

La pileta del despoblado medieval de Revenga (Burgos): a propósito del lavado ritual de los difuntos y sus evidencias arqueológicas

JOSÉ I. PADILLA
KAREN A. RUEDA

Departament d'Història Medieval. Facultat de Geografia i Història. Universitat de Barcelona
C/ Montalegre, 6-8, E-08001 Barcelona
ji.padilla@ub.edu
kalvaro@ub.edu

Las excavaciones en el yacimiento de Revenga dieron a conocer los testimonios arqueológicos correspondientes a la iglesia de este despoblado, así como su extensa área funeraria. Aquellos trabajos localizaron en el interior del espacio litúrgico una enigmática pileta rupestre a la que se atribuyó inicialmente una función de carácter bautismal. Sin embargo, la revisión de los testimonios arqueológicos, así como el avance de las investigaciones, sugieren que dicha cavidad rupestre se debería relacionar, de forma más plausible, con el lavado de los difuntos, una costumbre funeraria muy arraigada en época medieval que estuvo integrada de forma ordinaria entre los ritos que rodeaban las exequias cristianas.

PALABRAS CLAVE

PRÁCTICAS FUNERARIAS, LAVATORIO, BANCO FUNERARIO, LAVADO DEL DIFUNTO, PILETA RUPESTRE.

During the excavation of the deserted village of Revenga site, the archeological evidences of the church and an extended funerary area were discovered. During that fieldwork, an enigmatic basin excavated into the rock was found out and perhaps misinterpreted as a baptismal font. Even though, the revision of archaeological evidences and the improvement of archaeological research pointed out that this sort of rocky pool might well be related to the use as a washing basin or funerary font for the dead bodies, which was quite a deep-rooted funerary habit in medieval ages, commonly integrated within the rituals around Christian funeral.

KEY WORDS

FUNERARY RITUAL, WASH, FUNERARY WORKBENCH, DEAD BODIES WASHING, ROCKY BASIN.

1. Introducción

Esta contribución intenta aportar alguna luz a la posible función y uso litúrgico de un enigmático elemento rupestre, a modo de depósito circular, que fue descubierto hace algunos años en el interior de lo que otro tiempo fue la nave de una pequeña iglesia del despoblado de Revenga (Burgos). Conviene recordar que el análisis de estas evidencias rupestres suele plantear problemas de interpretación que no siempre resultan fáciles de resolver, ya que dichos elementos no aportan ni referencias estratigráficas ni contextos precisos donde sustentar su funcionalidad y atribución cronológica. De este modo, el análisis arqueológico se mueve habitualmente en un terreno comprometido, sin elementos probatorios que corroboren las hipótesis planteadas, ni argumentos suficientes que nos permitan resolver su probable utilidad. El recurso a los paralelos arqueológicos, así como la utilización de otras fuentes, puede contribuir a hacer verosímil la propuesta de interpretación, pero aun así quedará un margen razonable sobre la certeza de nuestra propuesta. Es probable que estas consideraciones alcancen pleno sentido con relación al elemento que tratamos de interpretar.

El despoblado medieval de Revenga (Com. de Revenga, Burgos) es, sin duda, uno de los yacimientos arqueológicos más conocidos y visitados del Alto Arlanza. Se encuentra situado en un paraje singular, a la altura del kilómetro 27,8 de la carretera CL117, antigua BU-P-8221, que une Salas de los Infantes con Abejar, entre las localidades de Quintanar y Regumiel de la Sierra. El lugar, que se halla equidistante de los tres núcleos municipales más próximos, ofrece la particularidad de haber preservado su antigua personalidad territorial bajo la forma de un ente comunal de titularidad compartida por las tres municipios colindantes. Una particular pertenencia de ascendencia medieval que le ha permitido ejercer de punto de encuentro y vértice integrador de los vecindarios que lo rodean.¹ La antigua ermita y el albergue de Nuestra Señora de Revenga, que en otros tiempos habían concentrado la devoción popular de los alrededores, han visto nacer, ahora, un nuevo equipamiento denominado «La Casa de la Madera», que aspira a convertirse en el centro de dinamización económica y cultural de la comarca.

Los testimonios arqueológicos del antiguo despoblado aparecen diseminados por la zona, pero las evidencias más destacables se encuentran sobre un montículo de arenisca, de líneas suaves, que emerge entre los prados circundantes, a unos 400 m de las edificaciones ya mencionadas. Las sepulturas y otras evidencias rupestres se extienden a lo largo de las diversas formaciones rocosas que componen este promontorio. En la parte más elevada del mismo se encuentra una plataforma rectangular que, aunque atravesada longitudinalmente por una gran diaclasa, proporciona una superficie regular de unos 100 m², que fue utilizada para erigir con cierta comodidad una pequeña edificación. Sin embargo, de los restos de aquel edificio de culto, que se levantaba sobre la aldea, apenas han llega-

1. En 1481, el término del despoblado de Revenga fue otorgado por el monasterio de San Pedro de Arlanza en régimen mancomunado a las villas colindantes (Canicosa, Quintanar y Regumiel), pertenecientes al señorío abacial.

do hasta nosotros algunos rebajes y encajes que fueron realizados por los constructores de la edificación. En derredor de la superficie ocupada por aquel edificio y de su atrio porticado, se extiende un amplio cementerio de tumbas excavadas en la roca que atrae la curiosidad de numerosos visitantes.

Este yacimiento sería excavado a lo largo de cuatro campañas, entre 1967 y 1970, por el profesor Alberto del Castillo y sus colaboradoras. Los trabajos, que se desarrollaron simultáneamente con otras actuaciones en la zona, se dirigieron en primer término al análisis extensivo del área funeraria, dedicando las dos últimas campañas al estudio de la iglesia e insculturas localizadas en su atrio (Castillo, 1972: 9-16). Sin embargo, los trabajos de excavación no llegaron a acometer el estudio de ninguna estructura de hábitat, de forma que la información disponible en torno al asentamiento aldeano, así como de sus viviendas y dependencias, sigue siendo por el momento una referencia complementaria, resultado de una prospección superficial limitada. De esta manera, cabe reconocer que nuestra visión sobre este despoblado se encuentra en realidad algo deformada, al prevalecer los aspectos vinculados al edificio de culto y su área funeraria frente a otras evidencias que podrían ser mucho más representativas a la hora de comprender la evolución y el abandono de este núcleo aldeano.

Los trabajos de excavación proporcionaron un número muy limitado de hallazgos. La mayor parte de las sepulturas habían sido expoliadas desde antiguo, por lo que el número de restos humanos era reducido y, en general, se encontraban en mal estado. Algunos fragmentos de cerámicas en contextos poco precisos y numerosos restos de teja curva localizados en el área de la iglesia (Castillo, 1972: lám. V, 3 y 4) constituían un pequeño bagaje, tal vez demasiado exiguo, para fundamentar una secuencia cronológica donde enmarcar estos testimonios. A pesar de esos contratiempos, el profesor Castillo logrará ofrecer una explicación razonada, acudiendo al paradigma de la «despoblación y repoblación del valle del Duero». La formulación soslayaba un supuesto precedente tardoantiguo y situaba el origen de la aldea como una causa más del avance repoblador esbozado por las fuentes escritas. De este modo, la gestación de esta aldea «de repoblación» no podía «ser anterior al reinado de Alfonso III; es decir, a finales del siglo IX» (Castillo, 1972: 16).

Un problema parecido se planteaba a la hora de fijar el momento de la deserción del emplazamiento. En este caso, el recurso tipológico abogaba por una vida corta del núcleo habitado, ya que no existían grandes diferencias formales entre las sepulturas excavadas en la roca. Sin embargo, será su propuesta cronológica sobre la sucesión de los tipos funerarios, enunciada años antes (Castillo, 1970), la que provea el argumento que parecía definitivo. La ausencia de tumbas de lajas suponía un indicio suficiente para determinar que el abandono no podía «estar muy lejos del acabamiento del siglo XI». Los estudios posteriores acabarían, obviamente, por demostrar que aquella deducción, que parecía ajustada a las evidencias disponibles, no era del todo exacta.

En efecto, los avances de la investigación han acabado por socavar los argumentos historicistas sustentados por A. del Castillo, quedando en algunos aspectos claramente

superada su propuesta cronotipológica (Padilla y Alvaro, 2010: 151). Ello no presupone una renuncia taxativa a sus planteamientos, ni tampoco una merma a su labor investigadora, ya que continuamos pensando que es justo reconocer el esfuerzo ímprobo desarrollado por el viejo profesor en torno a la resolución de los problemas planteados por la arqueología funeraria de época medieval.

En el caso que nos ocupa, la propuesta cronológica sobre la formación de este asentamiento sigue siendo en general aceptable, aunque los principios argumentales hayan cambiado.² Sin embargo, la fecha precoz propuesta para la deserción del emplazamiento parece, hoy en día, mucho más discutible. Existen razones justificadas, así como indicios documentales (Escalona, 2002: 174), que avalan la pervivencia del asentamiento hasta principios del siglo XIII, momento en el que se incorpora junto con otros lugares de la comarca al dominio de San Pedro de Arlanza.

La continuidad del asentamiento, al menos como un enclave reconocible, parece corroborarse desde distintos ángulos, aunque aquí sólo enunciaremos tres razones que parecen suficientes. En principio, la pervivencia del distrito aldeano a lo largo de época medieval habría resultado incomprensible, si la despoblación del lugar se hubiera producido a finales del siglo XI. Por otra parte, los indicios materiales sugieren que el edificio religioso pudo sobrevivir al asentamiento, perdurando como una ermita rural hasta una época muy avanzada. Y finalmente, no cabe duda de que existió un proceso continuado de expolio de materiales constructivos que afectó severamente muchos sectores del yacimiento, provocando la desaparición de un gran número de evidencias del área funeraria. La ausencia de dichos elementos no tiene, en consecuencia, valor probatorio a la hora de justificar la deserción temprana del conjunto.

Por razones obvias, no es posible ofrecer en estas líneas una exposición global de los trabajos de excavación llevados a cabo en este yacimiento, ni tampoco una reflexión general sobre ese peculiar modelo de asentamiento aldeano, elemento clave en la articulación del territorio altomedieval. Dichas pretensiones, que dejaremos para otra ocasión, hubieran requerido de un espacio mucho más extenso, del que no disponemos; de modo que limitaremos nuestro análisis a las huellas del edificio de culto de este despoblado, así como a la pileta circular que existió en el interior de su espacio litúrgico.

2. Existe alguna referencia documental que se vincula con el yacimiento de Revenga. El documento en cuestión, que no está exento de polémica, corresponde a una donación fechada en 1008 por la que el conde Sancho García otorga a un desconocido abad Martín el monasterio abandonado de San Millán de Revenga. El mencionado documento ha sido catalogado, en ocasiones, como sospechoso (Zabalza, 1998: 456), en razón de que la donación incluye el castillo del Bustar, además de la asignación de tres iglesias (San Andrés y Santa María de Hontoria del Pinar y Santa Eulalia de Tormillos, en el término de Huerta del Rey) situadas a 20 y 40 km de distancia de la primera mención. En otros casos, a pesar de las dudas iniciales, se ha tenido finalmente como auténtico (Martínez Díez, 1998: 41), a lo que probablemente haya contribuido la existencia de un segundo diploma fechado en 1086, por el que Gonzalo Núñez de Lara otorgaba nuevamente el mencionado monasterio a San Millán de la Cogolla. Sin embargo, esta documentación emilianense no parece haber tenido ninguna repercusión efectiva, ni ha contribuido a favorecer la presencia señorial de San Millán en la zona (Escalona, 2002: 174).

2. El edificio de culto y sus trazas rupestres

La amplia plataforma rocosa, que se alza en el centro del área funeraria, acoge las huellas y evidencias que han llegado hasta nosotros del edificio de culto de esta comunidad aldeana. La mayor parte de los elementos constructivos, que habían formado parte de la edificación, desaparecieron desde antiguo, por lo que a buen seguro todo el despoblado fue utilizado como una cantera de donde extraer sin dificultad materiales constructivos. La excavación del sector sólo pudo delimitar la presencia de algunos sillares rectangulares alineados, de tanto en tanto, sobre el trazado de la vieja edificación, certificándose que el expolio de las ruinas del edificio había sido prácticamente completo (Castillo, 1972: 10).

Nos encontramos, en consecuencia, ante una superficie regular, que muestra un conjunto amplio de improntas, rebajes y encajes, de diversa entidad, que nos hablan de la antigua construcción. Sin embargo, las evidencias ofrecen, a primera vista, una visión heterogénea y de gran complejidad, ya que comparten, como es habitual en contextos rupestres, un único y exclusivo plano atemporal. Con todo, este horizonte de múltiples evidencias puede ser examinado como si se tratara de un antiguo palimpsesto, a fin de desentrañar en su lectura tanto la planificación arquitectónica del edificio como su presu- mible evolución. Para aplicar dicho análisis se requería una representación fiel del sector, pero no disponíamos de ningún levantamiento preciso, ya que la antigua planimetría de conjunto realizada a lo largo de la excavación eludía los aspectos de detalle.

A lo largo del verano de 1996, tuvimos ocasión de realizar una prospección superficial del yacimiento con el fin de actualizar el registro y completar la documentación arqueológica de este despoblado, trabajos con los que pudimos llevar a cabo, finalmente, un levantamiento topográfico exhaustivo de todos los elementos presentes en la plataforma rocosa que ocupaba el edificio de culto (fig. 1). A partir de la representación y el análisis de las características de cada uno de los elementos representados en la plataforma es posible identificar la composición constructiva de la edificación y su probable evolución.

