

Universidad de Salamanca

Departamento de Historia del Arte - Bellas Artes

Máster Universitario en Estudios Avanzados en
Historia del Arte



Una reforma templaria para una reforma religiosa. Santa maría magdalena de Tudela
- Navarra -

Autor: Jorge Jiménez López
Tutora: Dra. L. Lahoz

Junio 2014

Departamento de Historia del Arte - Bellas Artes

Máster Universitario en Estudios Avanzados en
Historia del Arte



Una reforma templaria para una reforma
religiosa. Santa maría magdalena de Tudela
- Navarra -

Firma El autor:

Firma la tutora:

ÍNDICE

	Págs.
- INTRODUCCIÓN	4
- MARCO HISTÓRICO Y RELIGIOSO	9
- LA CONFIGURACIÓN TEMPLARIA A COMIENZOS DEL XII	18
- LA REFORMA GREGORIANA Y SU REPERCUSIÓN	23
- UN CAMBIO EN EL PANORAMA NAVARRO	28
- APOSTILLAS ICONOGRÁFICAS	37
- NUEVO DISCURSO REFORMADO	51
- CONCLUSIONES	58
- ANEXO DOCUMENTAL	60
- BIBLIOGRAFÍA	66

INTRODUCCIÓN

La iglesia de Santa María Magdalena levantada en la margen derecha del río Ebro, límite natural de la ciudad, ha vivido a la sombra y en la sombra de la Catedral, en aquel tiempo Colegiata de Santa María, considerada nave insigne del medievo tudelano. Esta posición pseudomarginal ha condenado al pequeño templo a un ostracismo historiográfico manifiesto, restringiendo sus estudios a breves aproximaciones o comentarios dentro de amplias obras generales, especialmente a partir de la intervención llevada a cabo a mediados de la década de los 80 del último siglo, con la que se pretendía devolver al conjunto a su aspecto medieval.

A pesar de ello, el pequeño templo de robusta y modesta fábrica ha sido abordado de forma fragmentaria en breves estudios monográficos sobre aspectos concretos. En cierto modo, el margen topográfico ha devenido en un margen bibliográfico.

La intervención urbanística realizada a mediados de los años 80 en su entorno, marca un ligero punto de inflexión. La aproximación al estado primigenio de la construcción hizo que algunos autores se plantearan los primeros estudios sobre el conjunto. Hasta el momento las referencias al templo se encuentran en los tempranos trabajos sobre arte medieval navarro de T. Biurrun (1936) y J. E. Uranga - F. Íñiguez (1971), pero no será hasta la publicación del *Catálogo Monumental de Navarra* dirigido por M. C. García Gaínza, cuando se le dedique una atención más específica al conjunto de la iglesia de María Magdalena. El primer volumen publicado es el que se ocupa de la Merindad de Tudela (1980), por lo tanto, previo a la intervención arquitectónica mencionada y, en consecuencia, la referencia en su mayor parte no se ajusta a lo conservado actualmente. A pesar de ello, el carácter catalográfico de la publicación reduce su aportación a una extensa descripción de los elementos al uso tradicional con escaso interés para nuestro trabajo.

Por otra parte, en los trabajos sobre la historia política, religiosa o cultural de la ciudad también aparecen referencias indirectas al conjunto de la Magdalena, como consecuencia del papel vertebrador del grupo social desempeñado por las parroquias medievales. Los primeros trabajos en aparecer pertenecen a historiadores locales, principalmente religiosos, J.V. Díaz Bravo y J. Segura Miranda, que en las décadas de los 50-60 del siglo XX retomaron la estela dorada de la historiografía decimonónica tudelana dejada por J. Yanguas y Miranda y J. A. Fernández. Estas publicaciones se enmarcan en un panorama historiográfico más amplio entorno a los trabajos de J. R. Castro Álava, J.M. Lacarra y J. Goñi Gaztambide sobre la

historia eclesiástica y política de los reinos de Navarra y Aragón del medievo. La prolífica producción bibliográfica que se localiza a partir de mediados de siglo lo constituyen obras de referencia para la tarea historiográfica actual.

Los trabajos de M. Melero Moneo marcarán la pauta a seguir en las publicaciones posteriores a la intervención de 1986. Esta autora ha centrado su trabajo, principalmente, en la arquitectura y escultura monumental de la baja Edad Media en la región. Su trabajo se caracteriza por una minuciosidad formalista que le lleva a determinar una serie de talleres y vinculaciones estilísticas mantenidas en lo fundamental por otros autores, como es el caso de J. Martínez de Aguirre o C.J. Martínez Álava entre otros, a pesar de puntuales discordancias en determinadas relaciones con otras obras.

Los planteamientos de esta autora se han visto consolidados, en tanto que han sido asumidos por recientes publicaciones de carácter enciclopédico. Salvo ciertos matices en el plano iconográfico, las obras colectivas *El arte románico en Navarra (2004)* y *Enciclopedia del Románico en Navarra (2008)*, coordinadas por C. Fernández Ladreda y J. M. Martínez de Aguirre respectivamente, han seguido los planteamientos iniciales de M. Melero Moneo.

Otros trabajos monográficos que han tratado ciertos aspectos del templo dentro del panorama románico regional son los dedicados a la iconografía de los tímpanos románicos en Navarra y Aragón de D. Ocón Alonso (1987) o el más reciente dedicado a la arquitectura medieval de Navarra de C.J. Martínez Álava (2007).

Llegados a este punto es conveniente realizar una revisión de los planteamientos establecidos, a partir de una perspectiva multidisciplinar. Algo de lo que todos los autores se lamentan es de la falta de documentación concreta para este momento de transición cultural y política que vive la ciudad de Tudela. A lo que hay que añadir la dispersión de las fuentes documentales, debido a la configuración política y eclesiástica a la que estaba sujeta la ciudad a finales del siglo XI y comienzos del XII, esto hace que se localicen referencias en el Archivo del Palacio Decanal de Tudela, en los Archivos Diocesanos de Pamplona y Tarazona, en el Archivo Real de Navarra o el Archivo de la Corona de Aragón.

La documentación parroquial de la Magdalena se conserva en el Palacio Decanal junto con el archivo catedralicio de la ciudad, de suma importancia para completar el marco religioso de la Tudela medieval. No obstante, las fuentes necesarias han sido manejadas a partir de las publicaciones de J.M. Lacarra, J.V. Díaz Bravo para el material referente a la

Iglesia de Tudela y Tarazona. Al mismo tiempo que se ha manejado la compilación de J.A. Lema Pueyo sobre la colección diplomática de Alfonso I y la de A. Durán Gudiol para los documentos relativos a la Corona de Aragón. En este sentido, cabe advertir, desde este punto, que el presente trabajo no busca realizar nuevas aportaciones o descubrimientos de carácter cuantitativo, sino una revisión de las ya existentes, en la dirección que apuntaba E. Lafuente Ferrari¹. Por lo cual, las nuevas propuestas surgirán de un cambio en el marco metodológico que nos permita una revisión de los planteamientos.

Las últimas aportaciones al estudio del templo tudelano se han centrado en ofrecer variantes de significado iconográfico de la parte más controvertida de su escultura monumental; algo de escasa trascendencia para el panorama románico navarro. La falta de renovación en los planteamientos viene condicionada por el excesivo valor que la historiografía clásica atribuye a las pruebas documentales. A nuestro juicio esta ha sido uno de los lastres, junto con la importancia que se le ha concedido al templo catedralicio sobre el resto de iglesias de la ciudad, que han limitado la visión y revisión de la iglesia de la Magdalena. Parece como si el peso de la tradición judeocristiana de culto a la escritura ha contribuido a la extraordinaria autoridad concedida a la documentación de archivo frente, por ejemplo, a la visual; frenando con ello el avance de los estudios sobre el templo.

J. Derrida advertía del punto de perturbación que había alcanzado el concepto de archivo, entre otras cuestiones porque el documento escrito, de igual forma que otros elementos, se interpreta, se repite y se reproduce. Por lo tanto, la revisión de la idea de archivo pasa por abrir el documento, sustraerlo a la interacción y a la reproductibilidad, de lo contrario, según observa, nos situaremos ante algo semejante a un deseo irreprimible de nostalgia, de retorno al origen más arcaico². El aval documental ofrece al historiador una seguridad necesaria en su búsqueda de la «verdad histórica», para el filósofo francés ninguna objetivación es pura, es decir, completa y terminable, por lo tanto hay que superar la mera recopilación documental, en sus propias palabras «es el momento de dejar hablar a las piedras»³; metáfora sumamente elocuente para el caso que nos ocupa.

El conjunto tudelano se constituye en un *Lieu de mémoire* clave de la génesis del culto reformado en la ciudad. Por tanto, ha llegado el tiempo de las piedras. Aquellas que tantas

¹ LAFUENTE FERRARI, E. *La Fundamentación y los problemas de la Historia del arte*. Madrid, Instituto de España, 1985, p. 14.

² Cfr. DERRIDA, J. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Trotta, 1997.

³ DERRIDA, J. *Mal de archivo...* Op. cit. p. 101.

cosas dijeron a los tudelanos en el ocaso de la Edad Media y que tantas cosas nos tienen que decir a nosotros. Dejando a un lado el lenguaje figurado lo que estamos es ante el momento de la imagen, la imagen petrificada de una realidad social, en el más amplio sentido del término. Es el momento de imaginar la imagen, de trabajar la imagen, en el sentido que nos planteaba G. Didi-Huberman, «la imagen no es *única* como tampoco la palabra, frase o página son *únicas* para expresar el *todo* de una realidad, sea cual sea»⁴. Por lo tanto, el objetivo principal del presente trabajo es contrastar y poner en valor la Imagen del templo con los materiales documentales ya conocidos, que marquen nuevas perspectivas desde las que abordar la historia de la ciudad en este periodo. Sean imágenes o palabras, no está en nuestro ánimo sobreestimar el carácter inmediato del archivo ni subestimarlo, de la misma forma trataremos a la imagen.

La labor historiográfica ha puesto de relieve que la falsificación documental se había convertido en una de las prácticas más habituales de la diplomacia medieval, con ella se perseguía diversos intereses. Una finalidad simbólica, política, eclesiástica o la simple búsqueda de una dignidad particular estaban detrás de muchos de los casos de manipulación, lo que pone en evidencia el sumo cuidado que las estructuras de poder prestaban a la imagen proyectada en y con sus documentos. No cabe duda, que dentro de este mecanismo de proyección pública, las empresas constructivas jugaban un papel fundamental.

En suma, con una perspectiva abierta y transversal del hecho artístico pretendemos analizar, contrastar y completar los estudios sobre la iglesia de la Magdalena y por extensión del contexto social, político y religioso de la ciudad de Tudela, dado que el templo jugó un papel fundamental tras la conquista cristiana; ostentando por ello la condición de único testigo vivo.

Para tal fin, se encamina la aproximación a las diferentes realidades y circunstancias históricas, políticas, religiosas y sociales que rodearon la construcción del templo en el entrono cronológico y geográfico determinado de la ciudad. Este análisis permitirá una exploración de los diferentes planteamientos aceptados tradicionalmente, con el fin de ser revisados desde una nueva perspectiva. Lo que conllevará, en último lugar, la formulación de una interpretación del conjunto dentro de un nuevo marco contextual que plantee otras vías por las que continuar el estudio histórico y artístico de la ciudad de Tudela. Para lo cual, el

⁴ DIDI-HUBERMAN, G. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Trad. Mariana Miracle. Barcelona, Paidós Ibérica, 2004, p. 183.

conjunto de María Magdalena se sitúa como elemento nuclear del estudio, en calidad de lugar de memoria con la capacidad de ofrecer nuevos testimonios de su pasado.

Téngase presente que no está en el espíritu del este trabajo el determinar «verdades históricas», sino más bien ofrecer una *opera aperta* que nos impulse a emprender nuevos caminos o rechazarlos con el fin de perseverar en los viejos.

MARCO HISTÓRICO Y RELIGIOSO.

La tierra fértil del valle del Ebro ha sido uno de los lugares propicios de la zona norte de la península para el asentamiento humano a lo largo de la historia. Testimonio de ello son los numerosos yacimientos que pueblan la amplia región ribereña, desde la Edad del Hierro hasta la alta Edad Media. Si bien, los testimonios materiales encontrados dan buena prueba de ello, no es tan provechoso en el ámbito documental, especialmente en los años previos a la dominación musulmana. En el caso concreto de la ciudad de Tudela las primeras referencias documentales no llegarán hasta una vez avanzado el siglo IX y bajo dominio sarraceno. Momento en el cual, los diferentes autores han acordado establecer su fundación. Sin embargo, es evidente que las inmediaciones del único paso sobre el Ebro entre la ciudad de Logroño-*Lucronio* y Zaragoza-*Caesaragusta* se encontraban pequeños asentamientos de carácter rural.

Las primeras referencias documentales de la ciudad son vagas alusiones a enfrentamientos bélicos, que en virtud de su posición fronteriza la convierte en un núcleo estratégico clave para el control de las tierras del Ebro. Hacia el año 802, existe constancia documental de que Al-Hakam I (796-821) a través de su gobernador Amrus ben Yusuf fortifica la ciudad, este hecho es el considerado por la historiografía como la fundación del núcleo urbano de *Tutila*.⁵ Esta fortificación del núcleo urbano favorecerá la consolidación del asentamiento que, junto con la creación de instituciones propias de gobierno, atraerá un gran número de nuevos vecinos entre sus muros. Según indica el cronista Ibn Hayyan: «en 186 (Amrús) repobló el monte de Tudela, y lo convirtió en una hermosa ciudad, que se añadió a las ciudades más importantes; mejoró su construcción y llevó a ella a los musulmanes que vivían en sus alrededores»⁶.

La ciudad vivirá bajo dominio musulmán hasta la segunda década del siglo XII. Durante este periodo, las estructuras sociales de la comunidad se caracterizaron por un intenso proceso de islamización, según ha analizado J. Pavón Benito⁷. Este hecho está vinculado al desconocimiento existente de las condiciones y dimensiones de la comunidad mozárabe presente en la ciudad, circunstancia que dificulta el acercamiento a su realidad religiosa y, por

⁵ Cfr. SOUTO, J.A. y VIGUERA, M^a. J. «Aportación al estudio de una medina andalusí de frontera: Tudela», en SENAC, PH. (coord.), *Frontières et Espaces Pyrénées au Moyen Age*, Perpignan, 1992, pp. 95-127; Cfr. SOUTO, J.A. «El noroeste de la Frontera Superior de al-Andalus en época Omeya: los datos de las fuentes geográficas e históricas (IV)» *Boletín de la Asociación española de orientalistas*, XXXII, 1996, pp. 265-267.

⁶ Ibidem.

⁷ PAVÓN BENITO, J. «Poblamiento medieval en Navarra», *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, 3, 1993, pp. 286-299.

tanto, a sus necesidades culturales y litúrgicas. La primera alusión del culto cristiano en la ciudad se localiza en vagas citas sobre un Concilio contra el arrianismo celebrado en Tudela hacia el año 368⁸. El resto de informaciones, continúan siendo frágiles referencias a la presencia de grupos cristianos en la comarca durante los siglos previos a la conquista musulmana.⁹

En los años previos a la toma de la ciudad, aparecen diferentes documentos relacionados con la Corona, principalmente, que atestiguan la presencia cristiana en Tudela. Como es el caso de un instrumento de 1093 redactado para el ingreso del tercer hijo del rey Sancho Ramírez en el monasterio de Saint Pons de Thomières. Por medio del cual el monarca se compromete a donar al monasterio «la Iglesia y capellanías de Tudela, si Dios se la diese al Rey»¹⁰. Este punto es el único del documento que no fue llevado a efecto una vez tomada la ciudad, J.M. Lacarra ven en ello un cambio de parecer o un acuerdo desconocido del monarca con el monasterio.¹¹ Ahora bien, quizá este cambio de propósito pueda obedecer a una determinada política de reparto de poderes del rey con las instituciones eclesiásticas, que más adelante analizaremos.

Otro documento, que J.V. Díaz Bravo recoge y da muestra de la presencia cristiana en la ciudad, es la carta de donación de la Iglesia de Santa María por el rey Alfonso I en 1121. En ella, el rey confirma al prior Bernardo en su dignidad, «*Facio hanc cartam donationis et confirmationis Deo et Beatae Mariae et vobis Bernardo priori et clericis ibi deo servientibus*»¹². De lo que el autor deduce que la dignidad prioral ya existía antes de la conquista y, por tanto, lo único que hace el rey es confirmarla.¹³

En definitiva, parece evidente que el culto cristiano en la ciudad se mantuvo durante los años de dominación musulmana. Ante la ausencia de elementos que nos hablen del alcance del movimiento, cabe suponer que dada la situación y condición de la ciudad, el

⁸ SEGURA MIRANDA, J. *Tudela. Historia, leyenda y arte*. Tudela, Arzobispado de Pamplona-Tudela, 1964, p.63.; J. Álvarez de la Fuente *Succession pontificia: epitome historial de las vidas, hechos y resoluciones de los Summos Pontifices, desde San Pedro ... hasta ... Benedicto XIII, con la chronologia universal ... : dividida en seis [sic] partes, Volumen I*. [Libro digital]. Imprenta de Lorenço Francisco Mojados, 1729. Colección de Libros digitalizados Universidad Complutense de Madrid. [Consulta 16-11-2013] p. 177.

⁹ GOÑI GAZTAMBIDE, J. *Historia de los obispos de Pamplona*. (Siglos IV-XII). Pamplona, UNSA-Institución Príncipe de Viana, 1979. pp. 19-56.

¹⁰DÍAZ BRAVO, J.V. y CASTRO ÁLAVA, J. R. «Memorias históricas de Tudela», *Príncipe de Viana*, 35-36, 1949. pp. 285-311; LACARRA, J.M. «La Iglesia de Tudela entre Tarazona y Pamplona (1119-1143)» *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, 5, 1952, p.418.

¹¹ LACARRA, J. M. « La Iglesia de Tudela... Op. cit. p. 418.

¹² Vid. Doc. 1.

¹³ DÍAZ BRAVO, J.V. y CASTRO ÁLAVA, J.R. «Memorias históricas de Tudela» *Príncipe de Viana*, 1950, 40, p. 257.

impacto y su carácter era semejante a la de los demás núcleos rurales de la región; con templos que responden a las necesidades básicas de la comunidad.

En otro orden de cosas, la autoridad cristiana vive unos años de cierta inestabilidad política, religiosa y moral, como los avances historiográficos han puesto de relieve. La Iglesia heredera de la época carolingia está caracterizada por la intromisión del poder laico que se ve acentuado con el fortalecimiento de las estructuras feudales. No será extraño encontrar reyes, príncipes o emperadores invistiendo obispos y abades. Las altas dignidades se convertirán en grandes señores más preocupados por lo temporal que por lo divino; la enajenación de los bienes eclesiásticos, la obtención de beneficios económicos a cambio de ciertas prebendas, convertirán la simonía en una de las principales preocupaciones de la curia pontificia. Pero no solo la alta jerarquía cristiana se verá corrompida por los bienes temporales, un clero rural de escasa instrucción y recursos descuidará las costumbres, siendo habitual encontrar ministros casados o manteniendo relaciones con mujeres.

Por otra parte y unido a estos problemas morales y conductuales, en el alto medievo la Iglesia se encuentra fuertemente desmembrada y arraigada a cultos y costumbres tradicionales o, como algunos autores han dado en llamar, «iglesias nacionales»¹⁴; un ejemplo de ello es la situación de la Península Ibérica y la Iglesia hispano-mozárabe.

Determinados grupos dentro de la propia institución buscarán vías o caminos de perfección para evitar las tentaciones a las que se exponía el clero altomedieval. Una de las más significativas será el auge de la espiritualidad monástica en el siglo XI. No obstante debemos tener presente, como advierte A. Vauchez, que en muchos casos el ejemplo de observancia de la regla y la celebración digna del culto no venía dado por las altas dignidades monásticas que se mantuvieron próximas a las élites del poder civil¹⁵.

