

IMAGEN SOBERANA Y UNCIÓN REGIA EN EL REINO VISIGODO DE TOLEDO



Rafael Barroso Cabrera
Jorge Morín de Pablos

*Gens bona Gothorum semper sine fine ualet
Electus domino populus plebs inclita salue.
ALCUINO, Carmen XXIV. Ad gentem gothorum.*

RESUMEN:

El presente artículo aborda la problemática de la iconografía regia en época visigoda a través del estudio de los escasos testimonios arqueológicos conservados, como son las sacuñaciones numismáticas del periodo y un relieve singular conservado en el Museo Lapidario de Narbona. La pieza escultórica nos muestra la representación de Hermenegildo entronizado, en su papel de campeón de la ortodoxia católica. Esta representación se justifica en el contexto de guerra ideológica y propaganda que vivió la zona nororiental del antiguo reino toledano hacia fines de la octava centuria y primera mitad del siglo IX.

ABSTRACT:

The present article approaches the problematic of the royal iconography in the Visigothic period across the study of the scanty archaeological preserved testimonies, since it are the numismatic coinages of the period and a singular relief preserved in the Lapidary Museum of Narbonne. The sculptural piece shows us the representation of enthroned Hermenegildo. This representation justifies itself in the context of ideological war and propagand that lived through the north-eastern area of the former kingdom of Toledo towards the end of the eighth century and the first half of the IXth century.

Palabras clave:

Hermenegildo,
iconografía regia,
Reino visigodo.

Key words:

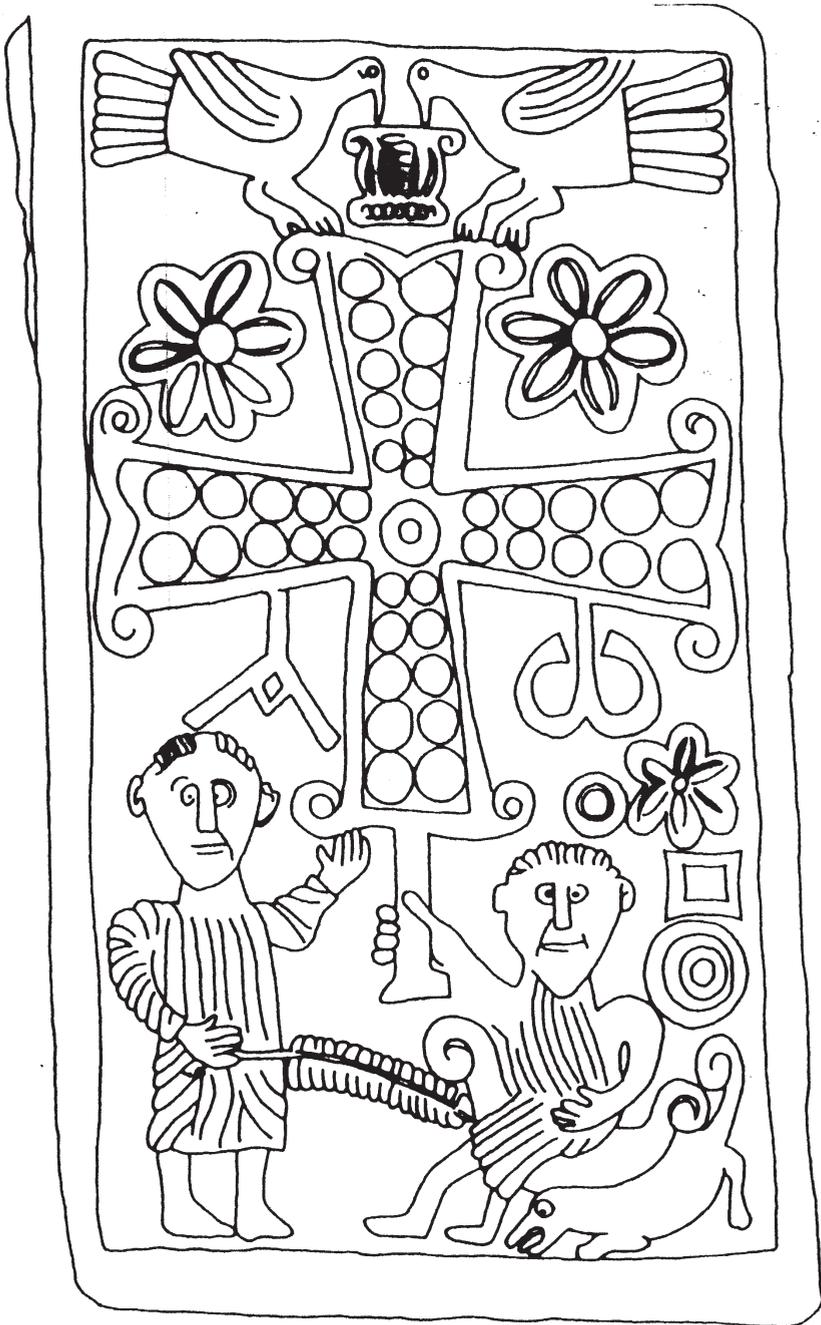
Hermenegildo, royal
iconography,
Visigothic kingdom.

A pesar de la importancia que llegó a adquirir la institución monárquica entre los visigodos, prácticamente no se ha conservado ninguna representación contemporánea al reino de Toledo que pueda ilustrarnos acerca de la imagen de la realeza goda¹. De esta notable penuria de testimonios artísticos que hagan referencia a la plasmación de la majestad soberana –ausencia que contrasta con lo que conocemos de la miniatura altomedieval asturleonese, con ejemplos tan destacados como el *Libro de los Testamentos* de la Cámara Santa de Oviedo, y que sorprende aún más si se tiene en cuenta la importancia que tuvo en el arte del Bizancio contemporáneo– habría que exceptuar únicamente algunas conocidas acuñaciones numismáticas del periodo y, como ejemplo singular, un relieve procedente de Narbona, la que fuera capital de la Septimania gótica. El relieve en cuestión, conservado en el Museo Lapidario de esa ciudad, constituye sin embargo un testimonio tardío dentro del arte visigodo, con detalles estilísticos que acusan ya la influencia de los talleres artísticos del norte de Italia (**lám. I**).