Conviene recordar que los trabajos de excavación localizaron en el interior del espacio litúrgico, no lejos del presbiterio, una pileta o concavidad circular excavada en el subsuelo, cuya utilidad se vinculó rápidamente con el bautismo por inmersión, descartándose sin mayores argumentos el lavado mortuorio o purificación de los muertos.³ Por el momento, no entraremos a precisar los pormenores de este elemento, aunque resulta

3. «A 2,35 metros del lado O., a 4,10 metros desde el final del ábside, a 0,53 metros del muro N. y a 2,40 metros del meridional, apareció un reborde circular de 0,06 metros de altura y 0,15 metros de ancho, que resultó ser el brocal de una concavidad de 0,31 metros de profundidad y 0,78 metros de diámetro interno, *evidente baptisterio o apodyterium, es decir para el bautismo de alguna manera por inmersión...* ¿Fue una pila de bautismo para infantes o neófitos? ¿Tiene alguna relación con el pretendido bautismo o purificación de los muertos? Tal bautismo es sumamente dudoso. En todo caso y en el estado actual de nuestros conocimientos, se hace difícil contestar a esta pregunta. Lo único que podemos afirmar es que esta pila, labrada en la roca, es la única de este tipo hallada hasta la fecha en las numerosas necrópolis de tumbas olerdolanas que llevamos excavadas» (Castillo, 1972: 10).

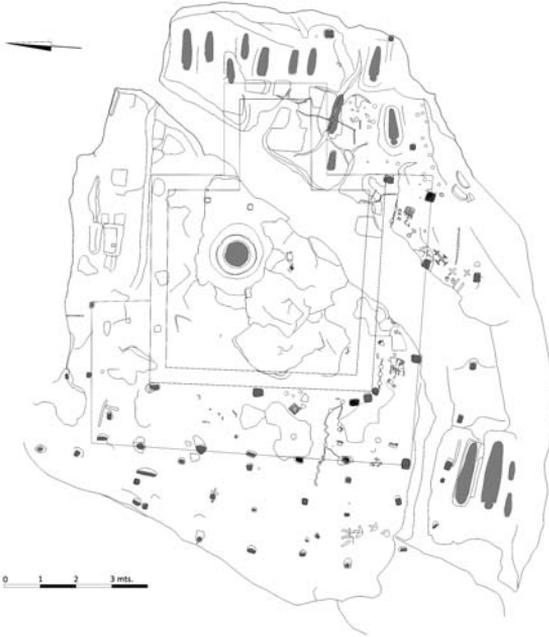


Fig. 1. Levantamiento topográfico de la plataforma sobre la que se erige el edificio de culto del despoblado de Revenga (J.I. Padilla y K.A. Rueda).

extraña la utilización que el profesor Castillo hace del término *apodyterium* para designar esta pileta rupestre a la que se atribuye una precisa función sacramental.⁴

Por otra parte, la propuesta tradicional planteaba la existencia de un único edificio de culto que integraba las principales evidencias de la plataforma, aunque también dejaba sin explicación otros elementos periféricos menos representativos. Sin embargo, las trazas y evidencias parecen sugerir la presencia de dos fases constructivas claramente diferenciadas que comparten una planificación general muy similar. La nueva propuesta, que permite ordenar razonablemente la mayor parte de los testimonios de la plataforma, plantea la existencia de una edificación primitiva, conforme a la hipótesis precedente, pero aboga por una remodelación ulterior que, en algún momento ya avanzado, afectaría a buena parte del edificio (fig. 2).

Las trazas relacionadas con la primitiva construcción aportan los elementos necesarios para recomponer la fisonomía general del edificio. Dicha construcción aparece bien definida por el ámbito de levante, a tenor de los rebajes y asientos para la cimentación del

4. «Una concavidad circular, con reborde grueso, evidente pila bautismal o *apodyterium*» (Castillo, 1973: 797). La utilización de *apodyterium* resulta, a todas luces, abusiva, habida cuenta del significado preciso que suele tener este término. El mismo glosario de Du Cange lo define bajo la forma *Apodeterium* como *ubi deponuntur vestas lavantium* y, aludiendo a otra fuente, relaciona *Apolucium vel Apodisterium est locus ubi vestes exuuntur in balneo*. Tal vez la licencia fuera dirigida a disminuir la intensidad que el uso del término baptisterio añadía en la definición de esta pileta rupestre.

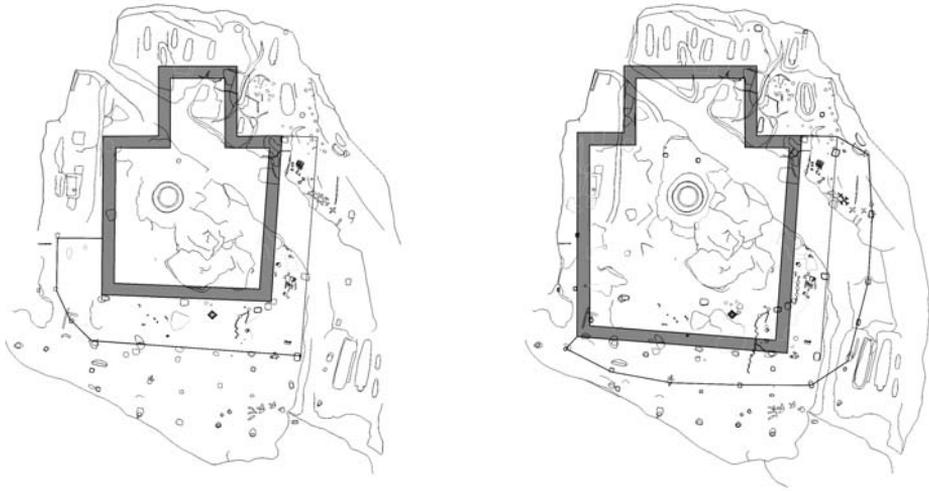


Fig. 2. Probable evolución de la iglesia de Revenga. El trazado del edificio primitivo y aspecto presumible que adoptó el edificio tras su ampliación constructiva (J.I. Padilla y K.A. Rueda).

área del presbiterio, así como por la disposición de diversas tumbas infantiles. Las evidencias son menos claras por mediodía y poniente; aunque, también aquí, una serie de encajes rectangulares destinados a fijar los pilares de una estructura de madera adosada al edificio permite delimitar el cuerpo principal de la edificación. En el lado septentrional, cabe recurrir, por el contrario, a la existencia de un pequeño canal que atraviesa el sector, que parece destinado a reconducir las aguas pluviales que caen de la cubierta del edificio. De este modo, las evidencias esbozan en líneas generales un edificio, orientado hacia levante, presidido por un ábside rectangular, estrecho y profundo, al que se adosa un aula o nave casi cuadrada, de unos $5 \times 5,6$ m de lado, que cuenta con una puerta de acceso abierta sobre el muro de mediodía.

El cuerpo principal de la edificación, que estaba construido por sillares regulares de medianas proporciones, contó además con un atrio o galería porticada que rodeaba el edificio por poniente y mediodía. Esta estructura adosada, que aparece claramente delimitada en el subsuelo gracias a la disposición regular de los encajes, corresponde a un espacio cubierto que pudo quedar limitado en ciertos tramos por algún elemento auxiliar de cierre. En este ámbito de encuentro y de representación, de amplia significación para el conjunto de la comunidad, se localizó la mayor parte de las insculturas antiguas descubiertas en el recinto (Castillo, 1973).

La primitiva edificación no disponía, todavía, de ninguna pileta circular, ya que su construcción debió realizarse en una etapa posterior, como se deduce de algunos indicios

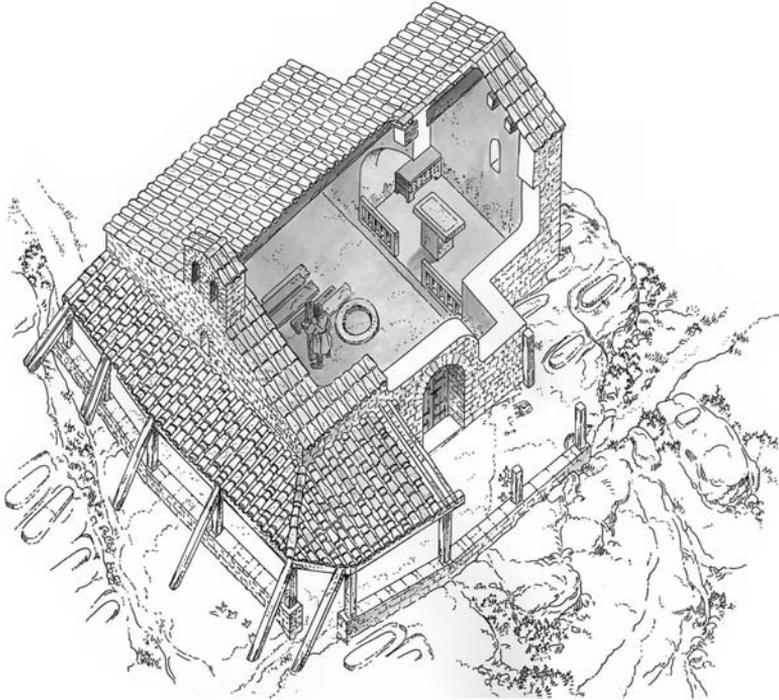


Fig. 3. Recreación gráfica de la iglesia de Revenga (Burgos) en su etapa más tardía, realizada a partir de los datos y referencias arqueológicas recogidos sobre el terreno. La construcción de la pileta circular se realizó en un momento posterior a la ampliación de la construcción, de modo que dicho elemento ocupaba una posición central dentro de la nave (J.I. Padilla y F. Riart).

relacionados con su propia ejecución. La construcción de este elemento afectó de forma directa a su espacio inmediato, ya que el sector fue rebajado en su conjunto con una piqueta o azuela a fin de resaltar el reborde de la cavidad. El trabajo de excavación, que ofrece un aspecto relativamente burdo en su conjunto, presenta unas características de ejecución bien definidas que nada tienen que ver con las trazas dejadas por los constructores del primer edificio de culto. De otra parte, las evidencias relacionadas con este elemento rupes- tre parecen sugerir que se trata de una realización tardía que debió llevarse a cabo tras la remodelación general del edificio.

El número de encajes que existen en el sector de poniente, así como otros testimonios que se aprecian en el ámbito septentrional, corroboran la propuesta de remodelación del templo primitivo. La nueva edificación habría ampliado su superficie útil (de unos 33 a 59 m²), absorbiendo tanto buena parte del espacio porticado como la totalidad de la superficie disponible que proporcionaba la plataforma rocosa. A pesar de esta profunda remodelación constructiva, que vino a duplicar la capacidad del edificio, el proyecto seguiría fiel a las líneas maestras de la vieja edificación. La nueva construcción contó, al pare-

cer, con una cabecera rectangular, de amplias proporciones, y una nave casi cuadrada, de unos 7 m de lado interior, permaneciendo la puerta de acceso en el ámbito meridional. Se mantuvo también el ala porticada de mediodía y se intentó solventar un pasillo a cubierto por poniente, pero las dificultades para organizarlo eran considerables. El espacio disponible no facilitaba su implantación regular, por lo que hubo de recurrirse, en algún momento, al uso de puntales de apoyo para afianzar la estructura porticada.

Estas referencias resultan útiles de cara a fijar la disposición que adoptó la pileta en el seno del espacio litúrgico (fig. 3). Si los cálculos sobre esta edificación tardía resultan exactos, la excavación de este depósito se habría producido en el centro de la nave. De esta forma, la pileta rupestre ocuparía un lugar relevante en el espacio litúrgico, aunque su condición de elemento excavado en el subsuelo podría facilitar su cierre temporal mediante la disposición de una cubierta simple.

3. La pileta rupestre y su probable función litúrgica

La realización de este elemento rupestre también afectó de forma significativa al área cercana. El repicado del sector se presenta como un intento de regularización del espacio inmediato en función de los nuevos usos a que se destina la pileta. A pesar del aspecto tosco de la talla, no hay duda de que este elemento se labró con cierta atención, ya que se procuró dotar la cavidad de un reborde pronunciado que le diera cierta prestancia. De este modo, la pileta o depósito circular dispone de un reborde ancho de unos 15 cm en torno a su abertura, mientras ofrece un diámetro interior de unos 78 cm y una profundidad variable entre 26 y 31 cm. En cualquier caso, las marcas de realización de este elemento no tienen paralelo con ninguna otra realización de la plataforma, por lo que cabe pensar en una obra específica, al margen de las principales etapas constructivas que afectan al edificio de culto (fig. 4).

Hemos de convenir que la atribución que otorga a esta concavidad rupestre funciones de pila bautismal presenta algunos inconvenientes. Si admitimos la probable certeza de que este elemento fue confeccionado tras la fase de ampliación de la iglesia, deberíamos reconocer que su incorporación al espacio litúrgico ha debido producirse tardíamente. Este aspecto parece ser muy relevante, ya que la relativa modernidad de la estructura hace aún menos creíble la persistencia del rito del bautismo por inmersión en esta comunidad rural tras la abolición de la liturgia tradicional y la generalización del rito romano (Riu, 1982: 31). La configuración de la pileta tampoco concuerda con las características que cabría esperar en una pila bautismal, aunque su uso fuera por aspersión. El interior de la cavidad apenas está regularizado, ni tiene trazas de haber estado revestido con ningún enlucido que unificara la superficie del contenedor. Por otra parte, la disposición en el eje del espacio litúrgico de un elemento de esta naturaleza tampoco es habitual y su ejecución rupestre resulta aún más extraña en el contexto avanzado en que parece haberse construido.

