

## PUBLICIDAD, ESCRITURA EXPUESTA E IGLESIA EN LOS CONDADOS CATALANES (SS. IX-XII)\*

Por *Javier de Santiago Fernández*

Catedrático de "Epigrafía y Numismática"  
Universidad Complutense de Madrid

**E**n el último número de *Cuadernos de Investigación Histórica* publiqué un trabajo en el que analicé la utilización publicitaria que de la producción epigráfica realizó la clase condal catalana entre los siglos IX y XII<sup>1</sup>. Retomo ahora el tema, pero centrándome en el estamento eclesiástico que, obviamente, empleó los epígrafes de similar manera o, si cabe, de modo más intensivo, dado el monopolio que de la escritura ejercieron los religiosos en los siglos altomedievales. Al igual que el estamento nobiliario, también el eclesiástico usará el mensaje epigráfico como instrumento de propaganda al servicio de sus intereses.

Referí en el artículo citado la importancia que para la producción epigráfica catalana había tenido el dominio carolingio en los condados catalanes y todo lo de él derivado. Esa presencia de los francos no sólo tuvo repercusión en la cuestión política. La incidencia en la religiosa y cultural no fue de menor importancia. Los carolingios sometieron a la disciplina de la iglesia franca los territorios catalanes, hecho plasmado en la sustitución de la vieja liturgia hispanovisigótica por la romana. Fue una reorganización que motivó la labor evangelizadora de numerosos monjes y obispos francos que contribuyeron a completar la anexión política y ejercieron una indudable influencia cultural. Además, Carlomagno incorporó la restauración de la cultura a su programa político y eso se plasmó en la presencia en Hispania del llamado Renacimiento carolingio. Obviamente

---

\* Este trabajo se inscribe dentro de los realizados gracias al Proyecto de Investigación "Corpus Inscriptionum Hispaniae Mediaevalium" (HAR 2010-16629), dirigido por el Dr. D. Vicente García Lobo.

<sup>1</sup> Santiago Fernández, 2011.

tales hechos repercutieron en la comunicación epigráfica en cuanto fenómeno de difusión cultural utilizado de manera preferente por catedrales, iglesias y monasterios.

En el estudio de este apartado hemos de partir de la idea de que la Epigrafía Medieval es esencialmente religiosa, exactamente igual que lo son el Estado y la sociedad del Medievo. Por ello, la Iglesia, los miembros del estamento eclesiástico, es la principal productora de epígrafes. En esta cuestión el caso de los condados catalanes no difiere en lo esencial de lo que sucede en el resto del Occidente europeo. A través de las inscripciones la Iglesia va a difundir su liturgia, sus preceptos, da noticia de los miembros de su estamento, seguramente con una intención ejemplarizante y de adhesión a él, exhorta al fiel que contempla y lee el epígrafe y, al mismo tiempo, le evangeliza.

## 1. CONSTRUCCIÓN, RECONSTRUCCIÓN, DOTACIÓN... DE EDIFICACIONES RELIGIOSAS: LOS *MONUMENTA*

Comencemos por los epígrafes llamados genéricamente *monumenta* que están referidos a la construcción, reconstrucción, rehabilitación, fundación o dotación de instituciones o edificios religiosos. Se trata de un tipo de epígrafes que dan a conocer un hecho fundamental para la sociedad medieval y la religión cristiana, la erección de un templo o la contribución económica a tal hecho. Son inscripciones que rinden un servicio publicitario a la misma Iglesia, concebida como institución, que difunde y conmemora la creación de templos, ofreciendo a los fieles un lugar donde desarrollar el culto. Al mismo tiempo, por un efecto imitativo, probablemente también pretenden fomentar tal tarea constructiva para mayor gloria de Dios y expansión de su culto. En ocasiones, podemos entrever una publicidad en beneficio del personaje concreto que ha impulsado y propiciado la construcción, quien pretende acreditar sus merecimientos para ser honrado a través del epígrafe y pasar a la posteridad. En este último aspecto, las inscripciones nos permiten discernir la actividad de dos estamentos en la práctica constructiva: clérigos y seglares nobles. Me ocuparé en este trabajo únicamente de los primeros, pues los segundos ya fueron objeto de atención<sup>2</sup>.

En Cataluña en el período objeto de estudio contamos con 10 inscripciones de construcción, a las que se añaden dos de reconstrucción o renovación<sup>3</sup> y otra de dotación. Cuentan con una cronología relativamente tardía, pues únicamente dos de ellas pueden ser datadas con seguridad en el siglo IX. La razón más pro-

<sup>2</sup> Santiago Fernández, 2011: 354-355.

<sup>3</sup> Éstas se vinculan fundamentalmente con la actividad edilicia de la nobleza, por lo que no serán estudiadas en este artículo.

bable es el mantenimiento de muchos de los edificios de culto de época visigoda, lo cual encaja con las noticias de reconstrucciones en el siglo IX. Seguramente también influyó la situación geográfica marginal de la Marca Hispánica, alejada de los grandes centros del poder político, económico y cultural del mundo carolingio, así como la adscripción de los condados catalanes a señores establecidos en la Septimania. Por otro lado, es en el siglo X cuando se produce la afirmación de las estructuras de poder autónomo de los condes catalanes y el enriquecimiento de las clases dirigentes, circunstancias que ofrecen las condiciones necesarias para acometer una actividad constructiva que permita ir reemplazando las edificaciones heredadas. Igualmente, las nuevas relaciones de las iglesias catalanas con las del Mediodía francés, Italia y la Corte papal, con la consiguiente llegada de nuevas corrientes artísticas que potencian el afán constructivo. No olvidemos tampoco la consolidación de la benedictización de las tierras catalanas, en plena expansión desde mediados del siglo X, a partir de la labor del abad de Cuixà, Garín, continuada por su sucesor, el célebre Oliba, que además de abad de Cuixà y de Ripoll fue conde de Cerdaña y obispo de Vic, ejerciendo una enorme influencia cultural y religiosa en la Cataluña del momento. Todo eso llevará a una intensificación de la actividad constructiva a partir del siglo XI.

La ubicación de los epígrafes, en aquellos casos en los que ha podido ser verificada por conservarse en su lugar original, testimonia claramente la intención publicitaria, pues contaron con un lugar perfectamente visible, desde donde podían realizar su labor difusora con mayor facilidad, un lugar privilegiado que haría ostensibles estos textos a todo aquel que entrase en el templo. En la mayor parte de los casos la ubicación primigenia correspondió a la fachada de acceso al edificio. Es el caso de los procedentes de Santa Brígida de Les Cases de Torla-ribera<sup>4</sup>, Sant Miquel de Camarasa<sup>5</sup>, Sant Cristòfol del Puig de Meià<sup>6</sup>, Sant Genís de Fontanes<sup>7</sup> y Santa Cecilia de Monserrat<sup>8</sup>. La procedente de Santa María de Arlés<sup>9</sup> queda encastrada en el fuste de una de las columnas de la fachada.

La intitulación de estas inscripciones nos pone en contacto con los protagonistas de la actividad edilicia. En lo que se refiere a las de construcción, es relativamente frecuente constatar la condición eclesiástica del comanditario o autor

<sup>4</sup> Santiago Fernández, 2003: 292, núm. 2.

<sup>5</sup> Santiago Fernández, 2003: 295, núm. 7.

<sup>6</sup> Santiago Fernández, 2003: 294, núm. 6.

<sup>7</sup> Santiago Fernández, 2003: 308, núm. 24. Es posible que, dada su organización, en origen esta inscripción hubiese sido un frontal de altar ubicado dentro del templo, posteriormente reaprovechado en la erección de la portada (Yarza, 1979: 154 ss.).

<sup>8</sup> Santiago Fernández, 2003: 323-325, núm. 42.

<sup>9</sup> Santiago Fernández, 2003: 300, núm. 15.

moral de la inscripción. Lo observamos, por ejemplo, en los epígrafes procedentes de Santa María de Arlés<sup>10</sup>, Sant Genís de Fontanes<sup>11</sup>, Santa María de Coll<sup>12</sup> o Santa Eugenia de Ortafà<sup>13</sup>. En ellos se mencionan los términos *monachus*, *presbiter*, *aba* y *sacerdos*. Esto obedece a la participación del estamento eclesiástico en la promoción de las edificaciones religiosas. Sabemos que en la mayor parte de las ocasiones eran los clérigos, encabezando a su comunidad, los que promovían la construcción de los templos. Por ello, deseaban dejar constancia de su obra, de su servicio a Dios, y pasar a la posteridad, mediante la utilización del mensaje epigráfico, resaltando al mismo tiempo su propia individualidad. El predominio de títulos de carácter religioso que figuran en estas inscripciones es evidente. Apenas tenemos constancia de alguno de carácter civil<sup>14</sup>, si bien en cuatro inscripciones se indica únicamente el nombre, sin añadir más datos. Eso ofrece la idea de cierto monopolio ejercido por la Iglesia en este tipo de mensaje epigráfico y quizá en esta labor. Cosa distinta es la colaboración, generalmente económica, de miembros del estamento noble, presente en inscripciones de reconstrucción y de dotación, e incluso en epitafios<sup>15</sup>. García Lobo ha intuido en este tipo de inscripciones una intencionalidad justificativa, la pretensión de justificar la propiedad sobre la iglesia o sobre el monasterio mediante la construcción directa de los mismos por parte del presbítero (o presbíteros) que tomó la iniciativa<sup>16</sup>.

