo, el arca de las reliquias y la creación de una topografía regia", *Locus amoenus*, 9, pp. 17-29.

Alonso Álvarez, Raquel (2010): "El obispo Pelayo de Oviedo (1101-1153): historiador y promotor de códices iluminados", *Semata*, 22, pp. 331-350.

Alonso Álvarez, Raquel (2011): "El Corpus Pelagianum y el Liber testamentorum ecclesiae Ouetensis: las «reliquias del pasado» de la catedral de Oviedo y su uso propagandístico en la obra del obispo Pelayo de Oviedo", in Alamichel, Marie-Françoise (ed.), *Texte et contexte: littérature et histoire de l'Europe médiévale*. Paris. Houdiard, pp. 519-548.

Alonso Álvarez, Raquel (2012): "La obra histórica del obispo Pelayo de Oviedo y su relación con la Historia legionensis (llamada silensis)", *e-Spania*, 14 [https://e-spania.revues.org/21586, 2015].

Alonso Álvarez, Raquel (2014): "El obispo Arias y la apertura del Arca Santa de Oviedo", *Mediaevalia*, 17, pp. 79-102.

Alonso, Antonio - Albarrán, Cristina - Martín, Pablo - García, Pilar - Iturralde, María Jesús (2009): "El ADN del Sudario de Oviedo", en Rodríguez Almenar, Jorge M. - Villar Revilla, Ignacio (ed.), *Oviedo relicario de la cristiandad. Actas del II Congreso Internacional sobre el Santo Sudario*. Oviedo. s.n., pp. 167-173.

Arias Páramo, Lorenzo (1998): *La Cámara Santa de la catedral de Oviedo*. Gijón. Trea.

Aschaffenburg Castle. Official Guide (1997): München, Bayerische Verwaltung der staatlichen Schlösser.

Babinet, Robert (2001): *Le témoin secret de la résurrection*. Paris. Godefroy.

Baima Bollone, Pierluigi - Balossino, Nello - Moroni, Mario - Zacà, Stefano, (1996): "Risultati della valutazione dei rilievi sugli esami su alcuni prelievi effettuati sul Sudario di Oviedo il 24 maggio 1985 ed il 7-8 maggio 1994", en Rodríguez Almenar, Jorge Manuel - Chirivella Garrido, Javier (ed.), *El sudario del Señor: actas del I Congreso Internacional sobre el Sudario de Oviedo*. Oviedo. Cabildo de la Catedral de Oviedo, pp. 387-412.

Baima Bollone, Pierluigi (1982): *Identificazione del gruppo delle tracce di sangue sulla Sindone*, *Sindon*, 31, pp. 5-9.

Baima Bollone, Pierluigi (1997): *Sepoltura del Messia e Sudario di Oviedo*. Torino. SEI.

Bango Torviso, Isidro G. (2011): "La renovación del tesoro sagrado a partir del concilio de Coyanza", *Anales de Historia del Arte*, 21/2, pp. 11-67.

Barta Gil, César (2009): "Datación radiocarbónica del Sudario de Oviedo", en Rodríguez Almenar, Jorge M. - Villar Revilla, Ignacio (ed.), *Oviedo relicario de la cristiandad. Actas del II Congreso Internacional sobre el Santo Sudario*. Oviedo, s.n., pp. 137-155.

Barta, César - Álvarez, Rodrigo - Ordóñez, Almudena - Sánchez, Alfonso - García, Jesús (2015): "New Coincidence Between Shroud of Turin and Sudarium of Oviedo", *SHS Web of Conferences*, 15/00008, pp. 1-15.

Baum, Richard (2013), "Reliquie e letteratura", en Navire, Federico, *Storia della Santissima Sindone di Torino*. Bonn. Romanistischer Verlag, pp. 7-43.

Beltrán Suárez, María Soledad (1993): "Los orígenes y la expansión del culto a las reliquias de San Salvador de Oviedo", in Ruiz de la Peña Solar, Juan Ignacio (ed.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*. Oviedo. Principado de Asturias, pp. 37-55.

Bennett, Janice (2001): *Sacred Blood, Sacred Image: the Sudarium of Oviedo*. Littleton. Libri de Hispania.

Benvenuti, Anna (1997): "Reliquie e soprannaturale al tempo delle crociate", en Rey-Delqué, Monique (ed.), *Le crociate. L'Oriente e l'Occidente da Urbano II a San Luigi*, 1096-1270. Milano. Electa, pp. 355-361.

Bloch, Hermann (1907): *Annales Marbacenses qui dicuntur*, Hannover, Hahn.

Boi, Marzia (2012): *El significado etnocultural del empleo de plantas en rituales funerarios y sus posibles implicaciones en el caso de los pólenes de la Sábana Santa de Turín*, [http://www.shroud.com/pdfs/boivspan.pdf, 2012].

Boi, Marzia (2015): *La palinologia: strumento di ricerca per le reliquie della Sindone di Torino e del Sudario di Oviedo*. Torino. Centro Internazionale di Sindonologia (pro manuscripto).

Bouges, Thomas (1722): *Histoire du Saint Suaire de Notre Seigneur Jésus-Christ gardé en l'église des Pères Augustins de la ville de Carcassonne*. Toulouse. Robert.

Brand, Jacob (1830): *Officia propria sanctorum patronorum aliorumque ecclesiae et diocesis Limburgensis*. Francofurti a. M. Typis Andreae.

Briansó Augé, Javier (1997): *El Santo Sudario de la Catedral de Oviedo*. Llanera. Ayuntamiento de Oviedo.

Calleja Puerta, Miguel (2004): "Las reliquias de Oviedo en los siglos VIII-IX", en García Cuetos, María Pilar, et alii (ed.), *Ciclo de Conferencias Jubileo 2000*. Oviedo. Real Instituto de Estudios Asturianos, pp. 97-137.

Calleja Puerta, Miguel (2006): "La Catedral de Oviedo como centro de conservación de documentos en la alta Edad Media", en *Estudos em homenagem ao profesor doutor José Marques*, vol. 4. Porto. Universidade do Porto, pp. 179-191.

Calleja Puerta, Miguel (2011): "La traslación del Arca Santa a la catedral de Oviedo según el manuscrito número 8 de la catedral de Burgo de Osma", *Memoria Ecclesiae*, 36, pp. 213-221.

Calvin, Jean (2000): *Traité des reliques*. Genève. Labor et fides.

Cardon, Dominique (1993): "Un Saint Suaire en soie: le Saint Cabouin de Carcassonne", *Bulletin du CIETA*, 70, pp. 101-110.

Carles, Alcide (1879[4]): *Histoire du Saint-Suaire de Cadouin*. Toulouse. Sistac et Boubée.