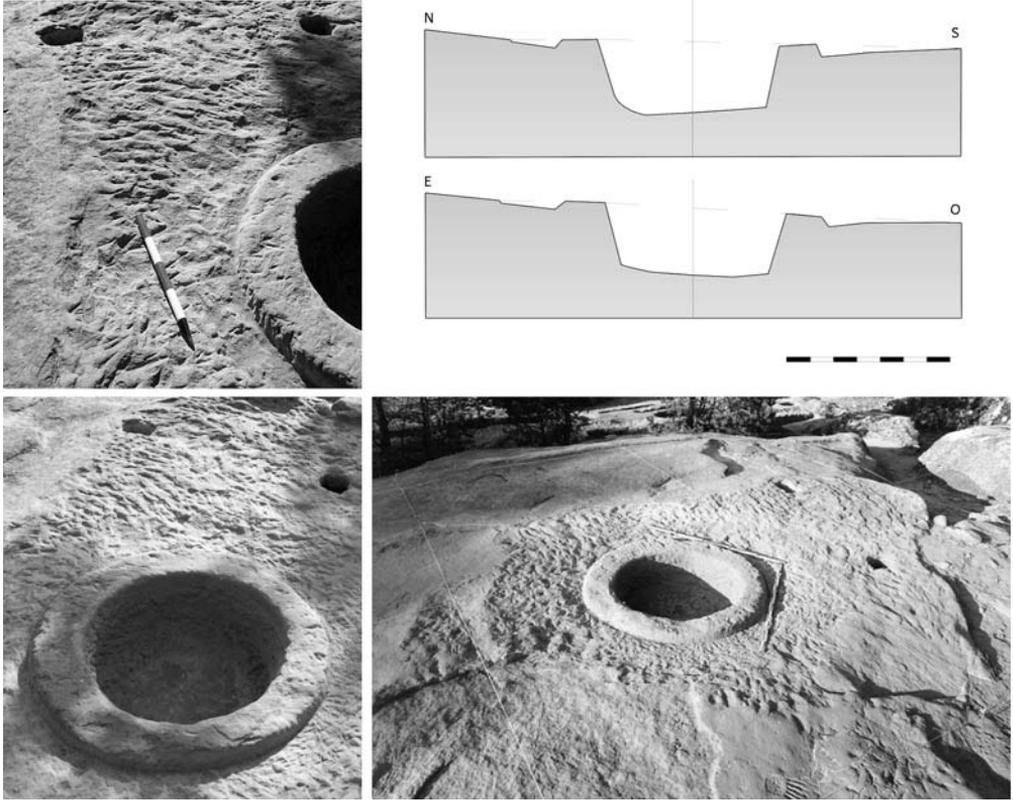


Fig. 4. Aspecto de la pileta circular localizada en el interior de la iglesia (J.I. Padilla).

En los alrededores de la pileta se encuentran otros elementos dignos de interés. A escasa distancia, en dirección a levante, se sitúan dos perforaciones rectangulares, separadas entre sí un metro, que parecen haber tenido algún tipo de utilidad con el uso del elemento. Tampoco podemos olvidar que a menos de un metro hacia mediodía se encuentran las dos únicas insculturas que hallamos en el interior del espacio litúrgico. La presencia de estas representaciones no deja de resultar sorprendente en este ámbito, pero es obvio que mantienen algún tipo de relación con la pileta o cavidad rupestre (fig. 5).

Una de las insculturas corresponde a la representación de la palma de una mano izquierda, que parece aludir a una suerte de sincretismo ya reconocido en sus más remotos paralelos prehistóricos. Sin embargo, es la segunda representación la que centra nuestro interés a pesar de su aparente hermetismo. A. del Castillo la definió como «una representación muy confusa, a modo de cuerpo con cabeza y cuernos y cinco circulitos inscritos en el interior», atribuyéndole el significado de una «enigmática figura de demonio o brujo» (Castillo, 1973: 798). Sin embargo, nosotros creemos ver en este elemento la representa-



Fig. 5. Detalle de las dos insculpturas situadas junto a la pileta en el interior del espacio litúrgico (J.I. Padilla).

ción de una figura femenina esquemática tocada con un cuarto creciente, por lo que la figura en cuestión podría estar representando al astro lunar, una atribución mucho más acorde con el emplazamiento que ocupa y que podría emparentarse con otras representaciones iconográficas del momento, como la luna representada en una de las impostas del arco triunfal de la célebre iglesia de Quintanilla de las Viñas (Burgos), en el magnífico tapiz de la Creación de Girona o en los frescos románicos de Sant Andreu de Baltarga (Bellver de Cerdanya, Cerdanya).

La luna, el astro nocturno, representación esotérica de los ritmos biológicos, de la femineidad y de otros aspectos, ha representado también en ciertos contextos otras facetas simbólicas del más allá y del mundo imaginario de los muertos. Cabe preguntarse si es posible relacionar esta figura, situada en el mismo centro del espacio litúrgico y en las inmediaciones de la pileta circular, con alguna forma o práctica de carácter funerario. Ciertamente, no disponemos de certezas que arrojen más luz sobre este particular, y es probable que nunca lleguemos a alcanzarlas. De todos modos, cabe recordar que en algunos ámbitos peninsulares había llegado a persistir la creencia de que la luna alumbraba las almas de los muertos. Tanto se hallaba arraigada en el imaginario popular⁵ esta certeza,

5. En este caso, no podemos evitar las referencias al sabio de Ataun al acudir a la mitología vasca. «El Sol y la Luna son divinidades femeninas, hijas de la Tierra, a cuyo seno van todos los días después de su recorrido por el cielo. El día es para los hombres que viven en la superficie terrestre. Pero ésta pertenece, durante la noche, a los espíritus y a las almas de los muertos para los cuales alumbraba la luna» (Barandiarán, 2001: 47-48). Por otra parte, al hacer mención del término *llazki*, *llargi*, luna, dice: «Es posible que el nombre *llargi*, que [para] algunos significa *luz de los muertos* (de *IL* "muerto" y *argi* "luz"), responda a la creencia que la luna alumbraba a las almas de los difuntos» (Barandiarán, 2001: 110).

que se consideraba que los difuntos requerían de su luz, del mismo modo que los mortales, para caminar hacia el más allá (Barandiarán, 2001: 54).

La disposición de la pileta sobre el eje de la nueva construcción, a la altura de la puerta de acceso, tal vez encuentre mejor acomodo en la propuesta que atribuye al elemento un uso de carácter funerario. Si conjuntamos la información que nos proporcionan los diversos elementos, es probable que los indicios sugieran algún tipo de contracción del asentamiento. Ello nos llevaría a pensar en una aldea que ha quedado prácticamente despoblada y cuya iglesia ha perdido, en consecuencia, sus funciones parroquiales, quedando reservada para usos y ceremonias de carácter esencialmente funerario. La disposición de la pileta, así como las prácticas de lavado en el mismo centro del espacio litúrgico, hallarían plena justificación en este contexto funerario, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.⁶

El número de elementos arqueológicos localizados en cementerios peninsulares que pueden tener algún tipo de relación con el lavado ritual de los difuntos es, en realidad, muy reducido. La referencia más conocida proviene del yacimiento medieval de Santa María de la Piscina (San Vicente de la Sonsierra, La Rioja). Este conjunto arqueológico, que fue excavado entre 1976 y 1978 por las colaboradoras del profesor Castillo, permitió exhumar, entre otras evidencias ligadas a un asentamiento de ascendencia altomedieval, un área funeraria situada en la zona oriental del edificio románico, que se fechó entre los siglos X y XIII (Loyola y Andrió, 1979).

Se documentó medio centenar de sepulturas, la mayoría excavadas en la roca, entre las que predominaban las tumbas antropomorfas, así como algunas tumbas de lajas y dos sarcófagos exentos. Sin embargo, serían dos de los elementos rupestres localizados en el área funeraria los que atraerían nuestra atención. El primer elemento, al que se atribuye una presunta función bautismal, corresponde a un depósito o piscina circular, de fina labra, que presenta un diámetro de 1,48 m por 0,50 m de profundidad, que pudo haber formado parte de una hipotética construcción. Este elemento rupestre, que fue respetado por las nuevas sepulturas que se labraron a su alrededor, se relaciona con otro depósito circular, de 1,10 m de diámetro, localizado en una necrópolis situada entre Foncea y Cellorigo (La Rioja), así como con la pileta de Revenga que venimos examinando (fig. 6).

Por el contrario, el segundo elemento, que parece ser algo más explícito, se localizó en el ángulo sudeste del cementerio, sobre los límites del área funeraria. Se trataba de una superficie acondicionada, a modo de banco prolongado, de más de 3 m de longitud, de planta ligeramente trapezoidal, aunque de una anchura media de 0,50 m en su tramo útil. En el extremo del banco y en un plano inferior, se procedió a labrar una pileta oval, de 0,75 por 0,56 m y una profundidad de 0,19 m. En este caso, el elemento se vincula clara-

6. En contra de esta hipótesis, se puede alegar que el cementerio anexo ofrece un conjunto demasiado homogéneo de sepulturas, donde no existen superposiciones ni niveles que reflejen esa utilización prolongada del área funeraria. Sin embargo, esa circunstancia puede ser razonablemente explicada por el expolio continuado que ha sufrido el conjunto del yacimiento, con la desaparición de la totalidad de los elementos constructivos reutilizables, desde los sillares del edificio religioso o las cubiertas de las sepulturas hasta las sepulturas de cista y sarcófagos exentos que presumiblemente existieron en el lugar.

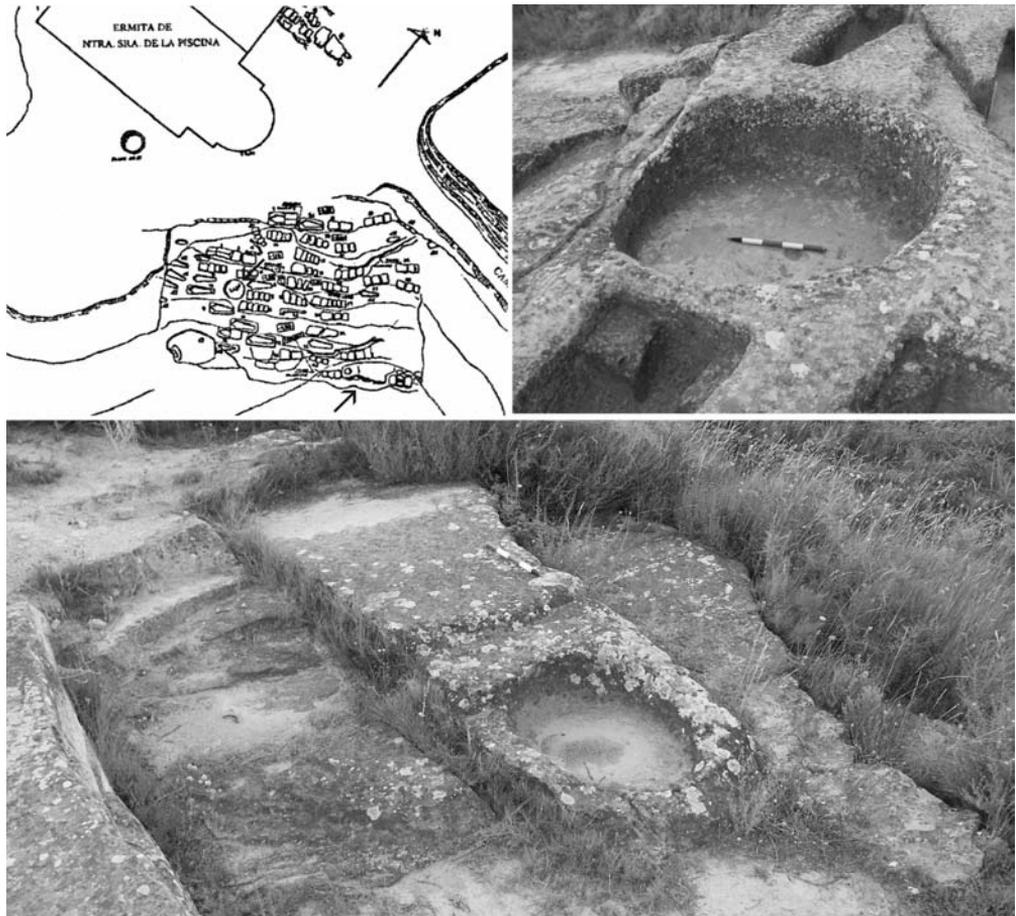


Fig. 6. Planta del yacimiento medieval de Santa María de la Piscina (San Vicente de la Sonsierra, La Rioja) con indicación del lugar que ocupan los elementos adjuntos (Loyola; Andrío 1979: Top.: A.C. González). Arriba, pila circular, de 148 cm de diámetro y 50 cm de profundidad, situada entre las sepulturas, para la que se sugiere una pretendida función bautismal. Abajo, superficie rocosa, ligeramente inclinada, a modo de banco con una pequeña pileta a sus pies, que pudo haber sido utilizada para el lavado ritual del difunto (J.I. Padilla)..

mente con el lavado de los muertos, proponiéndose como paralelo el banco pétreo conservado en la iglesia abacial de La Chaise-Dieu (Haute-Loire), al que nos referiremos más adelante (Loyola, 1983: 79-81). Sin embargo, las opiniones sobre la atribución de estos elementos no son del todo unánimes, ya que se ha propuesto relacionar ambos con el lavado ritual de los difuntos (Riu, 1982: 30). A pesar de su desigual fisonomía pudieron haber tenido en origen una misma función, aunque su utilización correspondiera a dos momentos diferentes en la evolución del área funeraria.