Mención especial merece el *monumentum dotationis* de Santa Cecilia de Montserrat<sup>17</sup>, epígrafe curioso y enigmático en diversos aspectos. Se trata de una inscripción opistógrafa, es decir grabada en los dos lados del soporte, en uno de ellos inacabada y en el otro el texto definitivo. Relata la contribución económica del conde de Barcelona, Súñer, y de su mujer Ermengarda al establecimiento de la comunidad monástica del monasterio, al indicar que *hoc cenobium ditare curavimus*<sup>18</sup>. Tiene un evidente interés histórico pues reconstruye de manera sintética los primeros pasos del monasterio, con los nombres de algunos de los

<sup>10</sup> Santiago Fernández, 2003: 300, núm. 15.

<sup>11</sup> Santiago Fernández, 2003: 308, núm. 24.

<sup>12</sup> Santiago Fernández, 2003: 293-294, núm. 5.

<sup>13</sup> Santiago Fernández, 2003: 307, núm. 23.

<sup>14</sup> La única excepción podría ser la inscripción de construcción del altar de la catedral de Elna (Santiago Fernández, 2003: 304-306, núm. 21), en la que, además de al obispo Raimundo, se cita al conde Gaucefredo y a la condesa Azalaiz; junto a ellos, se incluye una mención genérica para todos los que contribuyeron a la erección del altar.

<sup>15</sup> Santiago Fernández, 2011: 351-355.

<sup>16</sup> García Lobo, 2007: 158-159.

<sup>17</sup> Santiago Fernández, 2003: 323-325, núm. 42. Muy bien estudiado en Mundó, 1998: 159-178.

<sup>18</sup> “mandamos enriquecer este cenobio”.

miembros iniciales de la comunidad<sup>19</sup>, con su abad Cesáreo al frente, así como el permiso del obispo de Vic, Jorge, para la fundación de la comunidad monástica, datos todos ellos recogidos también en el acta de fundación<sup>20</sup>.

La *intitulatio* con el nombre del conde de Barcelona y su mujer como protagonistas del hecho conmemorado en la inscripción podría haber conducido a la idea de una utilización publicitaria de la inscripción por parte de estos miembros de la nobleza, lo que hubiera llevado a excluirla de este trabajo. Sin embargo, lo más plausible es que el autor moral del epígrafe fuese el abad de la nueva comunidad, Cesáreo, quien probablemente quiso dejar constancia de la participación de los condes como forma de ratificar la importancia del cenobio y reforzar su independencia, no siempre fácil frente a los intereses de otras instituciones religiosas, como la abadía de Santa María de Ripoll o el monasterio de Sant Cugat del Vallés. Hacer constar de manera pública la intervención condal directa en la fundación pudo ser un apoyo a sus deseos de autonomía, que, de hecho, se fue tornando en cada vez más complicada con el paso de los años. No resulta baladí, y probablemente tenga la misma intención, la mención explícita de la primera comunidad, de su abad, y, especialmente, del permiso, y por tanto reconocimiento, del entonces obispo, el eusoncense Jorge.

Cesáreo<sup>21</sup> solicitó a mediados de 945 la ayuda de la condesa para conseguir el apoyo del conde Súñer con el fin de poder habitar el lugar en el que sabemos previamente se había ubicado una iglesia dedicada a Santa Cecilia, de la cual existe constancia documental desde el 937<sup>22</sup>. Las leyes canónicas vigentes en Cataluña demandaban la autorización del obispo para el establecimiento de una comunidad monástica. Por ello Súñer quiso que se solicitara permiso al obispo Jorge de Vic, diócesis a la que pertenecía Montserrat. El *titulus concessionis* del obispo<sup>23</sup>, otorgado el 25 de mayo de 945, especificó la observancia de la regla de San Benito y la sujeción al obispo, cuestiones que de manera explícita vuelven a incluirse en el acta de consagración del 957<sup>24</sup>. Años antes,

<sup>19</sup> Además del abad, los monjes Gracioso, Nampio, Zamano y Guifredo.

<sup>20</sup> Mundó, 1998: 172-176.

<sup>21</sup> Fue hombre emprendedor y de fuerte ambición, reflejada en su protagonismo en el segundo intento de restauración de la archidiócesis de Tarragona, separándose de la de Narbona; de hecho, en un concilio celebrado en Santiago de Compostela en el 956 fue consagrado arzobispo de Tarragona por los obispos leoneses y gallegos, con el consentimiento del rey Sancho de Navarra, si bien ninguno de los obispos catalanes reconoció tal nombramiento y murió como abad de Montserrat, aunque siguió utilizando el título arzobispal con carácter privado (Abadal, 1958: 293-295).

<sup>22</sup> Mundó, 1998: 162. El primer documento es una donación *ad domum S. Cecilie*. El segundo corresponde al año siguiente, de nuevo una donación en la que se especifica *ad opera predicti cenobii ipsum nostrum chavallum meliorem*.

<sup>23</sup> Mundó, 1998: 172-176.

<sup>24</sup> Mundó, 1998: 176-177.

el 5 de diciembre del 951, el rey Luis había confirmado a Ccsáreo en la posesión de Santa Cecilia<sup>25</sup>.

Estos detalles figuran en la inscripción, tanto el permiso del obispo de Vic como la observancia de la Regla. De esta manera, adquiere un valor jurídico recordando los elementos claves del acuerdo, contenidos también en el acta de fundación y en el de consagración, este de fecha posterior. La pregunta que surge es porqué esta insistencia, especialmente en la inscripción. Parece obvio que el epígrafe tiene más la intención de recordar la inauguración de la vida regular en el cenobio, y con ello su fundación, que la construcción física del monasterio, de ahí la mención al abad, a la comunidad primigenia y las condiciones iniciales. Mundó intuyó que la inscripción fue realizada en un momento posterior a aquel que conmemoraba y al que indicaba su data, en el 946. El dato relevante para ello es el epígrafe inacabado grabado en la cara posterior del principal con un texto prácticamente igual; la única divergencia entre ambos viene dada por una palabra situada al final de lo escrito en el texto del reverso, donde se dice *et Georgii episcopo condam*, es decir se habla del obispo Jorge como si estuviera muerto, hecho corregido en el texto definitivo; aparentemente esta fue la causa para que se ordenara al *lapicida* dar la vuelta a la piedra y trazar de nuevo la inscripción<sup>26</sup>. La hipótesis de Mundó parece plenamente acertada. Probablemente el epígrafe se realizó en el invierno del 956-957, cuando se culminó la erección del templo. Quizá fuese utilizada para remarcar de manera pública la independencia del cenobio frente a las aspiraciones de otras instituciones, de ahí la mención a la intervención de los condes de Barcelona y del permiso otorgado por el obispo de Vic ya fallecido, realizando un trasunto del documento fundacional y dando publicidad a éste. Era una forma de evitar asaltos a la autonomía de Santa Cecilia. En cierta medida, la inscripción supone la exposición pública y permanente, de manera sintética, del acta de fundación; es posible que con ello el abad pretendiese garantizar su cumplimiento. De hecho, en la misma línea, en esos años finales del siglo X se falsificaron dos documentos para oponerse a la cesión que los condes de Barcelona hicieron del monasterio de Santa Cecilia al monasterio de Sant Cugat, según afirmó Ramón d'Abadal<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Abadal, 1926-1950: 255-257.

<sup>26</sup> Mundó, 1998: 168-169.

<sup>27</sup> Abadal, 1926-1950: 468-469.