Los movimientos de reforma de la Iglesia surgirán desde el interior y de forma dispersa. Por un lado, una de las corrientes de retorno a la ortodoxia regular de mayor incidencia en el territorio hispano, proviene del ámbito francés desde la Abadía de Cluny. La novedad no es tanto la introducción de la Regla de San Benito sino su puesta en práctica. Un retorno a las Escrituras y a la vida evangélica dominarán los planteamientos cluniacenses.¹⁶ Estos primeros momentos de cambio llegarán a los reinos de Navarra y Aragón en tiempos de

¹⁴ MITRE FERNÁNDEZ, E. *La Iglesia en la Edad Media*. Madrid, Síntesis, 2003, pp. 31-42.

¹⁵ VAUCHEZ, A. *La religiosidad en el occidente medieval*. Madrid, Cátedra, 1985, pp. 32-34.

¹⁶ *Ibidem*.

Sancho el Mayor. Esta renovación, según apunta A. Ubieto Arteta, parece que respondía más a un esfuerzo personal del monarca, que a un ambiente de la época¹⁷. El auge monástico dominará la primera mitad del siglo, una particularidad que lo refleja es el ascenso a la cátedra pamplonesa del abad de Leyre. Un planteamiento semejante llevó al rey a intentar unir la Sede de Nájera con el Monasterio de San Millán de la Cogolla, tentativa que fracasó nada más morir el monarca. Este hecho lleva a A. Ubieto Arteta a deducir que el cambio no estaba arraigado en la mentalidad y obedecía más a la personalidad particular del monarca¹⁸.

En definitiva, esta primera reforma eclesiástica no consiguió los propósitos que la gestaron en Cluny. Los sucesores en el trono de Pamplona, García Sánchez III y Sancho Garcés IV, no mostraron empeño semejante por el movimiento cluniacense lo que llevó al clero a recaer en las viejas y malas costumbres. Situación que comenzará a preocupar de forma particular a la corte romana.

Hasta ese momento las relaciones con el sucesor de san Pedro, si se daban, no ha quedado prueba de ello. Los reinos peninsulares estaban situados en distanciados de la órbita pontificia, lo que conlleva cierta demora en la aplicación de los nuevos preceptos¹⁹. Durante el altomedievo, la corte papal centrará sus asuntos en las relaciones con las regiones del norte, como la escandinava, germana o inglesa. Durante los pontificados de Alejandro II y Nicolás II se iniciarán los pasos reformadores, emancipando a la Iglesia romana del control imperial. Esta labor tomará un impulso decisivo con la llegada a la cátedra de San Pedro de Gregorio VII.

Como advierte F. López Alsina, la labor de quienes precedieron al gran papa reformador se vio ensombrecida por la figura de este y de su sucesor, Urbano II, durante la Reconquista. Por lo tanto, durante los pontificados de Alejandro II y Nicolás II ya comienza el proceso de transformación que facilitó, en buena medida, el desarrollo de la reforma gregoriana²⁰.

Estos incipientes movimientos en la política pontificia son claves para acercarnos a la realidad histórica del joven reino pamplonés y con ello a la política eclesiástica condicionada

¹⁷ UBIETO ARTETA, A. «La introducción del Rito romano en Aragón y Navarra», *Hispania Sacra*, 1, 1948, pp. 299-324.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Sobre la fecha y lugar exactos de la llegada de la reforma cluniacense no hay un acuerdo entre los diferentes autores, dada la dudosa originalidad de algunos documentos. Al no ser vinculante este punto para el presente trabajo remitimos a los trabajos de P. Kehr, A. Duran Gudiol y J. Goñi Gaztambide, recogidos en la bibliografía.

²⁰ FLICHE, A. Y MARTÍN, V. *Reforma gregoriana y Reconquista*, Valencia, Edicep, 1976, en *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días*, 8, pp. 11-51.

por el rey. Las injerencias laicas, los casos de simonía y nicolaísmo también se habían convertido en prácticas habituales en los reinos peninsulares. Frente lo cual, Alejandro II envió en 1065 en calidad de legado pontificio, al cardenal Hugo Cándido, con la misión de informar y reorientar a la Iglesia hispana bajo los nuevos preceptos pontificios, siendo uno de los primeros intentos de acercamiento de la Sede apostólica con los reinos hispanos, como determina P. Kehr.²¹

El propósito principal de este viaje era el acercamiento y la toma de contacto con la Iglesia hispana y los monarcas, si bien la reforma litúrgica y conductual de los ministros estuvo presente, no parece que tuviera un efecto inmediato en el clero navarro y aragonés hasta la segunda visita del purpurado en 1071.²²

Ahora bien, las investiduras directas, quizá sí que fueron controladas, pero la promoción a la cátedra episcopal, en la mayoría de los casos cuentan con el respaldo y visto bueno del rey, como garantía de estabilidad. Como apunta C.M. Reglero de la Fuente, la vinculación con la corte de las diferentes dignidades eclesiásticas, el entronque familiar o el apoyo a las campañas de la reconquista permitía ganarse el favor de rey y, con ello, el respaldo para su ascenso jerárquico²³. Algo que, en muchos casos, pudo entenderse también como una forma indirecta de simonía.

Este primer acercamiento a las periferias de la Iglesia irá preparando el terreno para el gran impulso que la reforma tomará con el ascenso al solio papal del cardenal Hildebrando. Si bien es cierto, como apuntaba F. López Alsina, que las primeras maniobras de cambio en la iglesia se dan en pontificados anteriores, el joven cardenal formado en las huestes de Cluny será el colaborador necesario para las medidas de reforma de los cinco pontífices que le precedieron. Así lo atestigua su presencia en diferentes momentos clave, entre ellos la elección de Hugo Cándido como legado para la península. La relación con él era tan estrecha, que una de las primeras decisiones, una vez coronado como Gregorio VII, fue restituir en su

²¹ KEHR, P. *El papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII*, Zaragoza, Artes Gráficas E. Berdejo Casañal, 1946; FLICHE, A. Y MARTÍN, V, *Reforma gregoriana...* Op. cit. pp. 34-37; UBIETO ARTETA, A. «La introducción del rito...» Op. cit. pp. 306-308; GOÑI GAZTAMBIDE, J. *Los obispos...* Op. cit. pp. 204-214.

²² KEHR, P. *El papado y los reinos...* Op. cit. pp. 94-103.

²³ REGLERO DE LA FUENTE, C. M. «Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales» en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. XXXII Semana de estudios medievales, Estella, 18-22 de julio de 2005*, Pamplona, Príncipe de Viana, 2006, pp. 239-243.

condición de legado y eximirle de la culpa que tras ser acusado de simonía y, por ello, excomulgado en el sínodo cuaresmal de 1073²⁴.

El nuevo papa emprenderá la más ambiciosa de todas las reformas que vivió la iglesia bajo medieval. Una serie de sínodos determinarán desde el primer año de su pontificado las pautas a seguir para la reforma y el procedimiento para su implantación. Los tres males más extendidos y que acechaban a la Iglesia medieval fueron abordados desde el comienzo: la investidura laica, la simonía y el nicolaísmo. Numerosos legados papales serán enviados por la Europa cristiana para perseguir a los clérigos que persistan en el cargo manteniendo sus viejos hábitos. En el plano litúrgico, Roma unificará el rito y determinará el canon de la misa haciéndolo obligatorio a toda la cristiandad.

Para la difusión de los nuevos preceptos reformadores el papado se sirve de diferentes medios. Por un lado, numerosos nuncios recorrerán Europa en busca del compromiso fiel al *Ordo romanus* de las diversas dignidades eclesiásticas. En el caso peninsular, volvemos a encontrar una recepción desigual, unida a la reticencia particular mostrada en determinadas zonas, principalmente rurales, al abandono del rito hispano-mozárabe. Éste era considerado por Roma como contaminado por la herejía. El nuevo rito no comienza a ser universalmente aplicado hasta el concilio de Burgos (abril-mayo de 1080)²⁵, a pesar de que en el monasterio de San Juan de la Peña comenzó a celebrarse el oficio bajo el rito romano en 1071²⁶.

Por otro lado, la reforma moral del clero pasaba por el retorno a la *vita apostolica* de los primeros seguidores plasmada en los Hechos. Este camino de perfección ya había sido iniciado por los planteamientos benedictinos, pero la opción monástica no respondía a las necesidades del clero secular. La vida activa encontró en la Regla de San Agustín un camino que daba respuesta a sus necesidades espirituales. La *regula ad servos Dei* no tiene la precisión y el carácter de la de San Benito, lo que permitía una mayor flexibilidad en su observancia²⁷. Los canónigos regulares tomaban la *regula prima* o *praeceptum* como orientación moral, éstos comenzarán a ser el ejemplo de renovación en el seno de la Iglesia

²⁴ KEHR, P. *El papado y los reinos...* Op. cit. pp. 104-105.

²⁵ GOÑI GAZTAMBIDE, J. *La historia de los obispos...* Op. cit. pp. 215-220.

²⁶ DURAN GUDIOL, A. *La iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062?-1104)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1962, p. 29.

²⁷ Cfr. CALVO GÓMEZ, J.A. «Los clérigos regulares de San Agustín en la Edad Media: Un intento de conceptualización», *Religión y cultura*, LV, n° 248, 2009, pp. 145-180; JASPER, N. «La reforma agustiniana», en *La reforma agustiniana...* Op. cit. pp. 402-403.

hispana, siendo considerado el mayor movimiento de transformación y centralización de su historia²⁸.

En este momento, como nos presenta J.A. Calvo Gómez, podemos encontrar tres modos de vida consagrada: secular, regular y monástica.²⁹ Fundamentalmente la diferencia estriba en que la nueva opción de vida clerical ofrece, a los sacerdotes consagrados al misterio apostólico, adoptar una regla como modo de orientación de vida con una cierta existencia comunitaria. A diferencia de los monjes, los miembros regulares no tienen la obligación de profesar los tres votos clásicos: pobreza, castidad y obediencia. A diferencia del clero secular, éstos tienen un proyecto de vida en común en torno a una regla, inspirada en los primeros Padres, particularmente en San Agustín³⁰.

Esta reforma moral y disciplinaria de la Iglesia, sitúa a Cristo en el centro de su doctrina y la vida de los apóstoles como paradigma de conducta para sus ministros, A. Vauchez, de forma sumamente elocuente, ha dado en llamar al siglo XII como la Edad de Cristo³¹. Como pondremos de manifiesto en el presente trabajo, el templo dedicado a la Magdalena en Tudela deja vislumbrar en el programa ideológico de sus representaciones estas consideraciones.

Con todos estos factores presentes, debemos centrar la atención en las circunstancias que rodean la ciudad de Tudela a finales del siglo XI, los años previos a la conquista. Un hecho político clave para el devenir de la ciudad es la unión de los reinos de Pamplona y Aragón bajo el cetro de Sancho Ramírez de Aragón en 1076, tras el regicidio de su primo, Sancho Garcés, en Peñalén. Con la unión de los reinos se produce una *aragonización* de la política civil y religiosa, viraje que producirá importantes cambios.

En primer lugar, el avance de la Reconquista se resiste. La plaza de Zaragoza sufre un prolongado y costoso asedio, convirtiendo a Tudela en un punto de especial valor estratégico para el avance por el Ebro. En el ámbito eclesiástico las cosas no son mucho más propicias. La Sede de Pamplona queda vacante hacia 1077 con la muerte del obispo Blasco Gardeliz³² y en 1078 encontramos al infante García, a la sazón obispo de Jaca, como regente del gobierno

²⁸ CALVO GÓMEZ, J.A. «Aproximación a la historia de los clérigos regulares de San Agustín en la Península Ibérica (ss. XI-XIII), *Religión y cultura*, LV, nº 251, 2009, p. 837; CAMPO DEL POZO, F. «El monacato de San Agustín y las constituciones de Ratisbona (1290)» *Archivo Agustiniano*, 62, nº180, 1978, pp. 24-30.

²⁹ Cfr. CALVO GÓMEZ, J.A. «Los clérigos regulares... Op. cit. p.166.

³⁰ Ibid. pp. 166-168.

³¹ VAUCHEZ, A. *La espiritualidad...* Op. cit. p. 72.

³² Se desconoce la fecha exacta del óbito.

de la diócesis. Unos años más tarde y en una situación del todo anómala y contra todo cánón eclesiástico aparecerá al frente de la diócesis la Condesa Sancha, hermana del rey y del obispo jacetano, quien ya dirigía el monasterio de Santa Cruz de la Serós o en el monasterio masculino de San Pedro de Siresa³³.

Para el caso aragonés esta intromisión del poder laico en los asuntos eclesiásticos, se ha vinculado a las tensiones políticas internas que vivía la corte³⁴. El gobierno de ambos hermanos se caracterizó por el férreo interés en la adopción de la reforma gregoriana en los territorios aragoneses, especialmente a través de la implantación de la regla agustiniana, clara apuesta por la ortodoxia canónica en contraste con la actitud contraria al *Ordo* que ambos hermanos habían mostrado al apropiarse de la sede de Pamplona.

Un nuevo legado pontificio será enviado a reconducir la situación diocesana, el abad Frotardo del monasterio de St. Pons de Thomières encomendará el gobierno de la sede de San Fermín a Pedro de Andouque, hermano del propio monasterio languedociano. La política eclesiástica y civil continuará con la misma orientación reformista en lo religioso, a través de los regulares de San Agustín, y con una política marcadamente *antinavarrista* en lo político, según califica J. Goñi Gaztambide³⁵. Bajo su pontificado es de destacar, por lo que supone para la evolución de la sede, la asimilación de la regla de San Agustín por los canónigos de Pamplona y el comienzo de la construcción de la catedral, una vez concluida la propia canónica, destinada a la vida de la nueva comunidad regular³⁶.

Mientras tanto, la ciudad de Tudela, bajo dominio musulmán, continúa su vida ordinaria. Como se presenta al comienzo del apartado, existen evidencias que ponen de manifiesto la presencia de una comunidad cristiana-mozárabe entre sus muros. Todos los autores que han trabajado sobre la iglesia de Santa María Magdalena sitúan bajo su planta un «templo mozárabe» anterior, cuestión abordada en el apartado siguiente. También entre la documentación conservada con posterioridad a la conquista, hace situar en el entorno del conjunto de la Magdalena un pequeño barrio mozárabe. Por lo tanto, llegados a este punto, surgen una serie de dudas que debemos replantear. Por un lado, de existir este templo mozárabe, ¿en qué momento y por qué razón se decidió reconstruir? ¿Tuvo algo que ver la

³³ DURÁN GUDIOL, A. *La Iglesia de Aragón...* Op. cit. pp. 45-60.

³⁴ Ibid. pp. 42-47; GOÑI GAZTAMBIDE, J. *Historia de los obispos...* Op. cit. pp. 224-227; CALVO GÓMEZ, J.A., «Aproximación a la historia...» Op. cit. p. 851.

³⁵ Ibid. p. 256.

³⁶ Ibidem; HERNÁNDEZ CHARRO, M^a C. *La génesis de la catedral de Tudela: la etapa del priorato (1121-1239)*, Trabajo de Grado dirigido por el Dr. A. Barrios García, Universidad de Salamanca, Departamento de Historia medieval, moderna y contemporánea, 2003.

asimilación de la reforma gregoriana en la nueva construcción? ¿Tuvo lugar antes o después de la conquista de la ciudad? De ser antes, ¿sería posible la implantación de una reforma tan cuestionada por el clero rural en un templo en la periferia cristiana y bajo dominación sarracena? Ante estas cuestiones, parece necesario dejar hablar a las piedras y quizá con ello, replantearnos la génesis del templo.

Sobre la morfología del templo durante el periodo islámico de la ciudad no se cuenta con ningún tipo de material que hable de ello. Por lo tanto, el análisis de los diferentes elementos conservados pertenecientes a las primeras fases constructivas pueden acercarnos a la configuración templaria inicial. Para ello, resulta de suma elocuencia la existencia del acceso por el muro norte, cegado tras la intervención de 1986, pero que hasta ese momento se había mantenido como acceso a una capilla lateral añadida posteriormente. La posible coexistencia de los dos vanos de acceso, uno localizado en el muro norte y otro en el oeste, induce a replantear la configuración templaria. A la vista de la importancia litúrgica y simbólica de la puerta en la Edad Media y ante la escasa magnitud del templo llama la atención la existencia de una doble entrada. Por todo lo cual, quedará a un lado la hipótesis de una construcción de nueva planta sobre un templo mozárabe anterior, ante la posibilidad de que ambas puertas puedan pertenecer a fases constructivas diferentes.

Así, ateniéndonos a las estructuras arquitectónicas conservadas y ante la ausencia de restos de tipo arqueológico que pudieran plantear una disposición diferente, se puede trazar una nueva hipótesis sobre la configuración del espacio eclesial primitivo: Éste estaría formado por una única nave con testero recto, con acceso en el muro norte para los fieles, en torno al cual se ubicaba un pequeño cementerio. Todo parece indicar que en la cabecera se hallaría un segundo acceso independiente y diferenciado reservado para los clérigos, siguiendo la configuración espacial propia de la tradición prerrománica³⁷.

La fábrica presenta una ligera desviación en el eje longitudinal de la nave, dando lugar a una irregularidad planimétrica evidente en planta y en el alzado interior. Esta particularidad estructural ha sido interpretada por la historiografía tradicional como el resultado de un pie forzado determinado por la construcción sobre «un templo mozárabe anterior.»³⁸ Ahora bien,

³⁷ Actualmente este tercer vano de acceso se encuentra cegado, pero es visible tanto desde el interior como del exterior del templo.

³⁸ Cfr. SEGURA MIRANDA, J. *Tudela. Historia, leyenda...* Op. cit. p. 63; MELERO MONEO, M. «La iglesia de Santa María Magdalena de Tudela. Aproximación estilística a su escultura.» *Príncipe de Viana*, 178, 1986, pp. 347-364; MARTÍNEZ ÁLAVA, C.J. «El último tercio del siglo XII y las primeras décadas del XIII. Arquitectura» en FERNÁNDEZ LADREDA, C. (Coord) *El arte románico en Navarra*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 2004, p. 231; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J. «Panorama del románico navarro» en GARCÍA GUINEA, M.A. y PÉREZ GONZÁLEZ, J.M. *Enciclopedia del Románico en Navarra, I*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2008, p. 98. En adelante se utilizará esta terminología por ser la referida por el conjunto de autores que han tratado el tema. Ahora bien, no procede cuestionar en el presente trabajo esta condición, pero ponemos de manifiesto nuestro desacuerdo con la denominación de «templo mozárabe»; siguiendo la línea marcada por los trabajos de I. Bango Torviso sobre este tema. Cfr. BANGO TORVISO, I. «Arquitectura de repoblación» en RIVERA

la reforma urbanística de los ochenta y la consecuente excavación arqueológica hizo que esta hipótesis perdiera peso, aunque no se vio cuestionada en lo fundamental. Las prospecciones confirmaron la existencia de inhumaciones en la entrada norte del templo, junto con pequeñas dependencias anejas de poca entidad. J.J. Bienes Calvo, arqueólogo que dirigió la excavación, descarta la existencia de cimentación anterior³⁹. A pesar de ello, la tesis no fue desechada y algunos autores, como J.C. Martínez Álava, sostienen que quizá pudo ser una construcción más pequeña que la actual, razón por la cual no aparecieron restos del templo mozárabe fuera del perímetro edilicio.

Se notará como esta interpretación ha venido condicionada por la datación del conjunto, fundamentada, a su vez, en el análisis estilístico y formal de la escultura monumental y del sistema de cubrición de la nave. El planteamiento parte de la consideración de un proceso constructivo de carácter unitario. Por lo tanto, dando por bueno que la escultura de la portada occidental pertenecería a las últimas décadas del siglo XII, a caballo entre la construcción de la Colegiata de Santa María y la cercana iglesia de San Nicolás, situaba su construcción a finales de la centuria. Esta circunstancia hacía necesaria una construcción anterior, de la que heredaría y explicaría la irregularidad planimétrica y, a su vez, fuera el espacio utilizado provisionalmente tras la toma de la ciudad. En este punto se hace necesaria una re-visión de los planteamientos constructivos que llevan a un cambio en su concepción. Obligando a determinar, como quedará expuesto más adelante, diferentes momentos de intervención o procesos de indeterminación del modo que planteaba S. Moralejo Álvarez.