La identificación de posibles bancos funerarios o depósitos utilizados en estas prácticas rituales no resulta, en la práctica, nada fácil, ya que dichos elementos pudieron ser fácilmente desmantelados o amortizados al quedar en desuso. De todas formas, disponemos de algunas noticias esporádicas de depósitos o cavidades rupestres, de uso incierto, en algunos cementerios catalanes de sepulturas excavadas en la roca relacionadas con edificios de culto que abarcarían hasta el primer románico. Uno de estos receptáculos, cuya funcionalidad se vinculó al lavado ritual del cadáver, fue localizado en las excavaciones realizadas en el subsuelo de la iglesia del castillo de Calafell (Baix Penedès). Se trataba de una fosa rectangular, excavada en el subsuelo rocoso, con un amplio encaje para el cierre del elemento, que alcanzaba los 198 cm de longitud por 71/87 cm de ancho y 159 cm de profundidad (Santacana, 1986: 30). La interpretación, que proporciona el descubridor, sugiere remontar la construcción de esta fosa a la etapa en que se realizó la excavación de las sepulturas antropomorfas cercanas, de forma que el depósito se habría construido cerca de la puerta de acceso del primitivo edificio, tal vez en un presumible atrio.⁷

Una distribución cercana al ejemplo anterior se reproduce, también, frente a la antigua puerta meridional que daba acceso al edificio románico de Sant Miquel d'Olèrdola (Alt Penedès). En este caso, nos hallamos ante un receptáculo que, situado a escasa distancia de la jamba de poniente, presenta planta casi rectangular, de unos 2 m por 1 m lado, con un pronunciado rebaje sobre su lado meridional. No parece probable que esta cavidad rectangular haya podido ser ejecutada con anterioridad a la edificación del cuerpo románico, por lo que cabe pensar que debió estar en uso durante esta etapa. Sin embargo, como ocurre en el caso precedente, tampoco aquí disponemos de elementos que permitan verificar si estas realizaciones rupestres guardan alguna relación con el lavado preparatorio del cadáver, aunque ciertamente se encuentran en el *atrium*, presidiendo el espacio funerario.⁸

Por otra parte, no debe confundirse este tipo de pilas o receptáculos con algunos contenedores pétreos localizados en el subsuelo de algunas iglesias pirenaicas. El caso de Sant Joan de Boí (Vall de Boí, Barruera, Alta Ribagorça) es acaso el más significativo, por conservar el elemento en su antiguo emplazamiento. En la nave del lado de la Epístola, junto a uno de los pilares, se conserva, sobresaliendo del subsuelo, un gran recipiente o pila confeccionada en un gran bloque de granito, que dispone de una boca circular con rebaje para

7. En otra ocasión ya mostramos nuestros reparos a la hora de atribuir este elemento al lavado funerario, ya que no parece tener ningún sentido confeccionar una cavidad de esta capacidad para estas prácticas. Por otra parte, cabe recordar la similitud que este receptáculo guarda, en muchos aspectos formales, con algunas sepulturas familiares que fueron realizadas en el interior de no pocas iglesias parroquiales en época moderna. Sin embargo, su disposición cercana a la puerta de acceso al espacio de culto parece sugerir que se trata de un elemento distintivo.
8. Las excavaciones en el interior de la nave románica de Sant Miquel han permitido localizar, cerca del presbiterio en el lado de la Epístola, otra cavidad circular, de unos 80/90 cm de diámetro, que ofrece dimensiones parecidas a las de nuestro ejemplo burgalés. ¿Tiene aquélla algo que ver con la función que pudo desarrollar éste? No disponemos de elementos que permitan confirmarlo, pero el lugar que ocupa dentro del espacio litúrgico resulta sugerente. En cualquier caso, agradecemos desde aquí las informaciones que nos ha proporcionado Núria Molist i Capella, responsable del Museu d'Arqueologia de Catalunya en Olèrdola.

ajustar su tapadera. El uso de este elemento, que aquí encontramos en su posición original, estaba destinado a conservar el aceite, un recurso preciado, indispensable para las necesidades litúrgicas y la iluminación del edificio de culto. Tanto en el mismo valle de Boí como en otros cercanos es posible documentar este tipo de recipientes, de formas y dimensiones diversas, pero siempre labrados en granito y destinados a conservar el preciado líquido oleaginoso, que debía transportarse a lomos de caballerías desde las comarcas prepirenaicas donde era posible el cultivo del olivo.

No obstante, la presunta pila bautismal de la iglesia de Santa Eulàlia d'Erill la Vall, también en Vall de Boí, es una estructura bien diferente.⁹ Esta construcción, que fue descubierta a raíz de las excavaciones llevadas a cabo en el interior del edificio de culto, ofrece algunos pormenores ciertamente interesantes. Si se mantiene la atribución que se ha venido barajando desde su descubrimiento, nos encontraríamos ante uno de los pocos ejemplos conocidos de recipiente bautismal románico realizado en obra. Es evidente que la singularidad de este elemento aporta dudas más que razonables sobre su verdadera funcionalidad en un contexto geográfico donde las pilas bautismales monolíticas y los recipientes pétreos eran de uso generalizado.

Esta estructura troncocónica, que fue seccionada y rebajada en el momento de su amortización, había sido aparejada con sillarejo irregular de granito y mortero de cal, ofreciendo una superficie interior bien enlucida. Su disposición en el espacio litúrgico tampoco parece casual, ya que ocupa el centro de la nave, a la altura de la puerta principal de acceso al templo. Por otra parte, su construcción se debe situar tras la ampliación efectuada en el edificio dentro del siglo xi, pero pudo ser coetánea a las obras de envergadura que se llevaron a término en el siglo siguiente. Sea como fuere, esta estructura en forma de cubeta sería arrasada y obliterada para quedar bajo la fundamentación de un nuevo pavimento, probablemente a finales del siglo xvi.

Desgraciadamente, el proceso de amortización nos privaría de las referencias relativas a cómo se integraba este elemento en los sucesivos pavimentos, así como de la altura relativa que pudo alcanzar, pero vino a aportar otras informaciones indirectas. Los niveles de amortización de la estructura proporcionaron, curiosamente, varias escudillas y algún plato, decorados en verde y manganeso, de procedencia ultrapirenaica, que presentan algunas fracturas intencionadas. Estos recipientes cerámicos, que pueden emparentarse con los denominados *platos de ánimas*, tienen también un papel destacado en los rituales funerarios y no exclusivamente con relación al agua bendita (Cruz Sánchez, 2008). Cabría interpretar estos recipientes de loza como las evidencias de un probable uso funerario de dicha construcción. Es difícil asegurarlo taxativamente, aunque no hay duda de que estos elementos recuerdan los recipientes utilizados en los rituales de exequias y que aparecen enterrados ocasionalmente en el espacio litúrgico o junto al cuerpo del difunto.

9. Agradecemos desde aquí las informaciones y precisiones que Jesús Sánchez i Pellicer nos ha proporcionado en relación con la presunta pila bautismal, así como sobre los trabajos arqueológicos que llevó a término en Santa Eulàlia d'Erill la Vall.

En cualquier caso, es imprescindible realizar una pequeña incursión en las fuentes y la bibliografía para reconocer cuál ha podido ser el papel desempeñado por estas prácticas funerarias en el contexto y ritual de exequias cristianas. El resultado ofrece, como veremos, algunas constataciones que parecen redundar en la verosimilitud de la propuesta funeraria para algunos de los elementos precedentes.

4. El lavado de los difuntos

La costumbre de lavar el cuerpo de los difuntos en los preparativos previos al sepelio parece haber sido una práctica que se consolida, sin dificultad, entre los cristianos a lo largo de la Antigüedad tardía.¹⁰ Las probables reminiscencias paganas de purificación a que aludían estas prácticas no parece que llegaran a representar ningún obstáculo cierto a la hora de asimilarlas a los procedimientos de preparación del entierro cristiano. A fines del siglo VI, el mismo Gregorio Magno alude en sus escritos a la vigencia de esta costumbre entre sus propios familiares (Riu, 1982: 29, nota 1).

El silencio de las fuentes anteriores al siglo X sobre los usos de preparación del cadáver hace suponer que estas prácticas previas estuvieron vinculadas durante mucho tiempo a las costumbres tradicionales, sin que surgiera la necesidad de normalizar su desarrollo (Treffort, 1996: 66). Sin embargo, la legislación canónica, por ejemplo en el caso hispano, acogía paralelamente desde muy temprano la celebración de oficios por los difuntos¹¹ o regulaba a través del *Liber Ordinum* algunas de las liturgias que acompañaban el enterramiento cristiano (Guiance, 1998: 69). A pesar de la máxima de que las plegarias eclesásticas a favor de los fieles difuntos son tan antiguas como la misma Iglesia, la expresión de tales manifestaciones, que se enuncian en algunos casos ya a partir del siglo VIII, no se producirá de forma generalizada hasta el siglo XI, a partir de la labor y el impulso desplegado por los cluniacenses (Amiet, 1993: 280-285).

Será en este nuevo contexto donde se enuncien las primeras referencias detalladas al lavado y aseo del difunto, cuya ejecución al menos en medios monásticos se confiaba a los hermanos de la misma condición. A la hora de practicar el lavado del cadáver, C. Treffort

10. El carácter simbólico y purificador atribuido al agua se reconoce en todas las culturas antiguas. Las referencias a lo largo del Antiguo y Nuevo Testamento son constantes, no sólo en su vertiente corporal (el lavado de pies y manos), sino también en su dimensión espiritual, *accedamus cum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda a conscientia mala et abluti corpus aqua munda* (Heb. 10, 22). Con referencias muy explícitas, como es el caso del pasaje *Qui baptizur a mortuo et iterum tangit eum: quid proficit lavatio illius* (Ecli. 34, 30). Por otra parte, el lavado funerario era habitual entre las primeras comunidades cristianas, como se atestigua en el tratamiento dispensado al cuerpo de Tabitha, discípula de Jope, devuelta a la vida por Pedro. *Factum est autem in diebus illis ut infirmata moreretur; quam cum lavissent, posuerunt in cenáculo* (Hech. 9, 37).

11. La primera mención a un oficio de difuntos en la legislación hispana se remonta al concilio de Braga de 572 (Guiance, 1998: 69).

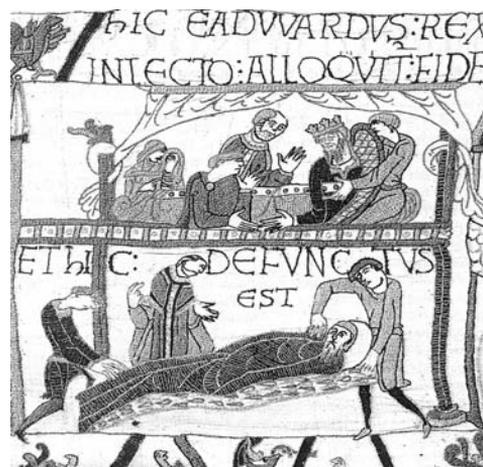


Fig. 7. Detalle del Tapiz de Bayeux, finales del siglo xi. La escena representa la muerte de Eduardo de Inglaterra en su palacio de Westminster, en presencia de sus fieles y de la reina, así como el momento posterior al óbito con el lavado del cadáver sobre un banco mortuario en los preparativos previos al amortajamiento (Mogens Rud, 2006).

ha podido registrar dos costumbres o tradiciones diferentes. La primera, acaso la más antigua, yergue el cuerpo del difunto para depositarlo sobre una silla durante el rito del aseo. Una miniatura del sacramental de Warmundus, conservado en la Biblioteca Capitular de Ivrea (Turín), fechada en torno al cambio de milenio, muestra los detalles de ese aseo funerario, realizado por dos hombres que cuidan a su vez por mantener el equilibrio del cuerpo inerte. La segunda tradición, que aparece enunciada a finales del siglo xi por las *Coutumes de Cluny*, recomienda recostar el cuerpo del difunto sobre una tabla o plancha de madera reservada para estos usos. A tenor de los testimonios posteriores, ésta sería la tradición que habría de imponerse, avanzando los futuros bancos mortuarios (Treffort, 1996: 66). En cualquier caso, bajo una u otra forma el carácter descendente del agua por el cuerpo del difunto (*lavatur a vertice usque ad plantam pedis*) parece estar garantizado.¹²

El denominado Tapiz de Bayeux (Baja Normandía) proporciona una de las escenas medievales más representativas del lavado del difunto. Este gran lienzo bordado de fines del siglo xi, que constituye una fuente iconográfica de indudable interés histórico, relata de forma secuencial, como es bien sabido, los acontecimientos que precedieron a la conquista de Inglaterra por los normandos. La narración visual alude en uno de sus pasajes centrales a la muerte del rey Eduardo de Inglaterra, en los primeros días del año 1066, suceso que habría de desencadenar la lucha por la sucesión al trono y la intervención de Guillermo de Normandía (fig. 7). La escena, que se sitúa en una de las dependencias del palacio de Westminster, no

12. *Mox autem ut obierit, ultro procurrunt converse ut pulsent omnia signa, et prolixè, ut apportent adhuc aliam crucem, et rursus aquam benedictam, candelabra et thuribulum; quae cum fuerint apportata, incense super defunctum facto aspergitur etiam aqua benedicta. Post modicum, simul cum ipsis quae apportata sunt effertur in atrium ubi lavetur (...). Ad infirmarium pertinent aquam calidam providere; ad camerarium ea quibus est induendus. Ponitur super tabulam ad hoc solum destinatum, nudatur, lavatur a vertice usque ad plantam pedis. Sola verenda veteri stamineo sunt cooperta...* [Uldaricus, *Antiquiores Consuetudines Cluniacensis Monasterii* (1085), Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, MPL149, 773].

puede ser más elocuente, ya que expone sin solución de continuidad el momento del óbito y la preparación del cadáver para su entierro cristiano. En la viñeta superior, el monarca en su lecho de muerte dicta sus últimas voluntades a dos de sus fieles, que lo asisten ante la presencia de un clérigo, mientras a los pies del lecho una figura femenina compungida, la reina Edith, observa la muerte de su esposo. La representación viene acompañada de un texto que no deja lugar a dudas (HIC EADWARDVS: REX / IN LECTO: ALLOQVIT(UR): FIDELES:) y anuncia el desenlace final (ET HIC DEFUNCTVS / EST). En presencia de un clérigo, revestido con su vestimenta litúrgica, dos servidores proceden al lavatorio y amortajamiento del cadáver del monarca sajón, que aparece cubierto con un lienzo y dispuesto sobre un banco o superficie inclinada. El personaje, que se encuentra en la cabecera del banco mortuario, limpia con la mano derecha de forma ostensible el cuerpo de su señor, mientras con la izquierda nos señala el discurrir de las gotas de agua que corren por la mesa fúnebre. Por su parte, el segundo servidor se apresta a colocar la mortaja con la que será enterrado el difunto. La escena refuerza, intencionadamente, el carácter purificador de la operación al precisar el discurrir descendente del agua por el cuerpo del difunto desde la cabeza hasta los pies.