## 2. LITURGIA CONSECRATORIA: LAS *CONSECRATIONES*

Carácter litúrgico tienen las inscripciones de consagración, que servían para dar noticia de manera pública del acto jurídico de la ceremonia de consagración, que es la que convierte un simple edificio en la casa de Dios, en la esposa de Cristo y en la puerta del Cielo<sup>28</sup>. Es el momento en que el edificio recibe toda la gracia de la santificación y se transforma en la casa eterna de los Cielos, según afirmó Bernardo de Claraval<sup>29</sup>. Esta realidad explica la importancia litúrgica que la Iglesia otorga a la ceremonia de consagración y la trascendencia que esta tiene en la vida de la comunidad cristiana, importancia plasmada en el hecho de que la conmemoración del aniversario solía ser objeto de celebración solemne de manera anual. Es lógica, por tanto, la utilización del mensaje epigráfico para difundir de manera pública tan significativo acto litúrgico, pretendiendo además dar noticia de la participación de la jerarquía eclesiástica, los obispos, oficiantes de las ceremonias, en cuanto representantes de Cristo, y, en algunos casos, del momento culminante de la celebración, la deposición de las reliquias. Exponían de manera pública la idoneidad del edificio para albergar el culto y al mismo tiempo remarcaban la propia importancia del templo. Son inscripciones que, al contener habitualmente el nombre del obispo oficiante, ejercen un claro papel propagandístico y político de difusión del territorio diocesano, al ser el obispo la cabeza y el representante de la diócesis, contribuyendo, de esta forma, a su consolidación y fijación de límites<sup>30</sup>.

En el espacio geográfico que nos ocupa se conservan cuatro de estas inscripciones, procedentes de las iglesias de la Madre de Dios de Er<sup>31</sup>, Sant Pere del Bosc<sup>32</sup>, Sant Climent de Taüll<sup>33</sup> y Santa Maria de Alaó<sup>34</sup>. La más antigua es la de Er, datada en el 930<sup>35</sup>. Las otras tres corresponden al siglo XII, quizá la de Sant Pere de finales del XI.

La estructura y formulario de los cuatro epígrafos es bastante similar y uniforme, lo cual refleja la importancia que la Iglesia daba a este tipo de inscripciones y el cuidado que se ponía en su elaboración. Conocemos incluso la existencia de un modelo conservado en un volumen redactado en 1120 en Roda, sede episcopal de la que dependía Taüll, al cual se adapta de manera exacta la inscripción de allí procedente: "*Anno ab incarnatione Domini M<sup>o</sup>C<sup>o</sup>XX<sup>o</sup> ille,*

<sup>28</sup> Michaud, 1996: 183-184.

<sup>29</sup> Yarza, 1982: 60.

<sup>30</sup> Martín López, 2010: 103. García Lobo y Martín López, 2011: 103.

<sup>31</sup> Santiago Fernández, 2003: 296-297, núm. 10.

<sup>32</sup> Santiago Fernández, 2003: 304, núm. 20.

<sup>33</sup> Santiago Fernández, 2003: 291-292, núm. 1.

<sup>34</sup> Santiago Fernández, 2003: 292-293, núm. 3.

<sup>35</sup> Francisco Olmos y Santiago Fernández, 2003-2004: 1005-1018.

*episcopus ille consecravit hanc ecclesiam in honore illius Sancti ponens in altari reliquias sanctorum illorum, illa die*<sup>36</sup>. La existencia de un formulario explícito para realizar este tipo de inscripciones indica la preocupación que al respecto sentía la Iglesia y la consciencia de lo que significaba y suponía el mensaje epigráfico. Las normas canónicas respecto a la consagración eran muy claras y severas. El epígrafe transmite un hecho jurídico y, probablemente por ello, la uniformidad es característica de este tipo de inscripciones. Certificaban que el templo había sido consagrado y mostraban de manera pública que la consagración, en muchos casos en templos rurales y alcjados de los grandes centros clesiásticos, se adaptaba en todo a la ortodoxia de la jerarquía eclesiástica.

La presencia de la data en estos epígrafes es elemento importante, por cuanto servían como recordatorio de la fecha de la consagración, que era objeto de conmemoración anual y celebración de fiesta mayor. La iglesia, de este modo, difundía y recordaba una de sus celebraciones más solemnes. Además, es preciso mencionar, dado el carácter jurídico que estamos atribuyendo a estas inscripciones, que cualquier documento precisa de la data para tener valor jurídico. Es cierto que probablemente el epígrafe no lo tuviese en sí mismo, pero no lo es menos que sintetiza y expone de manera pública el contenido del acta de consagración, que sí lo tenía<sup>37</sup>.

Al igual que ya rescñé para los *monumenta*, la propia colocación y el tratamiento de alguna de estas inscripciones muestra la importancia que se les daba y la pretensión de hacer llegar el mensaje a la mayor cantidad de público posible. La inscripción de Taüll es al respecto un ejemplo paradigmático. Su ubicación ocupó un lugar privilegiado en el templo, en una columna mirando hacia la nave central. Junto a ella, la rica policromía con la que fue pintada sobre el soporte contribuyó a atraer la atención de todo aquel que ingresaba en la iglesia, resaltando y embelliciendo los elementos escritos.

También son de suma importancia las *intitulationes*. En la de Taüll y en la de Alaó figura Raimundo, obispo de Barbastro, como oficiante de la ceremonia consecratoria. Este prelado realizó una intensa labor de consagración de iglesias en la zona, pues, además de en las aquí citadas, correspondientes a septiembre y diciembre de 1123, sabemos que participó en la de Santa María de Taüll (11 de diciembre de 1123), en la de la iglesia de Merli (22 de octubre de 1122) y en la del altar de Santa María en la catedral de Roda (31 de marzo de 1125). Probablemente tan intensa actividad en la diócesis y su presencia en los epígrafes tuvo que ver, como antes quedó señalado, con el deseo de consolidar los límites

<sup>36</sup> Ainaud, 1961: 86, nóm. 80.

<sup>37</sup> Sobre las cuestiones jurídicas ligadas a los epígrafes de consagración, ver García Lobo y Martín López, 2011: 98.



del territorio diocesano, dar a conocer su figura entre los fieles y respaldar su cargo, dado que en 1101 había sido arrojado de su sede por Esteban obispo de Huesca, sin recuperarla hasta 1122. Existiría, por tanto, no solo una propaganda de la institución eclesiástica, sino también de su propia persona, plenamente justificada por los conflictos limítrofes sufridos con los obispados de Huesca y de Urgel.

Carácter publicitario tiene la indicación de las reliquias contenidas en el altar. La cuestión de las reliquias es de enorme importancia en el mundo medieval. Su indicación en numerosas inscripciones de consagración asume un carácter litúrgico, pues el rito de la deposición de reliquias en el altar formaba parte integrante de la ceremonia de consagración; podríamos decir que era el momento culminante de la celebración y son numerosos los testimonios que así lo muestran. Por esto es la única parte de la ceremonia que queda reflejada de manera explícita en el documento de Roda antes citado, y por ende en la inscripción de Taüll, *ponens reliquias in altare Sancti Cornelii, episcopi et martiris*.

La indicación de la deposición de las reliquias pudo tener otra funcionalidad además de la litúrgica. Es la de difundir la existencia de reliquias en el templo, en este caso con un sentido plenamente publicitario. La importancia del culto a los mártires y a sus reliquias en el mundo medieval es conocida como forma de acercar la divinidad a la persona humana. Las reliquias eran consideradas vínculo de unión entre el Cielo y la Tierra, entre la vida y la muerte, dado que el mártir era el símbolo del paso de la muerte a la vida; el mártir era un mortal que pasaba a la Otra Vida, por tanto algo próximo a los fieles alimentando su creencia en el Otro Mundo. Se tenía la idea de que Dios actuaba a través de las reliquias, las cuales adquirían, por ello, un poder ilimitado y protector para la persona que les rendía culto. Eso derivó en que la posesión de restos sagrados marcaba la importancia del santuario y podía suponer un polo de atracción que fomentase la peregrinación. La formación de *sanctuaría* a partir de la posesión de reliquias fue adquiriendo cada vez mayor relevancia. Su presencia suponía la existencia de un lugar santo y, por tanto, las comunidades cristianas mostraron grandes deseos de obtenerlas y poseerlas. Se convirtieron en lugares en los que la jerarquía episcopal manifestó siempre un indudable interés, el mismo que tuvieron por capitalizar la presencia, difusión y control de los restos santos. Por todo ello, un fin publicitario, probablemente pretendiendo fomentar también la peregrinación, con los indudables beneficios económicos, no sólo espirituales, que ello conllevaba para los centros religiosos, es el que parecen tener los *inventaria*, inscripciones que difunden una relación de reliquias y evidentemente relacionadas con las *consecraciones*, quizá con naturaleza y funcionalidad análogas, pese a la diferente

formulación que tienen<sup>38</sup>. En Cataluña, solo se conserva un *inventarium reliquiae*, el de la iglesia de Santa Engracia, en Banys d'Arlés, que notifica la posesión de las reliquias de la santa que da nombre al templo.