La configuración templaria descrita al comienzo del apartado –arquitectura sencilla, con testero recto y acceso por el muro norte- está en clara relación con las parroquias de carácter rural presentadas por J. Martínez de Aguirre. No obstante, este autor no considera tal condición para la Magdalena, ya que atribuye a las construcciones de Tudela un «carácter urbano»⁴⁰. Sin embargo, cabe advertir que la ciudad en su conjunto, durante el dominio musulmán, quizá sí que respondiera a lo que se puede considerar un ámbito urbano, en relación con las estructuras sociales, su ocupación y la consecuente equipación constructiva. En cambio, la realidad social de la comunidad cristiana durante este periodo, posiblemente estuviera más próxima al carácter rural, en tanto en cuanto, su circunstancia minoritaria la

BLANCO, J.J. (coord.) y DE LA PLAZA SANTIAGO, F.J. *Historia del arte en Castilla y León*, 1, Valladolid, Ámbito, 1994, pp. 167-217.

³⁹ BIENES CALVO, J.J. «Trabajos arqueológicos en Tudela. (1986-87)» *Trabajos de arqueología navarra*, 7, 1988, p. 360.

⁴⁰ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J. «Panorama del románico... Op. cit. p. 83.

aleja de las connotaciones derivadas de *lo urbano*, en el sentido utilizado por J. Martínez de Aguirre.

El acceso norte presenta una sencilla composición formada por un arco de medio punto, enmarcado por dos arquivoltas, una de ellas con moldura abocelada y la otra con el billeteado habitual del lenguaje románico. Las jambas donde se apean estas arquivoltas no se conservan, únicamente contamos con tres de los cuatro capiteles, aunque en muy mal estado de conservación. Remata la composición, sobre la última arquivolta un Crismón trinitario de marcada tradición jacetana, siendo el único conservado de la ciudad y uno de los dos de los que se tiene noticia.



Detalle del acceso norte. (Fotografía: B. Aldanondo)



Detalle de capiteles, jamba derecha. (Fotografía: B. Aldanondo)

En primer lugar, el estado y el tipo de deterioro de los capiteles evidencian un cambio en el tipo de piedra, que puede estar relacionado con la inserción de los capiteles en la reforma de la primera mitad del s.XII que se plantea. Por el momento, ante la falta de informes técnicos que avalen la hipótesis, el contraste del programa figurado de los capiteles con el conjunto de elementos de la puerta apunta a la idea de una inclusión posterior. Sin embargo, éstos presentan un estrecho vínculo simbólico con el discurso presentado en el conjunto escultórico del acceso occidental.

En segundo lugar, la presencia del Crismón trinitario sobre la puerta, no ha sido convenientemente considerada en los estudios sobre el templo. En el mejor de los casos, se ha consignado su presencia, descrito su forma y transcrito su inscripción⁴¹. Si bien, a propósito de

⁴¹ LOZANO LÓPEZ, E. «Iglesia de Santa María Magdalena», en GARCÍA GUINEA M.A. y PÉREZ GONZÁLEZ, J.M. *Enciclopedia del Románico en Navarra*, 3, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2008, p. 1384; J.A. Olañeta en www.claustro.com/Crismones [Web en línea] [Consultado 18/11/2013] que toma el texto del libro inédito MATARREDONA, F. *Crismones románicos*, 1994, p. 99. Por otra parte, J.A. Olañeta, apoyándose en esta misma fuente, sitúa las obras de la puerta oeste hacia 1124. Desconocemos los fundamentos de tal datación, dado que su condición inédita dificulta el acceso, pero cabe resaltar la cercanía cronológica a la propuesta defendida en el presente trabajo.

los tímpanos aragoneses, Henri Focillon apuntaba que «*le tympan conçu comme le sceau de Dieu sur l'église a trouvé en Aragon son expression absolue e directe*»⁴². Por lo tanto, no sería desacertado concebir el crismón sobre la puerta, como el sello de Dios proyectado de forma absoluta y directa, puesto que en ausencia de tímpano, este espacio asume una función semejante. La ubicación de elementos de carácter apotropaico, escatológico, simbólico o funcional sobre las puertas de acceso en los diferentes edificios se localizan desde la Antigüedad hasta nuestros días, desde Oriente hasta Occidente.

El valor de este espacio dentro del cristianismo es de sobra conocido, baste recordar el pasaje evangélico «Yo soy la puerta. El que entra por mí se salvará; podrá entrar y salir, y encontrará su alimento» (Jn. 10, 7-9). La presencia del monograma de Cristo en este espacio de la Iglesia de la Magdalena nos lleva a suponer que esta puerta de salvación ha sido el acceso principal del templo, al menos, durante los primeros años de uso. Dado que, de no ser así, no se conocen precedentes en un ámbito regional y temporal cercano en el que una puerta de carácter secundario presente la monumentalidad y la significación de ésta.⁴³

Por otra parte, y siguiendo en la línea propuesta, los rasgos compositivos, los elementos iconográficos y estilísticos que presenta la puerta norte relaciona el templo con las construcciones rurales de toda la comarca prepirenaica, como es el caso de Santa María de Zamarce, San Adrián de Vadoluengo o San Martín de Artaiz, entre otros. Sirvan éstos como ejemplo de una composición muy semejante tanto del vano de acceso como la disposición del templo.

A nuestro juicio, es un elemento a considerar de significativa relevancia, ya que resitúa la iglesia de la Magdalena en un contexto anterior a finales del siglo XII, donde tradicionalmente se venía localizando. No en vano, el Crismón como elemento teofánico, a finales del siglo XII, es poco frecuente encontrarlo en este ámbito.

En definitiva, se dan elementos suficientes que inducen a pensar que la Iglesia de Sta. María Magdalena que encontró Alfonso I en la conquista de la ciudad (1119) era, en cierta

⁴² FOCILLON, H. *L'art des sculpteurs romans. Recherches sur l'histoire des formes*, Paris, 1936, p.154. citado en: OCÓN ALONSO, D. «El sello de Dios sobre la iglesia: tímpanos con Crismón en Navarra y Aragón», en SÁNCHEZ AMEJEIRAS, R. y SENRA GABRIEL Y GALÁN, J.L. (coords), *El tímpano románico*. Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, 2003, p.77.

⁴³ Al no ser vinculante el análisis simbólico de este elemento para el presente trabajo, remitimos a las obras de referencia sobre esta cuestión, SÁNCHEZ AMEJEIRAS, R. y SENRA GABRIEL Y GALÁN, J.L. (coords), *El tímpano... Op. cit.*; CAAMAÑO MARTÍNEZ, J.M. «En torno al tímpano de Jaca», *Goya*, 142, 1978, pp. 200-207; MORALEJO ÁLVAREZ, S. «Aportaciones a la interpretación del programa iconográfico de la catedral de Jaca» en *Homenaje a Lacarra*, Zaragoza, 1977, pp. 173-198.

medida, una parte importante de la conservada actualmente. Descartando con ello la posibilidad de una construcción de nueva planta realizada durante las primeras décadas del siglo XII y sobre un templo mozárabe anterior. Hipótesis suficientemente cuestionada ya a partir de los hallazgos arqueológicos de los años 80.

En definitiva, queda descartada la existencia de un templo mozárabe anterior o al menos en los años finales del XI o comienzos del XII. Encontrándose en su lugar el templo con acceso norte a la manera expuesta anteriormente. Un hecho a considerar que puede contribuir a concretar ciertos aspectos del templo a lo largo del siglo XII es la llegada y asimilación de los preceptos romanos reformados, a la vista de los cambios ideológicos, litúrgicos y espaciales que estos conllevaron.

Sobre la introducción de la liturgia romana en Navarra las fuentes documentales no son muy clarificadoras. Como queda apuntado al comienzo, el gran impulso renovador a la región se acometerá durante los pontificados del infante don García para Aragón (1071), mientras que para el territorio pamplonés, todo apunta al obispo don Pedro de Roda, pero faltan pruebas documentales para concretar una fecha determinada⁴⁴. En cualquier caso, como aporta J. Goñi Gaztambide, todavía se dan duras resistencias a la asimilación del nuevo rito en la zona norte del reino pamplonés como es el caso de las iglesias de Garde y Navarzado. Este último firmó concordia con el abad de Leire el 27 de enero de 1102⁴⁵.

Ante la ausencia de documentos, la recepción en la diócesis de la nueva liturgia, la situación periférica de la ciudad de Tudela y bajo dominio musulmán, se presenta hartamente complejo suponer una asimilación del rito romano anterior a la conquista, como plantea M.C. Hernández Charro⁴⁶. La propia autora admite que la deducción se fundamenta en meras especulaciones sin base documental ni de ningún otro tipo. Por lo tanto, en vista de lo tardío de la asimilación de la reforma romana en la zona central y norte del reino, suponer que en la Ribera este proceso se hubiera dado de forma más rápida, teniendo presente lo minoritario y periférico de la comunidad cristiana de la ciudad, se presenta ciertamente aventurado. Por lo que parece más viable la propuesta de C. Orcástegui al vincularlo al momento de la conquista⁴⁷.

La magnitud del templo catedralicio, de nuevo, ha ocupado y desviado los trabajos historiográficos del periodo medieval tudelano. La propia M.C. Hernández Charro al plantear las hipótesis de llegada del movimiento reformista a la ciudad, solo lo considera en lo relacionado con un supuesto templo dedicado a Santa María precedente de la actual catedral. En este punto, conviene enfocar toda la atención al templo de Santa María Magdalena, dado que como ha quedado documentado, su presencia antes, durante y después de la conquista de la ciudad es incuestionable.

En febrero de 1119 y durante el asedio de Tarazona, las tropas cristianas de Alfonso I conquistan la ciudad de Tudela. Tras este acontecimiento, el rey esperó a dominar Tarazona

⁴⁴ DURÁN GUDIOL, A. *La Iglesia de Aragón...* Op. cit. pp. 29-44; UBIETO ARTETA, A. «La introducción del rito romano... Op. cit. pp. 299-324; GOÑI GAZTAMBIDE, J. *Historia de los obispos...* Op. cit. pp. 279-281.

⁴⁵ GOÑI GAZTAMBIDE, J. *Historia de los obispos...* Op. cit. p. 281.

⁴⁶ HERNÁNDEZ CHARRO, M.C. *La génesis de la catedral...* Op. cit. 51-52.

⁴⁷ ORCÁSTEGUI, C. «Tudela durante los reinados de Sancho el fuerte y Teobaldo I», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 19, 1975, p. 78.

unos meses más tarde, para proceder a la reorganización eclesiástica de la comarca. El papel del monarca en la configuración diocesana es fundamental, su control garantiza cierta estabilidad territorial, lo que permite que sea utilizado como una herramienta política. La decisión adoptada fue la de adscribir la Iglesia de Tudela a la sede turiasonense, en lugar de optar por entregarla a Pamplona o crear una nueva prelatura en la ciudad. Esta maniobra política acarreará importantes consecuencias en el ámbito religioso.

En este punto, se considerarán tres decisiones de singular notoriedad que revisten al templo de María Magdalena de un particular simbolismo, clave para comprender su posición en la ciudad.

En primer lugar y ajustado a la sucesión cronológica, Alfonso I decide donar la Iglesia de María Magdalena al obispado de Pamplona bajo la mitra de D. Guillermo⁴⁸. Este movimiento es sumamente elocuente de la política puesta en práctica por el rey. Este episodio hace a J. M. Lacarra deducir dos cuestiones, por un lado, la donación es considerada exclusivamente como «un premio», puesto que es lo único que se adscribe a Pamplona. Por otro lado, se deduce que el templo estaba en uso, dado que no queda consignada ninguna ceremonia de purificación o consagración. Esta circunstancia evitaba que el obispo de Pamplona pudiera ejercer ningún tipo de celebración que pudiera ser alegada, como advierte el propio autor, como un precedente jurisdiccional en el que sustentar la reclamada autoridad diocesana sobre la comunidad cristiana de la ciudad⁴⁹.

Ahora bien, quizá debiera verse en esto una maniobra de control del poder de la sede pamplonesa por parte del rey, ante tan inusual proceder⁵⁰. Parece ser, en vista de los hechos, que el control eclesiástico de la ciudad para Alfonso I era un tema de capital importancia. Cabe recordar que, en un primer momento, Sancho Ramírez se comprometía a donar la Iglesia y capellanías de Tudela al Monasterio de Tomeras, compromiso revocado por el Batallador que decide entregar la feligresía de Tudela a la sede turiasonense. Esta decisión debió ser tomada desde el momento que la ciudad es dominada, puesto que el rey espera hasta la reinstauración de la diócesis de Tarazona para organizar al clero tudelano.

⁴⁸ Vid. Doc. 2

⁴⁹ LACARRA, J.M. «La Iglesia de Tudela entre... Op. cit. p. 419.

⁵⁰ Ibidem.

Por lo tanto, podríamos ver en ello un intento del rey por evitar que el sucesor de San Fermín se hiciera con el control de la segunda ciudad del reino.⁵¹ Máxime cuando éste había aumentado notablemente su patrimonio, habiendo recibido la Sede a finales del siglo XI, entre otras prebendas, el señorío de la ciudad de Pamplona de manos del rey Sancho Ramírez y una gran cantidad de propiedades, iglesias, monasterios y villas. A comienzos del siglo XII, como concluye J. Goñi Gaztambide, el poder económico de la Sede superaba al de los grandes monasterios del reino.⁵²

En este contexto, la segunda y tercera década del siglo XII será crucial para el desarrollo artístico de Tudela. Con la consolidación de las estructuras religiosas y políticas, comenzarán las obras de construcción de la Colegiata, como templo madre de la Iglesia en la ciudad⁵³.

En 1122, D. Sancho Larrosa es elegido y consagrado obispo de Pamplona, de origen aragonés y persona de confianza del rey. Bajo su pontificado tendrá lugar la consagración de la Catedral de Santa María la Real y la fundación del Hospital de Roncesvalles. Su sensibilidad artística queda reflejada en las numerosas empresas impulsadas. Incluso, algunos autores destacan el carácter artístico de su firma como reflejo de su formación y habilidad en la miniatura⁵⁴.

Larrosa no cejará en el intento por hacerse con el control de la comunidad cristiana de Tudela. Las relaciones con Tarazona se tensarán hasta tal punto que, entre 1137 y 1140, llegará a intitularse «Obispo de Pamplona y Tudela»⁵⁵. Este enfrentamiento fue respaldado por la Corona a partir de la restauración de los reinos de Navarra y Aragón. El nuevo panorama político, con la elevación al trono de García Ramírez en 1134, la división diocesana se convierte en pretexto de numerosos enfrentamientos políticos y religiosos en la ribera del Ebro. La apropiación de Tudela por parte del obispo, debe entenderse como una acción

⁵¹ Se debe tener presente que esta consideración de Tudela se ha visto acentuada en las últimas centurias, por su posición socio-económica con respecto a Pamplona. Pero, como señala J. Baldo Alcoz, durante los siglos XII-XIV, en varios momentos la superó en población, factor significativo para el contexto económico y social de la Edad Media. No en vano, el castillo real fue sede de la corte en numerosas ocasiones, sobresaliendo durante el reinado de Sancho VII. (BALDOZ ALCOZ, J. «Tudela», en GARCÍA GUINEA, M.A. y PÉREZ GONZÁLEZ, J.M. *Enciclopedia del Románico...* Op. cit. pp. 1351-1355.

⁵² GOÑI GAZTAMBIDE, J. *Historia de los obispos...* Op. cit. p. 230 y pp. 263-272; REGLERO DE LA FUENTE, C. M. «Los obispos y sus sedes...» Op. cit. p. 244.

⁵³ En 1121 expiraba el plazo dado a los musulmanes para abandonar la mezquita mayor y la ciudad, sobre la cual se edificará la Colegiata. En cuya primera dedicación encontramos al Obispo Miguel de Tarazona ejerciendo su ministerio. Lo que para J.M. Lacarra es síntoma de que desde el primer momento, la ciudad dependió de la sede aragonesa.

⁵⁴ GOÑI GAZTAMBIDE, J. *Historia de los obispos...* Op. cit. p. 328.

⁵⁵ *Ibid.* p. 352.

conjunta del monarca y el prelado, como pone de manifiesto J.M. Lacarra. El monarca adhirió Santa María de Tudela a Pamplona aludiendo a la condición de Capilla Real de ambas iglesias, como queda registrado en el *Libro Redondo* de la Catedral de Pamplona⁵⁶.

La documentación pone de manifiesto que el asunto diocesano se convierte en una cuestión de gran interés político, puesto que el rey toma parte activa en el conflicto. En un momento llega a realizar una donación a la Iglesia de Tudela como indemnización por la violencia sufrida. El clima de tensión no se relajó hasta 1143, según apunta J.M. Lacarra, con la mitra en manos de Lope de Artajona, Pamplona renuncia a los derechos que reclamaba sobre la canónica tudelana «...para afirmar de un modo permanente la paz entre la Iglesia de Pamplona y Tarazona, entrego a la Iglesia de Pamplona, a cambio de Tudela, la villa [de Marcilla] con sus agregaciones...»⁵⁷.

Rodeada de este clima de tensión eclesiástica y política se debe situar la reforma del templo de María Magdalena. La necesidad de adaptar el viejo templo *mozárabe* a los nuevos preceptos romanos, pudo ser vista por el prelado pamplonés como una buena ocasión para realizar una intervención notoria, que contribuyera a reforzar y consolidar su presencia en la ciudad ribera.

En este cuidado por la imagen proyectada a la feligresía entra en juego un factor que debiera considerarse con prudencia. Las directrices eclesiásticas eran claras, para el reconocimiento canónico de una elección episcopal, esta debía ser realizada «por el clero y por el pueblo». Bien es cierto, que determinar quiénes formaban el *pueblo* y en qué medida influían en la elección es un asunto harto complejo, pero sea como fuere, esta directriz papal refleja cierto interés por su opinión, lo que evidencia que los prelados cuidaban y median los vínculos relacionales. Por lo tanto, la reforma del templo se presenta como un buen pretexto para mostrar la prevalencia y posición del poder de Pamplona frente a la nueva sede de Tarazona.

El cambio de orientación y su consiguiente monumentalización permite ver en ello una reforma completa desde el punto de vista espacial, litúrgico y artístico. El nuevo acceso a los pies altera de forma clara la concepción templaria, a la vez que acentúa el ritmo longitudinal de la nave, dando respuesta con ello a las necesidades de la nueva liturgia gregoriana. La reforma del templo *mozárabe* permitía al prelado pamplonés asentar su poder en la ciudad y

⁵⁶ Vid. Doc. 3

⁵⁷ Vid. Doc. 4

buscar con ello su legitimación. La intervención suponía una obra notoria y de rápida ejecución sustentada en los cimientos de la vieja tradición cristiana de la ciudad, convirtiéndose así en su legítimo heredero a través de la apropiación de la imagen del vetusto templo⁵⁸. Al mismo tiempo, comienzan las primeras obras *ex novo* en la Colegiata en manos de la Sede de Tarazona.

⁵⁸ En este sentido, A. Durán Gudiol advierte de un gesto muy recurrente por la Iglesia medieval aragonesa, pero no exclusivo de ella, como es dar antigüedad a los hechos con la intención de dotarles del peso de la tradición. En el caso que presenta este autor, la documentación atribuye al rey Sacho el mayor la reforma gregoriana en San Juan de la Peña, mientras que actualmente contamos con evidencias de que no fue él, sino Sancho Ramírez. Durán Gudiol, A. *La Iglesia de Aragón...* Op. cit. p. 27.

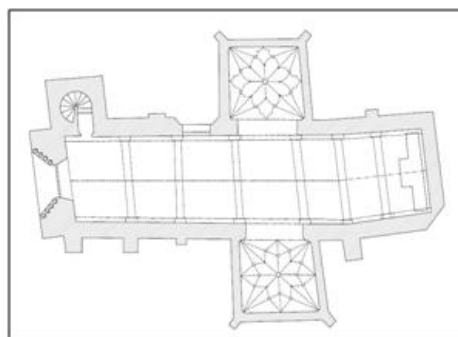
UN CAMBIO EN EL PANORAMA NAVARRO.