Debido a lo exiguo de la colección de escultura figurada que puede adscribirse con seguridad al periodo comprendido entre los siglos VI al IX, este magnífico ejemplar plantea numerosos interrogantes, no sólo en el plano iconográfico, tema sobre el que luego volveremos, sino también en lo que se refiere a su atribución cultural y cronológica. J. B. Ward-Perkins la supone obra visigoda perteneciente al área controlada por el reino de Toledo en el sureste de la actual Francia, y la considera además un buen ejemplo de la vitalidad del mundo antiguo en épocas tan tardías como los siglos V-VI. Una opinión parecida sostiene M. Durliat, si bien este autor viene a datar el relieve en la centuria siguiente y acentúa su carácter de preludio de la

¹ En las representaciones de la villa áulica omeya de Qusayr Amrah aparecen representados los diferentes reyes que gobiernan el mundo con los atributos regios que el arte oficial bizantino e iranio les asignaba (GRABAR, A. *La formación del arte islámico*. Madrid, 1981, p. 59ss fig. 32). Por desgracia la figura de Rodrigo se conserva en estado muy fragmentario, sólo reconocible por el letrero que la identifica sobre el resto. Todos los monarcas aparecen ataviados con ricas vestiduras y tocados con diferentes diademas o coronas. De todas formas, la representación de estos frescos omeyas, a pesar de su cronología casi contemporánea al reino visigodo, apenas podría servir para el conocimiento de la imagen que de sí mismos proyectaban los soberanos godos, puesto que el protocolo oficial bizantino preveía una jerarquización estricta del uso de las *regalia* (PERTUSI, A. *Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina*, en *Sett. Stud. Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo*, Spoleto, 1975, p. 555ss) que es de suponer que sería la utilizada aquí. La política de imperialización del poder soberano emprendida por Leovigildo parece indicar más bien la apropiación de las insignias imperiales. En este contexto debe entenderse la mención de Isidoro *HG* 25 (vid. infra nt. 29): GARCÍA MORENO, L. A. *Historia de España visigoda*. Madrid, 1989, p. 119ss y la asunción del apelativo *Flauuius* que adoptaron como título imperial los reyes de Toledo y herederos de los emperadores romanos cristianos: BARBERO DE AGUILERA, A. “El pensamiento político de los visigodos y las primeras unciones regias en la España medieval”, en *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid, 1992, p. 14s.





Lám. I. Relieve de Narbona. Narbona, Museo Lapidario.



producción artística plenamente carolingia. Por su parte, J. Hubert cree que este tipo de obras debieron pertenecer a talleres locales surgidos por influjo de un gran foco localizado en la Helvecia y el valle del Ródano cuya expansión por las áreas circundantes de Francia e Italia se produjo poco antes del siglo VIII, afirmación compartida por D. Fossard. Por el contrario, P. de Palol y G. Ripoll la adscriben plenamente a la difusión del arte visigodo toledano en la provincia de Septimania. Según ambos autores, dicha expansión de las formas artísticas toledanas hacia sus áreas periféricas tendría lugar en torno a la segunda mitad del siglo VII, aunque se mostraría creativa todavía durante la primera mitad de la centuria siguiente².

Con todo, a pesar de estos estudios, creemos que la importancia del relieve de Narbona ha pasado ciertamente desapercibida para la investigación, lo que resulta sorprendente si se tiene en cuenta la ya mencionada escasez de representaciones figuradas fechables en esta época. Esta paradoja se hace más significativa aún si, como intentaremos demostrar a lo largo de estas líneas, nos encontramos ante un testimonio excepcional y prácticamente único de lo que fue la iconografía regia en el reino visigodo. En realidad, sólo Durliat y Hubert, entre los investigadores que se han ocupado del relieve, se comprometen a dar una interpretación del mismo. Para ambos autores, la decoración no es otra cosa que una escena de adoración de la cruz, lectura que, con ligeros matices, recoge el autor del catálogo del Museo Lapidario³. Sin embargo, esta explicación, por genérica, apenas proporciona información acerca del significado último de este relieve, que, como tendremos ocasión de ver, podría entrañar un sentido mucho más interesante para el historiador.

LA PLACA DEL MUSEO LAPIDARIO DE NARBONA

Parece procedente que antes de dar una lectura de la escena en su conjunto nos detengamos en cada uno de los elementos que la componen. El relieve de Narbona es una placa rectangular decorada con una gran cruz de brazos rematados en volutas divergentes de los que penden las letras apocalípticas A y w. La cruz, que ocupa el centro de la composición, es del tipo de las llamadas cruces *gemmatae*, es decir, una cruz con los brazos recubiertos de círculos a imitación de los cabujones de piedras preciosas que adornaban los ejemplares de orfebrería. Hay un total de cuatro juegos de diez de estos cabujones, cada uno de ellos decorando el correspondiente brazo. Algunos autores han señalado el valor simbólico que pudo haber

² WARD-PERKINS, J. B. "The sculpture of Visigothic France." *Archeology or Miscellaneous tracts relating to Antiquity*, n° 87, Londres, 1938, p. 79-128; DURLIAT, M. "Un groupe de sculptures wisigothiques a Narbonne." *Etudes mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers (1952)*. París, 1953, p. 93-101 y *Des barbares à l'an mil*. París, 1985, p. 82; HUBERT, J.; PORCHER, J. y VOLBACH, W. F. *La Europa de las invasiones*. Madrid, 1968, p. 101-102 y 165; FOSSARD, D. "Répartition des sarcophages mérovingiens à décor en France". *Etudes mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers (1952)*. París, 1953, p. 117-125 y "La chronologie des sarcophages d'Aquitaine." *Actes du 5e. Congrès International d'archéologie chrétienne (1954)*. Ciudad del Vaticano-París, 1957, p. 321-335; PALOL, P. de, y RIPOLL, G. *Los godos en el occidente europeo. Ostrogodos y visigodos en los siglos V-VIII*. Madrid, 1988, p. 84-85.