He de mencionar, para acabar, la difusión de la posesión de las reliquias de la santa cruz en la iglesia de Santa María de Besalú. El conde Bernardo Tallaferrero en el año 1017 trajo de Roma un fragmento del *lignum crucis*. El conde quiso dar a conocer de inmediato su posesión y el vehículo elegido no pudo ser mejor, se trata de la moneda de oro de imitación andalusí, denominada mancuso, en la que se grabó una inscripción con la palabra CRVCEN, así como una cruz. Su hijo Guillermo I donó la reliquia a la iglesia de Santa María el 22 de abril de 1026; asimismo realizó una concesión monetaria "a Dios, al santo madero de la cruz y a la Iglesia de Santa María"<sup>39</sup>. Obviamente tan importantes actos no quedaron fuera de la comunicación epigráfico-monetaria y el reverso de las piezas batidas recogió una inscripción en la que se lee SANCTA CRVX, dispuesta además en los travesaños de la cruz, alusión inequívoca a la importante reliquia conservada, mientras que el anverso se grabó la advocación de la iglesia, SANCTA MARIA, en torno a un busto de la Virgen. De este modo la iglesia de Santa María difunde la posesión de la reliquia del *lignum crucis*, según también hacen las inscripciones antes citadas.

### 3. VALORES RELIGIOSOS ANTE LA MUERTE: LOS *FUNERA*

El papel publicitario desempeñado por los epitafios es innegable. Su pretensión fundamental es perpetuar el recuerdo del difunto, de sus obras y también, en algunos casos, de sus creencias. Entre las inscripciones alusivas a religiosos encontramos epitafios con estructura bastante sencilla, en los que únicamente se indica el nombre del difunto, el verbo notificativo y la data, y otros más extensos y prolijos que incluyen una exposición con numerosos datos de interés.

La publicidad de un epitafio puede discurrir en un doble sentido. El primero es evidente, en beneficio del fallecido y de su grupo social, jugando en muchas ocasiones un papel ejemplarizante que contribuye a la integración del conjunto social, de ahí que se califique a algunos difuntos de dignos de veneración. Se pretenden difundir los méritos del estamento eclesiástico, así como la recompensa obtenida por ellos, especialmente la salvación eterna. Entre tales méritos destacan los valores morales y religiosos, la sumisión a Dios, la formación cultural y la labor evangelizadora y de predicación. El segundo afecta a la institu-

<sup>38</sup> García Lobo y Martín López, 1995: 37. Sobre la función de este tipo de inscripciones Ver García Lobo, 1991: 37-45 y García Lobo y Martín López, 1996: 125-145.

<sup>39</sup> Botet i Sisó, 1908-1911, vol. I: 204-205, doc. X.

ción o lugar donde se conserva el epitafio, en el caso de tratarse de algún personaje ilustre. Las iglesias y monasterios utilizaron los epitafios para anunciar y propagar la conservación y custodia de determinados restos mortales en su propio provecho. A través del epígrafe ponían de manifiesto que habían sido centro receptor de los favores del personaje en cuestión durante su vida y que habían recibido el honor de convertirse en el lugar de su reposo eterno, lo cual acreditaba la importancia del lugar. En los diferentes condados encontramos diversos ejemplos de esto. Es el caso del epitafio del conde Seniofredo II de Cerdaña en el monasterio de Sant Miquel de Cuixà<sup>40</sup>, a cuya reedificación contribuyó, apoyando y probablemente financiando la actividad del abad Ponce, quien recibió los favores del conde, según indica la misma inscripción. El de Wifredo II, en el monasterio de Sant Martí del Canigó<sup>41</sup>, a donde se retiró en los últimos años de su vida, colaborando en el engrandecimiento del cenobio. De él se indica de manera explícita que fue *monachique beati*, resaltando de esta forma su condición de religioso en el momento de la muerte. El de Wifredo el Velloso<sup>42</sup>, en Ripoll, señalándose en el mismo epitafio que dio la dotación para la fundación del monasterio<sup>43</sup>, con la intención de crear y afirmar una fuerte institución monacal, y que también su descendencia recibió allí sepultura. Con ello, la relación entre Wifredo y Ripoll se expresa de manera pública en la inscripción, recalzando la importancia del cenobio<sup>44</sup>. Este mismo monasterio recibió también los beneficios de Bernardo Tallaferro, conde de Besalú, según acredita su epitafio<sup>45</sup>. Ripoll tuvo intensas relaciones con los principales personajes catalanes y la producción epigráfica se encargó de acreditarlo y difundirlo.

A través de epitafios como los reseñados la institución eclesiástica, en este caso las comunidades monásticas, rinde de manera pública homenaje y recuerdo a sus benefactores, pero al mismo tiempo recuerda su propia importancia que le hizo merecedora de la atención y beneficios de tan ilustres personajes. Es interesante al respecto el epitafio de Tassi, conde de Peralada, benefactor del monasterio de Sant Pere de Rodes, inscripción probablemente mandada realizar por la propia comunidad monástica, quizá años después de la muerte del protagonista, según intuye Mundó<sup>46</sup>. Entre los méritos de Tassi, además de la construcción del monasterio, se indica la obtención de una presumible bula del Papa Agapito

<sup>40</sup> Santiago Fernández, 2003: 298-299, núm. 12.

<sup>41</sup> Santiago Fernández, 2003: 297-298, núm. 11.

<sup>42</sup> Santiago Fernández, 2003: 321-322, núm. 39; Santiago Fernández, 2011: 360, núm. 1.

<sup>43</sup> Por dotación de Wifredo el monasterio recibió importantes tierras y propiedades en Ripoll, Berga, La Cerdaña, Urgel y otros lugares.

<sup>44</sup> Ver Santiago Fernández, 2011: 349.

<sup>45</sup> Santiago Fernández, 2003: 322-323, núm. 40; Santiago Fernández, 2011: 367-368, núm. 11.

<sup>46</sup> Mundó, 1965: 303.

II (946-956)<sup>47</sup> y de un precepto del rey Luis situando la casa bajo su protección y concediéndole la inmunidad<sup>48</sup>, “*Sedem Romanam adivit et decretum accepit, francorum regem petibit et preceptum adiunxit*”<sup>49</sup>. Resulta evidente la utilización por parte del cenobio de los méritos atribuidos a Tassi que quedaron perpetuamente vinculados al monasterio a través de la inscripción.

Caso paradigmático de este tipo de publicidad es el epitafio de San Pedro Orseolo<sup>50</sup>, en Sant Miquel de Cuixà, del que lamentablemente únicamente se conserva un pequeño fragmento. Este importante personaje había sido Dux de Venecia. En el 978 se retiró a la abadía de Cuixà, inducido por el abad Garín, quien, después de haberse entrevistado con el Papa Benedicto VII, convenció al veneciano para abandonar el poder, obtenido después del asesinato de su antecesor, y retirarse a la vida monacal. La realización de la inscripción probablemente corresponde a la época del sucesor de Garín, el abad Oliba, en la primera mitad del siglo XI, que fue precisamente quien promovió el culto público del santo. Este hecho, sin duda, tiene relación directa con el epígrafe, que colaboraría en la difusión de las virtudes de Orseolo y en el mismo culto público pretendido por Oliba. La función publicitaria y propagandística en favor de la abadía es obvia. Acredita la importancia del monasterio, uno de los principales centros culturales benedictinos de Cataluña. Al mismo tiempo, juega un papel ejemplarizante acerca de las virtudes cristianas. Se trató de alguien que había acumulado un importante poder temporal y que renunció a todo para seguir un camino ascético, piadoso y de oración, hasta ser objeto de culto. Se convirtió, por tanto, en un ejemplo para el resto de miembros de la comunidad monástica y para los fieles en general. Es algo relativamente frecuente en la epigrafía funeraria cristiana su utilización con un fin pedagógico doctrinal<sup>51</sup>, presentando al difunto como modelo a seguir, convirtiéndole en un ejemplo para los demás como vía mediante la cual conseguir la salvación del alma<sup>52</sup>. Es algo que se puede percibir ya desde los epitafios del papa Dámaso; indica al respecto Consolino que el lector de los epitafios de Dámaso se hace discípulo y seguidor del *exemplum*, lo

<sup>47</sup> No se conoce este documento. Ramón D’Abadal, basándose precisamente en esta inscripción, admite su posible existencia (Abadal, 1958: 282 y 302-303), pero Mundó duda de ella (Mundó, 1965: 303).

<sup>48</sup> Conocemos tres preceptos recibidos por el monasterio del rey Luis, datados los años 944, 948 y 953; los dos primeros fueron obtenidos directamente por Tassi (Abadal, 1926-1950: 222-224). Probablemente la inscripción se refiera al primero, en el que Tassi obtuvo la inmunidad del monasterio, la confirmación de sus bienes e iglesias y la libre elección de abad, a la que se procedió inmediatamente recayendo el cargo sobre Hildesindo, hijo de Tassi.

<sup>49</sup> “*ayudó a la Sede Romana y recibió el decreto, se dirigió al rey de los francos y unió el precepto*”.

<sup>50</sup> Santiago Fernández, 2003: 299, núm. 13.

<sup>51</sup> García Lobo y Martín López, 1996: 135-136.