Un nuevo acceso se abre a los pies del templo potenciado por un arco de medio punto que focaliza la atención en el tímpano. Cuatro arquivoltas, con una marcada disposición radial en su dovelaje, articulan el derrame y apeadas en sendos capiteles historiados sobre columnas. Todo ello proyecta al espacio urbano el nuevo templo *reformando*. Corona el conjunto un grupo de canecillos labrados al uso románico. La intervención en este espacio tuvo que desarrollarse de forma pareja a los trabajos de reforma de la cubierta, incluyendo el conjunto de capiteles historiados del interior y de la puerta norte, no en vano, éstos se integran en el discurso presentado en el nuevo acceso occidental.

Este espacio muestra una particularidad estructural que contribuye a reforzar el desarrollo constructivo propuesto para el conjunto. Se observará como en los casos en los que el templo presenta una unidad en el proceso de construcción, el grueso del muro del hastial integra el vano de acceso y la primera arquivolta con sus respectivos soportes, quedando el tímpano ciertamente retranqueado. El resto de elementos que articulan el derrame se localizan en el cuerpo avanzado⁵⁹.



Vista lateral del acceso occidental.
(Foto: B. Aldanondo)



Plano actual del templo. (D. Bergasa)

Sin embargo, en el caso de Santa María Magdalena de Tudela, el plano del hastial corresponde con el del tímpano, es decir, el volumen proyectado al espacio urbano está formado íntegramente por el conjunto de las jambas y arquivoltas. Por lo tanto, esta particular configuración plantea la posibilidad de que el pórtico fuera añadido sobre la estructura del templo ya existente.

Otro rasgo sumamente elocuente de esta adhesión constructiva posterior, lo podemos ver en el análisis de las hiladas de sillares, que no parecen formar una unidad estructural con

⁵⁹ Como es el caso de San Pedro de Echano, Sto. Cristo de Catalaín, Sta. María Magdalena de Mues, Sta. María de Zamarce, San Martín de Artaiz, entre otros.

la nave. Además, esta ausencia de trabazón es la causa de la separación aparecida en los últimos años en la arista de contacto entre el hastial y el pórtico en el extremo superior derecho.

Por lo tanto, estos elementos permiten reforzar el desarrollo constructivo planteado hasta este momento. Es decir, el obispado de Pamplona, en posesión del templo, inicia una serie de reformas, posiblemente durante la segunda o tercera década del siglo XII movido por diversos factores, algunos de los cuales han sido señalados anteriormente. Lo que explicaría la existencia de un acceso anterior, como su concepción y composición reflejan, y con ello la aparente discordancia entre la estructura arquitectónica y la escultura monumental.

El análisis formal y compositivo de este espacio ha condicionado sobre manera los estudios histórico-artísticos del conjunto. Por un lado, los trabajos de M. Melero Moneo han marcado la pauta a seguir, que salvo pequeños matices, se han mantenido hasta la actualidad. La citada profesora, partiendo del análisis estilístico y formal de la escultura monumental, sitúa su construcción en las últimas décadas del siglo XII, a la par que se levantan las alas norte y sur del claustro y con posterioridad a la cercana Iglesia de San Nicolás, de quien considera la escultura monumental de la Magdalena una mera «copia»⁶⁰. Esta datación tardía del conjunto, contrasta con la visión planteada hasta el momento, lo que nos obliga a releer los diferentes preceptos marcados y las relaciones del templo dentro de la producción románica de la ciudad y su entorno.

Desde una perspectiva formalista, M. Melero Moneo diferencia dos talleres, uno para los capiteles del interior y la puerta norte y un segundo taller para la puerta oeste, ambos, a su vez, con diferentes filiaciones con los talleres de la Colegiata y San Nicolás. Lo que traducido a un lenguaje estilístico, le hace determinar que el grupo del interior pertenece a un románico avanzado en conexión con las primeras obras del claustro, mientras que la portada oeste presenta rasgos formales que encajan estilísticamente en un gótico incipiente. Con lo cual, según esta autora, la construcción interior estaría desarrollándose en torno a 1180-90 y los trabajos de la portada oeste a comienzos de la nueva centuria, 1200-10.⁶¹

⁶⁰ Ibid. pp. 12-13.

⁶¹ Fecha entorno a la cual, según recoge Díaz Bravo y posteriormente Segura y Lacarra, los canónigos de Santa María acuden a rezar los Oficios a la iglesia de la Magdalena. Desconocemos la documentación que lo refiere. En cualquier caso, el desarrollo de esta liturgia se presenta harto difícil si de forma simultánea se están realizando las obras del templo.

En un panorama más amplio, M. Melero Moneo encuentra diferentes conexiones formales con determinados elementos de las grandes empresas románicas de la región, como es el caso de la portada de Santa María de Sangüesa o Santo Domingo de Soria.⁶² A pesar de ello, señala que estas relaciones se pueden deber a esquemas compositivos propios del románico lo que no indicaría dependencia o relación directa. Por otra parte, descarta expresamente cualquier vinculación con San Juan de la Peña o San Miguel de Estella.⁶³

Por otra parte, C. J. Martínez Álava no cuestiona estos supuestos y añade nuevas relaciones de influencia desde el punto de vista planimétrico. En un trabajo reciente, de carácter enciclopédico, el autor no hace alusión al templo en el planteamiento general de las principales obras del románico navarro⁶⁴. Únicamente, encontramos una referencia en el apartado dedicado a las medidas y proporciones de los templos, donde lo vincula con otras construcciones rurales de forma genérica. Esta ausencia, quizá deliberada, puede deberse a que el templo no se ajusta a las características generales que el propio C.J. Martínez Álava marca para este último tercio del siglo, porque, como defendemos, no fue construido durante este periodo. La única alusión al templo en esta clasificación, ciertamente forzada, parece sustentada en la necesidad de encajarlo en el grupo que por *derecho cronológico* le debiera corresponder. Ahora bien, su presencia dentro del conjunto asignado es poco significativa, como ya advierte el propio autor aduciendo el escaso impacto arquitectónico del templo en sus coetáneos.

No solo su presencia es poco significativa dentro de la propia clasificación, sino que también lo es para la labor historiográfica. La determinación de tipos clásicos, en torno a los cuales nace, se desarrolla y muere un estilo artístico, deja en los márgenes aquellas obras que no se ajustan al *tipo*. Condición marginal que supone un lastre para las obras como el templo que nos ocupa. Mientras que otras de menor entidad junto con grandes conjuntos catedralicios, se alzan como paradigmas del estilo, como advierte I.G. Bango Torviso.⁶⁵ Lo que para un marco genérico y globalizado de la historia de los estilos está situado en un margen poco significativo, resulta ser el elemento fundamental para una circunstancia concreta. Por lo tanto, se hace necesario prescindir de este tipo de clasificaciones para acercarnos a la realidad de la iglesia de la Magdalena en su contexto local y específico.

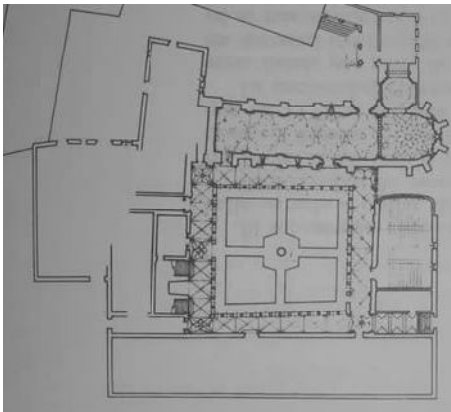
⁶² MELERO MONEO, M. «Aproximación estilística... Op. cit. pp. 357-358.

⁶³ Ibid. p. 355.

⁶⁴ MARTÍNEZ ÁLAVA, C.J. «El último tercio del siglo XII...» Op. cit. pp. 167-317.

⁶⁵ BANGO TORVISO, I.G. «Sobre algunos problemas constructivos y formales de la arquitectura románica navarra» en GARCÍA GUINEA, M.A. y PÉREZ GONZÁLEZ, J.M. *Enciclopedia del Románico...* Op. cit. p. 61.

Por otro lado, C.J. Martínez Álava vincula el templo de la Magdalena a la iglesia abacial de Santa María de la Caridad de Tulebras. Esta relación viene determinada por la semejanza planimétrica entre ambas, en concreto, por la irregularidad de la nave. Cabe suponer que el autor parte de la idea de que la comunidad cisterciense trasladada a Tulebras proveniente de Tudela en 1151, conoce la Iglesia de la Magdalena y quiere vincular simbólicamente ambos templos. En caso de ser así, desconocemos la razón que impulsó la decisión de construir su iglesia a imagen de la Magdalena. Ahora bien, a priori, no existe ninguna relación particular de esta comunidad con el templo tudelano. Aun suponiendo que la hubiera, parece difícil aceptar esta referencia, puesto que ni la irregularidad planimétrica es la misma, ni se da en el mismo tramo de la nave. Probablemente, las razones que produjeron esta alteración, en ambos casos, no son de orden simbólico. Por lo tanto, establecer una relación tipológica entre ambas se presenta ciertamente aventurado y, en buena medida, poco significativo. No obstante, dar por buena esta construcción *ad similitudinem* supondría que el templo debía estar construido para el comienzo de las obras en Tulebras; algo prácticamente imposible a partir de la cronología asumida por el autor.



Conjunto abacial de Santa María de la Caridad, Tulebras
(Catálogo Monumental de Navarra)

En definitiva, desde el punto de vista arquitectónico, la Iglesia no responde a planteamientos tipológicos de las últimas décadas del siglo XII, lo que nos permite, retomando la propuesta inicial, situar el templo en relación con las construcciones de carácter menor del ámbito rural que perduraron durante el dominio musulmán. Éstas dan respuesta a las necesidades culturales básicas de la comunidad, con un marcado carácter inercial y lejos de vínculos tipológicos y paradigmas estilísticos.

Adelantar su ejecución unas décadas, nos lleva a replantear las relaciones del templo con el resto de construcciones coetáneas. Las obras de reforma de la Magdalena, el inicio de la construcción de la Colegiata y las de San Nicolás, estarían desarrollándose casi de forma

simultánea, por lo tanto, el lenguaje estilístico y formal es muy probable que presente semejanzas; como así ocurre en elementos que podemos considerar genéricos o marginales, como son los zoomórficos y fitomórficos.⁶⁶ Estas relaciones se explican dentro de un horizonte iconográfico e ideológico común a estas obras, como ya planteara D. Rico Camps⁶⁷.

Ahora bien, la historiografía tradicionalmente ha definido el trabajo en la Magdalena como torpe, tosco, con menos modelado y sin la frescura y agilidad del modelo marcado en la colegial⁶⁸. Estas consideraciones son presentadas como una prueba de la poca pericia del taller que trabaja en la puerta oeste, a la par que introduce formas que «tenden hacia el gótico», según añade M. Melero Moneo⁶⁹.



Tímpano Santa María Magdalena
(Fotografías: B. Aldanondo)



Tímpano de la iglesia de San Nicolás

A su vez, la puerta occidental se hace depender formalmente de la Colegiata, para el común de los autores, no cabe duda de que, compositivamente, presenta una vinculación directa con el tímpano de la Iglesia de San Nicolás⁷⁰. Esta idea se basa en la disposición centralizada de los elementos figurativos del tímpano: Domina el espacio central, la *Trinidad Paternitas*, en el caso de San Nicolás, y la *Maiestas Domini*, para la Magdalena y, rodeando ambas representaciones, el tetramorfo junto a dos figuras humanas en los extremos.

Estos planteamientos nos llevan a una situación ciertamente paradójica: unas manos torpes que «copian» modelos ya existentes en el entorno son las responsables de la llegada de

⁶⁶Cabe la posibilidad de que en el resto de templos de este periodo, a los que se refiere la documentación, estuvieran desarrollando obras por estos años, pero desconocemos sus rasgos, por no haberse conservado.

⁶⁷Este concepto pretende abarcar las diversas relaciones de la imaginería, paralelismos visuales y relaciones figurativas, que en la actualidad se presentan con una marcada ambigüedad dado que no compartimos el mismo lenguaje visual, lo que dificulta su estudio. El autor advierte de esta circunstancia en la imaginería «marginal» especialmente, al prestarse a mayor ambigüedad al carecer, generalmente, de un discurso de marcado corte narrativo. Sobre ello RICO CAMPS, D. *Las voces del Románico. Arte y epigrafía en San Quirce de Burgos*. Murcia, Nausicaä, 2008, p. 27.

⁶⁸ MELERO MONEO, M. «Aproximación estilística...» p. 356.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ FERNÁNDEZ LADREDA, C. «El último tercio del siglo XII y los comienzos del XIII. Escultura monumental», en FERNÁNDEZ LADREDA, C. (Coord) *El arte románico...* Op. cit. pp. 380-383; MELERO MONEO, M. «Aproximación estilística...» Op. cit. p. 361.

las primeras formas «que tienden hacia lo gótico» a Tudela y por extensión a la comarca.⁷¹ A su vez, estas formas tienen una escasa o nula repercusión en las obras posteriores. Llama la atención que, de tenerlas, no hayan sido cotejadas con las formas *tendientes* hacia lo gótico más notables de la ciudad, las de la puerta oeste de la Colegiata, en cuyo caso serían su precedente inmediato, de seguir aceptando la tardía cronología tradicional.

Precisamente, el problema radica en las formas. Como avanzamos anteriormente, las conclusiones de los trabajos de M. Melero Moneo marcaron la pauta a seguir. En ellos, la datación de finales del siglo XII, se fundamenta en un minucioso análisis formal de la escultura, que condicionó sus relaciones con los templos cercanos, que, al considerarlos anteriores, solo le cabía la categoría de «copia». Además, dada su tardía situación se le supone la presencia de formas góticas, que en ningún caso se concretan y que la propia autora, advierte de su contraste con «la disposición arcaica y esencialmente románica»⁷² de las arquivoltas.

En primer lugar, este planteamiento ha llevado a deducir que todo el conjunto data de finales del siglo XII, evitando aportar una función razonada para la puerta norte y apoyándose en la existencia del templo mozárabe descartado en la primera parte de este trabajo.

En segundo lugar, la consideración de «copia de escasa calidad» de la Colegiata de Santa María y la iglesia de San Nicolás se desvanece por varias razones. El concepto de copia desde la perspectiva utilizada por M. Melero Moneo era ajeno a la práctica artística medieval. «La forma no es solo un producto o un resultado, es un proceso sorprendido en acto o en potencia» como ya expusiera S. Moralejo⁷³. Podemos completar esta idea con el concepto anteriormente referido de D. Rico Camps y entenderlo como un proceso inserto en un horizonte iconográfico e ideológico determinado, donde la «copia» pudo darse de forma consciente o inconsciente. Lo que implica que cuando se trata de una decisión consciente *ad similitudinem* o *ad instar* el hecho se convierte en un recurso de significación. Mientras que cuando se da de forma inconsciente no estaríamos ante una copia sino ante dos resultados que comparten un mismo horizonte. Es decir, en el primer caso se copia *por o para algo* y en el segundo no sería acertado hablar de copia, puesto que, en su acepción más pedestre, evoca una situación de superioridad del modelo sobre el que copia. Además, conviene dejar a un

⁷¹ MELERO MONEO, M. «Aproximación estilística...Op. cit. p. 356.

⁷² Ibidem.

⁷³ MORALEJO ÁLVAREZ, S. «Modelo, copia y originalidad en el marco de las relaciones artísticas hispano-francesas (ss.XI-XIII)» en *Actas del V Congreso Español de Historia del Arte, Barcelona 29 de octubre al 3 de noviembre de 1984*, Barcelona, 1987, p. 90.

lado este concepto, que nos permitiría un cambio en la óptica enriqueciendo el método y las perspectivas; evitando «enredarse en la quisquillosa cuestión de la dirección de la «influencia», o en la de si una de las partes era más receptiva que la otra.»⁷⁴

En conclusión, una excesiva atención por determinar grupos de talleres a partir de las formas y sus genealogías consiguientes ha obstaculizado y condicionado el estudio del conjunto. Las estrechas relaciones tipológicas marcadas, tanto escultóricas como arquitectónicas no comportan un valor significativo desde una perspectiva historiográfica reciente. Al margen de que según la cronología propuesta en el presente trabajo, no podrían darse de ningún modo.

Por ello, a continuación, se propondrá una reconsideración de la situación histórico-artística del conjunto en el nuevo espacio cronológico propuesto. Necesariamente unas obras preceden en el tiempo a otras, pero esto no implica una vinculación directa entre ellas. Las concordancias o discordancias compositivas y formales forman parte del horizonte compartido de la producción de este periodo y contexto. Evitaremos determinar *influencias*, al considerar este término poco apropiado para esta circunstancia, dado que su uso, como advierte H. Belting, establece una relación de autoridad de lo influenciado sobre lo influenciante; de forma semejante a lo como lo hemos presentado anteriormente.

En primer lugar, la reubicación de la obra de los pies de la iglesia de M^a Magdalena, nos obliga a cambiar la perspectiva con una de las obras más destacadas del medievo navarro, la portada septentrional de la iglesia de San Miguel de Estella. La historiografía tradicional ha tratado estas relaciones en dos direcciones, por un lado, M. Melero Moneo descarta la vinculación y en caso de advertir semejanzas, arguye que es fruto de «la mera coincidencia de época y deriva de los caracteres universales que – a pesar de su diversidad- presenta el románico.»⁷⁵ Por otra parte, J. Martínez de Aguirre, sí que encuentra «cierto aire de familiaridad» entre ambas, dentro del modelo de tímpano de tipo hispano⁷⁶, pero mantiene la precedencia del estellés sobre el tudelano, tanto en calidad como en cronología.

⁷⁴ Cfr. BELTING, H. *Floencia y Bagdad. Una historia de la mirada entre Oriente y Occidente*. Madrid, Akal, 2012, pp. 9-10. El autor diserta entorno al término influencia que bien puede integrarse en el concepto de copia utilizado por Melero Moneo en su trabajo.

⁷⁵ Ibid. p. 361

⁷⁶ MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J. «Originalidad y copia en la elaboración de una portada románica. El caso de San Miguel de Estella» en *Actas del V Congreso...* Op. cit. p. 122.



Detalle del tímpano de San Miguel de Estella. (Fotografía: B. Aldanondo)

De lo que no cabe duda es que, tanto San Nicolás y la Magdalena de Tudela como San Miguel de Estella, siguen lo que se ha dado en llamar el modelo hispano de tímpano. Su composición, significado y mensaje forman parte del marco ideológico románico del que anteriormente hablamos. El tratamiento formal de las diferentes piezas que lo componen refleja cierta evolución en sus formas, pero esto no convierte a uno como precedente artístico necesario de los otros, evitando expresamente una concepción evolucionista de los modelos.

Partiendo de la nueva propuesta cronológica, el templo estellés es posterior al tudelano. Quedando invertida la visión propuesta por M. Melero Moneo, las relaciones con San Miguel de Estella, son iconográficas, compositivas y muy cercanas en lo estilístico y, sin embargo, las referencias con San Nicolás son meramente aspectos conceptuales.⁷⁷

El tímpano de San Miguel presenta a Cristo en majestad, inscrito en una mandorla tetralobulada, flanqueado por el tetramorfos y, a su vez, este grupo central por la Virgen y San Juan. Mientras que en el tímpano de la Magdalena encontramos, el mismo grupo central, pero acompañado de la santa titular del templo, en sustitución de San Juan. Estilísticamente, el de San Miguel ha sido considerado como el ejemplo más notable del románico hispano y navarro⁷⁸, con una vinculación directa con modelos franceses de Chartres o Le Mans.⁷⁹

Ahora bien, cotejando ambos conjuntos todo parece indicar que en el caso de Estella la obra es, al menos, más tardía que en Tudela. Las piezas presentan un canon más estilizado y con las escenas de las dovelas dispuestas de forma longitudinal, en claro contraste con el modelado general y la disposición radial de las arquivoltas de la Magdalena. Recordemos

⁷⁷ MELERO MONEO, M. «Aproximación estilística... Op. cit. pp. 355-356.

⁷⁸ FERNÁNDEZ LADREDA, C. «El último tercio del siglo XII y los comienzos... Op. cit. pp.332-333; MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J. «Originalidad y copia... Op.cit. p. 117.

⁷⁹ RÜCKERT, C. «Iglesia de San Miguel» en GARCÍA GUINEA, M.A. y PÉREZ GONZÁLEZ, J.M. *Enciclopedia del Románico...* Op. cit. pp. 504-505.