La escultura románica, que ofrece en otros aspectos referencias muy precisas, no registra de forma evidente el lavado funerario, a pesar de que las escenas relacionadas con la muerte y el traspaso del alma son numerosas. El óbito se expresa, siguiendo los cánones clásicos, como la disolución individual a partir de la migración del alma, representada como un pequeño ser al que dos ángeles custodios ayudan en su tránsito hacia el más allá. Muchas de estas escenas, como es bien conocido, irradian una cierta candidez, pero no faltan tampoco representaciones donde el maestro escultor ha conseguido plasmar de forma magistral toda la intensidad del ritual funerario. Baste mencionar a este respecto, por ejemplo, uno de los capiteles de la portada meridional de Santa María la Mayor de Uncastillo (Zaragoza) (fig. 8). La escena, que mantiene la fuerza de los argumentos representados en este conjunto excepcional, nos ofrece junto al tránsito del alma una representación del ritual de exequias. Frente al cuerpo del difunto, que se halla tendido sobre un banco funerario, tal vez una parihuela, aparecen tres eclesiásticos revestidos con sus ornamentos, en actitud solemne. El sacerdote, que preside el acto, bendice el cadáver, mientras los diáconos situados junto a él sostienen, respectivamente, el acetre, el hisopo y el incensario. Referencias muy evidentes, como vemos, al rito de absolución del difunto, donde el agua bendita por aspersion y la dispensación del incienso, purifican y honran en la despedida el cuerpo del difunto.¹³

13. La *absolutio* tenía lugar al finalizar la misa de exequias, estando presente el cadáver. En la actualidad, el rito de la llamada «absolución del difunto» se denomina «último adiós al cuerpo del difunto». La modificación no parece superflua, pues las observaciones que acompañan la reforma del ritual romano en lo que refiere a las exequias se esfuerzan en desvincular este rito de todo sentido de purificación, ya que aquella «se realiza principalmente por el sacrificio eucarístico». De este modo, se atribuye al mencionado rito un carácter secundario como «última despedida de la comunidad cristiana a uno de sus miembros». Algo que, sin embargo, no queda plenamente justificado, si nos atenemos al sentido simbólico de las mismas prácticas rituales: «la aspersion, que recuerda la inscripción en la vida eterna realizada por el bautismo, y la incensación, con la que se honra el cuerpo del difunto, templo del Espíritu Santo, pueden ser consideradas como gesto de despedida» [Praelatos del Ritual de exequias. Versión castellana de la edición típica. <<http://www.lexorandi.es/recursos.htm>>].



Fig. 8. Capitel de la portada meridional de Santa María la Real de Uncastillo (Zaragoza). Representación del ritual de la "absolución" del difunto y del tránsito del alma con el auxilio de los ángeles custodios. Una síntesis reveladora de la posición que ocupa la Iglesia en los ritos de pasaje que encierra la muerte cristiana (J.I. Padilla).

Por otra parte, algunos ciclos argumentales desarrollados por la escultura románica nos proporcionan escenas o pasajes sobre el ritual funerario.¹⁴ No faltan entre ellas algunas de extraordinaria belleza y expresividad, como la escena representada en el capitel del entierro de Lázaro del claustro de la catedral de Tudela (Navarra), en que las mujeres que asisten al entierro tapan sus fosas nasales por el hedor que desprende el cadáver (Jn. 11, 39). Las escenas funerarias y, particularmente, las procesiones fúnebres, se multiplican conforme se abre paso el gótico y se desarrolla una escultura funeraria especializada para decorar los más suntuosos sarcófagos del momento. Pero el rito del lavado funerario no parece contarse entre los argumentos desarrollados por la escultura funeraria, a pesar de que no faltan los testimonios de carácter documental.¹⁵

14. En particular el pasaje de la resurrección de Lázaro (Jn. 11, 1-45) y la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro (Luc. 16, 19-31).

15. Recuérdese, por ejemplo, el caso del sacerdote Dalmau Geribert, citado por M. Riu (1982: 30, nota 4). En su testamento, fechado en 1080, dispuso un legado de ocho mancosos para los tres clérigos que limpiaran su cadáver y dos mancosos más para los presbíteros que lo velasen durante los tres días que pudiera prolongarse su exposición antes del sepelio.



Fig. 9. Detalle de una placa de marfil del arca relicario de San Millán, atribuida al siglo XI. El cuerpo amortajado del santo es dispuesto en un sepulcro exento, mientras un oficiante incienso el cadáver ante la cruz procesional (J.I. Padilla).

Sin embargo, cabe recordar que no siempre resulta fácil resolver algunas representaciones iconográficas (fig. 9). La exposición del cadáver sobre un banco mortuario en el ritual de exequias no alude necesariamente al lavado fúnebre, aunque éste pudiera realizarse en el mismo espacio litúrgico.¹⁶ En la Barcelona bajomedieval, por ejemplo, el difunto era velado habitualmente por sus familiares en su propia casa, pero en ocasiones podía ser trasladado a la iglesia parroquial, donde después de ser lavado y amortajado pasaba la noche antes del sepelio (Claramunt, 1986: 207).

Menos problemas de identificación plantean algunas piezas arqueológicas más avanzadas, para las que existen amplias referencias de uso funerario. La iglesia abacial de Saint-Robert de La Chaise-Dieu (Alto Loira), célebre ejemplo del gótico francés meridional, atesora un magnífico banco funerario destinado al lavado de los monjes difuntos. Esta pieza

16. La lauda sepulcral de Sant Miquel de Fontfreda, que hoy se conserva en la iglesia de Sant Martí de Maçanet de Cabrenys (Alt Empordà), es un bello ejemplo de representación de una mesa pétrea de exposición del difunto soportada por seis pies, comparable a algunas piezas bajomedievales. Sin embargo, discrepamos de la propuesta que atribuye la escena al lavado del cuerpo del difunto sacerdote, ante la presencia de un presbítero y de un acólito que sostiene una cruz procesional y el acetre con el hisopo para el agua bendita (Riu, 1982: 30). En nuestra opinión, los personajes que se inclinan sobre el difunto muestran expresiones de aflicción, por lo que la representación aludiría al rito de absolución y despedida del difunto.

singular, que fue recuperada del expolio sufrido por la abadía, puede contemplarse en la actualidad en un lugar preeminente junto al lienzo mural que muestra una de las más conocidas representaciones de la danza macabra o danza de la muerte.¹⁷ Se trata de un bloque monolítico rectangular, de unos dos metros de longitud, a modo de banco o lecho inclinado, ya que dispone de una superficie con ligera pendiente, de la cabecera a los pies. Esta pieza, conocida por el sobrenombre de *Pierre d'exposition*, dispone de una suerte de almohadilla labrada sobre la cabecera, así como de diversos rebajes sobre la superficie destinados a guiar el agua en su recorrido hasta una perforación que, a la altura de los pies, sirve de desagüe principal de los líquidos vertidos en ese banco (Riu, 1982: 31). En este caso, su finalidad está fuera de duda, ya que se reconoce comúnmente como la mesa que servía para lavar y exponer el cuerpo de los monjes difuntos.

A pesar de que los indicios disponibles señalan que estas piezas funerarias llegaron a ser bastante habituales, el número de ejemplares conservados es, en realidad, muy reducido. Por otra parte, cabe reconocer que este tipo de bancos funerarios no siempre deja claro que su misión estuviera vinculada al aseo preparatorio del cadáver, ya que se corresponde con la mesa de exposición del cuerpo del difunto durante el velatorio o las exequias. Éste podría ser el caso de dos ejemplares franceses procedentes de una abadía cisterciense y de una parroquia rural, datados en el siglo XIV; en ambos, el banco o mesa mortuoria corresponde a una gran losa rectangular esculpida, que sostenida por tres o cuatro pies ofrece una superficie horizontal. Ningún elemento parece recordarnos aquí la utilización del agua como ocurría en los casos precedentes, aunque tampoco podemos descartar taxativamente tal cometido.¹⁸

Mucho más precisas, al menos por lo que respecta a su función, son las referencias al célebre *lavatorium* o mesa del lavado funerario de la abadía de Cluny (Lebrun-Desmarettes, 1718: 151-152). Esta gran pieza pétreo, que tenía entre 195 y 227 cm de longitud¹⁹ y estaba rebajada interiormente unos 19/21 cm, contaba con un símil de almohada pétreo para

17. La iglesia de Saint-Robert sería reedificada en el segundo cuarto del siglo XI, gracias a la protección dispensada por uno de sus antiguos monjes profesos, Pierre Roger de Beaufort, que llegaría al papado con el nombre de Clemente VI (1342-1352). Esta abadía benedictina, que fue fundada por Roberto de Turlande a mediados del siglo XI, tuvo una importante comunidad monástica, pero acabaría siendo secularizada durante la Revolución Francesa. Uno de los atractivos de la visita a la iglesia abacial reside en la posibilidad de contemplar una representación de la Danza Macabra. La composición, que se desarrolla sobre el muro divisor del coro, se extiende a lo largo de tres lienzos enmarcados por cuatro pilares, en una longitud de 26 m, mostrando 46 personajes, en donde se alternan vivos y muertos. Esta pintura mural, ejecutada mayoritariamente al fresco, conserva a pesar de su deterioro la expresividad y fuerza inicial que el autor supo imprimir a mediados del siglo XV. <<http://www.abbaye-chaise-dieu.com/-La-danse-macabre-.html>>.

18. *Table pour l'office des morts*, iglesia abacial Notre-Dame de la Nativité de Cadouin (Le Buisson-de-Cadouin, Dordoña). Se trata de una losa pétreo, con superficie horizontal y decoración en bajorrelieve, soportada por tres pies, de 220 cm de longitud por 82 cm de ancho y una altura 75 cm (M.C.F.-Palissi, ref. PM24000094). *Pierre des morts*, iglesia parroquial de Saint Loup, Saint Roch (Chapelle-sur-Aveyron, Loiret, Centro). Gran losa tallada, de cantos rebajados y superficie horizontal, soportada por cuatro pies, de 195 cm por 100 cm y 25 cm de grosor (M.C.F.-Palissi, ref. IM45001220).

19. La *pouce du Roi* equivalía aproximadamente a 27,07 mm. Cabe suponer que, en este caso, el *piéd du Roi* fuera equivalente a 12 *pouces* o pulgadas, por lo que correspondería a 324,84 mm.

la cabeza y una perforación en la zona de los pies para la recogida del agua (fig. 10). Sin embargo, cabe mencionar que este elemento funerario medieval hacía tiempo que había perdido su función original, ya que la operación de lavado se realizaba a principios del XVIII, como refiere nuestra fuente, sobre una mesa móvil en el mismo lugar de la defunción.²⁰ El antiguo banco pétreo, que fue trasladado en un momento indeterminado desde su ubicación original cerca de la enfermería hasta un lugar preferente dentro del espacio litúrgico, había adoptado la nueva función de exponer al difunto una vez revestido hasta el momento de su sepelio.

Por aquellas fechas, se conservaban todavía algunos lavatorios o mesas para el lavado de los muertos en algunos complejos catedralicios, como en Notre-Dame de Rouen²¹ o en Saint Étienne de Lyon.²² Sin embargo, la costumbre de lavar el cuerpo de los canónigos o beneficiarios difuntos parece que hubiera decaído lentamente en época moderna, como parece que acabo sucediendo en Saint Martin de Tours.²³

Las mesas de piedra para el lavado mortuario debieron ser frecuentes en monasterios y capítulos catedralicios, pero su utilización no quedaba limitada en exclusiva al estamento religioso, pues piezas similares se conservaban en uso a principios del siglo XVIII en dependencias de carácter asistencial. Por ejemplo, el Hôtel-Dieu de Orleans, que era administrado por religiosas de la orden de San Agustín, disponía de un banco funerario de estas características, situado junto a la enfermería de los hombres y cerca de la fuente.²⁴ Por las mismas

20 «Au milieu d'une Chapelle fort spacieuse et fort longue, où l'on entre du Cloître dans le Chapitre, est le Lavatoire, qui est une pierre longue de six ou sept pieds, creusée environ de sept ou huit pouces de profondeur, avec un oreiller de pierre qui est d'une même pièce que l'auge; et un trou au bout du côté des pieds, par où s'écoulait l'eau après qu'on avait lavé le mort ... Quand un Religieux est mort, on le lave à présent sur une table dans le lieu même où il est mort... Le lavatoire qui est au milieu de cette seconde Eglise de Cluny, ne sert aujourd'hui qu'à exposer le mort quand il est revêtu, jusqu'à ce qu'on en fasse le convoie et le service à l'Église pour l'enterrer. Ce Lavatoire était autrefois dans un enfoncement qui se voit encore en dehors et tenant à la porte de la grande Infirmerie à main gauche» (Lebrun-Desmarettes, 1718: 151-152). Un sacramental de principios del siglo XVI de Saint Euverte de Orléans describía los pasos y el ritual que se seguía en la abadía para acompañar al enfermo en su tránsito y atender su entierro cristiano: «Lorsque le malade était prêt de mourir, on étendait à terre un cilice, & on répandait dessus de la cendre en forme de croix, & enfin on mettait dessus le malade... Toute la Communauté y était présente, aussi-bien que l'Abbé, qui aussitôt que le malade était mort, les Commendaces dites, choisissait ceux qui dévoient laver & ensevelir le corps du défunt...» (Lebrun-Desmarettes, 1718: 227).