<sup>52</sup> Martín López, 2011: 274-279.

cual otorga a la inscripción una función *edificatoria*<sup>53</sup>. Es algo especialmente perceptible en los epitafios versificados, en los cuales esta función indicada se va a ir imponiendo sobre la meramente conmemorativa<sup>54</sup>.

Muchos epitafios cumplirían también un papel integrador en el seno de la comunidad monástica, ayudando a sus miembros a sobreponerse a las posibles tendencias disgregadoras ante el ejemplo dado, y permanentemente recordado, por los logros de sus antecesores y del conjunto de la comunidad, inmortalizados por el mensaje epigráfico. Contribuyen a formar la conciencia colectiva y a estimular la cohesión de la comunidad<sup>55</sup>. En el caso concreto que estamos analizado ha de tenerse en cuenta que el abad Garín tuvo como uno de sus objetivos la creación de una congregación de monasterios y unió bajo su mandato las abadías de Cuixà, Lezat, Mas-Granier, San Hilario de Carcassona y Alet y que su obra fue aprobada en el año 993. El abad Oliba mantuvo esa misma idea y consiguió establecer lazos con muchos monasterios, ligados con una dependencia, al menos espiritual, con el núcleo Ripoll-Cuixà, monasterios de los que fue abad. ¿No pretendería el epígrafe de Pedro Orseolo fomentar de manera publicitaria esa política de unidad monástica? Se trataba de frenar las fuerzas disgregadoras que amenazaban a las comunidades; los epígrafes se convierten en una forma de convencer a los monjes de vencer la tentación de pedir una posible acogida en otras comunidades que pudiesen parecerle más atractivas<sup>56</sup>.

Singularmente interesante es el epitafio del abad Arnulfo de Santa María de Arles<sup>57</sup>. Constituye toda una lauda a su persona, incidiendo en sus valores morales y religiosos, además de en su formación cultural. Percibimos en él un valor ejemplarizante similar al descrito en el caso anterior. Ese pretensión de mostrar de manera pública la vida del abad como modelo a seguir se constata en el hecho de ser considerado persona digna de veneración, con el término *venerandus*. Asimismo, en la recompensa que recibirá quien siga su camino, del mismo modo que él ya la ha recibido. Se trata de una clara mención a la otra vida, a la resurrección en Cristo, *Celica Cunctipotens illi dascandere regna agnima florigenis retinet ubi fulgida sertis*<sup>58</sup>. Entre los méritos de Arnulfo se citan sus estudios de música, hecho importante dado que la renovación cultural fue una de las aportaciones del monacato benedictino. También

<sup>53</sup> Consolino, 1976: 135.

<sup>54</sup> Escolà Tuset, 2004: 157.

<sup>55</sup> García Lobo y Martín López, 1996: 136.

<sup>56</sup> García Lobo, 2007: 165-166.

<sup>57</sup> Santiago Fernández, 2003: 301-302, núm. 16.

<sup>58</sup> "El Todopoderoso le concede ascender al reino de los Cielos donde está la multitud resplandeciente con guirnaldas de flores".

se menciona su obra evangelizadora y difusora de los dogmas de San Benito y su transporte de las reliquias de los mártires Senén y Abdo, con la importancia que tiene el culto a las reliquias en la religiosidad de la época. Ese es el camino marcado que han de seguir los monjes si quieren alcanzar el bien máximo de la salvación. Con todo ello, el epitafio se convierte en una especie de guía moral expuesta públicamente para todos los integrantes del cenobio.

También percibimos en este epitafio una función de predicación. La exposición de la inscripción incide en la creencia en la resurrección, la reafirma mostrándola como premio al que siga el ejemplo de Arnulfo y se convierte en un elemento de afirmación del dogma para difundirlo entre la comunidad monástica y la de los fieles. También publicita el precepto evangélico de la dualidad entre el cuerpo y el alma y su diferente situación después de la muerte, el cuerpo que permanece y se convierte en polvo y el alma que abandona lo mundano para reunirse con Dios.

Exhorta, por último, a la oración, necesaria para la salvación del alma del difunto, con lo que está nuevamente incidiendo en uno de los preceptos del Cristianismo y en la necesidad de la plegaria de los fieles, "*Carpe viator iter, supplex dic parce Redemptor*"<sup>59</sup>. Este recurso epigráfico de pretender entablar un diálogo con el lector está ampliamente testimoniado en la epigrafía clásica y en la paleocristiana y es utilizado frecuentemente en el Medievo, generalmente, como en este caso, con la petición de una oración por el difunto<sup>60</sup>.

La solemnidad del epígrafe y su importancia, y con él de la comunidad que le albergó en los últimos años de su vida, es realizada por la utilización de la redacción versificada en hexámetros leoninos. Empleo del verso que puede ser considerada, al mismo tiempo, como un ornamento<sup>61</sup> y, por tanto, un elemento que contribuye a llamar la atención, a reforzar el sentido publicitario del mensaje. En Cataluña se encuentra el uso del hexámetro en documentos solemnes desde principios del siglo IX. Este recurso a la redacción versificada es ilustrativo de la notable cultura literaria que empezaba a aflorar en determinados lugares de Cataluña, especialmente en los monasterios, subrayando la erudición como estudioso de Arnulfo, quien es puesto como ejemplo de ello en el epitafio.

Claro carácter ejemplarizante se percibe también en el desaparecido epitafio de la abadesa María<sup>62</sup>. En él se reseñan sus virtudes morales, de dedicación monástica y de sumisión a Dios. La veneración por María y la utilización de su

<sup>59</sup> "viajero recorre el camino, suplica con modración al Redentor", suponemos que por el alma de Arnulfo.

<sup>60</sup> Favreau, 1995: 160-164.

<sup>61</sup> Treffort, 2007: 131.

<sup>62</sup> Santiago Fernández, 2003: 318, núm. 35.

epitafio como ejemplo entre la comunidad monástica queda realzada mediante la expresión *venerande recordationis*, permanentemente a la vista de las novicias y monjas del monasterio. Es de destacar asimismo una mención del culto a las reliquias, tan importante en los siglos medievales y en el que ya he tenido ocasión de insistir; no puede tener otro sentido la frase *memoriis et orationibus sanctorum valde devota*<sup>63</sup>, adquiriendo, como alguna de las anteriores, esta inscripción un sentido predicativo y de exhortación a creer en los dogmas de la Iglesia.

#### 4. INSTRUMENTOS DE PREDICACIÓN: *HORTATIONES* Y *EXPLANATIONES*

Las *hortationes*, inscripciones exhortativas, tienen una intención de incitar al lector a seguir los preceptos evangélicos, asumiendo un evidente valor doctrinal y moralizante, hasta el punto de poder verse en ellas un instrumento catequético<sup>64</sup>. Ya Gabriel Sanders habló de los textos epigráficos cristianos como una especie de catecismo realizado en piedra, como una síntesis eficaz y experimentada de lo que se enseñaba a los creyentes<sup>65</sup>. En efecto, los mensajes cortos, directos y expuestos de manera pública propios de la comunicación epigráfica tendrían en la mayor parte de los fieles un impacto y una eficacia muy superiores a los del resto de textos escritos. Encontramos en el territorio objeto de nuestro estudio cuatro inscripciones que pudieran ser catalogadas dentro de este tipo, procedentes de Sant Llorenç de Morunys<sup>66</sup>, la iglesia de Santa María y San Pere en Castell Rosselló (Perpignan)<sup>67</sup>, la de Sant Pau del Camp de Barcelona<sup>68</sup> y la estola de San Narciso, de Gerona.

Dos de ellas, las de Sant Llorenç y Santa María y Sant Pere, exhortan a la oración. La primera, situada en un lugar perfectamente visible en el interior de la iglesia, encastrada en un pilar en una de las caras que dan a la nave central, remarca la necesidad de la oración para no perder a Dios, "*Propitiet Domino, iam sic libera somnui et seculi, erue a te anima de ore, ne perdas Deum*"<sup>69</sup>.

La procedente de Santa María y Sant Pere tiene un evidente carácter funerario. Como la anterior incide en la necesidad de la oración para el cristiano, si

<sup>63</sup> "muy devota de las memorias y de las oraciones de los santos".

<sup>64</sup> García Lobo, 1991: 42.

<sup>65</sup> Sanders, 1991: 60.

<sup>66</sup> Santiago Fernández, 2003: 295, núm. 8.

<sup>67</sup> Santiago Fernández, 2003: 303, núm. 19.

<sup>68</sup> Santiago Fernández, 2003: 338-339, núm. 61.