³ HUBERT, J.; PORCHER, J. y VOLBACH, W. F. *op. cit.* p. 102 y DURLIAT, M. *Des barbares... op. cit.* p. 373; SOLIER, Y. *Narbonne (Aude). Les monuments antiques et médiévaux de Musée Archéologique et le Musée Lapidaire*. París, 1986, p. 30, fig. 91.



tenido el número de cabujones que ornamentan este tipo de cruces gemadas⁴. Quizá este sentido pueda vislumbrarse en el caso del relieve narbonense, donde se cuentan un total de cuarenta círculos o “gemas”, número de claro contenido simbólico en la hermenéutica judeocristiana. En cualquier caso, esta cruz aparece sostenida por un personaje sedente que ocupa el cuadro inferior derecho del relieve; a su lado se encuentra un pequeño animal que ocupa el lateral de la imagen en ese mismo ángulo y tres motivos geométricos más situados por encima de ambos. Frente al primer personaje se halla un segundo individuo en pie que sostiene una palma con su mano derecha y con el brazo izquierdo extendido hacia la cruz. Puede parecer un detalle interesante el hecho de que el peinado de este segundo personaje se interrumpe hacia la mitad de su frente, lo que podría ser indicativo de una tonsura clerical. La actitud de ambos personajes, el gesto de aclamación del individuo erguido y la mirada frontal de ambas figuras en busca de la complicidad del espectador, que sin duda conocía el significado del relieve, imprimen a la escena un cierto carácter narrativo.

Sobre la cruz, se encuentran dos aves bebiendo de una cratera. A pesar del esquematismo y de la simplicidad del diseño cabría reconocer en ellas la imagen de dos palomas. Se trata, pues, de un tema que entraría dentro de la más genuina tradición iconográfica paleocristiana y que cuenta con importantes paralelos en la España y el norte de Italia altomedievales. Las aves que beben de la cratera situada sobre la cruz inciden de alguna manera en el mensaje eucarístico de la salvación por la vinculación mística que une el bautismo (que aquí aparece simbolizado en la cratera) con la Pasión (simbolizada en la cruz apocalíptica sobre la que descansan las dos aves), de forma que aquél, siguiendo una muy conocida idea paulina, no es sólo un nacimiento a la vida eterna, sino también la remisión de los pecados y la unión a la muerte y resurrección de Cristo.

La escena se completa con dos rosetas que flanquean a la cruz y forman un juego de simetrías con respecto a las letras apocalípticas que cuelgan del travesaño, composición que recuerda mucho a la decoración de la tumba de Teodota⁵. Sería sugestivo entender este tipo de elementos que rodean a la gran cruz del relieve narbonense como una alusión al dogma trinitario, lo que encaja bien con el simbolismo que sabemos adquirieron en la tradición hispana las letras apocalípticas⁶, aunque quizás no sean otra cosa que una forma de remarcar el sentido triunfal y paradisíaco en el que se inserta la escena. En este sentido, podemos señalar el paralelo que este tipo de decoración presenta con una de las ilustraciones del *Liber*

⁴ El simbolismo numérico de las gemas ha sido notado antes por SCHRAMM, P. E. “Herrschaftszeichen und Staatssymbolik.” *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, XIII, 1954-56, 482-484 (citado por SCHLUNK, H. *Las cruces de Oviedo. El culto de la Vera Cruz en el Reino Asturiano*. Oviedo, 1985, p. 16, nt. 34) y BANGO TORVISO, I. *El prerrománico en Europa*. Madrid, 1989, p. 57.

⁵ HUBERT, J.; PORCHER, J. y VOLBACH, W. F. *op. cit.* p. 384, fig. 119A.

⁶ APRIN. PAC. *Tractatus in Apocalypsin, I,8* (ed. A. del CAMPO HERNÁNDEZ, *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja*. Institución San Jerónimo 25, Estella, 1991): *Nam figura ipsa litterae A, tam in graecis litteris, quam in latinis, tribus deducitur uirgulis pari aequalitate porrectis: unde non inmerito diuinitatis unitatem dixerunt esse maiores. Omega autem tribus utique in graeco uirgulis subiacentibus ex parte subrectis scribitur; in latino autem O circuli rotunditate concluditur. Nam et in hac conclusione circuli et in illa subiecta subreptione, continens omnia et protegens diuinitas declaratur.*



Testamentorum de la Cámara Santa ovetense, en concreto con la imagen que ilustra el Testamento de Ordoño II y la reina Tarasia (fol. 26v)⁷. En cualquier caso, no creemos aventurado establecer una relación en el plano significativo entre estas rosetas y las hexapétalas y octopétalas que en la iglesia de Quintanilla de las Viñas o en los manuscritos mozárabes sirvieron para desligar el ámbito celestial del terreno o para individualizar a aquél⁸.

Los precedentes de estas imágenes son bien conocidos: ya hemos mencionado antes que el tema de las aves (palomas o pavones) bebiendo de una crátera fue ampliamente tratado dentro del arte paleocristiano, donde se contabilizan numerosos ejemplos en sarcófagos y laudas sepulcrales y desde donde pasó sin apenas variaciones de consideración al arte hispanovisigodo y altomedieval. Dentro de la península contamos con varios relieves decorados con este tema fechables entre los siglos vi-vii⁹. Fuera del ámbito peninsular, los paralelos más claros para este tipo de composiciones se encuentran en el arte italiano altomedieval¹⁰. De hecho, se trata de un tema habitual en el repertorio artístico italiano de esta época, especialmente en arcos y baldaquinos, elementos arquitectónicos muchas veces relacionados con la administración del bautismo¹¹.