Casarino, Lucia - De Stefano, Francesco - Mannucci, Armando - Zacà, Stefano - Baima Bollone, Pierluigi - Canale, Marcello (1995): "Ricerca dei polimorfismi del DNA sulla Sindone e sul Sudario di Oviedo", *Sindon*, 8, pp. 39-47.

Castello, Maria Goretti (2010): *Questioni tardoantiche. Storia e mito della svolta costantiniana*. Roma. Aracne.

Castets, Ferdinand (1892): "Iter Hierosolymitanum, ou voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople", *Revue des langues romanes*, 36 (1892), pp. 417-474.

Ciccone, Gaetano - Sturmann, Carmela (2006): *La sindone svelata e i quaranta sudari*. Livorno. Donnino.

Ciccone, Gaetano (2011): "La truffa dei pollini. Il dossier completo", [http://sindone.weebly.com/pollini1.html, 2011].

Ciggaar, Krijnie N. (1976): "Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais", *Revue des Études Byzantines*, 34, pp. 211-268.

Cornu, Georgette (1999): "Le «suaire» de Cadouin, pièce de tirāz fatimide", *Archéologie Islamique*, 8-9, pp. 29-36.

Crescimbeni, Giovanni Mario (1723): *Stato della SS. chiesa papale lateranense nell'anno 1723*, Roma. S. Michele a Ripa Grande.

De Bruyne, Donatien (1927): "Le plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo", *Analecta Bollandiana*, 45, pp. 93-96.

De Caso, Francisco, et alii (1999): *La Catedral de Oviedo*, vol. 1: *Historia y restauración*. Oviedo. Nobel.

De Gaiffier, Baudouin (1968): "Sainte Ide de Boulogne et l'Espagne", *Analecta Bollandiana*, 86, pp. 67-82.

Dielhelm, Johann Hermann (1739): *Rheinischer Antiquarius*. Franckfurt am Mayn. Stock und Schilling.

Duport, Gilles (1690): *Histoire de l'Église d'Arles*. Paris. Cavelier.

Durand, Jannik (1997): "Reliquie e reliquiari depredati in Oriente e a Bisanzio al tempo delle crociate", en Rey-Delqué, Monique (ed.), *Le crociate. L'Oriente e l'Occidente da Urbano II a San Luigi*, 1096-1270. Milano. Electa, pp. 378-389.

Falcinelli, Roberto (2009): *Análisis sobre la tela de protección del Sudario de Oviedo*, en Rodríguez Almenar, Jorge M. - Villar Revilla, Ignacio (ed.), *Oviedo relicario de la cristiandad. Actas del II Congreso Internacional sobre el Santo Sudario*. Oviedo, s.n., pp. 635-649.

Falk, Franz (1880): "Die Heiligthümer in der Schloßkapelle zu Aschaffenburg", *Der Katholik*, 60/2, pp. 191-202.

Falque, Emma (2003): *Lucas Tudensis. Chronicon mundi*. Turnhout. Brepols.

Fernández Conde, Francisco Javier - Santos del Valle, María del Carmen (1987): "Toponimia y tradiciones del Monsacro", *Lletres Asturianes*, 23, pp. 99-112.

Fernández Conde, Francisco Javier (1971a): *El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo*. Romae. Pontificia Universitas Gregoriana.

Fernández Conde, Francisco Javier (1971b): "La obra del obispo ovetense D. Pelayo en la historiografía española", *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 25/73, pp. 249-291.

Fernández Conde, Francisco Javier (1972): *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.

Fernández Conde, Francisco Javier (2009): "Las reliquias y el Sudario de la Cámara Santa de Oviedo", in Del Val Valdivieso, María Isabel - Martínez Sopena, Pascual (ed.), *Castilla y el mundo feudal*, vol. 3. Valladolid. Junta de Castilla y León, pp. 549-566.

Fernández González, Etelvina (2012): "El Arca Santa de Oviedo y sus precedentes", en Estepa Díez, Carlos, et alii, *Alfonso VI y su legado*. León. Instituto Leonés de Cultura, pp. 311-343.

Fernández Pajares, José María (1969): "El Santo Sudario de Oviedo y su pretendida relación con la Sábana Santa de Turín", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 66, pp. 3-25.

Feussner, Christof (1999): "Mainzer Wallfahrten in Geschichte und Gegenwart", en Matheus, Michael (ed.), *Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit*. Stuttgart. Steiner, pp. 101-132.

Formisano, Luciano (1981): *La destruction de Rome*. Firenze. Sansoni.

Fournié, Michelle (2010): "Le Saint Suaire de Carcassonne au Moyen Âge", *Bulletin de la Société d'Études Scientifiques de l'Aude*", 110, pp. 67-76.

Fournié, Michelle (2013a): "Dévotions à Toulouse au XVe siècle autour du saint suaire de Cadouin-Toulouse", *Annales du Midi*, 282, pp. 269-286.

Fournié, Michelle (2013b): "Les miracles du suaire de Cadouin-Toulouse et la folie de Charles VI", *Revue d'histoire de l'Église de France*, 99, pp. 25-52.

Francez, Jean (1935): *Un pseudo-linceul du Christ*. Paris. Desclée De Brouwer et Cie.

García Cuetos, María Pilar (1997): "El culto a las reliquias en Asturias. La Cámara Santa y el Monsacro", en De Boe, Guy - Verhaege, Frans (ed.), *Religion and Belief in Medieval Europe*. Zellik. Institut voor het Archeologisch Patrimonium, pp. 241-254.

García Cuetos, María Pilar (2001a): "Cámara Santa de la catedral de Oviedo. De la destrucción a la reconstrucción", *Restauración & Rehabilitación*, 53, pp. 54-60.

García Cuetos, María Pilar (2001b): "Los Reyes de Asturias. La Cámara Santa de la catedral de Oviedo", en Bango Torviso, Isidro G. (ed.), *Maravillas de la España medieval*, vol. 1. Valladolid. Junta de Castilla y León.

Gary, Justin (1892): *La Sainte Coiffe. Notice sur le Saint Suaire de Cahors*. Cahors. Delsaud.

Gering, Hugo (1883): *Islendzk æventyri*, vol. 2. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

Goldoni, Carlo (1995): "Sang humain su le Suaire d'Oviedo?", en Upinsky, Aaron A. (ed.), *L'identification scientifique de l'homme du Linceul Jésus de Nazareth*. Paris. Guibert, pp. 361-363.

Goldoni, Carlo (1996): *Estudio hematológico sobre las muestras de sangre del Sudario tomadas en 1978*, en Rodríguez Almenar, Jorge Manuel - Chirivella Garrido, Javier (ed.), *El sudario del Señor: actas del I Congreso Internacional sobre el Sudario de Oviedo*. Oviedo. Cabildo de la Catedral de Oviedo, pp. 369-378.