«disposición arcaica y esencialmente románica», como apunta M. Melero Moneo, por lo tanto, en claro conflicto con su carácter «tardorrománico».⁸⁰ Otro rasgo que nos habla de la precedencia compositiva de la Magdalena con respecto a San Miguel es la liberación del marco que podemos apreciar en la imagen de la Virgen y San Juan del tímpano estellés, frente a las figuras de la Virgen y María Magdalena de Tudela con una mayor dependencia espacial.

Pero no solo en el tímpano encontramos vínculos entre ambos templos, en la segunda arquivolta de la Magdalena se representan un conjunto de arpías entrelazadas con elementos vegetales. Tomando una fórmula, ciertamente más estilizada que en Tudela, en un capitel interior de las ventanas del ábside de San Miguel de Estella podemos ver en una disposición semejante, el mismo modelo compositivo y formal de estos animales.⁸¹

Todos estos rasgos ponen de manifiesto que el tímpano de Tudela fue realizado con anterioridad al de Estella. Manteniendo los presupuestos y la determinación estilística tradicional, se plantean dos situaciones antagónicas: Por un lado, si la escultura de la Magdalena es portadora de las nuevas formas góticas, necesariamente, la escultura de San Miguel, siendo posterior, solo puede ser gótica; o bien, si la de San Miguel la consideramos una obra característica del románico navarro, la de la Magdalena, siendo anterior, solo puede ser románica.

Llegados a este punto, parece aceptable la hipótesis planteada a en el desarrollo del presente trabajo: la reforma en la Magdalena se sitúa de manera simultánea al comienzo de la Colegiata e inmediatamente posterior a la toma de la ciudad, es decir, durante la tercera o cuarta década del siglo XII. Esto la convierte en la primera muestra sobre la recepción de la liturgia gregoriana en suelo tudelano. Puesto que el templo mayor de la ciudad ya comenzará su construcción sobre los nuevos preceptos romanos. Al mismo tiempo, puede decirse que en un plano estilístico, al no ajustarse sus formas al paradigma románico clásico, pueden ser consideradas como formas propias de un románico avanzado, pero difícilmente se le puede acusar de avanzar conceptos góticos en lo formal. Con lo cual, el conjunto escultórico tudelano se sitúa como precedente de los modelos de final de siglo, quizá como referente visual y escultórico para el resto de templos de la ciudad y de la región.

⁸⁰ Mantenido por todos los autores, pero fundamentalmente en MELERO MONEO, M. «Aproximación estilística... Op. cit. 356 y MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J. «Panorama del románico... Op. cit. 98.

⁸¹ FERNÁNDEZ LADREDA, C. «El último tercio del siglo XII y los comienzos... Op. cit. p.338.

En definitiva, revisada la cuestión formal, en el más amplio sentido del término, queda pendiente el análisis iconológico del conjunto, dada su intrínseca condición, contribuirá a concretar y completar el marco ideológico en el que se desarrolló la reforma templaria y religiosa en la iglesia de la Magdalena.

El estudio iconográfico del templo ha sido abordado por diferentes autores. La primera referencia bibliográfica detallada de las obras aparece en el Catálogo Monumental de Navarra. Si bien, el trabajo más extenso sobre el conjunto se debe a M. Melero Moneo que, de forma semejante a como ocurría en la datación del conjunto, ha orientado los trabajos posteriores⁸². No obstante, los recientes estudios de E. Lozano López y C. Fernández Ladreda plantean una nueva variante interpretativa parcial del tímpano, resultando poco significativo puesto que no altera el discurso propuesto⁸³. Por otra parte, de forma transversal E. Aragonés trabaja con diferentes elementos de la portada occidental en su vinculación a las representaciones del mal en el románico navarro⁸⁴.

La historiografía tradicional ha dado numerosas interpretaciones al conjunto aportando una amplia variedad de significados, quedando todavía algunos aspectos por concretar. Los estudios iconográficos han tratado de forma asilada los diferentes elementos figurados del templo, principalmente el pórtico occidental, sin llegar a considerarlo de forma conjunta con los capiteles del interior de la nave. Por lo tanto, se hace necesaria una revisión de los planteamientos interpretativos de los propios elementos y temas en relación con su situación topográfica, social y funcional. Entendemos que aislar y leer el contenido de las imágenes al margen de su circunstancia impide «comprender la totalidad de ésta[s] en su forma y estructura, en su funcionamiento y sus funciones», como al tratar sobre el método nos prevenía J. Schmitt⁸⁵.

Los trabajos de M. Melero Moneo han abordado la obra de forma más extensa, a partir de los cuales y salvo pequeñas variantes, se ha mantenido la idea del pecado y el arrepentimiento como elemento nuclear del conjunto. Únicamente P. Duval apuntaba en otra dirección interpretativa, que ha sido escasamente aceptada. Según apunta, la portada reflejaría

⁸² MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico de la portada de los pies de Santa María Magdalena de Tudela», *Príncipe de Viana*, 173, 1984, pp. 463-484.

⁸³ FERNÁNDEZ LADREDA, C. «El último tercio del siglo XII y los comienzos del XIII. Escultura monumental», en FERNÁNDEZ LADREDA, C. (coord), *El arte románico...* Op. cit. pp. 380-383; LOZANO LÓPEZ, E. «Iglesia de Santa María... Op. cit. pp. 1382-1284.

⁸⁴ Cfr. ARAGONÉS, E. *La imagen del mal en el románico navarro*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1996.

⁸⁵ SCHMITT, J.C. «El historiador y las imágenes» *Relaciones* 77, 1999, p. 19.

el culto al Espíritu Santo a partir de la influencia del chiismo árabe, dentro de un ambiente milenarista y unido al culto a la Magdalena, vinculado con el joaquinismo italiano y francés⁸⁶.

El programa de la portada se articula en torno a la escena principal ubicada, como es habitual, en el tímpano de la misma. Enmarcan el conjunto cuatro arquivoltas con diversas representaciones antropomorfas y fitomorfas que se apean sobre sendos capiteles historiados. Todo ello protegido por un tejazoz soportado sobre una serie de canecillos labrados.

Las primeras apreciaciones se centran en el tímpano, elemento articulador del conjunto. Las imágenes en él contenidas no parece presentar dudas para su identificación: la Virgen María a la derecha de la *Maiestas Domini* y, en el otro extremo, Sta. María Magdalena, que con su presencia refuerza la función mediadora de los santos para la salvación de las almas en el momento del Juicio. Lo que sumado a su condición de titular del templo contribuye a acrecentar la devoción de los fieles, como aprecia A. Carlo Quintanavalle para este tipo de modelos hispanos⁸⁷. Ambas imágenes han sido unas de las más controvertidas representaciones del conjunto, ofreciendo los autores diversidad de propuestas.



Detalle del acceso occidental. (Fotografía: B. Aldanondo)

Como ya advierte, aunque de forma somera, M. Melero Moneo, la diferencia entre ambas figuras femeninas radica en que la imagen de la derecha aparece con nimbo y la de la

⁸⁶ DUVAL, P. «Las iglesias de Tudela: Santa Magdalena y San Nicolás», *Príncipe de Viana*, 148-149, 1977, pp. 439-442. No obstante, este planteamiento al haber sido convenientemente cuestionado por Melero Moneo.

⁸⁷ Sobre estas relaciones CARLO QUINTAVALLE, A. «La narración contra la herejía. La escultura en Occidente desde 1120-1130 hasta el final de siglo» en CASTIÑEIRAS, M. Y CAMPS, J. *El románico y el Mediterráneo: Cataluña, Toulouse y Pisa, 1120-1180: Museo Nacional d'Art de Catalunya, 29 febrero-18 mayo 2008*, MNAC, Barcelona, 2008, pp. 57-68.

izquierda no porta este elemento, ni otro similar. A pesar de ello, según la autora, este matiz únicamente es de carácter formal sin especial significación. Por lo que propone para las dos figuras, una doble representación de Magdalena en dos escenas diferentes de su vida: la visita al Sepulcro para la unción del cuerpo y la otra haría alusión al pasaje conocido como «Noli me tangere», una de las primeras manifestaciones de la Resurrección⁸⁸.

Ahora bien, el hecho de que, siendo el mismo personaje en los dos casos aparezca con una indumentaria diferente no es un aspecto baladí. La presencia de este elemento aurático en las diferentes manifestaciones artísticas deja ver cierta aleatoriedad en su uso o bien una amplia versatilidad simbólica, como advierte, a partir de su presencia en los Beatos, M.A. Sepúlveda González⁸⁹. Ante lo cual la autora propone valorar cada situación de forma específica.



Detalle Virgen María
(Fotografías: B. Aldanondo)



Detalle Sta. M^a Magdalena

En el tímpano tudelano su presencia sobre la cabeza de la mujer de la derecha es clara, como también lo es en el resto de personajes divinos; de la misma forma que su ausencia es manifiesta, en la figura de la izquierda. Lo que indica una diferencia intencionada de dignidades entre ambas representaciones. Generalmente cuando este cambio de consideración se produce en la imagen de un mismo individuo, viene provocado por un cambio de condición provocado por la mediación o el contacto con la Divinidad, de especial trascendencia y significación para el propio protagonista. Un caso muy elocuente de este

⁸⁸ MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico... Op. cit. pp. 475-479.

⁸⁹ Cfr. SEPÚLVEDA GONZÁLEZ, M.A. «El problema del nimbo en los Beatos mozárabes», *Anales de Historia del arte*, 1, 1989.

cambio en la dignidad de la imagen en función de la indumentaria y dentro de un mismo programa iconográfico es frecuente encontrarla en las representaciones marianas⁹⁰.

La cristofanía presenciada por María Magdalena tras la Resurrección, no le otorga a su figura una especial dignidad teológica, quizá si en un plano simbólico y para una hagiografía y exégesis particular dentro de la vida de la santa. Ahora bien, en un ámbito general, forma parte de una más de las apariciones recogidas por las Escrituras tras la Resurrección, siendo Magdalena una más entre los testigos, como los Discípulos de Emaús, presentes en la puerta norte del templo tudelano. Por todo ello queda cuestionada la posibilidad de una doble representación de María Magdalena. Ahora bien, se mantiene esta identificación en el personaje de la izquierda, ya que representa a la santa junto a un sepulcro ricamente tallado, reflejando la alta dignidad del finado que no puede ser otro que Jesucristo. En este caso, la caja sepulcral cumple la función de atributo iconográfico, descartando la intención de representar el pasaje de la Resurrección, en cuyo caso debiera mostrar la tapa abierta, como recogen las Escrituras y la tradición iconográfica para este tipo de sucesos⁹¹.

Por otro lado, otra de las interpretaciones aceptadas mayoritariamente es la que propone C. Fernández Ladreda, que identifica las figuras como Marta y María, hermanas de Lázaro⁹². La autora fundamenta su interpretación en base a la tradicional confusión de ambos personajes bíblicos, disyuntiva superada por la historiografía actual. No obstante, la autora arguye que la confusión entre ambas durante la Edad Media era frecuente, con lo cual estaríamos ante un caso más de esta situación.

Ahora bien, siendo posible tal circunstancia, sorprende que se opte por representar a las hermanas y no al propio Lázaro ni elementos que refieran a su resurrección, con lo que el ejercicio de síntesis metonímica sería casi extremo y único para este pasaje en concreto. Por otro lado, si analizamos la expresión gestual de las dos figuras, llama la atención que la

⁹⁰ Sobre un ejemplo de añadido simbólico en relación con el cambio de indumentaria de un personaje Cfr. LAHOZ, L. *Santa María de los Reyes de Laguardia. El pórtico en imágenes, el pórtico imaginado*. Vitoria, Diputación Foral de Álava, 2000, pp. 55-116.

⁹¹ Sobre tipos iconográficos de la Resurrección de Cristo en las regiones limítrofes, a pesar de centrar los estudios en la etapa gótica, analizan modelos precedentes del XII y XIII en Cfr. ALCOY PEDRÓS, R. «Observaciones sobre la iconografía de la Resurrección de Cristo en la pintura gótica catalana», en *Estudios de iconografía medieval española*, (ed. J. Yarza), Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1994, pp. 195-379; Cfr. AZCÁRATE DE LUXAN, M. «Iconografía de la Resurrección en la escultura gótica española», *En la España Medieval*, V, 1986, pp. 169-193.

⁹² FERNÁNDEZ LADREDA, C. «El último tercio del siglo... Op. cit. p. 382. La autora, a su vez, toma el planteamiento de CROZET, R. «Recherches sur la sculpture romane en Navarre et en Aragon. Nouvelles reamarkes sur les chapiteaux du cloître de Tudela. La décoration sculptée de la collégiale de Tudela. Églises Santa Maria Magdalena et San Nicolas de Tudela. Le relief au cavalier», *Cahiers de civilisation médiévale*, III, pp. 119-127.

identificada como Marta, aparezca en un posición ciertamente orante, cuando la exégesis bíblica ha visto en ella el paradigma de la vida activa, opuesto a la vida contemplativa personificado en su hermana, es decir, quedarían invertidos los papeles si nos atenemos a la actitud y los gestos que presentan ambas figuras.

Llegados a este punto y retomando la propuesta inicial, parece bastante probable que el personaje de la derecha de la *Maiestas Domini* es la Virgen María que, dada su dignidad dentro de la Historia Sagrada, se sitúa a la derecha del Hijo, tanto en las representaciones de Cristo en Majestad como del Crucificado, en virtud de la jerarquía divina y espacial, que, a su vez, sigue el uso social. Por último, un elemento que contribuiría a consolidar esta identificación y que, M. Melero Moneo señala de modo anecdótico, es la coincidencia gestual de la Virgen tanto en la escena superior de la Anunciación, en la primera arquivolta, como la del extremo del tímpano. Esta relación visual de los personajes basada en la coincidencia gestual en ambos episodios, reforzaría tanto la identificación del personaje como su actitud ante ambos sucesos. La aceptación y disposición de María ante el designio divino, tanto para la Primera como para la Segunda Venida, acentúa su papel dentro del mensaje de esperanza mesiánica.

No obstante, con la presencia de María junto a Magdalena y el sepulcro, queremos advertir expresamente, que no estamos haciendo referencia al episodio de la visita al sepulcro según san Mateo. Este relato es el único que nos habla de dos personajes: «*venit Maria Magdalene et altera Maria videre sepulcrum*»⁹³. Esta versión y la ausencia de una referencia explícita de la Madre, en los momentos posteriores a la muerte en la Cruz, ha dado lugar a numerosa literatura centrada en defender que la *altera Maria* hacía referencia a la Virgen María. Unos décadas más tarde todavía seguía considerándose que si «Semejante hijo se hubiera conducido tan desalentadamente y con tanto despego a semejante Madre repugna a cualquier conciencia»⁹⁴, ejemplo de la preocupación y confusión sobre la presencia de la Madre como testigo de la Resurrección, durante el medievo.

Ahora bien, como advierte R. Alcoy Pedrós, la presencia destacada de la Virgen María en las apariciones está más próxima a los siglos del gótico, en consonancia con el aumento devocional a su figura de los siglos XIV y XV. Hasta esta última fase, el esquema utilizado

⁹³ MT. 28, 1

⁹⁴ DE LA VORAGINE, J. *La leyenda dorada*. Madrid, Alianza Editorial, 1987, p.232.

era la representación tradicional de la *visitatio sepulchri*, con las tres Marías dentro de las variantes compositivas conocidas.⁹⁵

Por otra parte, otra razón que contribuye a desechar la hipótesis de la aparición a María Magdalena o las mujeres es el modo de representar la presencia de Cristo. Inscrito en una mandorla, entronizado y rodeado de los vivientes nos traslada a una realidad metafísica, muy diferente de las representaciones de las visiones corporales, como así fue la de la escena conocida como *noli me tangere*. La propia Vulgata ya recoge que Magdalena *videt Iesum stantem*, participio sumamente elocuente que habla de una presencia física y corporal, lo que pone de manifiesto que no se trata de una visión espiritual al modo de la de Padmos. La representación de Cristo mayestático en el tímpano que nos ocupa es, sin lugar a dudas, una visión espiritual que descarta *de facto* el pasaje de Magdalena.

A propósito de los tímpanos gallegos, R. Sánchez Ameijeiras hace un análisis de los diferentes tipos de visiones teofánicas, en virtud del cual, la representación del tímpano de la Magdalena no deja lugar a dudas. La mandorla en la que se inscribe la *Maiestas* traslada de forma directa la presencia de Cristo a una realidad metafísica, propia de las experiencias visionarias. El uso de este elemento, como apunta la citada autora, es utilizado en un marco específico para las realidades invisibles a los simples mortales, como es la imagen de Dios.⁹⁶

Por esta misma concepción de la representación de la imagen corporal y espiritual podemos dejar a un lado la reciente interpretación planteada por E. Lozano López⁹⁷. Retomando la identificación de las hermanas de Lázaro, la autora adelanta la secuencia representada al momento en que María se arrodilla a los pies de Jesús y exclama «Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto»⁹⁸. Seleccionar esta secuencia le permite encajar iconográficamente el sepulcro cerrado de la representación, dado que como advierte la propia autora, llama la intención que éste se encuentre cerrado, si lo que pretende representar es una resurrección. A pesar de ello, mantiene que el texto y la imagen «corresponden a la perfección»⁹⁹ si adelantamos la secuencia representada. Ahora bien, en realidad la coincidencia se reduce a la postura arrodillada del personaje de la derecha de Cristo, María de

⁹⁵ ALCOY PEDRÓS, R. «Observaciones sobre... Op. cit. pp. 195-200.

⁹⁶ Para un mayor desarrollo de este aspecto Cfr. SÁNCHEZ AMEJEIRAS, R. «Ritos, signos y visiones: El tímpano románico en Galicia (1157-1230), en SÁNCHEZ AMEJEIRAS, R. y SENRA GABRIEL Y GALÁN, J.L. (coords), *El tímpano románico...* Op. cit. pp. 63-71.

⁹⁷ LOZANO LÓPEZ, E. «Iglesia de Santa María... Op. cit. p. 1382.

⁹⁸ JN. 11, 32.

⁹⁹ LOZANO LÓPEZ, E. «Iglesia de Santa María... Op. cit. p. 1382.

Betania, y a la presencia del sepulcro cerrado, donde se hallaría el cuerpo sin vida de Lázaro. En efecto, esta interpretación asume la confusión tradicional de María de Betania y María Magdalena, que debemos suponer que la autora los hace de forma consciente y por razones semejantes a las expuestas por C. Fernández Ladreda¹⁰⁰. A pesar de ello, tampoco se encuentra razón aparente por la que diferenciar, en base al uso del nimbo, a María de su hermana Marta.

En definitiva, llegados a este punto cabe plantear una revisión iconográfica de todo este espacio. En efecto, el tímpano está presidido por la visión de la Segunda Venida, rodeado por el tetramorfos y flanqueado el conjunto por María, a la derecha del Hijo, y Magdalena, a su izquierda. El mensaje concentrado en este elemento presenta un carácter escatológico claro que, a su vez, forma parte del discurso general de todo el pórtico. La presencia de ambas mujeres en el momento de la parusía, refuerza su cometido como mediadoras entre la humanidad y Dios. Incluso, podemos ver en las relaciones visuales entre las imágenes, la petrificación de la jerarquía divina. M. Melero Moneo ya advierte que el personaje de la derecha mira directamente a la *Maiestas Domini*, mientras que la de la izquierda, sus ojos apuntan hacia «una zona indeterminada»¹⁰¹. La Virgen María por la gracia de Dios participa de la Gloria de forma directa, con un claro papel de mediadora y, por ende, de corredentora. Mientras que los santos, a pesar de su capacidad de intercesión, todavía no participan de la visión divina, porque su condición de creaturas les obliga a esperar y someterse al Juicio Final.

Un segundo elemento en inmediata relación con el discurso del tímpano es la primera arquivolta interior. Coincidiendo con la clave del arco y formado por tres dovelas –la Virgen María, el arcángel Gabriel y la paloma del Espíritu- se encuentra el grupo de la Anunciación de la Virgen que divide y articula el conjunto. A su lado derecho, contiene la representación metonímica del Colegio Apostólico y, en el lado opuesto, ocurre lo mismo con una serie de profetas¹⁰². La identificación de ambos grupos está fundamentada en la presencia del apóstol Pedro y del profeta Moisés, con sendos atributos identificativos y en la posición central de cada conjunto. Llama la atención la alteración del orden propio de lectura en relación al desarrollo histórico que se ha querido ver narrado o simbolizado en esta arquivolta. Abre la secuencia el Nuevo Testamento, figurado en el Colegio Apostólico, y el Antiguo Testamento,

¹⁰⁰ FERNÁNDEZ LADREDA, C. «El último tercio del siglo... Op. cit. p. 382.