Por lo que se refiere a la gran cruz, se conocen algunos paralelos fuera de nuestras fronteras, aunque se diferencian del ejemplar aquí tratado en la ornamentación de lacerías que decora los brazos, motivo del todo ausente en la placa narbonense. Pueden citarse como ejemplos destacados la cruz que decora el cancel de la capilla de San Vittore in Ciel d'Oro, en San

⁷ YARZA LUACES, J. *Las miniaturas del Libro de los Testamentos. Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis*. Barcelona 1995.

⁸ BARROSO CABRERA, R. ; MORÍN DE PABLOS, J. y ARBEITER, A. *La iglesia visigoda de Quintanilla de las Viñas*. Madrid, 2001, p. 113-119.

⁹ Entre los ejemplos más significativos destaca, en primer lugar, una placa de Cabeza de Griego que conocemos gracias a un dibujo de su descubridor (CORNIDE, J. "Antigüedades del Cabeza del Griego." *MemRAH*, III, 1799, p. 197) y que, desde el punto de vista cronológico, serviría de enlace con los ejemplares paleocristianos. Puede citarse asimismo una placa en barro cocido del Museo Provincial de Córdoba, cuyos crismones con (A y w indican claramente el mensaje pascual del motivo: FONTAINE, J. El Prerrománico. *La España Románica*, vol.VIII. Madrid, 1978, fig.28. Mención aparte merecen una columna conservada en el Museo Regional de Beja (Portugal), fechada según los distintos autores en la cuarta o sexta centuria, otro relieve procedente de la misma ciudad (GAMER, G. "Die Rankensäule in Beja." *MM* 11, 1970, p. 130-138; OLIVEIRA, J. C. – CORREIA, S. (coord.) *Núcleo visigótico. Museu Regional de Beja*. Beja, 1993, núms. 3 y 5) y, sobre todo, el cancel de Salvatierra de Tormes (BARROSO CABRERA, R. – MORÍN DE PABLOS, J. "La escultura de época visigoda en la provincia de Salamanca." *Salamanca. Revista Provincial de Estudios*, p. 29-30, 1992, p. 58-62). En la miniatura mozárabe encontramos este tema en varias iniciales: *Vitae Patrum Emeritensium*, Madrid, Biblioteca Nacional 10007 fol. 211v y *Liber Misticus*, Silos, Londres British Library Add. 30845 fol. 84r. Vid. MENTRÉ, M. *El estilo mozárabe. La pintura cristiana hispánica en torno al año 1000*. Madrid, 1994, lám. 27 y fig. 7, respectivamente.

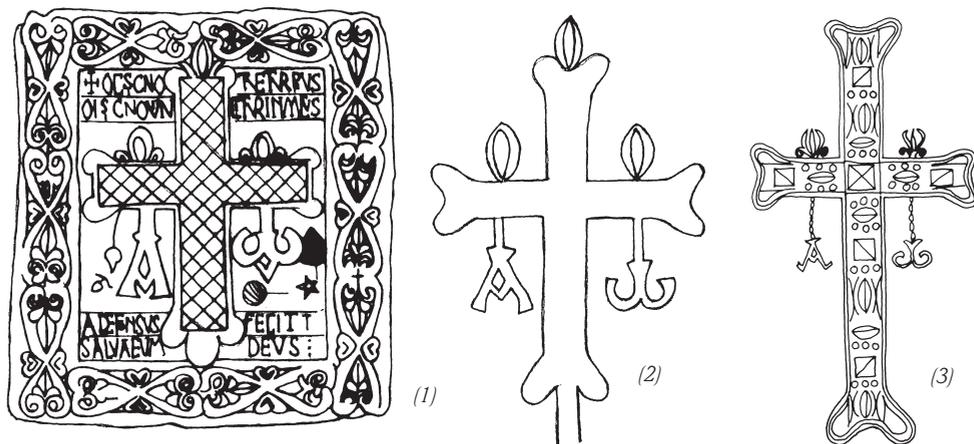
¹⁰ Por ejemplo en la anteriormente citada tumba de la abadesa Teodota en Santa María della Pusterocra, donde el motivo principal se encuentra rodeado por otros (círculos, rosetas y lacerías) de manera semejante a nuestro ejemplar, si bien en la pieza italiana se advierte una mayor perfección técnica: HUBERT, J.; PORCHER, J. y VOLBACH, W. F. *op. cit.* p. 384, fig.119A. La pieza se fecha en el siglo VIII, lo que proporciona un nuevo indicio cronológico para la placa narbonense.

¹¹ Véase, por ejemplo, los relieves de un baldaquino procedente de Roma y conservado en el M.A.N. de Madrid, fechado entre finales del siglo VIII y comienzos del siglo IX: BARRAL i ALTET, X. "Un baldaquino de altar, de la Edad Media, procedente de Roma, en el M.A.N." *BolMAN* IV, 1986.



Ambroggio de Milán, la de Gussago, o las del ambón de Romainmôtier y Saint Maurice, datadas entre los siglos VIII-IX¹². Pero sobre todo hay que señalar, por su semejanza con la pieza aquí estudiada, la cruz con letras apocalípticas del monasterio catalán de San Pedro de las Puellas, esculpida en el año 891, seguramente el paralelo más cercano a la cruz narbonense desde el punto de vista estilístico¹³. Este paralelo es lógico teniendo en cuenta la íntima vinculación que ligaba a la Narbonense con la península ibérica desde época visigoda.