Gómez Ferreras, Carmen (1996): "El Sudario de Oviedo y la palinología", en Rodríguez Almenar, Jorge Manuel - Chirivella Garrido, Javier (ed.), *El sudario del Señor: actas del I Congreso Internacional sobre el Sudario de Oviedo*. Oviedo. Cabildo de la Catedral de Oviedo, pp. 83-90.

Gropp, Ignaz (1741): *Collectio novissima scriptorum et rerum Wirceburgensium*. Francofurti. Ex officina Weldmanniana.

Guagnano, Maria (2008): *Adomnano di Iona. I luoghi santi*. Bari. Edipuglia.

Guichard, Étienne (1644): *Histoire du St. Suaire et du Sacré Bandeau de Iesu-Christ*, Paris. Bessin.

Guscin, Mark (1998): *The Oviedo Cloth*. Cambridge. Lutterworth.

Guscin, Mark (2006): *La historia del Sudario de Oviedo*. Oviedo. Ayuntamento de Oviedo.

Harris, Julie A. (1995): "Redating the Arca Santa of Oviedo", *The Art Bulletin*, 77, pp. 82-93.

Henriet, Patrick (2006): "Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIIe siècle", en Caseau, Béatrice, et alii (ed.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge*. Paris. Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, pp. 235-248.

Heras Moreno, Guillermo - Villalaín Blanco, José-Delfín - Izquierdo Gómez, Jaime (1991²): "El Sudario de Oviedo y la Síndone de Turín, ¿dos reliquias complementarias?", en Ladu, Tarquinio (ed.), *La datazione della Sindone*. Cagliari. s.n., pp. 443-490.

Heras Moreno, Guillermo - Villalaín Blanco, José-Delfín - Rodríguez Almenar, Jorge M. (1998): *Estudio comparativo entre el Sudario de Oviedo y la Síndone de Turín*. Valencia. Centro Español de Sindonología (pro manuscripto).

Iriarte Chiapusso, María José (2009): "Sudario de Oviedo y palinología", en Rodríguez Almenar, Jorge M. - Villar Revilla, Ignacio (ed.), *Oviedo relicario de la cristiandad. Actas del II Congreso Internacional sobre el Santo Sudario*. Oviedo. s.n., pp. 125-135.

Jung, Theodor (1934): *Geschichte und Andacht vom heiligen Schweißtuch unseres Herrn Jesu Christi, das sein heiliges Haupt im Grabe bedeckt hat, und wovon ein Teil in der Pfarrkirche St. Emmeran, Mainz, aufbewahrt und verehrt wird*. Mainz. St. Emmeran.

Kohler, Charles (1897): "Translation de reliques de Jérusalem à Oviedo", *Revue de l'Orient latin*, 5, pp. 1-21.

Kotter, Bonifatius (1975): *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 3. Berlin. De Gruyter.

Kurze, Friedrich (1895): *Annales regni Francorum*. Hannover. Hahn.

Langelle, Jacques (1684): *Histoire du Saint Suaire de Compiègne*. Paris. Coignard.

Le cose maravigliose dell'alma città di Roma (1570): Roma. Accolto.

Leone, Domenico (1959): *El Santo Sudario en España*. Barcelona. Borrás.

Les pérégrinations du Suaire de Cadouin (1997): Le Buisson-de-Cadouin, Association les Amis de Cadouin.

Linoli, Odoardo (1971): "Ricerche istologiche, immunologiche e biochimiche sulla carne e sul sangue del miracolo eucaristico di Lanciano", *Quaderni Sclavo di Diagnostica*, 7/3, pp. 661-674.

López Fernández, Enrique (2003): "Las Reliquias y la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo en las Fórmulas de donación desde el siglo XI al siglo XIII y en otros testimonios de la época", *Studium Ovetense*, 31, pp. 157-214.

López Fernández, Enrique (2004): *El Santo Sudario de Oviedo*. Granda. Madú.

López Fernández, Enrique (2009a): *Historia de un silencio: el Santo Sudario de Oviedo a través de los siglos*. Granda. Madú.

López Fernández, Enrique (2009b): "Las reliquias de San Salvador de Oviedo en los libros de acuerdos del cabildo", *Studium Ovetense*, 37, pp. 99-132.

Mansi, Giovanni Domenico (1765): *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 11. Florentiae. Zatta.

Maubourguet, Jean (1936): "Le Suaire de Cadouin", *Bulletin de la Société Historique et Archéologique du Périgord*, 63, pp. 348-363.

Mayjonade, Jean-Baptiste (1893): "Le Saint-Suaire de Cadouin", *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, 67, pp. 48-63.

Milani, Celestina (1977): *Itinerarium Antonini Placentini: un viaggio in Terra Santa del 560-570 d.C.* Milano. Vita e Pensiero.

Molinier, August - Kohler, Charles, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae*, vol. 2. Genevae, Fick.

Molteni, Ferdinando (1996): *Memoria Christi. Reliquie di Terrasanta in Occidente*. Firenze, Vallecchi.

Montero Ortego, Felipe (2009), "Otros estudios de carácter químico y biológico", en Rodríguez Almenar, Jorge M. - Villar Revilla, Ignacio (ed.), *Oviedo relicario de la cristiandad. Actas del II Congreso Internacional sobre el Santo Sudario*. Oviedo, s.n., pp. 159-166.

Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia, tomo 2 (1907): Pragae, Typis Gregerianis.

Morand, Sauveur-Jérôme (1790): *Histoire de la Ste-Chapelle Royale du Palais. Pièces justificatives*. Paris. Clousier - Prault.

Morel, Émile (1904a): "Le Saint Suaire de Saint-Corneille de Compiègne", *Bulletin de la Société historique de Compiègne*, 11, pp. 109-210.

Morel, Émile- Épiphanius (1904b): *Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Corneille de Compiègne*, vol. 1. Montdidier, Champion 1904.

Moroni, Mario - Barbesino, Francesco (2002): "Una suggestiva ipotesi riguardante i risultati della radiodatazione del Sudario di Oviedo e della Sindone di Torino", in Marinelli, Emanuela - Russi, Angelo (ed.), *Sindone 2000. Congresso mondiale*, vol. 1. San Severo. Gerni, pp. 75-84.

Moroni, Mario (1999): "La radiodatazione del Sudario di Oviedo", *Collegamento pro Sindone* (marzo-aprile 1999), pp. 29-36.

Nickell, Joe (2007): *Relics of the Christ*. Lexington. The University Press of Kentucky.

Nicolotti, Andrea (2014): *From the Mandylion of Edessa to the Shroud of Turin*. Leiden. Brill.

Nicolotti, Andrea (2015²a): *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino*. Alessandria. Dell'Orso.

Nicolotti, Andrea (2015b): *Le Saint Suaire de Besançon et le chevalier Othon de la Roche*. Vy-lès-Filain. Éditions Franche-Bourgogne.