21. En la catedral de Notre-Dame de Rouen, cerca de la sacristía y no lejos de la fontana que proveía del agua necesaria para los fines litúrgicos se encontraba el lavatorio: «Il y a un Lavatoire en forme d'auge avec un trou percé à côté, où on lavait les corps des Chanoines défunts comme à Lyon» (Lebrun-Desmarettes, 1718: 379).

22. En Saint-Étienne de Lyon también había en el capítulo un lavatorio o mesa de mármol para el lavado de los canónigos difuntos: «... ce fut à cette Eglise que saint Remi Archevêque de Lyon donna dans le neuvième siècle un autel de marbre, qui est la pierre du grand Autel de Saint-Étienne, qui est creusée comme le Lavatoire ou table de marbre qui est dans le Chapitre, sur laquelle on lavait autrefois les corps des Chanoines après leur mort avant que de les ensevelir. Cette pierre Lavatoire est creusée de trois pouces avec un petit trou à l'un des coins...» (Lebrun-Desmarettes, 1718: 60)

23. En otro tiempo, seis limosneros desarrollaban el papel relevante a lo largo de las exequias de los canónigos y beneficiados de Saint Martin de Tours. A ellos competía, entre otras misiones, el lavado y amortajado de los cuerpos de los canónigos y beneficiados fallecidos (Lebrun-Desmarettes, 1718: 134).

24. «Il y a dans l'infirmerie des hommes proche une fontaine une Pierre qu'on appelle la *Pierre des Morts*, sur laquelle on les met immédiatement après leur trépas, avant que de les porter au lieu où on les ensevelit» (Lebrun-Desmarettes, 1718: 214)

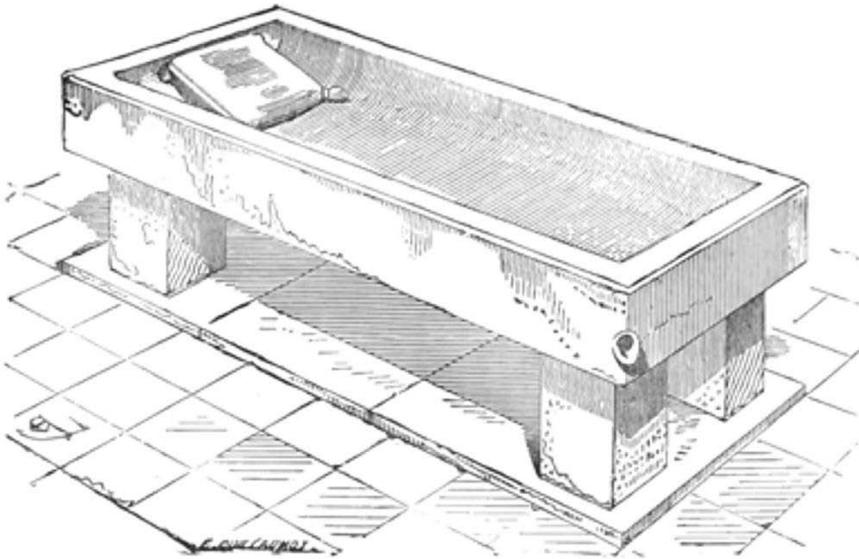


Fig. 10. *Lavatorium* o banco funerario de la abadía de Cluny, que ilustra los “Voyages liturgiques...” de Jean-Baptiste Lebrun-Desmarettes (1718) [reproducido en E. Viollet-le-Duc, 1856, tomo 6, *Lavatoire*, p. 186].

fechas, el hospital de la villa de Cluny utilizaba una mesa similar, situada en medio de la sala de los enfermos, para lavar el cuerpo de los que hubieran fallecido. En cualquier caso, la costumbre de lavar el cuerpo de los difuntos, según refiere J.-B. Lebrun-Desmarettes, seguía vigente no sólo entre las principales órdenes monásticas, como benedictinos y cistercienses, sino también entre los laicos de algunas regiones como la diócesis de Bayona y en torno a Avranches en la Baja Normandía. Por otra parte, recuerda que todavía pervivían prácticas mucho más ancestrales como las de la antigua provincia languedociana del Vivarès (Ardecha), donde los parientes más próximos consideraban un deber piadoso transportar consigo hasta el río los cuerpos de sus padres y familiares, únicamente provistos de camisa, para poderlos lavar oportunamente antes de inhumarlos (Lebrun-Desmarettes, 1718: 115).

En el caso de comunidades monásticas y cabildos, el lavado funerario llevaba aparejado desde muy antiguo un ritual muy elaborado, que seguía reglas precisas en el orden en que debían recitarse o cantar las antífonas, responsos y oraciones. Un ejemplo del acompañamiento litúrgico del aseo funerario podría ser el siguiente:²⁵ *Egressam animam Fratris, incipiat Cantor. R. Subvenite etc. Kyrie. Collecta, Tibi, Domine, commendamus. Post istam collectam deferatur mortuus ad lavandum. Provideat autem Prior a quibus et quomodo abluatur. Interim Fratribus seorsum a defuncto ordinatis circa Abbatem etc. Abbas caeteras quae sequuntur, subse-*

25. Desconocemos el sacramental que sirvió de fuente a J.-B. Lebrun, pero por la composición y oraciones parece corresponder a otros textos del siglo xv.

quatur collectas. Orationes, Deus pietatis. Diri vulneris. Misericordiam tuam, Omnipotens sempiterna Deus. Suscipe Domine. Partem beatae resurrectionis. Et respondetur a Conventu, Amen. Post lavationem corporis, allato corpora, Abbas resumat stolam, si eam deposuit, et aspergens corpus aquam benedictam et thurificans, dicat audientibus omnibus, Pater noster. A porta inferi. V. Nihil proficiat. Dominus vobiscum. Collecta, Deus cui soli competit. Tunc effertur corpus inchoarite Cantore R. Libera me Domine (Lebrun-Desmarettes, 1718: 152).

Muchas de las plegarias y antífonas recitadas a lo largo del rito provenían de una tradición funeraria muy antigua, como ocurre con la oración *Suscipe Domine*, que aunque en origen se relaciona con el ritual de ablución ya aparece vinculada al lavado funerario en todos los sacramentales gelasianos del siglo VIII (Treffort, 70: nota 18).

La importancia de esta liturgia fúnebre permitió dedicar algún espacio determinado entre las dependencias monásticas, frecuentemente junto a la enfermería como ocurría en Cluny o en Cîteaux.²⁶ Sin embargo, es probable que la fontana del claustro constituyera en muchos casos el lugar más adecuado para realizar este ritual, agrupando en derredor a toda la comunidad monástica (Lenoir, 1856: 436). Con el tiempo, los bancos funerarios fijos serían sustituidos por otros artilugios móviles que permitirían realizar las operaciones allí donde se producía el óbito, facilitando el traslado del cadáver durante las exequias.²⁷

Por lo que se refiere a la Península, las noticias sobre el aseo y el lavado de cadáveres provienen, en general, del área documental. En muchas ocasiones, se vinculan al ámbito inquisitorial, haciendo particular mención no al rito cristiano, sino a las prácticas y usos funerarios de las restantes minorías confesionales. Al intentar definir con precisión las prácticas reprobables o sospechosas para el buen cristiano, los textos nos ofrecen un panorama cierto sobre los usos extendidos entre las comunidades hebreas y moriscas. De esta forma, el rito del lavado funerario es puesto en entredicho entre las prácticas ordinarias de preparación del difunto cristiano, por sus evidentes similitudes formales con los usos externos desarrollados por otras creencias. El riesgo de que las formas y rituales traduzcan una interpretación próxima al posicionamiento reprobable que defienden otras confesiones conducirá a la condena expresa de estas prácticas y a su separación del ritual funerario ordinario.

Nos proporcionan un buen ejemplo de la actitud de la autoridad eclesiástica sobre estas prácticas las deliberaciones del sínodo de Mondoñedo de 1541. Estas constituciones, que tienen en conjunto un gran interés sociológico, registran la condena de diversas prácticas abusivas que el obispo Antonio de Guevara encontró difundidas entre los fieles de su diócesis, con motivo de la visita pastoral que precedió al sínodo. El texto alude al lavado funerario y al rasurado de las barbas del difunto, pero la condena se justifica en orden al carácter purificador otorgado al lavatorio («pensando que le lavan los pecados»), así como a la conservación de los restos del rasurado, ya que reproducían los ritos ordinarios de otras

26. En el monasterio de Santa María de la Huerta (Soria), en el lado de la «panda» o lado oriental del claustro, junto al capítulo, se encuentra la *Capilla de Profundis* a la que se llega desde la misma galería. Allí se exponían y velaban los cadáveres de los monjes hasta el momento del sepelio.

27. Nos remitimos a lo dicho en la nota precedente con relación al *lavatorium* de Cluny.

confesiones («y como esto sea rito judaico y aun morisco»).²⁸ En este caso, no cabe duda sobre el sentido que adopta la condena de unas costumbres funerarias que continuaron en muchos aspectos vigentes en amplias zonas del mundo rural del norte peninsular.

Parecidas consideraciones encontramos en el edicto de fe del Tribunal Inquisitorial, promulgado en Baeza en 1607, con relación a la condena expresa de las prácticas funerarias usuales atribuidas a los criptojudíos.²⁹ En este caso, la proclamación solemne del Santo Oficio, que relaciona minuciosamente las creencias e indicios de carácter herético, evoca el lavado y la costumbre de rasurar la barba, axilas y el pubis de los difuntos entre los judaizantes. La mención a la limpieza con agua caliente del cadáver, que se observa en otros ritos, no tendría mayor sentido en el texto, de no ser por aludir a la purificación del cuerpo del difunto que practica el judaísmo. Por otra parte, el rasurado, que aquí se aplica a todo el cuerpo, parece una costumbre ajena a la tradición (Amiel, 1990: 401-402), aunque podría encontrar justificación en una probable confusión con ciertas costumbres judías tradicionales que impiden desechar sin el debido respeto los cabellos o las uñas que hayan sido cortados.³⁰ Algunas de estas prácticas siguieron vigentes³¹ y se constatan aún a principios del siglo XIX. En otro ámbito de las preocupaciones inquisitoriales se encontraban los moriscos. La purificación del cuerpo del difunto era y es uno de los ritos preceptivos que acompañan el sepelio del creyente musulmán, de modo que no son pocas las referencias a la ablución o *gusl* de los cadáveres.³² Esta práctica, que suele tener carácter

28. «Item nos consto por la visita que algunas personas, que no sienten bien de la fee, a la hora que un hombre espira y muere, le lavan todo el cuerpo, pensando que le lavan los pecados; y mas, y allende de esto, le raen las barbas, las quales despues guardan para hazer hechizos; y como esto sea rito judaico y aun morisco, anathematizamos y maldezimos y descomulgamos a todas las personas que, de aquí adelante, esto hizieren o vieren hazer y no lo denunciaren...» Mond. 22.8, Sínodo de Antonio de Guevara, 3 de mayo de 1541. Synodicon Hispanum, I Galicia.
29. «... O si quando esta alguna persona en el artículo de la muerte le boluiesen a la pared a morir, y muerto le lauasen con agua caliente, rapando la barba y debaxo de los braços y otras partes del cuerpo, y amortajándolos con lienço nuevo, calçones, y camisa, y capa plegada por cima, poniéndoles a la cabeça vna almohada con tierra virgen, o en la boca moneda, aljobar, o otra cosa...», A.H.N., Inquisición, Lib. 1325, f. 239 v-240 v. Tribunal de distrito de la Inquisición de Córdoba, Baeza, 10/06/1607. El pasaje referente a las prácticas funerarias fue publicado en anexo por Amiel (1990: 410), mientras el texto íntegro del mencionado edicto se reproduce en Amiel (1993: 165-166). Cabe recordar que el pasaje es similar a otro contenido en el edicto del Tribunal de Cuenca datado a mediados del siglo XVI (Jiménez Monteserín, 1980: 510) y se reproduce también en el edicto de fe de Lima.
30. «C'est effectivement une coutume juive que de ne pas jeter les cheveux coupés et les ongles. Le Talmud est explicite sur ce dernier point: «On a dit trois choses à propos des ongles: celui qui les brûle est pieux; celui qui les enterre est vertueux; celui qui les jette est méchant...» (Amiel, 1990: 402). Se trataría de una forma de hacer extensible el respeto al cuerpo humano en toda su expresión, de modo que ningún elemento del mismo pudiera ser considerado como un desecho.
31. Entre las denuncias más habituales ante la Inquisición por prácticas judaizantes en el Virreinato de Nueva España se encuentra el lavado de los cuerpos difuntos. Estas delaciones llegaron a afectar incluso a algún obispo (Rodríguez Álvarez, 2001: 120).
32. Existen numerosas referencias a estas prácticas en el seno de la sociedad andalusí, donde se consideraba un acto piadoso el realizar el lavado y la preparación del cadáver. Dicha misión podía ser encomendada en vida a algún asceta o persona de confianza. Por otra parte, el acto de purificación del cadáver podía realizarse, llegado el caso, en la pila de abluciones de la mezquita aljama de Córdoba, donde con frecuencia se lavaba a los menesterosos que hubieran muerto. El cuerpo del antiguo cadí Ibn Wafid, por ejemplo, caído en desgracia y muerto en prisión a mediados de junio de 1014, sería llevado en parihuelas por la guardia hasta el patio de abluciones de la mezquita cordobesa, donde quedó al amparo de la piedad popular (Ávila, 1994: 382).