De hecho, existen precedentes claros en la tradición artística hispanogoda que pueden servir de precedente para un motivo como éste que nos ocupa. A este respecto nos parecen especialmente significativos las cruces y monogramas *gemmatae* que se reproducen en muchos de los cancelos y nichos hispanogodos¹⁴. Esta serie escultórica tiene una relación estilística más que evidente con las coronas y cruces donadas por varios monarcas y magnates visigodos a diversas iglesias y monasterios, cruces y coronas que solían ir profusamente adornadas con gemas y piedras semipreciosas y de las que se conservan valiosos testimonios arqueológicos en los tesoros de Guarrazar y Torredonjimeno¹⁵. Del testimonio de las fuentes de la época parece deducirse que estas coronas votivas no eran sino una fiel reproducción de aqué-



Lam. II. 1-3. Cruces asturianas. (1) San Martín de Salas. (2) Murallas de Oviedo. (3) San Julián de los Prados.

¹² HUBERT, J.; PORCHER, J. y VOLBACH, W. F. *op. cit.* figs. en p. 33, 36 y 276.

¹³ D'ABADAL, R. *Història dels catalans dir. Ferrán Soldevilla*. Barcelona, 1961, fig. en p. 745.

¹⁴ Véanse, por ejemplo, el gran cancel de Mérida, la mencionada placa de Salvatierra, el nicho con crismón del Museo de San Román de Toledo y varios cancelos más del área lusitana: SCHLUNK, H. u. HAUSCHILD, Th. *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit. Hispania Antiqua. Mainz am Rhein, 1978*, figs. 50-51 y 53; MORÍN DE PABLOS, J. *La época hispanovisigoda en el occidente de la Meseta norte (ss. V-VIII d.C.)* Madrid, 2002 (tesis doctoral inédita).

¹⁵ AMADOR DE LOS RÍOS, J. *El arte latino-bizantino en España y las coronas visigodas de Guarrazar: ensayo histórico-crítico*. Madrid, 1861; PEREA, A. (ed.) *El tesoro visigodo de Guarrazar*. Madrid, 2001. Según las fuentes existían dos tipos de cruces: unas personales (*diademata*) y otras votivas y simbólicas (*coronae*), aunque las designaciones a veces sean sinónimas. Además, de creer a las fuentes musulmanas, las coronas reales se custodiaban en la Casa de los Reyes junto a la fabulosa Mesa de Salomón y el tesoro real visigodo. Para este tema véase VELÁZQUEZ, I. Las inscripciones del tesoro de Guarrazar, en A. PEREA (ed.) *El tesoro visigodo op. cit.* p.325.



llas otras que ceñían las sienes de los monarcas godos de la segunda mitad del siglo VII¹⁶. Estos monogramas y cruces visigodos tendrán su continuidad en la serie de cruces con alfa y omega que preside buena parte de las realizaciones ligadas a la monarquía asturiana del siglo IX (**lám. II. 1-3**), semejanzas que se dan tanto con los ejemplares elaborados en orfebrería (Cruz de los Ángeles, Cruz de la Victoria) como con las mucho más abundantes creaciones plásticas en pintura o escultura (cruces de Santullano, la Foncalada, San Salvador de Valdedios, San Martín de Salas, monasterio de San Pelayo de Destriana o los diversos relieves custodiados en el Museo Arqueológico de Asturias)¹⁷, tema éste sobre el que habremos de volver más adelante.

Otros motivos presentes en esta placa, como los círculos, cuadrados y la roseta que rellenan la composición y a los que antes aludíamos, podrían explicarse como un intento de reproducir de forma abstracta y simplificada una escena paradisíaca o, mejor aún, un ambiente lujoso

¹⁶ De ahí que el usurpador Paulo se hiciera investir con la corona donada por Recaredo a la basílica del mártir San Félix de Gerona (IUL. TOL. *HW26: coronam illam auream, ... quam idem Paulus insano capiti suo imponere ausus est*). El tema de la coronación de los reyes godos continúa siendo controvertido. Algunos autores (Stroheker, Wolfram, Barbero) defienden la coronación de los monarcas godos desde Leovigildo, pero otros, como Arce, niegan este extremo basándose en los paralelos merovingios y lombardos y en que Isidoro no hace ninguna referencia clara a ello (pues interpreta *HG 52: Leovigildo defuncto Recaredus regno est coronatus* en sentido simbólico) y en una novedosa interpretación del pasaje del duque Paulo (ARCE, J. “El conjunto votivo de Guarrazar: función y significado”, en A. PEREA (ed.) *El tesoro visigodo, op. cit.* p. 349-354). Por su parte, en ese mismo volumen, Velázquez Soriano admite que la corona pudo ser un atributo regio junto a los *regales ueste* (la púrpura y el trono): VELÁZQUEZ, I. Las inscripciones del tesoro de Guarrazar, *Ibidem*, p. 321-326. La tesis de Arce se apoya en el origen oriental del duque, pero ni la *Historia Wambae* ni el *Iudicium* hacen referencia alguna a ese supuesto origen foráneo del usurpador y eso que San Julián se complace en destacar a los godos sobre los extranjeros. Las crónicas asturianas tampoco refieren ese dato [*Chron. Alf.* 1, en ambas versiones y *Chron. Albeld.* xiv 30, ed. GIL FERNÁNDEZ, J. et al. *Crónicas asturianas*. (Oviedo, 1985) p. 116-117 y 170] que procede de la crónica del Tudense (*Chron. Mundi* III 27: *Currunt hec fama ad principem Bambanem, qui mox ad extingendum seditosorum nomen exercitum per manum Pauli ducis, qui erat de Grecorum nobili natione, in Gallias destinavit*, ed. E. FALQUE, *Lucas Tudensis Chronicon mundi*. Turnhout, 2003, p. 188) epistomada después por Ximénez de Rada (*De rebus Hisp.* III, 2) como se encargaron de recordar BARBERO, A. – VIGIL, M. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, 1982, p. 137 nt. 116. Parece haber aquí una confusión con el homónimo obispo de Mérida del siglo VI. Además, como señala Thompson, los extranjeros estaban excluidos del trono visigodo en virtud del c. 18 del VI Conc. Tol.: *Rege uero defuncto nullus tyrannica praesumptione regnum adsummat, nullus sub religionis habitu detonsus aut turpiter decaluatus aut seruilem originem trahens uel extraneae gentis homo, nisi genere Gothus et moribus dignus prouehatur ad apicem regni...* (THOMPSON, E. A. *Los Godos en España*. Madrid, 1985³ p. 258; el canon en VIVES, J. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid, 1963 p. 244s). El origen extranjero de Paulo es aceptado por H. J. DIESNER, “König Wamba und der westgotische Frühfeudalismus. *Fragen zur Entstehung des Feudalismus in Westeuropa*” *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 18, 1969, p. 9 y R. MENÉNDEZ PIDAL, Universalismo y nacionalismo. Romanos y Germanos. Prólogo al tomo III de la *Historia de España*, Madrid, 1960, p. xlvii, quien lo supone pariente o allegado de Ardabasto y cabeza del clan de Chindasvinto hostil a Wamba. Aunque los hechos parecen dar un margen de verosimilitud a esta hipótesis, aquí nos interesa resaltar sólo que Julián jamás utiliza ese argumento para desacreditar a Paulo y que, por tanto, su coronación obedeció a la práctica ritual propia de los godos. Sobre Paulo vid. XIII Conc. Tol. (683) *tomus* y can. 1. Para nosotros lo significativo es que la coronación de Paulo fuera ridiculizada tras su derrota en una farsa de *pompa triumphalis* (*HW 30: Rex ipse perditionis praebat in capite, omni confusionis ignominia dignus et picea ex coreis laurea coronatus*) y que esta farsa es el contrapunto del triunfo celebrado en Toledo por el propio Wamba (*HW 29; cfr.* rebelión de Argimundo en IOH. BICL. *Chron.* 590, 3).