Nicolotti, Andrea (2015c): *Sindone. Storia e leggende di una reliquia controversa*. Torino. Einaudi.

Nicolotti, Andrea (2016): "La Sindone, banco di prova per esegesi, storia, scienza e teologia. Considerazioni a margine di alcune recenti pubblicazioni", *Annali di storia dell'esegesi*, 33/2, pp. 459-510.

Nicolotti, Andrea (2017): "La Sindone di Torino in quanto tessuto: analisi storica, tecnica, comparativa", en proceso de impresión.

Omont, Henri (1922): "Manuscrits illustrés de l'Apocalypse au IXe et Xe siècle", *Bulletin de la Société Française de Reproductions de Manuscrits à Peintures*, 6, pp. 62-95.

Panvinio, Onofrio (1570): *Le sette chiese romane*. Roma. Blado.

Pérez de Urbel, Justo (1959): *Historia Silense*. Madrid. Escuela de Estudios Medievales.

Pertz, Georg Heinrich (1925): *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, tomo 23: Leipzig, Hiersemann.

Pigliucci, Massimo - Boudry, Maarten (ed.) (2013): *Philosophy of Pseudoscience*. Chicago. The University of Chicago Press.

Prelog, Jan (1980): *Die Chronik Alfons' III*. Frankfurt am Main. Lang.

Rasponi, Cesare (1656): *De basilica et patriarchio Lateranensi*. Roma. Lazzeris.

Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux, vol. 5/1 (1886): Paris, Imprimerie Nationale.

Riant, Paul (1878): *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, vol. 2. Genevae. Fick.

Ricci, Giulio (1969²): *L'uomo della Sindone è Gesù*. Roma. Studium.

Ricci, Giulio (1985): *L'uomo della Sindone è Gesù*. Milano. Porziuncola.

Ricci, Giulio (1992): *La Sindone contestata difesa spiegata*. Roma. Collana Emmaus.

Rodríguez Almenar, Jorge M. - Villar Revilla, Ignacio (ed.) (2009): *Oviedo relicario de la cristiandad. Actas del II Congreso Internacional sobre el Santo Sudario*. Oviedo. s.n.

Rodríguez Almenar, Jorge M. (2000): *El Sudario de Oviedo*. Pamplona. Ediciones Universidad de Navarra.

Rodríguez Almenar, Jorge Manuel - Chirivella Garrido, Javier (1996): *El sudario del Señor: actas del I Congreso Internacional sobre el Sudario de Oviedo*. Oviedo. Cabildo de la Catedral de Oviedo.

Rossi Bellotto, Carla (2006): *Il viaggio di Carlo Magno a Gerusalemme e a Costantinopoli*. Alessandria. Dell'Orso.

Rossi, Carla (1999): "Le Voyage de Charlemagne: le parcours et les reliques", *Critica del Testo*, 2/2, pp. 619-653.

Rucquoi, Adeline (2013): "Un milagro de Santiago en Oviedo (Ms. Cambrai 804)", *Compostellanum*, 58, pp. 393-415.

Sánchez Hermosilla, Alfonso (2015): "Commonalities between the Shroud of Turin and the Sudarium of Oviedo", *SHS Web of Conferences*, 15/00007 (2015), pp. 1-7.

Sanz Fuentes, María Josefa - Calleja Puerta, Miguel (2005): *Litteris confirmentur*. Oviedo. Cajastur.

Sanz Fuentes, María Josefa (1995): *Liber Testamentorum Ecclesiae Oventesis*. Barcelona. Moleiro Editor.

Savio, Pietro (1957): *Ricerche storiche sulla Santa Sindone*. Torino. SEI.

Scannerini, Silvano (1996): "La questione dei pollini", *Sindon*, 9-10, pp. 77-90.

Serarius, Nicolaus (1604): *Moguntiacarum rerum libri quinque*. Moguntiae. Apud Balthasarum Lippium.

Serrure, Constant-Philippe (1840): *Voyages et ambassades de messire Guillebert de Lannoy*. Mons. Hoyois.

Seyffert, Hans (1996): *Sieben Bücher an Kaiser Heinrich IV*. Hannover. Hahn.

Sox, H. David (1978), *File on the Shroud*. Sevenoaks. Coronet.

Tarde, Jean (1887): *Les chroniques de Jean Tarde*. Paris. Oudin.

Taylor, Royal Ervin - Bar-Yosef, Ofer (2014²): *Radiocarbon Dating. An Archaeological Perspective*. Walnut Creek. Left Coast Press.

Tobler, Titus (1874): *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV*. Leipzig. Hinrichs.

Trésor d'Aix-la-Chapelle ou courte description des saintes reliques (1839): Aix-la-Chapelle. Vlieckx.

Valentini, Roberto - Zucchetti, Giuseppe (1953): *Codice topografico della città di Roma*, vol. 3. Roma. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

Villalaín Blanco, José Delfín (1996): "Estudio hematológico forense realizado sobre el «Santo Sudario» de Oviedo", en Rodríguez Almenar, Jorge Manuel - Chirivella Garrido, Javier (ed.), *El sudario del Señor: actas del I Congreso Internacional sobre el Sudario de Oviedo*. Oviedo. Cabildo de la Catedral de Oviedo, pp. 131-176.

Von Beeck, Peter (1620): *Aquisgranum*. Aquisgrani. Hulting.

Von Eckhart, Johann Georg (1729): *Commentarii de rebus Franciae orientalis*. Wirceburgi. Sumptibus almae Universitatis Iuliae.

Waitz, Georg (1851): *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, tomo 9. Hannover. Hahn.

Walker, Rose (2011): "Becoming Alfonso VI: the King, his Sister and the Arca Santa Reliquary", *Anales de Historia del Arte*, 21/2, pp. 391-412.

Weiland, Ludwig (1874): *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, vol. 23. Hannover. Hahn.

Wiet, Gaston (1936): "Un nouveau tissu fatimide", *Orientalia*, 5, pp. 385-388.

Recensiones

CRISTINA CARBONETTI, SANTO LUCÀ Y MADDALENA SIGNORINI (ED.): ROMA E IL SUO TERRITORIO NEL MEDIOEVO: LE FONTI SCRITTE TRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE, SPOLETO: FONDAZIONE CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO, 2015, 640 PP.

La obra recoge veintidós de los trabajos presentados en el congreso internacional homónimo organizado por la *Associazione Italiana dei Paleografi e Diplomatisti* en Roma entre el 25 y el 29 de octubre de 2012. En ella se afrontan, con voluntad interdisciplinar, los problemas que giran en torno a la producción escrita en la ciudad durante el Medioevo en todas sus manifestaciones: conservación de fuentes, tipología de letras, ejercicios notarial y cancilleresco, elaboración de códices, elementos ornamentales, bibliotecas… El proyecto, explican los editores en el preámbulo (p. XI), posee por objeto ofrecer una perspectiva amplia, abierta a los intereses de investigadores tanto italianos como internacionales, capaz de dar respuesta al rol que la capital de la Cristiandad ejerció desde el final del Imperio Romano al Trescientos, no solamente en la propia dinámica urbana sino en el más amplio contexto mediterráneo y europeo.