¹⁰¹ MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico... Op. cit. p. 476.

¹⁰² Ibid. pp. 470-475; LOZANO LÓPEZ, E. «Iglesia de Santa María... Op. cit. p. 1382; FERNÁNDEZ LADREDA, C. «El último tercio del siglo... Op. cit. p. 382.

con los profetas, la concluye. Esta alteración del orden cronológico y simbólico, acentuada por la tradición occidental de lectura, dota al Nuevo Testamento de una notoriedad manifiesta sobre el Antiguo que, a nuestro juicio, no se presenta como un hecho circunstancial. Es más, retomando el discurso cristológico del tímpano, la primacía del Nuevo sobre el Antiguo contribuye a reforzar el mensaje mesiánico y añade cierto carácter proselitista al discurso en un momento en el que cohabitan en la ciudad los tres credos monoteístas.

En este sentido, cabe destacar una secuencia de elementos que reflejan una parte más del marco ideológico del conjunto de la Magdalena y que, a su vez, refuerzan la propuesta cronológica planteada, puesto que en este momento es cuando estos mensajes están presentes con mayor intensidad dentro de la doctrina eclesiástica. El grupo es el formado por los cuatro capiteles correspondientes a las jambas de la derecha del pórtico.

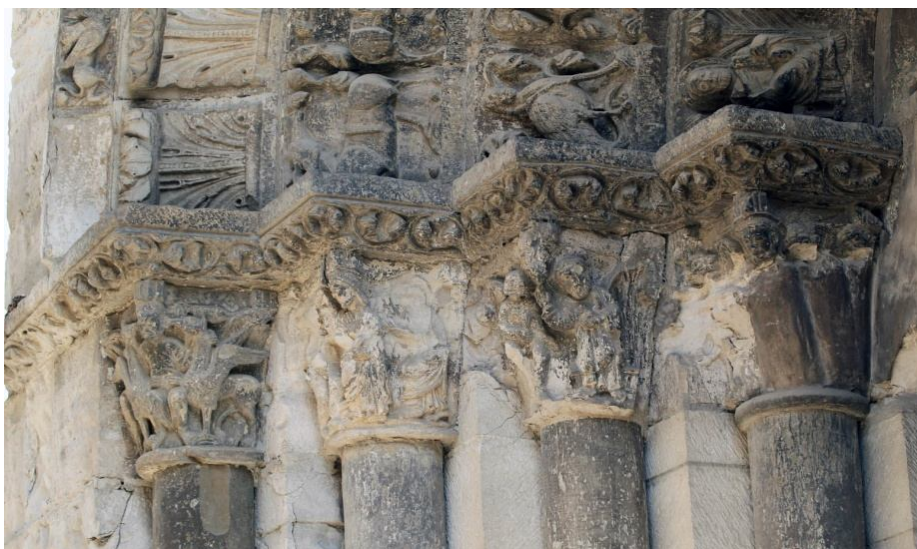
La identificación de las tres escenas en las que el diablo tienta a Cristo en el desierto parece clara a partir de los restos conservados. Ahora bien, el único capitel que conserva elementos identificables que permite atribuir una escena concreta a cada capitel es el central. Satanás, sobre el templo, pide a Cristo que salte porque está escrito: «*Angelis suis mandabit de te, et in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum*» (Mt. 4, 6-7). El capitel conserva en la parte inferior la representación de un templo con cubierta a dos aguas sobre la cual se encuentran ambos personajes. Los dos capiteles que acompañan a este recogen las otras dos tentaciones que faltan. No existe consenso sobre cual corresponde a cada una, a causa del estado de conservación de las piezas.¹⁰³ (Fig. 10). Por último, completa el conjunto el capitel que más exterior ha sido identificado tradicionalmente con el pasaje de la Ascensión de Alejandro, sobre él volveremos más adelante.

Junto con el tímpano de Errondo, como señala E. Aragonés, esta representación del pasaje de las tentaciones en el desierto es única en Navarra¹⁰⁴. Esto nos hace pensar en una elección concreta dentro del discurso de la portada de la iglesia de Sta. María Magdalena. Un hecho que, a nuestro juicio, podría apuntar a un marco ideológico concreto, sin con ello pretender señalar al mentor del programa.

¹⁰³ Al no ser vinculante para este trabajo, sobre esta cuestión Cfr. ARAGONÉS, E. *La imagen del mal en el románico navarro*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1996; MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico... Op. cit. pp.463-470; También se recogen sus planteamientos en LOZANO LÓPEZ, E. «La iglesia de Santa María... Op. cit. p.1382 y en FERNÁNDEZ LADREDA, C. «El último tercio del siglo XII... Op. cit. p. 380.

¹⁰⁴ ARAGONÉS, E. *La imagen del mal...* Op. cit. p. 39.

J. Goñi Gaztambide ponía en valor la riqueza literaria y moral de la carta de fundación y dotación del hospital y cofradía de Roncesvalles, especialmente en el pasaje que D. Sancho Larrosa diserta sobre las tentaciones diabólicas¹⁰⁵. En este punto convergen diversos factores que debemos considerar: En primer lugar, el obispo Larrosa suena dentro de los posibles impulsores de la reforma del templo en el marco cronológico propuesto en el presente trabajo. En segundo lugar, la parroquia de la Magdalena se vincula de forma directa con el Hospital de Roncesvalles desde su fundación, de hecho, en 1193 encontramos una revisión del reparto de los diezmos de la Magdalena y Santa María la Mayor, exceptuando las heredades correspondientes al hospital, como recoge J. Goñi Gaztambide¹⁰⁶. Por último, la presencia de las tentaciones de Cristo puede enmarcarse dentro del marco de reforma moral de la Iglesia impulsado por el papa Gregorio VII, con la intención de dirigir la conducta de los fieles hacia la imagen de Cristo como un «ejemplo de hombre para los hombres»¹⁰⁷ y, con especial atención, presenta su figura como modelo para un clero débil a las tentaciones humanas. Sancho Larrosa concluye la carta «*Et si diabolus Dominum temptavit, quis nostrum est qui evadere temptationes eius possit?*»¹⁰⁸.



Detalle de capiteles jamba izquierda. (Fotografía: B. Aldanondo)

En definitiva, no es un hecho novedoso la referencia al pasaje de las tentaciones en el desierto como ejemplo de virtud cristiana frente a los pecados de gula, soberbia y avaricia. Pero la coincidencia entre la referencia de Larrosa en la carta y la referencia que hace el

¹⁰⁵ GOÑI GAZTAMBIDE, J. *Historia de los obispos...* Op.cit. p. 359.

¹⁰⁶ Ibid. pp. 516-517.

¹⁰⁷ ARAGONÉS, E. *La imagen del mal...* Op. cit. p. 39.

¹⁰⁸ «1127-1132- Fundación y dotación del hospital y cofradía de Roncesvalles por Sancho, obispo de Pamplona.» en VÁZQUEZ DE PARGA, L. LACARRA, J. M. y ÚRÍA RIU, J. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1992, pp. 56-58.

mentor del programa en los capiteles, quizá pueda resultar indicativo de un marco ideológico común entre ambas circunstancias, dirigido a presentar la imagen de Cristo como paradigma humano y sacerdotal particularmente, en consonancia con la visión cristocentrista que aludíamos anteriormente.

Sobre el cuarto capitel que acompaña a la triada anterior existe una aceptación generalizada sobre el pasaje representado. La composición se articula simétricamente entorno a la imagen central de un personaje masculino, en una posición aparentemente sedente, flanqueado por dos animales fantásticos, identificados como grifos. Los animales introducen sus picos aguilieños en las orejas del personaje central, mientras que con sus garras le pisan los pies y el vientre. M. Melero Moneo¹⁰⁹ y E. Aragonés¹¹⁰ han sido las únicas autoras que han reflexionado sobre su identificación, a pesar de defender su identidad, manifiestan la extrañeza de la representación del pasaje dentro del conjunto de la Magdalena y su relación con las otras representaciones sobre el tema conservadas en Navarra, como, por otra parte, también advierte F. Español¹¹¹.

En primer lugar, como la propia M. Melero Moneo indica, el pasaje recogido por el Pseudo-Calístenes donde se narra la ascensión del macedonio «no se ajusta literalmente» a la imagen del capitel¹¹². Ahora bien, que el texto y la imagen no guarden una relación de literalidad, no es el problema, sino más bien podría considerarse lo habitual. La divergencia del pasaje de Alejandro y el capitel radica en el propio concepto representado, no en el grado de literalidad. Los grifos del capitel tudelano atacan de forma clara a la figura masculina.

El pasaje de Alejandro en ningún caso menciona que los animales alados ataquen al monarca que, por otra parte, como advierte E. Aragonés, en ninguna de las representaciones románicas conocidas de esta escena las bestias lo hacen¹¹³. La otra representación identificada por ella como este mismo pasaje, es la del capitel del lado del evangelio del arco toral de la ermita de Santa Catalina de Azcona. La autora vincula el esquema seguido con el modelo existente en Moissac, que en ninguno de los casos, los grifos atacan a Alejandro. Unido a esto E. Aragonés, sin dar mayor trascendencia al hecho, advierte de la extrañeza de la doble

¹⁰⁹ MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico... Op. cit. p. 467.

¹¹⁰ ARAGONÉS, E. *La imagen del mal...* Op. cit. p.40 y p. 174.

¹¹¹ ESPAÑOL, F. «El sometimiento de los animales al hombre como paradigma moralizante de distinto signo: la «Ascensión de Alejandro» y el «Señor de los animales», en *Actas del V Congreso español...* Op. cit. pp. 56-57.

¹¹² Vid. Doc. nº3.

¹¹³ ARAGONÉS, E. *La imagen del mal...* Op. cit. pp.172-174.

presencia del concepto de soberbia al que aluden, según la exégesis cristiana, la Ascensión de Alejandro y la segunda tentación de Cristo¹¹⁴.



Detalle cuarto capitel de la jamba izquierda. (Fotografía. D. Bergasa)

Por tanto, bien podríamos estar ante contaminaciones o fecundaciones cruzadas fruto de las relaciones entre las fuentes generadoras y los esquemas iconográficos surgidos, según se expone en los trabajos sobre teoría de la imagen de M. Shapiro o S. Moralejo¹¹⁵. Pero si, por un lado, no es clara su identificación y tampoco mantiene relación con obras similares de la región y, por otro, su presencia redundante sobre una parte del discurso, parece conveniente reconsiderar la identificación de la escena. Puesto que un pasaje tan concreto y principal de un capitel en las jambas del pórtico de acceso y dentro del contexto desarrollado hasta el momento, no puede ser el único elemento al margen del discurso de la portada como justifica M. Melero Moneo¹¹⁶.

A propósito de la Ascensión de Cristo en la puerta del perdón de la Colegiata de León, S. Moralejo hace un breve análisis sobre la recepción los esquemas de ascensión llegados a España del Languedoc. Como pone de manifiesto este autor, no existe una formulación consolidada para este tipo de escenas que son asimiladas, en sus diversas variantes, en la península a finales de siglo XI y principios del XII¹¹⁷. En base a estas relaciones y teniendo en

¹¹⁴ ARAGONÉS, E. *La imagen del mal...* Op. cit. p. 40.

¹¹⁵ Cfr. MORALEJO ÁLVAREZ, S. *Formas elocuentes. Reflexiones sobre la teoría de la representación*. Madrid, Akal, 2004; Cfr. SCHAPIRO, M. *Palabras, escritos e imágenes*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1998.

¹¹⁶ MELEO MONEO, M. «Estudio iconográfico...» Op. cit. p. 479.

¹¹⁷ MORALEJO ÁLVAREZ, S. «Modelo, copia y originalidad...» Op. cit. pp. 98-100.

cuenta el marco ideológico presentado al comienzo del trabajo, planteamos la posibilidad de que la escena representada en el cuarto capitel sea Simón el Mago atacado por las bestias.

En primer lugar, como aludía E. Aragonés, el pasaje de Alejandro hace que el programa haga una especial insistencia en el concepto de la soberbia, algo apropiado para un marco donde se diera una particular incidencia este pecado. Nada hace sospechar que sea el caso del contexto social y religioso de la ciudad de Tudela. Sin embargo, el asunto de la simonía, es un pecado fuertemente perseguido por la iglesia bajo medieval.

Por otra parte, la representación más conocida de Simón el Mago también la podemos encontrar en Saint Senin de Toulouse, en el Pórtico de Miegerville. En aquel caso bajo la imagen de Pedro en clara alusión al pasaje donde éste se enfrenta al apóstol. En este momento, como pone de manifiesto S. Moralejo, la basílica tolosana es un importante centro de irradiación de las formas y composiciones del románico¹¹⁸. M. Melero Moneo también encuentra vínculos formales y compositivos entre la iglesia de la Magdalena y los capiteles de la tribuna de San Sernin¹¹⁹. Por lo tanto, la llegada de los modelos del Languedoc a Tudela es factible; máxime en un momento en el que la Sede pamplonesa está ocupada por clérigos llegados del otro lado de los Pirineos. Incluso hay constancia de la presencia del Obispo Guillermo (1115-1122), en la propia ciudad de Toulouse en Concilio de 1118.

Ambas representaciones comparten el esquema conceptual, dos animales fantásticos atacan al personaje central, identificado con Simón el Mago, formando parte del horizonte ideológico común a la Iglesia bajomedieval. Por otra parte, es manifiesta la diferencia compositiva de ambas representaciones, teniendo en cuenta el condicionante espacial que supone la morfología de la pieza, un capitel en Tudela frente al relieve cuadrangular de Toulouse. No obstante, hay que tener presente la relación entre Tudela y el foco donde se sitúa la composición de referencia o modelo. Esta situación, ciertamente periférica deja a la composición tudelana en una posición vulnerable frente a la contaminación de otros modelos. Esta circunstancia podría ser la razón de la proximidad de la representación a los esquemas y modelos de la Ascensión de Alejandro.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico... Op. cit. p. 467.

En definitiva, parece conveniente una reconsideración de la escena, aprovechando las debilidades que presenta la identificación tradicional, puesto que de tratarse de una representación de la caída de Simón el Mago, su presencia contribuiría a completar los tres pecados simbolizados en las tentaciones de Cristo, la gula, la soberbia y la avaricia.

Una vez analizados los elementos iconográficos principales o más controvertidos del conjunto y ante el nuevo marco político y religioso de la reforma medieval existen piezas suficientes para plantear una propuesta discursiva del conjunto.

El retorno a la ortodoxia y a la observancia de los primeros seguidores de Cristo marcó una parte importante de la reforma moral que la Iglesia emprendió en el siglo XI. Este proceso marcado por la Reconquista, en la Iglesia hispana será impulsado por diferentes órdenes religiosas, junto con los jóvenes reinos peninsulares que en función de intereses políticos aprovecharán la labor para ganarse el favor de la Sede Pontificia. La confluencia de los diferentes factores hará que la reforma emprendida en el templo dedicado a la *apostola apostolorum* forme parte del propio engranaje reformista.

La única propuesta del discurso general la realiza M. Melero Moneo considerando, exclusivamente, las representaciones figuradas del pórtico occidental. Quien ha visto en el conjunto plasmada la idea de Redención prometida en la Encarnación, figurada en la primera arquivolta, y cumplida en la Segunda Venida, de la que participa Magdalena, y a la que llegarán los fieles tras superar el pecado¹²⁰. A esta lectura del conjunto, la autora llega siguiendo el método de lectura utilizado por J. Yarza para la iglesia de Santa María de Covet; esto es, desde el exterior al interior, pasando de lo negativo a lo positivo¹²¹. Desconocemos por qué razón la autora ha utilizado este planteamiento y no otro para el caso de la Magdalena, quizá pueda venir condicionado por la aparente gradación del pecado de las tres últimas arquivoltas. Que, por otra parte, aprovechando la ambigüedad de las representaciones las convierte en una suerte de alegorías de la categorización del pecado desarrollada por San Agustín; viendo en las arpias entrelazadas el pecado maligno y en los ciervos el venial.¹²²

Al margen de las relaciones y direcciones de lectura del discurso, la imagen nuclear del mismo y que centra la composición es Cristo, entronizado en la Gloria; de la misma forma que en el XII su figura se yergue en el referente de la vida espiritual. A propósito de ello, A. Vauchez todavía encuentra matices en la imagen de Cristo durante la baja Edad Media que contribuyen a dar forma al marco ideológico. En los siglos que preceden al XII, la literatura medieval y el arte muestran la imagen del Hijo como un miembro más de la Santísima

¹²⁰ MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico... Op. cit. pp. 464-465.

¹²¹ Ibid, pp. 478-479.

¹²² Ibid, pp. 472-474.

Trinidad, el juez temible que volverá al final de los tiempos y de las Escrituras, ponen de manifiesto según este autor, que esta época muestra mayor sensibilidad a la trascendencia divina que a la humana¹²³. Sin embargo, a finales del IX y hasta principios del XIII, Cristo se encarna, se constituye como el hombre referente para los hombres, por ello A. Vauchez conviene en llamar al siglo XII, la Edad de Cristo.

No solo el tímpano entra a formar parte del discurso humanizador del Hijo, el conjunto de capiteles del interior de la nave, donde se presenta un amplio ciclo de la Infancia, contribuye, sin lugar a dudas, a realzar la naturaleza humana del Mesías. La inclusión del grupo de los capiteles dentro del discurso del conjunto es esencial, algo que M. Melero Moneo no había considerado, poniendo en evidencia una visión fragmentaria del estudio iconográfico, como ya ha quedado de manifiesto al tratar el capitel de la Ascensión de Alejandro.

Por otra parte, no han llegado restos ni documentación que haga referencia a las representaciones del conjunto de capiteles del primitivo acceso norte. Como señalábamos en el apartado que trata la reforma espacial del templo, solo conservan elementos figurados dos de los cuatro que había en origen. Uno de ellos representa otra de las apariciones de Cristo después de resucitado y antes de su ascensión, el pasaje en el que se aparece a los Peregrinos y la escena posterior de la cena en Emaús. El otro capitel, una pareja de aves parecen picarse las patas, aunque debido a su estado es difícil la concreción de la escena. La inclusión de estas piezas y del pasaje de Emaús refleja la voluntad de integrar el viejo acceso dentro del discurso reformado. Poniendo de manifiesto la participación de todos los elementos que conforman el templo en la transmisión de un discurso determinado.

Las fuentes patrísticas constituyeron una sólida cimentación sobre la cual se sustentó la mayor parte del movimiento reformista gregoriano. La difusión de las obras de San Agustín y de San Gregorio, bien de forma directa o a través de la exégesis hispana, tuvo una gran repercusión en la espiritualidad peninsular y, por ende, en los medios utilizados para su difusión. Por lo tanto, parece conveniente acercarse a los textos de los primeros Padres para rastrear el discurso presentado en el pórtico occidental de la Magdalena.

Que la obra literaria del papa Gregorio I era conocida y manejada en las prelaturas norpeninsulares es un hecho evidente a la luz de las numerosas copias y traducciones de sus textos junto con la influencia doctrinal que, desde la época visigótica, se rastrea en la exégesis

¹²³ VAUCHEZ, A. *La espiritualidad...* Op. cit. pp. 72-73.

hispana. Incluso, como pone de manifiesto R. Sánchez Ameijeiras, la *Regula pastoralis* de Gregorio, puede considerarse «el texto más influyente en materia sermonaria –o mejor dicho, homilética- en los siglos XI y XII»¹²⁴, no en vano, función principal a la que contribuía la escultura monumental medieval.

En el ámbito navarro, una de las obras paradigmáticas del románico lo constituyen los capiteles del claustro de la Catedral de Santa María la Real de Pamplona, conservados en el Museo de Navarra. Uno de los cuales presenta un amplio ciclo sobre la historia del Job, que teniendo en cuenta la amplia difusión e incluso la historia legendaria forjada en torno a la obra *Moralia, sive Expositio in Job* de San Gregorio, algo sumamente indicativo que la obra de este papa estuvo presente en el horizonte ideológico reformista del reino pamplonés.