¹⁷ Recogidas en ARBEITER, A. – NOACK-HALEY, S. *Christliche Denkmäler des frühen Mittelalters vom 8. bis ins 11. Jahrhundert. Hispania Antiqua*. Mainz am Rhein, 1999.



so, tal vez palatino, como sucede en algunas representaciones del arte islámico y asturiano. A este respecto podemos citar como paralelo un plato iranio de plata fechado entre los siglos VIII-X, y por tanto de cronología semejante a la que proponemos para nuestro ejemplar, que puede servir para acercarnos a la comprensión de estos motivos. En él aparece grabada una imagen cortesana que muestra a un soberano rodeado de músicos sobre un fondo de rosetas tetrapétalas y corazones. Esta clase de motivos aparentemente decorativos, comunes al lenguaje artístico de la *koine* mediterránea de los siglos VI-VIII, recuerda asimismo a los que acompañan a las arquitecturas pintadas de Santullano, cuyo sentido era el de imitar los revestimientos coloristas de los palacios del Edén, que a su vez se inspiraban en decoraciones palaciegas de la pintura romana clásica¹⁸.

En resumen, tanto la composición como el estilo de este ejemplar narbonense parecen apoyar una fecha de realización algo más tardía a lo comúnmente admitido, que nosotros situamos en torno a la octava y novena centurias, siendo la hipótesis más probable que su autoría se deba al trabajo de un taller local que utiliza y desarrolla el repertorio artístico creado en la zona de contacto entre el mundo franco y visigodo, con múltiples referencias inspiradas en el arte hispánico de la séptima centuria, pero con detalles que señalan al arte borgoñón y noritálico.

ICONOGRAFÍA DE LA PLACA DE NARBONA

Evidentemente, lo primero que llama la atención del relieve es, tanto por su tamaño como por su situación, ocupando el centro absoluto de la composición, la gran cruz con alfa y omega que sostiene el personaje entronizado y que atrae la atención del espectador. Se trata de una cruz de mano de las utilizadas habitualmente en ceremonias de bendición, de donde deriva su nombre de cruz gestatoria. Hoy día, y al contrario de lo que sucede en el cristianismo oriental y copto, este tipo de cruces apenas se halla presente en las ceremonias de la liturgia occidental, donde sin embargo fueron frecuentes en otro tiempo¹⁹. En la actualidad no se conserva ningún ejemplar de este tipo de cruz manual que pueda remontarse a época visigoda, aunque sabemos con certeza de su existencia gracias a algunas representaciones artísticas del periodo. Los ejemplos más conocidos son quizá la cruz que sostiene un ángel en uno de los capiteles-cimacio de Quintanilla de las Viñas, las que portan varios apóstoles de los capiteles de San Pedro de la Nave (**lám. III**) y, lo que es más interesante para nuestro estudio, las que aparecen en las acuñaciones numismáticas de la segunda mitad del siglo VII (**lám. IV**). Por eso, aunque se ha señalado la semejanza de esta cruz narbonense con otras asturianas o merovingias²⁰, no deben desdeñarse tampoco estos antecedentes hispanogodos.

¹⁸ GRABAR, A. *op. cit.* fig. 4 p. 20; BERENGUER, M. - SCHLUNK, H. *La pintura mural asturiana de los siglos IX y X*. Oviedo, 1957; BANGO TORVISO, I. "L'Ordo Gothorum et sa survivance dans l'Espagne du Haut Moyen Âge." *Revue de l'Art* 70, 1985, p. 11-20; MARÍN VALDÉS, F. A. - GIL LÓPEZ, J. *San Julián de los Prados o el discurso de las dos ciudades*. (León, 1989) y más recientemente ARIAS PÁRAMO, L. *La pintura mural en el reino de Asturias en los siglos IX y X*. Oviedo, 1999.

¹⁹ BARBE, L. Ante el estudio de las estelas discoideas y del simbolismo religioso. Cuestiones de terminología, en GÓMEZ-TABANERA, J. M. (ed.) *Estelas discoideas de la Península Ibérica*. Oviedo, 1989, p. 306-311, figs. 42 y 42 bis.