Si bien el volumen no consta de más divisiones que la distribución de capítulos, podemos diferenciar cinco grandes apartados según los ejes temáticos afrontados. Éstos son el marco histórico, las escrituras en lengua no latina, la organización institucional eclesiástica en el territorio lacial, práctica documental, y particularismos epigráficos y artísticos.

Los tres primeros epígrafes enmarcan las coordenadas temporales y espaciales del conjunto del estudio. En el primero, A. Paravicini Bagliani ubica el *Patrimonium Sancti Petri* en el mapa del Estado Eclesiástico según las descripciones geográficas de las crónicas y cosmografías altomedievales; de igual modo se fija en las referencias que dichos textos compilan sobre otras regiones italianas y del Orbe al defender la potestad suprema del Papa, como líder espiritual, en ellas. A continuación, M. Vendittelli se centra en la economía y sociedad romana de los siglos XII y XIII, dedicando una atención especial a las aportaciones historiográficas más notables de las últimas cinco décadas; destaca su minuciosa explicación sobre el fenómeno del baronato (génesis, vinculación con los *potentiores* de la Tardoantigüedad, proceso de enriquecimiento y consolidación política, mecanismos de propaganda y ostentación del poder). La cronología previa a la estudiada por Vendittelli es de la que se ocupa V. von Falkenhausen, es decir, del siglo VI al XII; apoyándose en el *Liber pontificalis* como fuente primordial, repasa los efectos que conoce Roma ante el traslado de la capitalidad del Imperio a Constantinopla y del Imperio Occidental a Ravenna, así como las convulsas relaciones que conocen los papas con los *basileis* bizantinos y con los lombardos, para plantear

de seguido la constitución y organización de las *Terre Ecclesie* administradas desde Roma.

El siguiente bloque versa sobre la circulación de manuscritos orientales en Roma. S.J. Voicu se atiene al caso del griego a través del ejemplo de la presencia en la Urbe de copias de las homilías de Severiano di Gabala (siglo IV), obispo de dicha ciudad y predicador en Constantinopla. M. Perani examina las redacciones en hebrero y evalúa la posible ruta que los intelectuales judíos emplearon en sus viajes de Oriente a Roma –a través de Apulia–. Fecha en el siglo IV las primeras evidencias (inscripciones en catacumbas), que crecen de manera exponencial y diversificando sus contenidos a lo largo del Medioevo (Talmud, exégesis bíblica, poesía, cronística…); elabora, además, un vademécum sobre los autores hebreo-romanos documentados entre los siglos X y XV reconstruyendo sus biografías e indicando sus obras, y añade varias láminas con ejemplos gráficos. Por su parte, A. Sirinan y C. Aimi muestran las escrituras armenas transcritas en cenobios romanos hasta el Doscientos, interrogándose si son realizadas por peregrinos caucásicos o por clérigos de procedencia oriunda asentados en la ciudad; al igual que Perani adjuntan una selección de ilustraciones sobre caligrafías y ornamentos.

Los cuatro trabajos sucesivos abordan la cuestión de la tradición documental y libraria en varias instituciones cenobíticas romanas. P. Cherubini comienza exponiendo los diplomas conservados en los monasterios benedictinos de Sant'Andrea e Gregorio y de San Giovanni e Paolo, ambos en el monte Celio, datados entre los siglos XI y XIII; se detiene en los problemas de preservación de los fondos (incendios, humedades, traslados…) y en las características gráficas (caracteres, sílabas, léxico, gramática…), que acompaña de una cuidadosa selección bibliográfica para el estudio de la minúscula romanesca medieval. D. Ciccarelli repite el mismo esquema en su disertación sobre los códices alojados en el Archivo Vaticano procedentes de la Basilica dei Santi Apostoli en el barrio de Trevi; tras una introducción sobre la historia del cartulario, cataloga los treintaiún documentos que lo componen especificando su cota archivística, si son palimpsestos o no, fecha, contenido, propiedades paleográficas y síntesis interpretativa del contenido. G. Guerrini Ferri hace lo propio con la historia y los registros del monasterio de San Cosma e Damiano in Trastervere; se concentra en particular en un privilegio concedido por Juan XVIII al abad en 1005 del que se conserva solamente una copia del siglo XVI. Subraya, en su razonamiento, el empeño de los monjes copistas por imitar las grafías originales además de las enormes posibilidades del texto para la historia de la arquitectura urbana; asimismo edita el documento en cuestión en un anexo. Tras estas tres miradas, E. Caldelli reflexiona sobre la elaboración de libros en Roma durante el Cisma, un lapso considerado de oscurantismo en la historiografía ante el desplazamiento del poder pontificio a Aviñón, la creciente rivalidad entre barones con aspiraciones políticas y la atenuación de la actividad cultural; la autora arroja luz sobre algunas de las lagunas derivadas de la ausencia de estudios sistemáticos sobre el periodo, en concreto sobre el rol del libro en la sociedad, el perfil intelectual de los compositores y el fenómeno del mecenazgo.

Los cinco capítulos consecutivos están dedicados a los usos documentarios. Lo inicia C. Carbonetti Vendittelli examinando las prácticas del *comune capitolino* entre 1145, fecha en la que se documenta la primera acción del senado romano, hasta 1347, año hasta el que abarca la obra clásica de F. Bartolini *Codice diplomático del Senato Romano*. Su planteamiento repara en los modelos diplomáticos existentes, las formas alfabéticas, las relaciones entre el notariado local y la evolución de las instituciones comunales, y los esfuerzos para la conservación de la documentación. S. Ammirati continúa profundizando en la cultura de los escribanos eclesiásticos en la misma cronología contemplando la coexistencia de escrituras en las *marginalia* (curial y minúscula romanesca); las cuatro imágenes que inserta permiten visualizar su lección. F. Santoni y C. Mantegna se

centran en las escrituras confeccionadas en las instituciones que imparten justicia, el primero hasta el siglo X, confrontando las realidades romana y ravenesa, y el segundo en los siglos XI-XII, época que estima de "renacimiento del sistema jurídico romano" (asimilación del *Copus iuris civilis*, progresiva consolidación de las prácticas y teorías notariales, normativas papales sobre el oficio…). L. Gili prosigue mostrando las tareas de digitalización de los fondos diplomáticos medievales de San Cosma e Damiano y el funcionamiento del *website* construido (herramientas de búsqueda, explicaciones bilingües francés-italiano, índices, tablas…).