<sup>69</sup> "Sé propicio al Señor, así una vez libre del sueño y del mundo, descubre tu alma a través de la oración, no pierdas a Dios".

bien en este caso concreto se solicita la plegaria por una persona fallecida, Gilde-miro: *Rogo vos omnes qui in ecclesia sancte Marie intra veritis ut oretis pro anima Gildemiri pacem in Ihesum Cristum ab ea*<sup>70</sup>. La inscripción recuerda la necesidad de la oración de los fieles para que el difunto obtenga la salvación eterna, realidad muy reforzada por la institución en Cluny, por parte de San Odilón, su abad, de la conmemoración de todos los fieles difuntos en el 998, fijándola el 2 de noviembre para todos los monasterios de su congregación. La necesidad de la oración por los difuntos se encuentra desde los primeros autores cristianos y tuvo su reflejo en las celebraciones litúrgicas. Esta realidad, sin duda, influyó en la presencia de *hortationes* en algunos epítafios, tomadas comúnmente de textos litúrgicos, en las que se pide por el difunto<sup>71</sup>. No conocemos la ubicación original de esta inscripción, pero sí la que tenía en el siglo XIX, en el costado de uno de los pilares de la iglesia, lo cual se adapta perfectamente a su finalidad primigenia, dado que el lugar idóneo para la oración es el interior del templo.

La de Sant Pau del Camp<sup>72</sup> invita al fiel a acceder a Dios a través de la iglesia y de las actividades que se realizan en su interior: *“Haec Domini porta via est omnibus horta, ianua sum vitae, per me gradiendo venite”*<sup>73</sup>, del mismo modo que lo hace el propio edificio, con su interior oscuro que se presta a la oración y crea un ambiente propicio para la meditación y la penitencia, imprescindibles en la actividad terrena del hombre para alcanzar la salvación<sup>74</sup>. Al mismo tiempo identifica al templo con la casa de Dios, según se indica en la propia ceremonia de consagración y en diversas antifonas. De esta manera, la puerta de la Iglesia se convierte en la puerta del Cielo. Esta idea, vital para la Iglesia en cuanto jerarquía e institución, encuentra diversos ejemplos en las manifestaciones epigráficas europeas. Lo encontramos, por ejemplo, en San Juan de la Peña<sup>75</sup>, o en la catedral de Jaxa<sup>76</sup>. El templo se convierte en un edificio simbólico que sirve de enlace entre la vida terrena y la eterna, es un puente a través del cual el hombre supera sus pecados y alcanza la salvación<sup>77</sup>, idea que queda sin-

<sup>70</sup> “Ruego a todos los que entréis en la iglesia de Santa María que oréis por el alma de Gilde-miro para que obtenga la paz en Cristo”.

<sup>71</sup> Muñoz García de Iturrospe, 1995: 292-293.

<sup>72</sup> El monasterio probablemente fue fundado a principios del siglo X, pero fue destruido por las acciones bélicas de los musulmanes. La inscripción en cuestión se relaciona con su reconstrucción a finales del siglo XI.

<sup>73</sup> “Esta puerta es la vía del Señor abierta a todos, soy el portal de vida, venid caminando a través de mí”.

<sup>74</sup> Olaguer-Feliu y Alonso, 2003: 28.

<sup>75</sup> Durán Gudiol, 1967: 84, núm. 17.

<sup>76</sup> Favreau, 1995: 201.

<sup>77</sup> Olaguer-Feliu y Alonso, 2003: 28.



tezada en el texto del epígrafe. Como casos anteriores su ubicación, en el dintel sobre la puerta de acceso, está relacionada directamente con su finalidad, anunciando al fiel que entra en la iglesia la importancia de su acto.

El sentido publicitario de la estola de San Narciso es diferente al de los epígrafes antes citados. Cuenta con diversas inscripciones que parecen más dirigidas a los oficiantes y, quizá, a las generaciones futuras antes que a los fieles, que difícilmente podrían leerlas; probablemente ni siquiera fueran capaces de percibir las o percatarse de ellas. Su contenido es de enorme interés. En conjunto exhortan a seguir el ejemplo de Cristo y de la Virgen María, como único medio de obtener su ayuda y la salvación, destacando que la única forma de lograr esta es a través de Cristo, se enfatiza el dogma de la Santísima Trinidad y se pide su protección y perdón. En el centro se leen dos hexámetros que parecen denotar una influencia carolingia<sup>78</sup>, precedidos por una invocación explícita: "*Patrem cum Prolem eius eorumque Spiritum alium utriusque trinum deitatis credimus unum*"<sup>79</sup>. En la franja lateral superior, las conocidas laudas litúrgicas propias de las coronaciones de los monarcas carolingios: "*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. Exaudi Christe, tu illum adiuva. Salus et vita sancta Maria, tu illum adiuva. Redemptor noster redemptio tua ne pereat in nobis*"<sup>80</sup>. En la franja lateral inferior se pide la ayuda y el perdón divino, mediante una bendición episcopal, realizada al finalizar la misa, que recoge una fórmula trinitaria que parece de tradición visigótica<sup>81</sup>: "*benedicad nos Deus Pater, custodiat nos Ihesus Christus, inluminet nos Spiritus Sanctus, Vite nostre confirmet nos virtus Christi. Indulgeat nobis Dominus universa delicta nostra. Adiuutorium nostrum in nomine Domini*"<sup>82</sup>; la última frase está tomada del Salmo 123.

Otra inscripción de la estola dispuesta en la franja lateral superior a continuación del nombre de la donataria, incide en el papel del oficiante litúrgico como intermediario entre Dios y los fieles, publicitando y exaltando su función, esencial en la liturgia cristiana y, por tanto, en la sociedad medieval: "*Qui ista stola portaverit super se ora pro me si Deum abead adiuutorem*"<sup>83</sup>. La segunda parte de la frase es una fórmula utilizada en la epigrafía cristiana desde el siglo

<sup>78</sup> Mundó, 1994: 144.

<sup>79</sup> "El Padre con el Hijo y el Espíritu vivificador de uno y otro, a los tres les creemos uno de naturaleza divina".

<sup>80</sup> "Cristo vence, Cristo reina, Cristo manda. Escucha a Cristo, ayúdalo. Salud y vida de Santa María, ayúdalo. Nuestro Redentor en tu redención para que no perezcas entre nosotros".

<sup>81</sup> Mundó, 1994: 144.

<sup>82</sup> "Dios Padre ayúdanos, Jesucristo protégenos, Espíritu Santo iluminanos. Confirma nuestra vida en la virtud de Cristo. El Señor nos perdone de todos nuestros pecados. Nuestro auxilio es el nombre del Señor".

<sup>83</sup> "Quien esta estola lleve sobre sí reza por mí, para que Dios me ayude".

IV, también conocida en los colofones de los códices entre los siglos VII y XI, que muestra una notable erudición<sup>84</sup>.

Como vemos las inscripciones exhortativas contienen importantes preceptos básicos del Cristianismo, en este caso la necesidad y obligación de la oración por los difuntos, el culto en las iglesias, el ejemplo de Cristo y la virgen, así como el misterio de la Santísima Trinidad. La Iglesia las emplea para difundirlos y conseguir que lleguen a las capas más humildes de la sociedad, que sin duda tendrían ocasión de contemplar estos epígrafes en sus visitas a los templos.

Intención similar observo en las *explanationes* o inscripciones explicativas. Se pueden considerar como tales aquellas que sirven, valga la redundancia, para explicar determinadas imágenes iconográficas. Pretenden aclarar y definir los programas iconográficos representados en las imágenes pictóricas o escultóricas. Con los epígrafes el autor de la obra, o quizá mejor el comendatario, casi siempre la Iglesia, transmite el sentido exacto de lo que quiere comunicar con ella y se tornan en especialmente útiles cuando los mensajes son complejos o es especialmente importante explicitar los contenidos u orientar las actitudes; el texto permite superar las posibles ambigüedades. A través de la imagen y la escritura la Iglesia transmite una serie de ideas ejemplarizantes y trata de influir en los fieles, asumiendo un valor catequético similar al ya reseñado para las *hortationes*. Los programas iconográficos tienen una aplicación moral. Sin duda, la perfecta integración de la inscripción en la obra de arte potencia el efecto de una y de otra, refuerza sus respectivas capacidades para difundir una información concreta. Es la función pedagógica que Favreau ha percibido con acierto en este tipo de inscripciones<sup>85</sup>, función que se ratifica por la profusión de citas bíblicas que contienen, al igual que tienen inspiración bíblica multitud de pinturas murales o esculturas. Es muy probable que estos letreros sirvieran de guía para una mejor profundización en el significado teológico de las representaciones. Muchas de ellas permitían identificar de manera clara la identidad del personaje representado. El valor publicitario de la conjunción de la obra artística, pintura o escultura, y epígrafe queda constatado por la siguiente afirmación de Gregorio Magno, en una carta a Sereno, obispo de Marsella: "*Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur ut qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant quae legere in codicibus non valent*"<sup>86</sup>. No podemos dudar del impacto que tendría en la sociedad altomedieval un medio de comunicación que unía dos

<sup>84</sup> Mundó, 1994: 144.