²⁰ *Ibidem*, p. 311s, fig. 41-42. En cualquier caso, como veremos más adelante, no deben desdeñarse estos paralelos a la hora de un correcto encuadramiento cronológico de la pieza.



Como es obvio, las cruces de mano continuaron utilizándose en España con posterioridad a la invasión islámica. Una cruz de este tipo aparece en la escena del entierro de San Emiliano de los famosos marfiles de San Millán de la Cogolla y en las imágenes del Resucitado y del Cordero Místico del Crucifijo de Fernando I actualmente custodiado en el Museo Arqueológico de Madrid. Un ejemplar semejante sostiene también el *Agnus Dei* en el episodio de la adoración de los ancianos del Beato del British Museum (fol. 164). Asimismo la cruz con letras apocalípticas grabada en el ara de la ermita de las Santas Centola y Elena de Siero (Burgos), del siglo X, parece mostrar su inspiración en una cruz semejante²¹, y, aunque el mango de la asturiana Cruz de los Ángeles parece ser un añadido posterior, es posible que originariamente contara con uno similar²². La Cruz de la Victoria donada por Alfonso III a la iglesia de San Salvador de Oviedo y utilizada como divisa por el Rey Magno corresponde a un ejemplar de este tipo²³. En cualquier caso, habría que destacar dos aspectos en esta clase de cruces que nos parecen interesantes: el primero de ellos es que los ejemplos mozárabes corroboran la perduración de su uso dentro de la tradición litúrgica hispana posterior a la caída del reino visigodo. En segundo lugar, resulta evidente que casi todos los ejemplares tienen en común el sentido triunfal o martirial de las representaciones: como tal la cruz con alfa y omega aparece asociada a las imágenes de apoteosis del Cordero Místico o viene a ocupar páginas enteras en la miniatura mozárabe²⁴.



Lám. III. *Liber Sententiarum* (a. 915) Toledo. Madrid, Biblioteca Nacional 10067

²¹ Puede verse en OSABA Y R. DE ERENCHUN, B. Museo Arqueológico de Burgos. *Guías de los Museos de España*, III. Madrid, 1974, lám. 42.

²² SCHLUNK, H. *Las cruces de Oviedo*, op. cit. p. 15s. El profesor Arbeiter, en comunicación personal a los autores, se mostró partidario de que realmente el actual sustituyera a uno anterior.

²³ COTARELO, A. *Alfonso III el Magno. Último rey de Oviedo y primero de Galicia*. Madrid, 1933 (ed. facsímil Madrid, 1991) p. 497ss. SCHLUNK, H. *Las cruces de Oviedo*, op. cit. p. 28ss.

²⁴ Entre otros ejemplos, se pueden citar las páginas del *Codex Vigilanus o Albeldense* de la Real Biblioteca de El Escorial, d. I. 1; *Beato de Fernando I* de la Biblioteca Nacional de Madrid, fol 4v y *Beato de la catedral de Gerona*, fol. 1v.





Lám. IV.1-7. Monedas visigodas. Último tercio siglo VII

Por lo que se refiere a la figura sedente del relieve de Narbona, es indudable que nos encontramos ante un personaje noble, con seguridad un rey. Es cierto que faltan algunas de las insignias privativas que caracterizan la imagen estereotipada de la realeza en el arte clásico y tardoantiguo, como la diadema/corona o el *paludamentum*, ausencia que puede explicarse bien dadas las propias características estilísticas y de ejecución del relieve, pero sobre todo porque el autor parece haber hecho especial hincapié en la escena en sí, dejando de lado detalles que no añadían nada nuevo a la comprensión de la misma. El problema consiste en que estas *regalia* se hallan relativamente bien definidas en algunas series numismáticas de la época a pesar del esquematismo que presenta este tipo de representaciones. No obstante, en este último caso tal vez haya pesado en exceso el modelo a imitar, que no es otro que la moneda romana y bizantina, así como el hecho de tratarse simples bustos, circunstancia que hacía imprescindible la aparición de la corona real, la fíbula y *paludamentum* como signos distintivos de la dignidad real.

A pesar de esta ausencia existen, en cambio, otros atributos suficientemente explícitos que permiten defender nuestra interpretación. Entre ellos se encuentra la propia disposición



del personaje sentado en lo que parece ser un esquemático trono, quizá copiando la iconografía oficial popularizada por los dípticos consulares. El paralelo más cercano al trono del relieve narbonense se encuentra en el trono dispuesto bajo la imagen del Sol en uno de los capiteles de la iglesia de Quintanilla de las Viñas, cuya cronología hay que fijar hacia finales del siglo VII o comienzos del VIII²⁵. Ambos son prácticamente idénticos, incluso en el detalle de las volutas que rematan los dos extremos del estrado y en la asociación a la imagen de la palma. En realidad, sólo los distingue la aparición del animal que corre paralelo al lateral del trono del relieve narbonense del que seguidamente tendremos ocasión de tratar. Esta clase de tronos sin respaldo (*cathedra*) se encuentra presente también en la miniatura mozárabe, un tipo de ilustración que conserva aún muchos rasgos de origen clásico, tal como puede verse por ejemplo en las escenas de la Adoración del Cordero y del Río de la Vida del Beato de Silos de la British Library (fols. 86v y 209r), donde las volutas adoptan forma de trifolias.