Finalmente, las siete participaciones restantes se ciñen a piezas epigráficas y decorativas. F. Gangolfo expone las grafías sobre mosaicos (técnicas, significados, disposición, mensaje, funcionalidad…) de iglesias como Santa Maria Maggiore, San Lorenzo al Verano, Santa Costanza o Santa Agnese entre otras; anexa veinte estampas sobre dichos materiales. V. Pace ahonda en los vestigios de frescos, mosaicos y tabillas pintadas registrados entre los siglos VI al IX; de igual modo incluye veintitrés fotografías. G. Pollio se esfuerza en reconstruir el ciclo pictórico perdido sobre San Zotico en Santa Maria in Pallara (San Sebastiano al Palatino) comparando los fragmentos conservados con las miniaturas iluminadas posteriores, en concreto las pinturas de A. Eclissi. L. Ermini Pani presenta el proyecto *Inscriptiones Medii Aevi Italiae* llevado a cabo por la *Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, que encuadra en las iniciativas heurísticas de recopilación y catálogo de fuentes llevados a cabo desde principios del siglo XX. V. Fiocchi Nicolai valora el estado de las investigaciones sobre las inscripciones localizadas en la iglesia de San Ippolito a Porto (Isola Sacra) de época damasiana (366-384) desde su descubrimiento hace cinco décadas hasta el presente. F. Troncarelli analiza el *Epitafio di Helpis* (siglo VIII) de una de las lápidas de San Pietro, descartando la atribución a la mujer de Boecio como destinataria del poema que algunos estudiosos han planteado y medita sobre quién podría ser. Por último, F. d'Aiuto concluye con algunas notas sobre las necesidades que, a su juicio, requiere el estudio actual de la epigrafía griega medieval romana. Pese a que las antologías documentales se remontan al siglo XIX, sostiene, es preciso completar el repertorio con los nuevos hallazgos, estrechar la colaboración entre especialistas (arqueólogos, historiadores, filólogos) y definir las peculiaridades de estas escrituras frente a las características generales de la epigrafía bizantina; su disertación, muy amplia y detallada, se completa con veintidós imágenes ilustrativas.

Cierra la obra unos cuidadosos índices sobre las inscripciones, manuscritos y documentos de archivo citados a lo largo del volumen.

En suma, la publicación ofrece un enorme interés tanto por su contenido en sí como por constituir un buen ejemplo de aplicación de metodologías y enfoques interdisciplinares diversos a las demandas de la historia.

Josué Villa Prieto
(Università degli Studi di Roma Tor Vergata).

MARICARMEN GÓMEZ MUNTANÉ, EDUARDO CARRERO SANTAMARÍA (ED.): LA SIBILA. SONIDO. IMAGEN. LITURGIA. ESCENA, MADRID: EDITORIAL ALPUERTO, 2015, 305 PP.

Este volumen es producto de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2012-32289), beneficiándose igualmente del encuentro científico que, bajo el mismo título, se celebró en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona entre los días 20 y 21 de noviembre de 2014.

Se trata de una excelente muestra del vigor que empiezan a adquirir en la investigación española los estudios concebidos según el *liturgical turn*, enriquecidos en este caso, además, por una fructífera colaboración entre historiadores del arte, musicólogos, liturgistas y filólogos. El tema tratado se presta especialmente a este enfoque, manifestando la vitalidad e interés de uno de los más atractivos repertorios de la liturgia medieval: las representaciones en torno al *Ordo prophetarum* con su más popular episodio: el Canto de la Sibila. El hecho de que en algunos lugares estas celebraciones se hayan conservado vivas hasta la actualidad, clasificadas como "Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad", las convierte en especialmente relevantes pero hace que su gestión resulte también compleja, un problema que este estudio tiene el acierto de no ocultar.

El volumen se artícula en varios apartados precedidos por una "Introducción" debida a Maricarmen Gómez Muntané. El capítulo "Horizontes" incluye las aportaciones de Daniel Rico y Eva Castro; "Música y liturgia" acoge artículos de Manuel Pedro Ferreira, Maricarmen Gómez, Gabriel Seguí y Francesc Vicens; "Arte y escena", por útimo, cuenta con las contribuciones de Manuel Castiñeiras, Eduardo Carrero, Francesc Massip y Ferrán Huerta. Eduardo Carrero clausura el libro con un "Epílogo".

Daniel Rico, en "¿La Sibila, patrimonio inmaterial? Un concepto a la deriva", pone de manifiesto el controvertido carácter de las directrices que sustentan esas declaraciones, aplicadas a manifestaciones vivas si bien frecuentemente amenazadas y en riesgo de desaparición. El problema es peliagudo, pues la misma declaración que reconoce un fenómeno puede también amenazar sus peculiaridades, descontextualizándolo y globalizándolo, en un panorama de profunda crisis del concepto de patrimonio. Rico realiza un impecable y desasosegante análisis de este problema.

Eva Castro es la autora de "Quodvultdeus: el sermón *Contra Iudæos* y los Oráculos sibilinos". Aquí se estudia la figura literaria de Quodvultdeus, autor del sermón en el que se encuentra el *Iudicii signum*, y del que arranca la tradición del Canto de la Sibila. Obispo de Cartago, la persecución a los católicos promovida por los caudillos vándalos forzó su exilio a la ciudad de Nápoles, donde murió. Al obispo se le atribuyen trece sermones y el tratado *Liber promissionun et praedictorum Dei*. Para componerlos, no sólo se sirvió de textos evangélicos y patrísticos sino también de literatura pagana, si bien parece que a través de resúmenes, como era frecuente. Una de sus principales aportaciones fue

la cristianización de algunos personajes paganos, las sibilas, especialmene, que hizo posible su introducción en la liturgia navideña y su consiguiente popularización. Incluye un útil apéndice con la traducción del *Sermón sobre el símbolo contra judíos, paganos y arrianos*, donde aparecen los testimonios proféticos y sibilinos.

La contribución de Manuel Pedro Ferreira se titula "Notas sibilinas: Alfonso X, Braga y María". En ella se realiza una nueva exploración del riquísimo conjunto musical y poético de las Cantigas de Santa María, concentrándose esta vez en el *contrafactum* del Canto de la Sibila realizado en la cantiga 422 (*Madre de Deus, ora*). El autor supone que la relación entre la predicción apocalíptica y María como intercesora en el Juicio se basa en la convicción alfonsí de que la sibila del *Iudicii signum* no era la eritrea, sino Casandra. Puesto que ésta habría predicho el nacimiento de Jesús de una mujer virgen llamada María, no habría resultado difícil establecer la asociación. Esta interpretación de María como intercesora el día del Juicio hizo fortuna, incorporándose tanto a la glosa castellana del Canto de la Sibila incluída en el cantoral número 73 de la Biblioteca Nacional de España como a la versión de la Catedral de Toledo. El autor, así pues, reconoce en la cantiga 422 un hito en el aprovechamiento del Canto de la Sibila para el culto mariano ibérico.