Por lo tanto, si las obras de *reforma* de la iglesia de la Magdalena se sitúan en las primeras décadas del siglo XII, como hemos defendido a lo largo del trabajo desde diferentes ámbitos, no es aventurado ubicarla dentro de esta misma órbita ideológica. Para lo cual, es necesario acercarse a la extensa obra literaria de San Gregorio, con la intención de rastrear la concepción de ciertos signos y símbolos. Ahora bien, en ningún caso se pretende realizar conexiones del tipo texto-ilustración. Como se desprende del análisis de M. Schapiro, la exégesis jugaba un papel fundamental a la hora de generar modelos iconográficos¹²⁵. La fidelidad a un texto en muchas ocasiones puede llegar a ser sorprendentemente vaga, mientras que manejando los comentarios pueden facilitarnos, al menos, el modo en que el mensaje dicho por las piedras era recibido.

En primer lugar, el tímpano y el conjunto está presidido por Cristo en majestad, dentro de la concepción cristocentrista de la doctrina, como se apuntaba al comienzo del apartado. La cuestión herética sobre la doble naturaleza de Cristo, había sido superada en el seno del cristianismo, pero es importante considerar que la comunidad judía no reconoce la divinidad de Cristo, por lo que su cuestionamiento se convierte en una constante. Sobre este parecer, San Gregorio, reflexiona en una extensa homilía a propósito del primer capítulo del libro de Ezequiel, donde el profeta presenta una visión divina de la Gloria de Iahvé. Según este pasaje, el día del Juicio, el Redentor aparecerá en medio del fuego, en una figura de ámbar; rodeándolo le acompañarán cuatro animales. Para San Gregorio, el papel simbólico del ámbar alude a «que es, a semejanza del ámbar, uno de una y otra naturaleza, así también en ambas

¹²⁴ SANCHEZ AMEJEIRAS, R. *Los rostros de las palabras. Imágenes y teoría literaria en el Occidente medieval*. Madrid, Akal, 2014, p. 25.

¹²⁵ Cfr. SCHAPIRO, M. *Palabras, escritos...* Op. cit. pp. 7-9.

naturalezas a la vez permaneció Dios con el Padre, y para nuestra redención se hizo hombre mortal»¹²⁶. Todo parece indicar que la plástica románica vio en la mandorla que enmarca la figura del redentor un elemento simbólico referido a la doble naturaleza de Cristo. En el caso del tímpano que preside la portada de la iglesia de San Miguel de Estella esta idea se ve reforzada con la inscripción que recorre este elemento, que concluye sentenciando: es Dios y hombre Aquél a quien representa esta sagrada imagen¹²⁷.



Detalle del tímpano y del conjunto de arquivoltas.

(Fotografía: D. Bergasa)

En segundo lugar, reforzando la doble naturaleza divina y en consonancia con la humanización que caracteriza la *Edad de Cristo*, el conjunto de capiteles con el ciclo de las Tentaciones, máximo paradigma de virtud frente al pecado, y completado a su vez con el pasaje de Simón el Mago, el fiel cristiano y los ministros de la fe se presentarían ante el modelo de vida ortodoxo marcado por la doctrina reformada.

En la jamba opuesta, como apuntaba M. Melero Moneo¹²⁸, el conjunto de los dos capiteles vegetales con rostros humanos asexuados, haría referencia a las almas en el paraíso. Junto a ellas, completando la idea de salvación por la perseverancia en la fe, Daniel entre los

¹²⁶ A.A.V.V. *San Gregorio Magno. Obras*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, pp. 255-256.

¹²⁷ «NEC DEUS EST NEC HOMO PRESENS QUAM CERNIS IMAGO - SED DEUS EST ET HOMO QUEM SACRA FIGURA IMAGO.»

¹²⁸ MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico... Op. cit. p. 470.

leones, uno de los pasajes más recurrentes de la salvación cristiana. En este punto, es conveniente hacer notar una matización en relación con el personaje de María Magdalena, que la historiografía tradicional parece haber pasado por alto. De nuevo, retomando a San Gregorio, en una homilía a propósito del pasaje evangélico de san Lucas sobre el suceso en casa de Simón el fariseo, pronuncia una elaborada arenga entorno a las palabras que el Maestro dijo a la pecadora: «Tu fe te ha salvado, vete en paz»¹²⁹. Lo que le convierte, no solo en imagen de arrepentimiento y penitencia, sino en un ejemplo más de los salvados por la fe; puesto que como observa el santo papa, ella ya ha sido «curada» por la fe, es decir, la penitencia ya ha redimido su pecado¹³⁰.

En el cuerpo superior, formado por el conjunto de dovelas que componen las cuatro arquivoltas, se fija un entramado figurativo dominado por la presencia de elementos de carácter vegetal. Cuyas representaciones ya fueron tratadas en el apartado anterior, aparece culminado en su clave por el conjunto identificado como la Anunciación. Sobre este grupo cabe retomar una advertencia que hacia M. Melero Moneo y que quizá no haya sido considerada convenientemente. La paloma del Espíritu Santo presenta evidencias de una inclusión en el dovelaje posterior a la fábrica original, al mismo tiempo que la clave inmediatamente superior, entre la arquivolta de las arpías, ha desaparecido. Por lo tanto, cabe suponer, como sugiere dicha autora que la ubicación original de Éste fuera sobre la imagen de María, en la segunda arquivolta¹³¹. Posiblemente, en alguna intervención posterior, siguiendo una orientación doctrinal diferente se decidiera extraer a la paloma divina de entre las arpías y acomodarla junto a las otras dos piezas que componen el grupo. Además de las alteraciones que presentan las propias dovelas, llama la atención la posición marginal en que queda el Espíritu con respecto al grupo, anteponiendo visualmente la imagen del arcángel, con ello se refuerza la hipótesis de la modificación posterior.

Una vez hecha esta consideración, cabe replantear el discurso del conjunto, siguiendo nuevamente la exégesis gregoriana. Son varias las ocasiones que abordan cuestiones relativas al Espíritu Santo. La visión de san Ezequiel, de nuevo, vuelve a presentar una de las más ricas interpretaciones. En ella habla de cómo los profetas y apóstoles hablan y transmiten la fe por inspiración del Espíritu Santo, sobre quienes desciende simbólicamente la paloma divina

¹²⁹ Lc. 7, 50

¹³⁰ Cfr. A.A.V.V. *San Gregorio Magno...* Op. cit. pp.703-711.

¹³¹ MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico... Op. cit. p. 472.

desde la segunda arquivolta¹³². Esta idea del descenso de la gracia divina es una constante en la exégesis medieval, algo claramente remarcado a través de la posición de la propia paloma, en clara posición de vuelo, con las alas extendidas y la cabeza nimbada en la parte inferior de la dovela, todo lo cual acentúa la descensión, es decir, la Encarnación. «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te hará sombra»¹³³

Un elemento sumamente elocuente que han pasado por alto todos los autores que han trabajado sobre el conjunto, es la presencia de una arpía con una clara caracterización masculina, dentro del conjunto femenino. Esta arpía masculina se sitúa sobre la dovela correspondiente a san Pedro al lado derecho del Espíritu Santo. Esta omisión en los trabajos parece deberse a un error interpretativo, M. Melero Moneo sí que advierte de la presencia de arpías masculinas y femeninas¹³⁴. Pero un análisis detenido de las mismas demuestra que, de forma meridianamente clara, solo una de ellas presenta un rostro barbado. Por lo tanto, este matiz obedece a un determinado simbolismo desconocido hasta el momento, en virtud de lo cual, se propone, retomando la homilía gregoriana sobre la visión del profeta, que dicha arpía masculina representa al Espíritu maligno¹³⁵. El cual sentado desde el monte del Testamento esclaviza al pueblo judío y acechará a las almas humanas. Completando la visión de Ezequiel, San Gregorio lo vincula al pasaje de Patmos donde dice «bajará a vosotros, lleno de furor, sabiendo que le queda poco tiempo»¹³⁶. Esta identificación con el Espíritu Maligno puede verse refrendada por su ubicación. Según se indicó anteriormente, el paralelismo visual resultante es altamente significativo: la arpía masculina se ubica sobre la imagen de San Pedro, es decir, el Príncipe del Infierno sobre el Príncipe de la Iglesia.

Rematando el conjunto de arquivoltas y conectadas con el Redentor, a través del Espíritu Santo, ejemplo de suma virtud entre el mal, se encuentra un grupo de ciervos y ciervas comiendo de los elementos vegetales que les rodean y la cuarta arquivolta con una serie de elementos vegetales. M. Melero Moneo ha querido ver en los animales la representación del pecado venial, dado que el carácter positivo del animal en los bestiarios dificultaba su identificación al encontrarse entrelazado entre vegetales¹³⁷. En este caso, es clara la distinción del género de los animales, puesto que la cornamenta, como elemento diferenciador, es perfectamente reconocible. Lo que indudablemente nos lleva a ver en ello

¹³² A.A.V.V. *San Gregorio Magno...* Op. cit. p. 253.

¹³³ LC. 1, 35

¹³⁴ MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico... Op. cit. pp. 473-474.

¹³⁵ A.A.V.V. *San Gregorio Magno...* Op. cit. pp. 253-254.

¹³⁶ AP. 12, 12

¹³⁷ MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico... Op. cit. pp. 474-475.

una idea univesalizadora en su símbolo. Retomando, de nuevo, la homilía de San Gregorio sobre el pasaje de Magdalena en casa de Simón, se localiza un fragmento sumamente elocuente, que habla sobre el simbolismo del cervatillo para la exégesis gregoriana. Tras identificar al propio Cristo con este animal, dice de él que «busca lugares sombríos para apacentarse al mediodía; es decir, que el Señor se apacienta en las almas que por respeto a la virtud de la templanza no se dejan abrasar en deseos carnales»¹³⁸. Por lo tanto, una representación de las almas virtuosas paciando y gozando a la sombra y en la sombra, idea que queda reforzada con la arquivolta vegetal superior. El carácter asexuado del alma vendría simbolizado por la presencia de los dos géneros, algo habitual en el lenguaje medieval.

En definitiva, el conjunto, al dictado de la exégesis gregoriana, presenta un claro discurso en clave reformista, centrado en la imagen y el ejemplo de Cristo como paradigma de virtud. Ahora bien, el mal sigue presente en el reino de Dios, acechando a los fieles, al modo de las arpías vigilantes que en un momento de debilidad harán caer en la tentación. Tentaciones que el propio Cristo sufrió y resistió y a las que se está enfrentando de manera persistente la joven Iglesia reformada hispana del siglo XII.

¹³⁸ A.A.V.V. *San Gregorio Magno...* Op. cit. p. 253.

CONCLUSIONES

Uno de los periodos más velados de la historia de la ciudad de Tudela se sitúa en el umbral del siglo XII, momento en el cual se fragua y se desarrolla la conquista de esta estratégica plaza del valle del Ebro. La falta de documentación junto con una visión tradicional de la imagen han frenado los estudios sobre la cristianización de la ciudad. Por ello, la revisión de un testigo clave y presencial de este momento como es la iglesia de Sta. María Magdalena se torna un trabajo fundamental para acercarse a esta realidad. El templo, de arcaica y torpe fábrica, como la historiografía lo ha venido considerando, se sitúa en el centro de la vida parroquial de la primitiva comunidad cristiana y, posteriormente, de la política diocesana de la sede de Pamplona.

El verdadero pie forzado que ha padecido el conjunto de Magdalena, no ha sido otro que la sombra de la Catedral de Santa María. El presente trabajo ha buscado un cambio de sinergias, un cambio de sombras. Al norte, en la suya propia, se encuentra el acceso que encaminaba a la salvación a la comunidad mozárabe de la ciudad dominada en aquel tiempo por los Banu Qasi. Toda vez que un nuevo vano es abierto, se genera una nueva perspectiva al fiel o al espectador, esto es lo que ha supuesto la *reapertura* para su consideración del acceso norte. La historiografía había tratado vagamente la presencia de este ingreso, que hasta la intervención arquitectónica de 1986 daba acceso a una de las capillas laterales de época barroca. Por lo tanto, el replanteamiento del proceso constructivo a tenor de la existencia de este vano, resituía al templo durante las primeras décadas de la duodécima centuria y en un marco político y religioso de especial significación.

Los diferentes elementos arquitectónicos y escultóricos del conjunto ponen de manifiesto en un análisis iconológico detenido, que existen evidencias suficientes para descartar la hipótesis del *templo mozárabe* precedente, lo que consolida la propuesta de una reforma templaria a comienzos de siglo. Una intervención que, según todo apunta, obedecía al interés de prestigio del propio prelado pamplonés en su conflicto abierto con Tarazona, al mismo tiempo que daba respuesta a la necesidad de adaptar los lugares de culto al nuevo marco doctrinal de la Iglesia gregoriana. De esta forma, el templo se convierte en el único testimonio conocido de la asimilación de los nuevos preceptos romanos en la región, lo que permite concretar una cronología que hasta el momento se situaba en la indeterminada condición de *ante quem* en relación a la Colegiata de Santa María, levantada ya sobre las directrices gregorianas.

Todo ello hace que la *reforma* en la Magdalena cobre una mayor significación, puesto que le traslada a un marco cronológico anterior al asumido hasta el momento y que situaba su construcción a finales del siglo XII o, incluso, comienzos del XIII. Esta empresa permitía al sucesor de san Fermín presentarse a la comunidad cristiana de Tudela como el legítimo heredero del gobierno moral de la ciudad, condición avalada por la posesión del viejo templo de santa María Magdalena.

Por otra parte, el replanteamiento de ciertas escenas como la Caída de Simón el Mago, las dos mujeres ante la Majestad, el grupo de la Anunciación, así como la matización en el conjunto de arquivoltas han permitido una mejor concreción del mensaje doctrinal. Unido a una visión global de todas las representaciones del conjunto ha facilitado el acercamiento al discurso presentado en el conjunto del templo. La vinculación de este a la homilética gregoriana ha quedado patente, no en vano, como ponen en valor los estudios más recientes, la obra del santo Padre latino se constituyó en el referente sermonario del siglo XII, por lo tanto, si hay un elemento claro que diera soporte directo a la prédica medieval, éste es la escultura monumental de los templos. En este sentido y dentro del análisis iconológico completo ha sido posible determinar un marco ideológico concreto que, a su vez, refrenda la nueva propuesta cronológica defendida.

Estos mensajes forman parte el engranaje reformista emprendido en la órbita de Cluny a mediados del siglo XI y que, con la llegada al solio papal de Gregorio VII, se constituirá en la gran reforma de la Iglesia medieval. La compleja situación política y religiosa de los territorios hispanos dificultó la llegada de los nuevos preceptos romanos, que unido a la escasez de testimonios documentales sobre ello, hacen del análisis de los templos reformados una pieza clave para la localización temporal y territorial de este fenómeno. Lo que llevado al ámbito historiográfico tudelano concede mayor interés al conjunto de la Magdalena frente a la obra de la Colegiata, puesto que ésta ya se eleva sobre la sólida cimentación gregoriana.

En resumen, las piedras que en las primeras décadas del siglo XII *hablaron* del cambio en las directrices doctrinales del cristianismo, hoy vuelven a *hablar* de ello para completar el vacío documental existente, permitiendo con ello avanzar en nuevos métodos y planteamientos historiográficos para la ciudad de Tudela.

DOC.1

[1121]

Alfonso I hace donación al prior Bernardo y clérigos de Santa María de Tudela de diezmos y otros ingresos reales, y diversas mezquitas y heredades.

- Arc. Catedral de Tudela, nº2 copia del siglo XIII, reproduciendo los signos del original.
- España Sagrada, t. 49, p. 331.
- Pub. José Zalba, en Boletín Com. Mon. De Navarra, 1923, pág. 181, tomándolo de una copia del año 1298.
- Pub. Lacarra, J.M. *Documentos para el estudio de la Reconquista y la repoblación del Valle del Ebro*, I, nº80.

[Crismón] In Dei nomine. Ego Adefonsus, Deu gratia rex, Facio hanc cartam donacionis et confirmacionis Deo et Sancte Marie de Tutela et uobis Bernardo prior et clericis ibi Deo seruiantibus et eorum successoribus. Placuit mihi libenti animo et spontanea uoluntate et propter bonam et laudabilem uictoriam quam Deus et Sancta Maria donauit mihi ut ego prendidissem Tutelam, et pro anima regis Sancii patris mei, et pro anima regis Petri fratris mei, dono et concedo predicte ecclesie et uobis decimam de mea lezda et meos molinos et meos furnos et de balneos et de toto fructu qui nascuntur de terra et calumniis omnibus et de omnibus meis redditibus.

Et dono uobis similiter et concedo totas illas mezchitas cum suis hereditatibus que sunt in Tutelam.

Et similiter dono Deo et Sancte Marie omnes illas mezchitas que sunt in illos castellos et in illas almunias que sunt in albaras de Tutela, cum suis furnos et cum totas suas hereditates, per nomen illam mezchitam de Fontellaset de Mosequerolam et de Spendolla et de Stercul et de Açut et de Murello et de Calçetas et de Uçeran et de Murçan et de Ablitas et de Pedriz cum suis directos et cum decimas et primicias.

Et similiter dono Deo et Sancte Marie totas illas decimas de totas almunias que sunt uel erunt in termino de Tutela aut ibi unquam habuerunt albaras illos moros de Tutela aut hereditates quod sit propria hereditas de Deo et de Sancta Maria per secula cuncta, salua mea fidelitate et de omni mea posteritate. Amen.

Eui uero hoc donatium quod ego Facio pro mea anima et pro animas patris mei et fratris mei et pro animas de regibus qui post me regnabunt, disrumpere uel mutare uel

contrariare uoluerit, siue sit rex siue sit comes aut sit clericus uel laycus, sit excommunicatus, confusus et maledictus a Deo et Sancta Maria, et de angelos et de archangelos et de omnibus sanctos, et cum Iuda traditore sit traditor et excommunicatus, habeat penas et sit sepultus in infernum. Amen.

Signum regis [signo] Aldefonsi.

Signum comitis de Perticha [signo].

Signum regis Garsie (signo) et Regina Margarite (signo).

Facta carta in era M^a. C^a. L^a. VIII^a. Regnante me Dei gratia rege in Aragone, in Nauarra, in Superarbi, in Ripacurcia, episcopis Stephanus in Osca, episcopus Petrus in Cesaraugusta, episcopus Michael in Tirasona, comes Retro senior in Tutela, Gaston de Bearne in Cesaragustua, comes Centullo de Bigorra in Tirasona, Kaisal in Nagera, Lope Garcez in Alagon, Atorella in Ricla et Alagon, Eneco Lopiz in Soria et Burgos, Petro Tiçon in Stella.

Ego Enneco scriuano iussu domini mei regis hanc cartam scripsi et manu mea hoc signum (signo) feci.

DOC. 2

[1119] *Alfonso I dona a Guillermo, obispo de Pamplona, la iglesia de Sta. María Magdalena*

- Arch. Catedral de Pamplona, Libro Redondo, fol. 66 r^o-66 v^o otra copia en el fol. 2 v^o - 3, ilegible. Cf. Moret, Anales, lib. XVII, cap. 5, n. 2.
- Pub. Lacarra, J.M. *Documentos para el estudio de la Reconquista y la repoblación del Valle del Ebro*, I, n^o 60.
- Pub. Lema Pueyo, J. A. *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona*, n^o 93.

[S]ub nomine sancte et indiuidue Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ego Aldefonsus, Dei gratia ac misericordia rex Aragonensium atque Pamplionensium, dono et concedo Domino Ihesu Christo et Sancte Marie Pampilonensi ecclesie et dompno Guillelmo eiusdem ecclesie episcopo suisque successoribus ecclesiam Sancte Marie Magdalene de Tutela cum omnibus itaque suis pertinentiis que ad eam pertinet uel pertinere debent et cum sua parrochia et cum suis decimis et cum suo baptisterio et cum sua sepultura de sua parrochia. Dono illam ecclesiam predictam Santa Marie Pampilona pro remissione peccatorum meorum et parentum meorum et per laborem et seruicium quod michi predictus episcopus

fecit in obsessione Cesarauguste, Tutele et Tirasone, in cuius uidelicet obsessione istud donum fecit et hanc cartam firmaui.