<sup>85</sup> Favreau, 1995: 192.

<sup>86</sup> "Por esta razón, en efecto, la pintura en las iglesias se dirige a los que no conocen las letras para que al menos viendo en las paredes sean capaces de leer lo que no pueden leer en los códices", Citado por Nascimento, 2002: 38.

formas de expresión con un único fin, llegar a la mayor cantidad de fieles posible. Perfectamente se explica en el *Ars Moriendi*, texto correspondiente a la segunda mitad del siglo XV, cuando se dice “*para que esta doctrina sea fructífera y ninguno deje de ser asistido por su meditación (...) se ofrece a los ojos de todos, tanto con letras, que sirven solamente al clérigo, como con imágenes, que igualmente sirven al laico y al clérigo*”<sup>87</sup>.

En Cataluña este tipo de inscripciones tiene un impacto singular por la magnificencia que alcanza la pintura románica, tanto mural como sobre tabla. Constituye uno de los capítulos más brillantes del arte medieval en Cataluña. Estas obras de arte se toman en una auténtica narración bíblica que combina la imagen artística y el texto de la inscripción, con la intención de que el mensaje alcance a la mayor parte de los fieles, según ya he insistido en diferentes partes de este trabajo.

Me detendré en algunos ejemplos significativos, dada la imposibilidad de abarcarlos todos. Es interesante el análisis epigráfico de una representación de amplísima tradición en la pintura románica, como es la imagen de Cristo en Majestad. Lo encontramos en las famosísimas pinturas procedentes de la iglesia de Sant Climent de Taüll, actualmente en el Museo Nacional de Arte de Cataluña. Porta Cristo en su mano el Libro de los Evangelios, en el cual puede leerse *Ego sum lux mundi*, frase que puede ser interpretada en función del Evangelio de San Juan (1, 1-9), en el que se identifica a Dios con la luz como principio de todo, fuente de la vida, palabra de los profetas y luz de la verdad. Esa imagen del Pantocrátor se interpreta de otra manera en el frontal de Santa María de Ribes, donde se identifica con la salvación en función del epígrafe: *Quisquis super astra levatur. Ad me spem vite duce me*<sup>88</sup>. Observamos, pues, como estas dos inscripciones concretas que acompañan a la imagen del Pantocrátor transmiten un mensaje y un matiz diferentes; incluso es distinto lo escrito en el libro de los Evangelios, donde normalmente se alude a los atributos de Cristo. En el frontal de Ribes se lee *Pax, Leo*. La palabra *leo* probablemente se está refiriendo a Él en cuanto rey de los animales, “el león, el rey de los animales, es por su fuerza el tipo de Cristo, rey de reyes y señor de señores”<sup>89</sup>. De esta manera, a pesar de contar con similar iconografía, en Taüll la representación alude a Cristo como guía de la existencia humana, mientras en Ribes el mensaje se centra en la Ascensión, la Resurrección y el poder y la fuerza de Cristo.

<sup>87</sup> Yarza, 1982: 427. El término clérigo incluido en la referencia debe entenderse en el sentido de cultivado o alfabetizado.

<sup>88</sup> “Cualquiera puede ser elevado a las estrellas. Llévame a la esperanza de la vida”.

<sup>89</sup> Favreau, 1995: 454.

También se difunde la labor evangelizadora de los apóstoles. Sucede, por ejemplo, en Sant Martí de Fonollar, donde, junto a sus símbolos, se leen cuatro versos, que sirven para identificarlos, tomados del *Carmen Paschale* del poeta Sedulio: *Mateus natum de virgine predicat agnum*<sup>90</sup>, *Marcus ut alta fremit vox per deserta leonis*<sup>91</sup>, *Iura secardotis Lucas tenet ore iuveni*<sup>92</sup> y *more volans aquilae verbo petit astra Iohannes*<sup>93</sup>.

El Génesis es otro de los puntos de atención constatados. En la iglesia de San Sadurní de Osormort se representan diversos pasajes. El de la creación del hombre, con la inscripción *Ubi creavit Dominus hominem de limo terre et inspiravit in faciem eius* (Gen. 2, 7), la introducción del hombre en el Paraíso, *Ubi Dominus misit Adam in Paradiso* (Gen. 2, 15), el pecado original, *Ubi Diabolus tentavit Adam* y el momento en que Adán y Eva se esconden de Dios después de comer el fruto del árbol prohibido, *Ubi dixit Dominus et Adam ubi es absconderunt Adam et Eva* (Gen. 3, 8-9). Esta última escena es la escogida en las pinturas de Sant Martí de Sescorts, si bien aquí únicamente se conservan algunas letras de la inscripción.

La alusión al Apocalipsis se localiza en Sant Salvador de Polinyà. La imagen muestra al Cordero de Dios sujetando el libro de los siete sellos, en el cual puede leerse la inscripción *Agnus Dei, es imolatus pro salvatio*. El epígrafe es altamente significativo, precisando el sentido de la escena y aludiendo de manera clara al Libro del Apocalipsis 5, 6-9: “vi en medio del Trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, un Cordero, que estaba en pie como degollado, que tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios enviados a toda la Tierra. Vino y tomó el Libro de la diestra del que estaba sentado en el Trono (...) cantaron un cántico nuevo que decía: Digno eres de tomar el Libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación”. El sentido apocalíptico del conjunto se completa con la representación de los siete candelabros, con el consiguiente epígrafe *septem candelabra*, alusión al Apocalipsis 1, 20: “Cuanto al misterio de las siete estrellas que has visto en mi diestra y los siete candeleros de oro, las siete estrellas son los ángeles y los siete candeleros las siete iglesias”. También se alude al Apocalipsis en Sant Vicenç de Rus y Sant Martí de Fonollar.

Además de las pinturas murales, es interesante el análisis de los frontales de altar. Su objetivo fundamental parece ser aparentar que pobres obras de madera

<sup>90</sup> “Mateo predica al cordero nacido de la virgen”.

<sup>91</sup> “Marcos grita como la voz poderosa del león en el desierto”.

<sup>92</sup> “Lucas tiene el derecho sacerdotal con el aspecto del toro joven”.

<sup>93</sup> “Juan volando como el águila por la virtud del verbo alcanza las alturas celestiales”.

eran ricos metales<sup>94</sup>. No olvidemos su privilegiada posición delante de los altares que, una vez más, facilitaría la difusión de su mensaje. Pongamos como ejemplo el de Martinet, con un epígrafe alusivo a la Ascensión, narrando lo que sucede en la escena, "*viri galilei, ¿quid admiramini aspicientes in celum?, hic Jesus quem ad modum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet*"<sup>95</sup>. Una vez más estamos ante un texto de inspiración evangélica (Hechos 1, 11), que en este caso tiene relación con la liturgia, pues se corresponde de manera literal con el introito de la fiesta de la Ascensión del Señor.

Un relieve, procedente del monasterio de Sant Pere de Rodes, actualmente conservado en el Museo Frederic Marés, reproduce la aparición de Cristo resucitado a sus discípulos en las aguas del mar de Tiberíades, escena inspirada en el Evangelio de San Juan (Jn. 21, 1-27), interpretación indudable gracias a la inscripción, *Ubi Dominus aparuit discipulis in mari*, a la que se une, ratificando el mensaje, la trazada en el libro que sujeta Jesús, *pax vobis*, reproduciendo las palabras de Este en las dos ocasiones en que se apareció a sus discípulos después de muerto, según narran los textos bíblicos.

Ejemplo magnífico de todo dicho anteriormente lo constituye el espectacular y recientemente restaurado tapiz de la Creación de la catedral de Gerona. Una vez más estamos ante un objeto de exposición pública, quizá utilizado para cubrir las paredes del presbiterio. Sabemos que en celebraciones solemnes se transformaban los espacios interiores mediante telas o lienzos, como forma de enfatizar la solemnidad de determinadas celebraciones. El tema central es el de la Creación; cuenta además con un monólogo típicamente medieval y una escena acerca del hallazgo de la cruz por Santa Helena. Una inscripción alrededor de las escenas de la creación ilustra sobre el tema general, *In principio creavit Deus celum et terram, mare et omnia qua in eis sunt. Et vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona*<sup>96</sup> (Gen. 1, 1 y 1, 31). Por supuesto todas las escenas individualizadas que se tratan, en su totalidad inspiradas en el Génesis, están acompañadas de su correspondiente epígrafe. Igualmente aparecen diversos textos especificativos de los elementos representados, alusivos al firmamento, el sol, la luna, *lignum pomiferum* (árbol que produce frutos) junto al árbol en la escena de la creación de Eva o *Geon* junto a un río, el Guijón, que rodaba la tierra de Cus, uno de los cuatro brazos del río del Paraíso (Gen. 10, 2-15). Detengámonos brevemente en el Pantocrátor, situado en el centro del tapiz, pues la

<sup>94</sup> Cook, 1960: 14.