A Maricarmén Gómez se debe el estudio "Una tradición medieval en el siglo XXI: el caso del *Canto de la Sibila*". Gómez reflexiona sobre la recuperación de la interpretación navideña del Canto de la Sibila en la catedral de Barcelona. Tras analizar el nacimiento y expansión medievales de la celebración, destaca su conservación hispánica después del Concilio de Trento, a diferencia de los casos francés y occitano. Sigue con un análisis de las numerosas versiones que se conservan en la catedral de Barcelona del Canto de la Sibila, donde sin embargo, y a diferencia de Toledo y Palma de Mallorca, el episodio dejó de interpretarse a finales del siglo XVI. Su recuperación, recuerda la autora, debe tener en cuenta el carácter abierto del canto, tan característico de su ejecución en el pasado como conveniente en la actualidad.

Gabriel Seguí es autor de "Elementos litúrgico-rituales del *Canto de la Sibila* en las consuetas medievales de la catedral de Mallorca (siglos XIV-XVI)". Seguí analiza el rico conjunto de las consuetas de la catedral de Palma de Mallorca en relación a la cuestión de la Sibila, pues varias de ellas contienen su canto. Tanto la consueta *de tempore* de los siglos XIV- XV (Archivo capitular, mss. 3412) como la de *sagristia* del siglo XVI (Archivo capitular, mss. 3400) lo incorporan al Oficio de Maitines del día de Navidad, de acuerdo con el rito de uso en la diócesis antes de la adopción del Breviario romano en 1568. Las diferencias registradas entre ambas versiones manifiestan la vitalidad de la liturgia local y su capacidad de transformación. En Mallorca se conserva igualmente un ceremonial del siglo XVIII, muestra valiosísima de la conservación de la Sibila mucho después de la celebración del Concilio de Trento.

Francesc Vicens trata el problema de "El *Canto de la Sibila* en la actualidad: modelos de tradición oral". Su artículo se concentra en los dos lugares en los que el canto ha llegado, mediante la tradición oral, a la actualidad: Mallorca y Cerdeña, dos enclaves caracterizados por su insularidad. Aunque tomando como punto de partida el drama litúrgico medieval, la representación se ha conservado en Mallorca gracias a su capacidad de adaptación, y la intensidad con que los mallorquines se identifican con este episodio litúrgico, uniéndose de este modo las tradiciones culta y popular. Esa es la razón de sus numerosas variantes que presenta el Canto de la Sibila. A pesar de que pueden encontrarse puntos de coincidencia, las diferentes resultan muy acusadas. Mientras que en áreas rurales adquiere las características de una celebración festiva, en la catedral adopta una gran solemnidad, incorporada a la Misa del Gallo. Para terminar, el autor alerta sobre el peligro que entraña la eclosión del Canto de la Sibila tras su declaración como patrimonio de la UNESCO en 2010, y destaca la importancia del reconocimiento de sus variantes y vitalidad. La declaración propició una gran visibilidad del fenómeno pero podría también contribuír a descontextualizarlo.

Manuel Castiñeiras se ocupa de "El trasfondo mítico de la Sibila y sus metamorfosis (siglos IV-XIII): Santa María la Mayor, Sant'Angelo in Formis, Belén y Santiago de Compostela". Castiñeiras atiende especialmente a las manifestaciones artísticas de la Sibila durante la Edad Media, llamando la atención sobre la frecuente representación de estas figuras. Muy en consonancia con la línea general del libro, el autor destaca la coincidencia de la eclosión representativa de las sibilas, entre los siglos XI y XIII, con la difusión de la lectura y representación del *Iudicii signum* en mo-

nasterios y catedrales. Es posible que el motivo haya aparecido mucho antes, habiéndose identificado con la Sibila Eritrea el personaje femenino envuelto en un amplio manto que se sitúa a la derecha de María en la escena de la Epifanía de los mosaicos de Santa María la Mayor de Roma (432-440). Tras esta dudosa representación, el tema no se difundirá hasta el siglo XI, en el contexto litúrgico ya comentado. Se termina este capítulo con una revisión del Pórtico de la Gloria en relación al *Ordo prophetarum*, con la presencia, además de los conocidos profetas de la fachada, de Virgilio, la Sibila Eritrea y la reina de Saba en la contrafachada.

Eduardo Carrero, en "Entre el transepto, el púlpito y el coro. El espacio conmemorativo de la Sibila", analiza los escenarios de celebración del drama litúrgico dentro de las iglesias. Empieza por tratar la localización del coro en la Península Ibérica, rechazando el concepto de coro "a la española" tan tópico como inexistente y analizando las diferentes localizaciones y traslados de los coros en las catedrales hispánicas. Al coro se articulaban elementos accesorios como púlpitos o leccionarios desde los que se predicaba pero también se actuaba. Documentados desde el siglo IX, en fechas posteriores se colocaban plataformas frente a la puerta del coro donde se escenificaban diversos episodios correspondientes a una liturgia dramatizada. El autor plantea el problema de si estos espacios pudieron albergar la representación del *Ordo prophetarum* y el Canto de la Sibila. El hecho de que en algunos cierres de coro, como Ugborough, se representen extensos conjuntos de estos personajes parece justificar esta posibilidad en algunos casos. Otros ejemplos documentados, sin embargo, localizan la celebración en el propio coro, el centro de la iglesia y otros lugares, dirigiéndose los miembros de la comitiva, por turno, al púlpito a medida que eran llamados a desempeñar su papel. En definitiva, las soluciones debieron de ser variadas y adaptadas a la topografía de cada edificio, si bien puede identificarse un punto neurálgico entre el coro, el crucero y el trascoro.

La aportación de Francesc Massip lleva por título "La Sibila Tiburtina y la escenotecnia medieval". Partiendo de su origen pagano, se ocupa a continuación de la cristianización de esta figura mediante su reinterpretación como profetizadora de la llegada del Redentor, transformación que justifica su incorporación a las festividades celebradas alrededor de la Natividad y la Epifanía. La Sibila Tiburtina era considerada en la Edad Media la más sabia, y se identificaba con la Reina de Saba. Según la leyenda romana de *Ara Cæli*, la Tiburtina profetizó a Augusto la llegada del Mesías, el rey verdadero, mediante la aparición de una muchacha que llevaba a un niño en brazos. El relato fue recogido en la Leyenda Dorada y se representaba en ocasiones, por ejemplo en la catedral de Barcelona, muy aparatosamente por cierto. En la Baja Edad Media la representación se enriquece mediante amplios intercambios de diálogos en los que se percibe una transformación de la figura del emperador, de gobernante prudente a malvado perseguidor de cristianos. El contraste entre las revelaciones de la Sibila y la renuencia imperial generaba una tensión dramática propiciada por el enfrentamiento entre el cristianismo y el paganismo. El autor propone una lectura política para interpretar el desarrollo de tan marcado antagonismo, quizá como crítica velada a los poderes del momento.