Signum [signo] Adefonsi regis.

Testes huius donationis: senior Acenar Acenariz de Funes, senior Semen Blasco de Arguedas, Fortun Sanz de Sarta, García Iohanes, alcalde de Fuens, Lop Johan de Superripas, Eneco Lopez de Soria, senior Semen Fortuniones de Leeth, senior Semen Fortuniones de Baztan. De canonicis Santa Marie: Austorgius, Adeodatus, Semen de Sos, Garsias Fortuniones archidiaconus de Sos.¹

[1] Sigue la confirmación de García Ramírez: «Ego Garsias Ranimiriz, gratia Dei rex, in presentia Pampilonensis Sancii episcopi et canonicorum Pampilonensium, omnia suprascripta laudo et confirmo et hoc signum [signo] Facio. Ego Martin [ilegible], quod laudat dominus meus rex laudo et hoc signum [signo] Facio.»

*El documento carece de fecha. Se acepta la datación de 1119 por la mención al asedio de Tarazona, que siguió a los de Tudela y Zaragoza.

DOC. 3

[ca. 1138] *García Ramírez el Restaurador, con el consejo de la reina Margarita y de don Fulcherio, pariente de la reina, da a Santa María de Pamplona la iglesia de Santa María de Tudela, con todos los bienes que tuvo en tiempo de moros y cristianos.*

- Arch. Catedral de Pamplona, Libro Redondo, fol. 72 vº. – 73.
- Pub. Lacarra, J.M. *Documentos para el estudio de la Reconquista y la repoblación del Valle del Ebro*, I, nº 283.

Sub nomine sancte et indiuidue Trinitatis, Patris uidelicet ac Filii et Spiritus Sancti. Ego Garsias Ranimiriz, Dei gratia ac miseridordia concedente rex Pampilonensium, diuina inspiratione conpunctus, cum consilio et auctoritate regine Margarite uxoris mee atque dompni Fulcherii parentis regine, dono et concedo Deo et Sancte Marie de Pampilona ecclesiam Sancte Marie de Tutela cum omni sua dignitate ecclesiarum circumadiacentium totaque cum sua pertinentia quam habuit uel habere debuir in tempore sarracerorum atque christianorum. Quam dompno Santio magistro meo Pampilonensi episcopo et omnibus successoribus eius atque canonicis Pampilonensis ecclesie tam presentibus quam futuris, pro redemptione peccatorum meorum omniumque parentum meorum, atque pro anima dompni

Retrodi comitis, liberam et ingenuam dono quali conuenientia alias ecclesias que eran de capella mea sicut ista ecclesia de Tudela episcopo Pampilone capellano meo donavi, ut teneat capellam meam ornamentis suis ornatam sicut in alio priuilegio diffinitum est. Hoc uero donatium, propter magnum adiutorium ac plurimum seruitium quod episcopus cum canonicis suis in acquisitione atque anteparatione regni parentum meorum quod iniuste perdideran mihi exhibuit, in perpetuum illis concedo, ita uidelicet, ut ipsa ecclesia de Tutela cum tota sua pertinentia quam habet uel in antea habuerit in dispositione atque ordinatione episcopi et canonicorum Pampilone semper maneat. Siquis autem hoc meum donatium de parentibus meis uel extraneis uiolauerit, non habeat partem in regno meo neque in regno Dei qui est uersus et iustus iudex uiuorum et mortuorum, amen. Ego autem Fulcherius, pro remissione peccatorum meorum, et misericordia quam canonici Pampilonensis ecclesie de sexcentis aueris mihi exhibuerit, Deo et Sancte Marie de Pampilona donatium quod mihi rex Adefonsus cum comite Retrodo de ecclesia Tutela donauerat, spontanea uoluntate concedo et absoluo.

DOC. 4

[1143]

García Ramírez el Restaurador da al obispo Lupo e Iglesia de Pamplona la villa de Marcilla, en agradecimiento a la renuncia hecha por este a sus derechos sobre la Iglesia de Tudela y restablecer así la paz entre las Iglesia de Pamplona y Tarazona.

- Arch. Catedral de Pamplona, *Libro Redondo*, fol. 68
- Pub. Lacarra, J.M. «La Iglesia de Tudela entre Tarazona y Pamplona (1119-1142)», *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, 5, 1952, p.418.

[Crisión] In Dei nomine et eius diuina clemencia, Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen. Ego Garsias, Dei gratia Pampilonensium rex, affectu bone uoluntatis et propter multa ac innumerabilia beneficia que accepi et cotidie accipio ab ecclesia Pampilonensi et a domno Lipo, iam dicte ecclesie episcopo, dono illi et ecclesie sue uillam que dicitur MARcella cum omnibus suis terminis, aquis, montibus et rebús que ad eandem pertinuerun et pertinent. Hoc dando adaugeo predicte uille quod dedit ei rex Adefonsus: in Coscoleta terram que sufficiat semini ducentos kafices, el Matham de Larco cum suis undique terminis, sicut rex Adefonso dederat et concesserat populatoribus eiusdem loci. Hoc donum concedo ego Garsias rex Pampilonensis ecclesia regali dono, rex consensu episcopi et canonicorum, Michaeli Tirasonensi episcopo eam prebuit, et ut firme pax inter Pampilonense et Tirasonense

ecclesiam perhenniter stetisset, uillam cum appenditiis suis, uti superius dictum est, pro Tutela ecclesia Pampilonensi restituit.

Signum [signo] regis.

Facta carta in era M^a.C^a.LXXX^a.I^a Regnante Dei gratia rege Garsia in Nauarra, Pampilona, in Tutela, in Sos et in Stella et G[r]unio. Episcopus Lupus in Pampilona. Episcopus Michael in Tirasona. Martinus Santii senior in Grunio et Maraione. Wilelmus Acenarz in Sos et Saragossa. Semen Acenarz in Stella. Martinus de Lehet in Peralta. Santius Ramirez in Funes. Rodrigo d' Açafra in Lerin et Tafalia. Gonzalbo in Ablitas et Monte Acuto.

Ego SAncius, iusu dominorum meorum regis et episcopi, hanc cartam scripsi et hoc signum [signo] feci.

DOC. 5

- Psuedo Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia* (Traducción, prólogo y notas, C. García Gual, Madrid, Gredos, 1977, pp. 167-170.

(Libro II, 41)

[...] Luego de nuevo reflexioné, hablando conmigo mismo, si allí estaba verdaderamente el confín último de la tierra por donde se incurva el cielo, y quise investigar la verdad. Así que mande capturar dos de las aves de aquel lugar. Eran unas aves blancas, grandísimas, muy poderosas y mansas, que al vernos huían. Algunos de los soldados se habían subido encima de ellas, agarrados a sus cuellos, y las aves habían echado a volar llevándolos sobre sus lomos. Se nutrían de animales muertos, de ahí que la mayor parte de ellas vinieran a nuestro encuentro por causa de los caballos muertos. Habíamos capturado dos de ellas y ordene no darles alimento en un plazo de tres días. Al tercer día dispuse que prepararan un madero con forma de yugo y que se lo ataran a sus cuellos. Luego hice preparar la piel de un buey en forma de cesto, y yo me metí en él. Llevaba en la mano una lanza como de siete codos de larga que tenía en la punta un hígado de caballo. En seguida, echaron a volar las aves para devorar el hígado y yo ascendí con ellas por el aire, de tal modo que ya me parecía estar cerca del cielo. Pero me estremecía por la extraordinaria frialdad del aire y por el viento producido por las alas de las aves.

Al rato me sale al encuentro un ser alado de figura humana y me dice: « ¡Oh Alejandro!, ¿tú, que no comprendes las cosas de la tierra, intentas conocer las del cielo?

¡Vuélvete ya hacia la tierra a toda prisa, si no quieres convertirte en pasto de estas aves!». Por segunda vez me habla: « ¡Atiende, Alejandro, a la tierra, ahí abajo!».

Yo, en medio del espanto, preste atención y miré: Veo una serpiente enorme enroscada y, en medio de la serpiente, un diminuto círculo. Y me dice el ser que había salido a mi encuentro: «Dirige de vuelta ahora tu lanza hacia ese redondel, que es el mundo. Porque la serpiente es el mar que envuelve la Tierra». Yo di la vuelta y, por designio de la Providencia, de lo alto descendí de regreso a la tierra, a siete días de distancia de mi campamento. Al final, estaba cadavérico y moribundo. Por allí encontré a un sátrapa, súbdito de mi reino, y tomando de él una escolta de trescientos jinetes llegué al campamento; y ya no me dedique más a intentar imposibles. Conservaos bien»

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOY PEDRÓS, R. «Observaciones sobre la iconografía de la Resurrección de Cristo en la pintura gótica catalana», *Estudios de iconografía medieval española*, (ed. J. Yarza), Bellaterra, UAB, 1994, pp.195-379.
- ARAGONÉS, E. *La imagen del mal en el románico navarro*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1996.
- A.A.V.V. *Obras de San Gregorio Magno: Regla pastoral, homilías sobre la profecía de Ezequiel, cuarenta homilías sobre los evangelios*, (Trad. Paulino Gallardo; Ed. Melquíades Andrés, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- A.A.V.V. *Obras y textos monásticos. El trabajo de los monjes; La santa virginidad. Sermones. San Agustín*. (Ed. J. Ruiz Pascual), 1, Madrid, Augustinus-Ciudad Nueva, 2009.
- A.A.V.V. *Obras y textos monásticos. II, La Regla. Textos monásticos en las Confesiones. Textos monásticos en las Cartas. Textos monásticos dispersos en varias obras. La vida de san Agustín, de san Posidio*. Madrid, Augustinus-Ciudad Nueva, 2010.
- AZCÁRATE DE LUXAN, M. «Iconografía de la Resurrección en la escultura gótica española», *En la España Medieval*, V, 1986, pp. 169-193.
- BIURRUN Y SOTIL, T. *El arte románico en Navarra*. Pamplona, Aramburu, 1936.
- CAMPO DEL POZO, F. «El monacato de San Agustín y las constituciones de Ratisbona (1290)» *Archivo Agustiniano*, 62, N° 180, 1978, pp. 24-30.
- CARLO QUINTAVALLE, A. «La narración contra la herejía. La escultura en Occidente desde 1120-1130 hasta el final de siglo» en M. Castiñeiras y J. Camps, *El románico y el Mediterráneo: Cataluña, Toulouse y Pisa, 1120-1180: Museo Nacional d'Art de Catalunya, 29 febrero-18 mayo 2008*, MNAC, Barcelona, 2008, pp.57-68.
- CALVO GÓMEZ, J.A. «Los orígenes de los clérigos regulares de San Agustín : un monasterio en Hipona, hacia el año 391» *Religión y cultura*, 54, n° 247, 2008, pp. 971-1006.
 - «Los clérigos regulares de San Agustín en la Edad Media: Un intento de conceptualización», *Religión y cultura*, 55, n° 248, 2009, pp. 145-158.
 - «Aproximación a la historia de los clérigos regulares de San Agustín en la Península Ibérica (ss. XI-XIII)», *Religión y cultura*, 55, n° 251, 2009, pp. 829-874.

- BIENES CALVO, J.J. «Trabajos arqueológicos en Tudela. (1986-87)» *Trabajos de arqueología navarra*, 7, 1988, p. 360.
- CASTRO ÁLAVA, J. R. «La Reconquista en las tierras del Ebro», *Príncipe de Viana*, nº 25, 1946, pp. 657-694.
- DÍAZ BRAVO, J.V. y CASTRO ÁLAVA, J.R. «Memorias históricas de Tudela» en: *Príncipe de Viana*, 35-36, 1949. pp. 285-311.
 - «Memorias históricas de Tudela» *Príncipe de Viana*, 40-41, 1950, pp.253-265.
 - «Memorias históricas de Tudela» *Príncipe de Viana*, 42-43, 1951, pp. 119-140.
 - «Memorias históricas de Tudela» *Príncipe de Viana*, 46-47, 1952, pp. 149-168.
 - «Memorias históricas de Tudela» *Príncipe de Viana*, 48-49, 1952, pp. 377-404.
 - «Memorias históricas de Tudela» *Príncipe de Viana*, 52-53, 1953, pp. 345-376.
 - «Memorias históricas de Tudela» *Príncipe de Viana*, 56-57, 1954, pp. 309-339.
- DURAN GUDIOL, A. *La iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062?-1104)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1962.
- DUVAL, P. «Las iglesias de Tudela: Santa Magdalena y San Nicolás», en *Príncipe de Viana*, 148-149, 1977, pp. 439-442.
- ESPAÑOL, F. «El sometimiento de los animales al hombre como paradigma moralizante de distinto signo: la “Ascensión de Alejandro” y el “Señor de los animales”», en *Actas del V Congreso Español de Historia del Arte*, Barcelona 29 de octubre al 3 de noviembre de 1984, Barcelona, 1987, pp.49-65.
- FERNÁNDEZ LADREDA, C. (dir), MARTÍNEZ ÁLAVA, C.J. y MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J. *El arte románico en Navarra*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 2004.
- FLICHE, A. Y MARTÍN, V. *Reforma gregoriana y Reconquista*, vol. 8, Valencia, Edicep, 1976.
- GARCÍA GAÍNZA, M.C. y HEREDIA MORENO, M.C. *Catálogo monumental de Navarra, Merindad de Tudela*, 1, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1980.
- GARCÍA GUINEA, M.A. y PÉREZ GONZÁLEZ, J.M. *Enciclopedia del Románico en Navarra, 1*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2008.
 - *Enciclopedia del Románico en Navarra, 3*, Aguilar de Campoo, 2008.
- GOÑI GAZTAMBIDE, J. *Historia de los obispos de Pamplona (Siglos IV-XII)*. Pamplona, UNSA-Institución Príncipe de Viana, 1979.
- GRANERIS, G. *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, Enciclopedia de la Ética y moral cristianas, 11, Madrid, Rialp, 1963.

- GUTIÉRREZ, A. *La reforma gregoriana y el renacimiento de la cristiandad medieval*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1983.
- HERNÁNDEZ CHARRO, M^a C. *La génesis de la catedral de Tudela: la etapa del priorato (1121-1239)*, Trabajo de Grado dirigido por el Dr. A. Barrios García, Universidad de Salamanca, Departamento de Historia medieval, moderna y contemporánea, 2003.
- JASPER, N. «La reforma agustiniana: un movimiento europeo entre “piedad popular” y “política eclesiástica”», *La reforma agustiniana y su proyección en la cristiandad occidental*, XXXII Semana de Estudios Medievales, Estella 18-22 de julio 2005, Pamplona, Príncipe de Viana, 2006, pp. 402-403.
- LACARRA, J. M. «La Iglesia de Tudela entre Tarazona y Pamplona (1119-1143)» en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, 5, 1952, pp. 417-426.
— *Documentos para el estudio de la Reconquista y la repoblación del Valle del Ebro*, I y II, Zaragoza, Anubar, 1982-85.
- LAHOZ, L. *Santa María de los Reyes de Laguardia. El pórtico en imágenes, el pórtico imaginado*. Vitoria, Diputación Foral de Álava, 2000.
- LEMA PUEYO, J.A. *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1990.
- LOZANO SEBASTIÁN, F.J. *San Isidoro de Sevilla: teología del pecado y la conversión*. Burgos, Aldecoa, 1976.
- LOJENDIO, L.M. *Navarre Romane*. [France], Zodiaque, 1967.
- MARTÍNEZ DE AGUIRRE, J. «Originalidad y copia en la elaboración de una portada románica. El caso de San Miguel de Estella» *Actas del V Congreso Español de Historia del Arte, Barcelona 29 de octubre al 3 de noviembre de 1984*, Barcelona, 1987, pp. 117-124.
- MELERO MONEO, M. «Estudio iconográfico de la portada de los pies de Santa María Magdalena de Tudela», *Príncipe de Viana*, 173, 1984, pp. 463-484.
— «La iglesia de Santa María Magdalena de Tudela. Aproximación estilística a su escultura.» *Príncipe de Viana*, 178, 1986, pp. 347-364.
— *Escultura románica y del primer gótico en Tudela*, Tudela, Centro Cultural Castel Ruiz, 1997.
- MITRE FERNÁNDEZ, E. *La Iglesia en la Edad Media*. Madrid, Síntesis, 2003.
- MORALEJO ÁLVAREZ, S. «Modelo, copia y originalidad en el marco de las relaciones artísticas hispano-francesas (ss.XI-XIII)» *Actas del V Congreso Español de Historia*

del Arte, Barcelona 29 de octubre al 3 de noviembre de 1984, Barcelona, 1987, pp. 89-112.

— *Formas elocuentes. Reflexiones sobre la teoría de la representación*. Madrid, Akal, 2004.

- ORGÁSTEGUI GROS, C. «Tudela durante los reinados de Sancho VII y Teobaldo I (1194-1253)», *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, 19, 1975, pp. 63-142.
- PAVÓN BENITO, J. «Poblamiento medieval en Navarra» *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, 3, 1993, pp. 271-298.
- PSUEDO CALÍSTENES, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia* (Traducción, prólogo y notas, C. García Gual, Madrid, Gredos, 1977).
- REGLERO DE LA FUENTE, C.M. «Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales», *La reforma agustiniana y su proyección en la cristiandad occidental, XXXII Semana de Estudios Medievales, Estella 18-22 de julio 2005*, Pamplona, Príncipe de Viana, 2006, pp. 239-243.
- RUIZ MALDONADO, M. *La Seo románica. Una aproximación a la escultura de San Salvador de Zaragoza*, Zaragoza, Comisión regional del Patrimonio cultural de la Iglesia en Aragón, 1997.
- SÁNCHEZ AMEJEIRAS, R. y SENRA GABRIEL Y GALÁN, J.L.(coords), *El tímpano románico*. Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, 2003.
- SÁNCHEZ AMEJEIRAS, R. *Los rostros de las palabras. Imágenes y teoría literaria en el Occidente medieval*. Madrid, Akal, 2014.
- SCHAPIRO, M. *Palabras, escritos e imágenes*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1998.
- SEGURA MIRANDA, J. *Tudela. Historia, leyenda y arte*. Tudela, Arzobispado Pamplona-Tudela, 1964.
- SEPÚLVEDA GONZÁLEZ, M.A. «El problema del nimbo en los Beatos mozárabes», *Anales de Historia del arte*, 1, 1989, pp. 9-20.
- SOUTO, J.A. y VIGUERA, M^a. J. «Aportación al estudio de una medina andalusí de frontera: Tudela», en SENAC, PH. (coord.), *Frontières et Espaces Pyrénées au Moyen Age*, Perpiñan, 1992, pp. 95-127.
- SOUTO, J.A. «El noroeste de la Frontera Superior de al-Andalus en época Omeya: los datos de las fuentes geográficas e históricas (IV)» *Boletín de la Asociación española de orientistas*, XXXII, 1996, pp. 265-267.

- UBIETO ARTETA, A. «La introducción del Rito romano en Aragón y Navarra.» *Hispania sacra*, 1, 1948, pp. 299-324.
- URANGA, J. E. e IÑIGUEZ, F. *Arte Medieval Navarro. II*. Pamplona, Aranzadi, 1973.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L. LACARRA, J.M. y URÍA RIU, J. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1992.
- VAUCHEZ, A. *La religiosidad en el occidente medieval*. Madrid, Cátedra, 1985.
- KEHR, P. *El papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII*, Zaragoza, Artes Gráficas E. Berdejo Casañal, 1946.

RECURSOS DIGITALES

- OLAÑETA, J.A. en www.claustro.com/Crismones [Web en línea] [Consultado 18/11/2013]
- ÁLVAREZ DE LA FUENTE, J. *Succession pontificia: epitome historial de las vidas, hechos y resoluciones de los Summos Pontifices, desde San Pedro ... hasta ... Benedicto XIII, con la chronologia universal ... : dividida en seis [sic] partes, Volumen I*. [Libro digital]. Imprenta de Lorenço Francisco Mojados, 1729. Colección de Libros digitalizados Universidad Complutense de Madrid. [Consulta 16-11-2013] p. 177.