<sup>95</sup> "Hombres galileos, ¿qué contempláis en el Cielo? Este Jesús al que de esta manera visteis ascender al Cielo, vendrá de nuevo".

<sup>96</sup> "En el principio creó Dios el cielo y la tierra, el mar y todas las cosas que en ellos están. Y vio Dios lo que era todo junto y era muy bueno".

inscripción que lo acompaña ofrece una tercera versión, junto a las dos expuestas anteriormente. *Dixit quoque Deus fiat lux et facta est lux*<sup>97</sup> (Gen. 1, 3). La alusión ahora, en relación directa con el tema del tapiz, es al Dios creador del universo, que es acompañado por las leyendas, *Rex fortis* (a izquierda y derecha) y *Sanctus Deus* (en el libro); la primera alude a la visión ofrecida en el Apocalipsis (4, 8-11), donde actúa como Demiurgo del Eterno, presidiendo la Creación, como símbolo del Paraíso recuperado<sup>98</sup>. En el menologio las inscripciones se limitan a precisar la escena iconográfica, con los nombres de las estaciones y las escenas del trabajo de campo propio de la época. El mismo carácter identificativo tienen las inscripciones de la escena del hallazgo de la cruz.

En conjunto se observa que la finalidad de *hortationes* y *explanationes* tiene mucho en común. Ambas sirvieron para difundir los preceptos bíblicos y doctrinales, en numerosos casos transmitiendo de manera literal versículos tomados de la Biblia. Por eso creo que si para el caso de la escultura y la pintura medieval se ha hablado de predicación muda, para el de estas inscripciones es factible hablar de predicación escrita, tipos de predicación que se sumarían al sermón, sin duda uno de los medios más efectivos con los que contaba la Iglesia para difundir su doctrina. No debemos olvidar que estamos ante escritos que todos los fieles contemplaban cuando entraban en el templo, lo cual les incitaría a conocerlos y a tratar de comprender su mensaje. Es, por tanto, acertada la expresión, pese a no contemplar el valor de las inscripciones, de Fernando de Olaguer-Feliu<sup>99</sup>, cuando afirma que el templo románico se convierte en un libro pétreo donde se aprende a través de unos relieves, unas pinturas adoctrinantes y, añadido yo, unas inscripciones. Podemos dudar del impacto real que tendrían entre la mayor parte de la población, dada la casi total extensión del analfabetismo, pero de lo que no cabe duda es de que atraerían intensamente su atención y buscarían entender el mensaje, para lo que probablemente se valdrían de las personas alfabetizadas, quizá el mismo clérigo, que cumplirían la función de extender el sentido exacto de la imagen y de lo escrito a través de la palabra, siendo estos textos antes oídos que leídos, según ha afirmado Jesús Alturo en relación con los libros<sup>100</sup>. En muchas ocasiones sería el mismo clérigo el encargado de transmitir el mensaje a los fieles analfabetos, utilizando las obras de arte y las inscripciones que las acompañaban como elementos que servían de recordatorio del mensaje a transmitir mediante la predicación. Además, cada vez son más numerosos los autores que piensan que las personas capaces de leer

<sup>97</sup> "Dijo Dios también haya luz y fue hecha la luz".

<sup>98</sup> Palol Salellas, 1986: 16.

<sup>99</sup> Olaguer-Feliu, 2003: 29.

<sup>100</sup> Alturo i Perucho, 2000: 70.

mensajes cortos y reconocer determinadas frases escritas, especialmente aquellas que formaban parte de las plegarias más comunes, eran más abundantes de lo que comúnmente se ha pensado<sup>101</sup>.

En el caso de las obras artísticas, el gozo y la admiración que producían en el fiel contribuiría a incrementar su valor comunicativo<sup>102</sup> y, con ello, su utilidad propagandística al servicio de la Iglesia. De esta función conservamos incluso una muestra epigráfica. Se trata de una *hortatio* procedente del monasterio de Santa María de Aguilar, en Palencia, en el que se invita a contemplar y a asumir el mensaje de la iconografía del templo: *Huc venientes, ista videntes, edoceantur corde gementes, ore fatentes, ne moriantur*<sup>103</sup>. Por todo lo anterior parece especialmente acertada la afirmación de García Lobo cuando identifica una función pastoral en estas inscripciones<sup>104</sup>.

## 5. RELIQUIAS Y PUBLICIDAD POLÍTICA: LA INSCRIPCIÓN DE SANTA EULALIA

No puedo acabar este breve repaso a la utilización publicitaria que la Iglesia realizó del mensaje epigráfico en los condados catalanes sin aludir al interesantísimo caso del obispo Frodoino (861-890) y la utilización por su parte del hallazgo de las reliquias de Santa Eulalia. Este obispo de Barcelona desarrolló una intensa labor de reconstrucción de la sede arzobispal en el último cuarto del siglo IX, incluyendo el impulso de las obras de su catedral. Se mostró contrario a la liturgia visigoda, sirviendo, por tanto, a los intereses de los monarcas carolingios en relación con su centralismo religioso. Prueba de su importancia y del poder que fue acumulando fue la obtención por parte de Carlos el Calvo, entre el 860 y 862<sup>105</sup>, de la cesión de un tercio de los beneficios de la acuñación de moneda, a cambio de su apoyo frente a la infidelidad de los condes. Su política de reforzamiento de la sede barcelonesa, plasmado en su oposición a la restauración del obispado de Egara (Tarrasa), se vio favorecida por el hallazgo de los restos martiriales de Santa Eulalia, en la iglesia de Santa María de las Arcnas (actual Santa María del Mar), y su traslado solemne a la catedral.

Santa Eulalia murió en el año 304 después de ser sometida a martirio con la intención de que abjurase de su fe cristiana. Los primeros vestigios de su

<sup>101</sup> Clanchy, 1993. McKitterick, 1989: 126-134.

<sup>102</sup> Sureda, 1989: 129.

<sup>103</sup> "los que aquí venís y esto veis, edificad los corazones compungidos y rezad piadosamente para que no muráis". Martín López, 2007: 476.

<sup>104</sup> García Lobo, 2004: 74.

<sup>105</sup> Balaguer, 1999: 64-65.

- MARTÍN LÓPEZ, M.E. (2010), "Las inscripciones diplomáticas en el período gótico" en Martín López, M.E. y García Lobo, V. (coords.), *Las inscripciones góticas. II Coloquio Internacional de Epigrafía Medieval*, León: 97-123.
- MARTÍN LÓPEZ, M.E. (2011), "La salvación del alma a través de las inscripciones medievales" en *IX Jornadas Científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos*, Madrid: 255-279.
- MCKITTERICK, R. (1989), *The carolingians and the written world*, Cambridge.
- MICHAUD, J. (1996), "Epigrafía y liturgia. El ejemplo de las dedicaciones y consagraciones de iglesias y altares", *Estudios Humanísticos*, 18: 183-207.
- MUNDÓ, A.M. (1965), "Les inscripcions de Tassi i d'Hildegard de Sant Pere de Rodas segons Marca i Pujades" en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, Barcelona: 293-307.
- MUNDÓ, A.M. (1994), "La cultura artística escrita" en *Catalunya Romànica I. Introducció a l'estudi de l'art romànic català. Fons d'art romànic català del Museu Nacional d'Art de Catalunya*, Barcelona: 133-162.
- MUNDÓ, A.M. (1998), *Obres completes, I. Catalunya. 1. De la romanitat a la sobirania*, Abadía de Montserrat.
- MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M.T. (1995), *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, Vitoria-Gasteiz.
- NASCIMENTO, A.A. (2002), "Pictura tacitum poema. Texto e imagen no livro medieval", *Actas del III Congreso Hispánico de Latin Medieval*, León: 31-52.
- OLAGUER-FELIU Y ALONSO, F. DE (2003), *El arte románico español*, Madrid.
- PALOL SALELLAS, P. de (1986), *El tapís de la Creació de la catedral de Girona*, Barcelona.
- SANDERS, G. (1991), *Lapides memores. Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza.
- SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. de (2003), *La Epigrafía Latina medieval en los condados catalanes (815-circ. 1150)*, Madrid.
- SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. de (2011), "Publicidad y escritura expuesta al servicio de la clase condal catalana (ss. IX-XII)", *Cuadernos de Investigación Histórica*, 28: 343-370.
- SUREDA, J. (1989), *La pintura románica en Cataluña*, Madrid.
- TREFFORT, C. (2007), *Mémoires carolingiennes: l'épithaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique, milieu VIIIe-début XI siècle*, Rennes.
- YARZA, J. (1979), *Arte y arquitectura en España, 500-1250*, Madrid.
- YARZA, J. (1982), *Fuentes y documentos para la historia del Arte. Arte Medieval II: Románico y Gótico*, Barcelona.