El volumen concluye con "La metamorfosis de la Sibila en el drama navideño catalán tardomedieval", de Ferran Huerta. Aquí se destaca el papel que desempeña en estos momentos como fiera defensora del cristianismo y enemiga del paganismo, muy especialmente en la versión de Grau, donde, fusionándose dos episodios diferentes, la Tibutina se enfrenta a Augusto antes de que desgranar los versos del *Iudicii signum*, contestados en cada cuarteta por el emperador. Lamentablemente, se desconoce cualquier detalle representativo de la pieza.

En conclusión, recibimos con agradecimiento un volumen en el que los problemas concernientes al Canto de la Sibila se presentan desde puntos de vista tan variados como interesantes. El volumen está llamado a convertirse en obra de referencia para todos los investigadores especializados, desde cualquier disciplina, en la liturgia medieval, pero igualmente despertará el interés del público no especializado.

Raquel Alonso Álvarez
(Universidad de Oviedo).

Normas de presentación de originales

Territorio, Sociedad y Poder, nº11, 2016 [pp. 121-123]

Normas de presentación de originales

Los trabajos presentados deberán ser originales, inéditos y de contenido científico. Se presentarán a través del portal de revistas electrónicas de la Universidad de Oviedo http://www.unioviedo.es/reunido/index.php/TSP/about/submissions#onlineSubmissions

ES IMPORTANTE QUE SE CUMPLIMENTE CORRECTAMENTE EL APARTADO "REFERENCIAS", y que éstas coincidan exactamente con la bibliografía final. A su vez, en la bibliografía deberán incluirse todos los títulos citados en el texto y sólo estos.

El consejo de redacción revisará las colaboraciones recibidas, remitiendo las que hayan superado la primera selección a dos revisores para su evaluación anónima por el sistema de "pares ciegos". Conforme al dictamen emitido y de acuerdo con los criterios de calidad fijados por la resolución de 26 de noviembre de 2015 (BOE 286, 30 de noviembre de 2015), la editora notificará a los autores la aceptación, rechazo o, en su caso, cambios necesarios para la aceptación de los trabajos propuestos. Los autores se comprometen a realizar los cambios o correciones aconsejadas por los revisores y editores.

La **forma externa** de cada original se ajustará a la estructura siguiente: título; nombre completo del autor, con referencia explícita al centro del que forma parte; resumen en castellano de 10 líneas y entre 4 y 6 palabras clave igualmente en castellano. El texto del artículo podrá redactarse en cualquier lengua de amplio uso científico, preferentemente castellano, inglés, francés, alemán o italiano. En una página aparte, al final, se incluirá la traducción al inglés de las palabras clave y un resumen, en la misma lengua, de una página.

La **extensión máxima** de cada trabajo será de 15.000 palabras, equivalente a 30 páginas a doble espacio incluyendo dibujos, planos, cuadros, gráficos y fotografías. Estas últimas serán de alta resolución (300 dpi como mínimo). En el texto se hará referencia a las ilustraciones mediante un número (ej. Fig. 1). Las imágenes se reproducirán en color en la edición digital en línea, pudiendo convertirse en la edición impresa, en caso necesario, a blanco y negro. El autor deberá garantizar que dispone de los correspondientes permisos de reproducción de todo el material gráfico.

El **tipo de letra** será *times new roman* de cuerpo 12 excepto para las notas a pie de página, para las que se usará el mismo tipo con cuerpo 10.

La **jerarquización** de los epígrafes será la siguiente: versalita, redonda y negrita, cursiva y negrita, cursiva.

APARATO CRÍTICO:

Para las citas se utilizará el sistema anglosajón, con indicación entre paréntesis dentro del cuerpo del texto de los datos necesarios para la correcta localización del título en la bibliografía. La cita dentro del texto está compuesta por apellidos del autor, año de publicación y página o páginas que se citan (Bloch, 1949: 8). En caso de que se citen dos obras del mismo autor publicadas el mismo año, se diferenciarán añadiendo al año una letra (Buc, 2010a: 132-134). Las notas a pie de página se reservarán para aclaraciones, observaciones o ampliaciones.

Al final del texto se relacionará la **bibliografía** por orden alfabético:

LIBROS:

Apellidos, Nombre (año de edición): *Título*, lugar de edición, editorial (enlace digital, si lo hubiera).

Bloch, Marc (1949): *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, París, Librairie Armand Colin.

ARTÍCULOS EN REVISTAS:

Apellidos, Nombre (año de edición): "Título", *Nombre de la revista*, número, páginas (enlace digital, si lo hubiera).

Cuesta Rodrigo, María Isabel (2004): "Estudios sobre el análisis espacial en la Edad Media en Francia: historiografía y metodología, *Territorio, Sociedad y Poder*, 1, p. 1-27 (http://www.unioviedo.es/reunido/index.php/TSP/article/view/9404).

CAPÍTULOS EN LIBROS:

Apellidos, Nombre (año de edición): "Título del capítulo", en Apellidos del editor o coordinador, Nombre del editor o coordinador (ed. o coord..), *Título*, lugar de edición, editorial (enlace digital, si lo hubiera).

García Bellido, Antonio (1989): "Tartesos y los comienzos de nuestra historia", en Menéndez Pidal, Ramón, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, p. 291-308.

OBRAS PUBLICADAS EL MISMO AÑO:

Buc, Philippe (2010a): «Exégèse et violence dans la tradition occidentale», *Annali di Storia moderna e contemporánea*, 16, p. 131-144.

Buc, Philippe (2010b): "Religion, coercion, and violence in medieval rituals", en Schneidmüller, Bernd (ed.), *State, Power, and Violence*, II: *Rituals of Power and Consent*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 149-163.

SIGLAS:

Se aceptan las de uso corriente: AASS (Acta Sanctorum), PL (Patrologia Latina), CCCM (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis), MGH (Monumenta Germaniae Historica) etc.

La revista enviará, mediante correo electrónico, **pruebas de imprenta** que el autor deberá devolver, revisadas, mediante el mismo procedimiento y en un plazo máximo de 7 días.

Territorio Sociedad y Poder está vinculada a dos grupos de investigación de la Universidad de Oviedo acreditados por la ANEP: *Arqueología Antigua y Medieval: Territorio, Sociedad y Cultura Material* (http://arqueos.grupos.uniovi.es/) y *Texto e Imagen* (http://tei.grupos.uniovi.es/). Sin embargo, acepta artículos originales de temática medieval redactados por investigadores de cualquier nacionalidad y procedencia, siempre y cuando estén vinculados a un organismo de investigación.