obligatorio para todo musulmán, a excepción de los creyentes caídos en la Yihad, fue reiterada y desglosada por ulemas y alfaquíes a lo largo del tiempo.³³ Las referencias documentales disponibles sobre las costumbres y vida religiosa de los moriscos nos permiten acercarnos a la ceremonia de purificación del difunto.³⁴ Ésta establecía unas normas estrictas en el contacto entre los vivos y el cadáver, que no debía ser alterado en ningún caso (prohibición de rasurar los cabellos, recortar uñas o circuncidar), centrandose su preocupación en el lavado ritual. Este cometido, que tenía consideración de ablución mayor, se realizaba, en principio, con agua legalmente pura; es decir, limpia, sin sabor ni olor. Sin embargo, los textos parecen indicar frecuentes trasgresiones con el uso de aguas hervidas («olorosas») o la utilización directa del agua caliente para algunas abluciones (Longás, 1915: 27). En cualquier caso, cabe reconocer la similitud, no sólo formal, que adquiere con otros ritos de purificación el acto de verter el agua desde la cabeza del difunto para generar su discurrir descendente a lo largo del cuerpo, comportando necesariamente la incorporación del cadáver o su disposición sobre un plano inclinado. En la operación se puede utilizar sal, de reconocida significación purificadora,³⁵ así como hojas de parra y níspero, que facilitaban la limpieza y purificación del cuerpo yacente, que aparece oculto mediante un lienzo a la vista de los asistentes.

33. Uno de los textos justificativos que acompañaban la carta de los inquisidores de Valencia al Consejo de la Inquisición, fechada en Valencia a 22 de septiembre de 1583, en la que informaban sobre las ceremonias con que se enterraban y amortajaban los moriscos, expone «Cuando algún moro muere, lo primero es lavarle todo el cuerpo y cabeza y pies con agua y esto es por la ceremonia delgoado, y por limpiarle los pecados...» (Boronat, 1901: I, 517). Otro de los textos aportados, entresacados de textos arábigos, dice al respecto «Es cosa loable boluer al que se muere el rostro hazia el alquible y que le cierran los ojos acabando de espirar y que le digan al punto de la muerte no hay Dios sino solo Dios... y no hay precepto en el lavatorio del difunto de cómo se haya de labar, solo manda que se lave y que lo laven jenuetrismo (*sic*) con aguas de olores, y después del lavatorio pónganle canfora y cúbranle sus partes vergonzosas y no le corten las vñas ni cabello ninguno, y apremen o allánenle el vientre con la mano suauemente, y si le hizieren el goado con la çala será muy bien y no es nessesario aunque es bueno que al tiempo de lauarle lo vuelvan de lado o que se asienten...» (Boronat, 1901: I, 518).
34. Sobre la base de distintos textos aljamiados, P. Longás describe la ceremonia de ablución funeraria: «Purificación del cadáver.- Desde el momento en que el morisco espiraba, nadie podía tocar su cadáver sin haber pronunciado antes tres veces la invocación: «¡Señor Dios! Perdóname». Obedecía esto a que se consideraba como legalmente impuro el contacto del cuerpo muerto. Seguidamente era purificado éste, «bañándolo como cuando se baña el vivo con su *alguado*». A este fin, era colocado en alto para que el agua se escurriese por todo el cuerpo y éste quedase limpio, de tal manera que solía repetirse la limpieza hasta siete veces, si era necesario. Seguía a esto la purificación, frotando el cadáver en todas sus partes con hojas de parra o de níspero remojadas con agua; recitábase, entretanto, sin cesar, las palabras «Dios es muy grande», o también la jaculatoria «¡Señor! Perdónalo y apiádate de él», y contestaban «Amén» los que asistían al acto. Estaba prohibido cortar al difunto las uñas y los cabellos, lo mismo que circuncidarle. Sólo a la persona encargada de la purificación era lícito mirar el cadáver, cosa prohibida, como grave pecado, a las demás personas que presenciaban el acto. Por eso, durante la limpieza, una sábana cubría el cadáver. En la operación intervenían hombres y mujeres: éstas para lavarlos; aquéllos para volverlo de un lado a otro. Nada se establece en la ley musulmana acerca de la persona que deba lavar el cadáver; en general, debía ejecutar esta operación quien mejor supiera practicarla conforme al rito. Era, sin embargo, laudable que el marido lavase a la mujer, y la mujer al marido y al muchacho de corta edad...» (Longás, 1915: 285-286).
35. La sal tiene también una amplia utilización en la liturgia cristiana como símbolo de «incorruptibilidad y purificación». Entre las oraciones y ritos que el *Liber Ordinum* prescribe en torno a la bendición de la sepultura se encuentra también la aspersión de sal sobre aquélla, con objeto de evitar la presencia de cualquier espíritu maligno (Guiance, 1998: 69).

La condena y persecución de estas prácticas funerarias en el ámbito hispano, particularmente inquietantes para algunos por su semejanza con los usos de otras confesiones mono-teístas, acabaría por desterrar el lavatorio y aseo fúnebre del difunto del plano público, o al menos en su vertiente eclesiástica, para devolverlo al ámbito estricto de la familia. A pesar de estos contratiempos, el sentir popular, como podremos examinar a continuación, mantuvo intacto en algunos casos el carácter purificador atribuido al lavado del difunto. El rito, desarrollado ahora en el seno familiar, sin la presencia de ningún representante eclesiástico, sería resuelto acudiendo a viejas tradiciones a medio camino entre lo ancestral y lo sagrado.³⁶

Entre las costumbres funerarias que perduraron en el País Vasco hasta tiempos relativamente cercanos se encontraba también el lavatorio o limpieza del cadáver, proceso que se efectuaba por uno de los familiares o por algún vecino próximo antes de proceder a amortajar al finado. Poco sabemos sobre las normas y procedimientos empleados en tales menesteres, pero es evidente que la operación, como tendremos ocasión de puntualizar a continuación, conservaba un cierto halo de ritual a medio camino entre lo religioso y lo mágico. Son numerosas las informaciones sobre la utilización de las flores y plantas del ramo bendecido en la mañana de San Juan para el lavado preparatorio del difunto. Con el agua en que habían hervido dichas plantas, que recibía sus propiedades benéficas y protectoras, se efectuaba la limpieza del cadáver (Garmendia, 1991: 70-71).

Las virtudes sanadoras y profilácticas atribuidas a los distintos elementos que componen los ritos del solsticio de verano nos son bien conocidas, particularmente en el caso de las aguas o corrientes fluviales, así como de los poderes de algunas hierbas curativas o de las cenizas y rescoldos de las hogueras que queman en la noche más corta del año. Sin embargo, las costumbres locales abarcaban una multiplicidad de formas que muestran la plena vigencia que habían mantenido muchas de las viejas creencias naturalistas. En el caso que nos ocupa, las prácticas recogidas confirman un centro argumental que gira en torno a las propiedades del ramo bendecido o *San Juan belarrak*. En el amanecer de aquél día, en algunas localidades guipuzcoanas, como en el caso de Albiztur, las gentes del lugar traían desde el bosque hasta sus caseríos ramas de espino y fresno que colocaban en los accesos a la casa y a la cuadra. Más tarde, cada familia se preparaba para asistir con su respectivo ramo a Misa Mayor para que aquél fuera bendecido tras la celebración litúrgica (Garmendia, 1988: 22).

El ramo de San Juan no era exclusivamente floral, ya que contenía también algunas frutas, plantas y ramas que variaban según la localidad de referencia,³⁷ una particularidad

36. En cualquier caso, cabe recordar que la posición de la Iglesia católica ha variado de forma notable: «En los usos y tradiciones de algunos pueblos, respecto al 'culto de los muertos', aparecen elementos profundamente arraigados en la cultura... Al examinar y valorar estos usos se deberá actuar con cuidado, evitando, cuando no estén en abierta oposición al Evangelio, interpretarlas apresuradamente como restos del paganismo» (Cap. VII, 257 del Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, Vaticano, 2002).

37. En Albiztur, el ramo estaba compuesto de rosas, cerezas y fresas, varias espigas de trigo, alguna planta de maíz y de alubia, con un lirio blanco y, ocasionalmente, con diversos gladiolos. Hacia la costa, en la parroquial de Aya, el *San Juan sortak* llevaba cerezas, manzanas, rosas, clavelinas y distintas plantas de cereal. Por el contrario, en la localidad navarra de Ezkurra, los ramos estaban compuestos de margaritas, hojas de castaño, de cerezo, de saúco, de fresno, de nogal y rosas, etcétera (Garmendia, 1988).

que parece reclamar el carácter benéfico no sólo para el ramo bendecido sino también para el conjunto de cultivos y arbolado que conforma la explotación familiar. En todo caso, la fruta de la ofrenda era consumida, mientras las flores y plantas se dejaban secar en el desván del caserío. Si se producía alguna defunción en la familia a lo largo del año, se cocía parte del ramo y con el agua resultante se limpiaba el cuerpo del difunto.³⁸ De otra forma, el ramo seco acabaría en la hoguera la víspera de la siguiente festividad de San Juan (Garmendia, 1988).

A modo de conclusión

A lo largo de las páginas precedentes hemos expuesto algunos elementos en favor de la función funeraria de la pileta localizada en el interior de la iglesia de Revenga. Cabe reconocer que los argumentos esgrimidos representan un conjunto heterogéneo de consideraciones, tal vez demasiado tenues, para determinar con certeza la función que atribuimos a este elemento rupestre. Sin embargo, creemos, a pesar de las dificultades en que se mueve cualquier atribución de este género, que los indicios abogan razonablemente por la verosimilitud de su función funeraria.

La situación preferente que ocupa el depósito rupestre en el área central del espacio litúrgico adquiere aquí un sentido particular, en tanto que sólo es comparable con la posición que tienen algunos bancos o mesas de exposición de difuntos en ciertas capillas funerarias. Esta disposición no representaría ninguna novedad reseñable, si como sugieren otras referencias la aldea de Revenga hubiera languidecido, convirtiendo el edificio de culto del despoblado en una capilla de usos preferentemente funerarios. Una situación que parece confirmarse, atendiendo a la trayectoria seguida por este despoblado.

De otra parte, cabe preguntarse por el sentido atribuible a la acción de recoger el agua que sirve para asear el cuerpo del difunto. La finalidad de estos elementos rupestres vinculados a los bancos funerarios parece obvia, ya que el agua utilizada en el lavatorio tiene, sin duda, un carácter sacro, que impide que pueda ser desechada sin el debido respeto. Se trata de un agua lustral, de un agua que ha recibido un tratamiento material o simbólico indispensable para cumplir el rito. De modo que su uso entraña un especial cuidado, ya que debe resguardarse hasta su completa evaporación.

38. J. Garmendia registra el uso de las *San Juan belarrak* para el lavado funerario en las localidades guipuzcoanas de Albiztur (1988: 22), Aya (1988: 56), Elduain (1988: 88), Bidania (1988: II-47) y Gaztelu (1988: II-69). El ramo bendecido tenía, además, otros usos, como en el caso de Azkarate, Elduain o Gaztelu donde se quemaba cuando amenazaba tormenta. Sus hervores servían para curar el mal de ojos, y los humos de la quema de varias flores bendecidas permitía tratar el flemón, las paperas (Vidángoz) y el reuma (Ezkurra). Los vahos o sus infusiones eran aplicados también al tratamiento de algunas enfermedades animales (Gaztelu, Ezkurra o Elduain). En definitiva, no cabe duda de las atribuciones curativas y purificadoras del ramo bendecido en el día San Juan.

La disposición en un plano oblicuo de los antiguos bancos mortuorios permitía el recorrido del agua en una dirección oportuna, pero también facilitaba su recogida. De manera, que el banco funerario, sea móvil o fijo, va vinculado a una acción que presupone la recogida del agua con la que se ha realizado el lavado ritual, algo que no resulta extraño entre las tradiciones más antiguas. La pileta tiene, por tanto, pleno sentido como receptáculo que recibirá el agua tras su paso por el cadáver. No se trata de un contenedor para preservar indefinidamente el agua, sino de un receptáculo para salvaguardar su valor simbólico. De esta forma, pileta y banco mortuario cumplen una misma función ritual, al menos por su vertiente pleno medieval.

No cabe duda de que el lavado de los difuntos se vincula a prácticas de purificación ancestrales, que, en mayor o menor medida, serán asumidas y reelaboradas por cada una de las principales religiones monoteístas. Sin embargo, la asimilación de estas prácticas funerarias entre los ritos regulares que componían las exequias cristianas fue un proceso lento y desigual. El silencio de las fuentes antiguas permite suponer que el aseo y lavado del cuerpo del difunto quedó por mucho tiempo reservado al ámbito estrictamente familiar, conforme a usos y prácticas tradicionales.

Sin embargo, las liturgias más antiguas atestiguan la existencia de rituales funerarios que se desarrollan desde el mismo momento del óbito. Estas prácticas y ceremonias acabarán por convertirse en un conjunto perfectamente articulado a partir del siglo XI, al compás del desarrollo de una liturgia funeraria que se ensaya y divulga desde los medios monásticos. En este nuevo contexto, el cadáver del difunto, como bien apunta C. Treffort, se convierte en un elemento clave de cara a hacer efectivo el control creciente sobre la muerte cristiana. Familia e Iglesia se reparten los gestos y rituales, de forma que el lavado funerario se normaliza como uno de los ritos preparatorios que preceden a la disposición de la mortaja; su presencia se afianza con fuerza al mismo ritmo que el mundo de los muertos, y el Más Allá se hace evidente en toda su extensión y dimensión.

Esta regulación presupone la introducción de diversos accesorios adaptados para officiar los ritos del lavatorio de difuntos. Los bancos y mesas funerarias, que surgen en primera instancia en los ambientes monásticos, pronto se generalizarán en otras instancias seculares. Todos estos elementos materiales sustentan los ritos funerarios de una liturgia bien organizada, cuyas particularidades aparecen recogidas en los sacramentales de órdenes regulares y canónicas. Estas prácticas funerarias alcanzaron amplia difusión a lo largo de la época medieval y perduraron mucho tiempo después, como se confirma al estar en uso en el seno de algunas comunidades religiosas.

Sin embargo, el lavado ritual de los difuntos parece haber inquietado particularmente a la jerarquía eclesiástica hispana en las postrimerías de la edad media. Su similitud con las prácticas de purificación que realizan sobre el cadáver otros ritos confesionales provoca la sospecha y su condena, que se justifica no tanto por las formas externas de estas prácticas, sino por la interpretación que aquéllas podían propiciar en el sentir popular. De todas formas, las sospechas acabarán por desterrar estas prácticas funerarias del plano público, siendo relegadas gradualmente del ritual de exequias. De este modo, el lavado ritual del

difunto vuelve nuevamente al ámbito estricto de la familia, donde preservará el sentido que siempre había tenido. El nuevo rito de purificación, desarrollado ahora sin la presencia de ningún representante eclesiástico, sería resuelto, como hemos visto en algunos casos concretos, acudiendo a ciertas fórmulas sincréticas que aunaban los referentes sacros con algunas tradiciones ancestrales.

Short text

The rocky basin from the medieval village of Revenga (Burgos): Concerning the ritual washing of dead bodies and its archaeological evidence

Recent works in this medieval ghost town updated the information known about this settlement and enlarged archaeological evidences. This little hamlet, partially excavated more than forty years ago, embodies the most elementary model of habitat defining the peopling network of hilly areas at the Duero basin.

Ancient fieldworks run by Prof. A. del Castillo mainly focussed on the analyses of the areas where the church and the town were placed and on their impressive cemetery of rocky sepulchres. From the beginning, those works were actually related to the study of medieval funerary habits and to the examination in detail of more than a hundred of sepulchres cut into the rock found out in the cemetery. Anthropomorphic graves are clearly predominant in this funerary enclosure, which embodies quite a remarkable example of rocky cemetery. Those funerary enclosures showing graves excavated into the bedrock were commonly developed in the northern half of Iberian Peninsula during the transition between Late Antiquity and Medieval Ages.

The study of those funerary evidences eclipsed the interest in other perspectives of the ghost town like the general layout of the site or the study of household units. Hence, the field-

works focused on the most representative remains of the site without deepening in other research lines that could have been further more eloquent when trying to understand the evolution of this populated settlement.

Those research imbalances forced a sight out of step with the settlement. In addition, the chronological interpretation of the archaeological evidences anted for reliability because of the lack of human remains or some other discovering capable to indicate any other reference of absolute chronology.

Therefore, the traditional discourse defended an early abandonment of the settlement with scarce evidences to support this and pointed out the unchanging nature of the site. This position, supported until recent dates, offered a chronological arrangement so strict that easily contradicted some archaeological evidences that were completely unexplainable in that order. In contrast, a new data examination allows suggesting that there are strong reasons to believe that daily life was a fact in the hamlet until the beginning of 13th century and that the church could have prevailed over the abandonment of the hamlet and probably was still in use during late medieval ages as a rural hermit.

The new chronology proposed for the church is further more coherent with its archaeological remains. The rocky vestiges show the existence of, at least, two constructive phases with common features. Broadly speaking, the first structure was built with regular medium-sized ashlar. The first nave was an almost squared building with a rectangular presbytery oriented to the east and a main entrance door in the southern façade. The southern and eastern façades also presented a colonnaded porch or a portico.

The church of Revenga includes a rocky basin excavated just in the middle of the liturgical space. Even though, this basin does not seem to exist during the period of use of the primitive church. In contrast with the traditional view, this basin might have been established in a late period as we can presume from the evidences we observe. In fact, the construction of this element had a strong impact on all the ancient building because the rocky ground-floor had to be cut down with an adze. The featuring of the crudely-built carving does not have any relation at all with the remains of the ancient church. The evidences point out that this carving is part of a late work that has to do with a new restructure of the building.

The first building was enlarged at some point from the structure of the southern façade. The surface of the new church's ground plan is nearly twice the ancient building's one and occupied the most part of the rocky platform where the building lays on. Anyhow, the main project preserved the structure of the ancient building even trying to rebuild the external colonnade, which certainly was a difficult labour.

At some point during this enlargement, the circular rocky basin was built in the middle of the liturgical or sacred area. The general layout of the late hermit seems to suggest that this enigmatic basin was in the central point of the nave and that, even when it might have been easily covered, it presumably was a preferential element in the liturgical area.

This element was firstly related to the earlier church and was interpreted as a baptismal font. Even though, the late dating offered by the new interpretation of data seems to contradict a presumed permanence of the baptismal immersion rite after the abolition of traditional liturgies and the generalization of roman rites. On the other hand, the features of the basin do not link with those of an ordinary baptismal font because the inner part of the basin is not polished, rough to some extent, and shows no evidences of having been glazed. In addition, its layout on the middle axis of the liturgical area is not a habitual characteristic and being cut into the rock is an strange attribute in a late context.

Within this new framework, the later dating obtained from the revision of remains pointed out new interpretations and suggested that this sort of rocky pool might well be related to the use as a washing basin for the dead bodies. This proposal fits well with the long decay of the settlement which might have lead to a gradual decrease of the parish activities of the church, despite of preserving its funerary function.

On the other hand, the number of archaeological evidences related to these funerary practices is reduced and those well-known evidences are generally related to funerary sites where anthropomorphic graves cut into the rock are clearly predominant. In that sense, the examination of the scarce parallels known in Iberian area related to those funerary habits shows the real difficulties to identify properly this kind of vestiges.

Nevertheless, the routine of washing dead bodies was a common practice that was strengthened among Christians along the Late Antiquity, in the same way that other monotheist cultures did or would start to include in their rites. However, the incorporation of this funerary practice among the regular rites of the Christian funeral was a slow and asymmetrical process. The absence of descriptions of this procedure in the ancient sources allows presuming that the washing of the dead body was part of private and

familiar habits and organized according to tradition and daily conventions.

Simultaneously, the most ancient Christian liturgies attest the existence of ancient funerary rites developed from the same moment of the death. Those practices became into a perfectly articulated corpus from 11th Century, as indicated by a funerary liturgy divulged from monasteries. In this new context, the dead body acquires a relevant role within the rites as a tool for making effective the increasing control of the hierarchy on the Christian death. Consequently, the funerary washing is regulated as a preliminary rite and the prayers that involve the participation of believers are strengthened in order to consolidate them inside the community.

The regulation of rules improved the introduction of accessories for the celebration of the funerary washing rites of the dead body. The funerary benches, for instance, appeared for the first time in monasteries and were quickly expanded to other secular spaces. All the material evidences, included the basins for the water

used during the lavatory, follow the guidelines of a well-organized liturgy with rules and standards of use that were integrated in sacramental guide-books of the regular and canonical orders. These funerary practices were significantly spread out and were in use many years during medieval times and beyond, as is evidenced by funerary rites of several religious orders.

Nonetheless, the ritual washing of the dead bodies always made feel uncomfortable the Spanish ecclesial hierarchy at the end of Medieval Age. The similarities between Christian washing rites and those from other confessional rites instigated suspicions and disapproval. The censure of these practices was justified not for the external rites but for the presumed misunderstanding of the population. Consequently, the ritual washing was gradually eradicated from the public funeral and the washing of dead bodies returned to family's privacy. With this return to discretion, the ritual washing of the dead body preserved the ancient sense for a time.

Bibliografía

- AMIEL, Ch., 1990, La «mort juive» au regard des Inquisitions ibériques, *Revue de l'histoire des religions*, tomo 207, n.º 4, 389-411.
- AMIEL, Ch., 1993, Crypto-judaïsme et Inquisition. La matière juive dans les édits de la foi des Inquisitions ibériques, *Revue de l'histoire des religions*, tomo 210, n.º 2, 145-168.
- AMIET, R., 1993, Le culte chrétien pour les défunts, en D. ALEXANDRE-BIDON y C. TREFFORT, C. (ed.), *A réveiller les morts: La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 277-286.
- ÁVILA NAVARRO, M.L., 1994, La sociedad, en M.ª J. VIGUERA (coord.), *Los Reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo xi, Historia de España Menéndez Pidal*, vol. VIII, Espasa Calpe, Madrid, 364-387.
- BARANDIARAN, J.M., 2001, *Mitología vasca*, Txertoa, San Sebastián.
- BORONAT Y BARRACHINA, P., 1901, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 2 vols.
- CASTILLO, A. DEL, 1970, «Cronología de las tumbas llamadas olerdolanas», *XI Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, 835-845.
- CASTILLO, A. DEL, 1972, *Excavaciones altomedievales en las provincias de Soria, Logroño y Burgos*, Madrid.
- CASTILLO, A. DEL, 1973, Las insculturas rupestres de la necrópolis altomedieval de Revenga. *XII Congreso Nacional de Arqueología* (Jaén, 1971), Zaragoza, 797-800.
- CLARAMUNT, S., 1986, La muerte en la Edad Media. El mundo urbano, *Acta historica et arqueologica mediaevalia* 5-8, 205-218.
- CRUZ SÁNCHEZ, P.J., 2008, A propósito de algunos rituales mortuorios relacionados con la sal, *Estudios del Patrimonio Cultural* 1, 5-14, <www.sercam.es>.
- ESCALONA MONGE, J., 2002, *Sociedad y Territorio en la Alta Edad Media Castellana. La formación del Alfoz de Lara*, BAR International Series 1079, Oxford.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, J., 1988, *Ritos de Solsticio de Verano y Festividad de San Juan Bautista*, Krisala, San Sebastián, 2 vols.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, J., 1991, *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco (del siglo xvi a nuestros días)*, San Sebastián.
- GUIANCE, A., 1998, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos vii-xv)*, Junta de Castilla y León, Valladolid.
- JIMÉNEZ MONTESERÍN, M., 1980, *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Editora Nacional, Madrid.
- LEBRUN-DESMARETTES, J.-B., 1718, *Voyages liturgiques de France ou Recherches faites en diverses villes du royaume* [BNF, Gallica, versión digital FRBNF1435817].
- LENOIR, A., 1856, *Architecture monastique*, París, parte 2 [BNF, Gallica, versión digital].
- LONGÁS, P., 1915, *Vida religiosa de los moriscos*, Centro de Estudios Históricos, Madrid.
- LOYOLA PEREA, E. y ANDRIO GONZALO, J., 1979, Informe sobre las excavaciones arqueológicas realizadas en el término de Santa María de la Piscina (San Vicente de la Sonsierra, Logroño) durante las campañas de 1976, 1977 y 1978, *Berceo* 97, 121-126.
- LOYOLA PEREA, E., 1983, El yacimiento medieval de Santa María de la Piscina, *Cuadernos de Investigación: Historia* 9.2, 77-88.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G., 1998, El monasterio de San Millán y sus monasterios filiales. Documentación emilianense y diplomas apócrifos, *Brocar* 21, 7-53.
- MOGEN RUD, 2006, *La tapisserie de Bayeux et le bataille de Hasting 1066*, Chistian Eilers, Copenague.
- PADILLA LAPUENTE, J.I. y ALVARO RUEDA, K., 2010, Necrópolis rupestres y el poblamiento altomedieval en el Alto Arlanza (Burgos), *España Medieval* 33, 147-170.

RIU, M., 1982, Alguns costums funeraris de l'Edat Mitjana a Catalunya, *Necròpolis i sepultures medievals de Catalunya*. *Acta Mediaevalia*, anexo I, Barcelona, 29-57.

RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, M.A., 2001, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, El Colegio de Michoacán A.C., México.

SANTACANA, J., 1986, *L'excavació i restauració del castell de la Santa Creu (Calafell, Baix Penedès)*, Monografies Arqueològiques 6, Diputació de Barcelona, Servei de Cultura, Institut de Prehistòria i Arqueologia, Barcelona.

Synodicon Hispanum, I Galicia, A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.), Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981.

TREFFORT, C., 1996, *L'église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.

ULDARICUS [1085], *Antiquiores Consuetudines Cluniacensis Monasterii*, en J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, París, Garnier frères, MLP 149, 773
<http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1085-1085__Udalricus__Cluniacensis_Monachus__Antiquiores_Consuetudines_Cluniacensis_Monasterii__MLT.pdf.html>.

VIOLLET-LE-DUC, E., 1856, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e au XVI^e siècle* [University of Toronto, Robarts Library: <<http://www.archive.org/details/dictionnairerai06violuoft>>].

ZABALZA DUQUE, M., 1998, *Colección Diplomática de los condes de Castilla*, Salamanca.