Conviene a este respecto fijar nuestra atención en ese extraño animal que ocupa el lateral de la escena al que antes hemos hecho alusión. En un estudio anterior habíamos supuesto que se trataba de un perro que formaba parte del contexto cortesano en el que se inscribe la escena, siendo por tanto un elemento independiente por completo del trono. Es muy probable, sin embargo, que este enigmático animal no sea más que un intento de reproducción de las esfinges o leones (animales ambos de claro contenido apotropaico) que solían decorar las patas y brazos de las sillas consulares y los tronos reales²⁶. Un buen ejemplo de ello lo proporciona el conocido trono de Dagoberto I (629-639) conservado en la Biblioteca Nacional de París, semejante al que aparece en la imagen de Lotario I del Salterio del emperador del British Museum (**lám. V**). Más claras quizá son las representaciones talladas en varios dípticos consulares realizados en marfil, donde generalmente los tronos suelen aparecer plasmados en perspectiva frontal (díptico de Flavio Anastasio, cónsul en 517, de la Biblioteca Nacional de París; díptico de Aerobindo del Ermitage) (**lám. VI**), o las ilustraciones miniadas de época asturiana (ilustración del Testamento de Ordoño I y Mumadonne del *Liber Testamentorum* de la Cámara Santa de Oviedo, fol. 8v) y románica (trono de Cristo del Beato de San Pedro de Cardeña, fol. 11v, imagen de Alfonso VI en el Tumbo A de la catedral de Santiago). El modelo se perpetúa en el tiempo, generalmente asociado a la idea imperial: trono de Carlos IV de Bohemia en el *Rerum Ruralium Commodorum* de la Biblioteca Nacional de Praga o ilustración de San Gregorio Magno en un manuscrito del siglo XIII (**lám. VII**). El artista de la placa de Narbona, no obstante, parece inspirarse en alguna representación tomada en visión lateral, tal como aparece, por ejemplo, en este último caso o en el díptico de Carlomagno custodiado en el Castillo Sforzesco de Milán, en el que el emperador aparece ataviado a la usanza consular, en cuyo caso hay que lamentar la escasa aptitud del escultor a la hora de plasmar la imagen que estaba reproduciendo. Debe advertirse a este respecto que el relieve de Narbona pare-

²⁵ La imagen ha tenido diversas interpretaciones vid. BARROSO CABRERA, R. y MORÍN DE PABLOS, J. *La iglesia de Quintanilla de las Viñas*. Madrid, 2001, p. 178.

²⁶ Este tipo de escaños decorados con prótomos de animales fabulosos (*spingatae effigies*) dieron lugar a un neologismo (*spingae*) recogido, si no creado, por San Isidoro (*Etym.* xx 113). Vid. VELÁZQUEZ SORIANO, I. *Latin dicitur, Vulgo vocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla*. Logroño, 2003, p. 356-359





Lám. V. Lotario I (840-855). Psalterio del emperador. Londres, British Museum





Lám. VI. Díptico consular



Lam. VII. Gregorio VII. Vita Mathildis, Bibl. Vaticana. Siglo XIII

ce imitar una iconografía basada en modelos tardoantiguos que en el momento de su realización podría parecer caduca. En esto parece coincidir con otro célebre relieve de la misma época y que se encuentra directamente vinculado a un monumental proyecto regio: la jamba de San Miguel de Lillo²⁷.

En efecto, el arte del renacimiento carolingio asiste a una renovación de los usos protocolarios que, en lo que se refiere a su plasmación artística, apuntan ya a la iconografía áulica medieval. En esta nueva iconografía el monarca aparece ataviado con corona y cetro o *mundus* coronado por la cruz, tal como se aprecia en la famosa estatuilla ecuestre de Carlomagno del Museo del Louvre o en las representaciones del emperador Lotario (Evangelios de Lotario de la Biblioteca Nacional de París). Dentro de nuestra península las ilustraciones de reyes hispánicos contenidas en el *Codex Vigilanus* proporcionan un magnífico ejemplo del cambio operado en la imagen real hacia comienzos de la Edad Media que aparecerá ya fijada en la Semblanza de Reyes de la Biblioteca Nacional de Madrid. Por el contrario, la imagen de la placa narbonense muestra a un personaje sin corona sentado en un trono sin respaldo, a la

²⁷ HOPPE, J.-M. "Le corpus de la sculpture visigothique. Libre parcours et essai d'interprétation." *Anejos AEspA* 13, 2000, 328ss



manera de lo que era usual en la iconografía consular propia del arte clásico (*missorium* de Teodosio de la Real Academia de la Historia). De igual modo, las aves bebiendo de la cratera y el personaje portador de la palma son elementos que vuelven a remitirnos a la producción artística bajoimperial y paleocristiana.

A falta, pues, de cetro y corona, no existe aparentemente ningún elemento que pueda hacer suponer que el personaje sedente tallado en el relieve de Narbona es un rey. Y, sin embargo, no nos cabe ninguna duda de que estamos ante un monarca: sólo así se entiende que este personaje pueda aparecer *sentado* sosteniendo la cruz. A nuestro juicio, este detalle únicamente es posible si el trono fuera indispensable para el reconocimiento de la escena, es decir, si se trata de un elemento característico y significativo del personaje que lo ocupa²⁸. Esto sólo se da lógicamente en el caso de un rey, uno de cuyos principales atributos –si no el principal de ellos– es precisamente el trono. No en vano San Isidoro señala como punto culminante de la política imperial de Leovigildo que este monarca fue el primero entre los suyos en sentarse sobre un trono y vestir las insignias privativas de la majestad imperial²⁹.

El elemento más importante y destacado del relieve narbonense, la gran cruz gemada que ocupa el centro de la composición, tiene evidentemente una importancia trascendental en la comprensión de la escena. Durante el periodo visigodo la cruz no era un símbolo exclusivamente religioso sino que, erigido en enseña de la monarquía toledana, la veremos aparecer frecuentemente en las acuñaciones de la última etapa del reino de Toledo. En efecto, aunque ya en un principio la cruz sobre gradas había sido el tipo habitual de los reversos de las monedas visigodas, a partir del reinado de Chindasvinto-Recesvinto y, sobre todo, de Wamba (672-680), dicho reverso se ve acompañado en el anverso de algunas emisiones (*Narbo, Toletum*) por la imagen del rey o de éste y su corregente portando una cruz de mano. Cabe deducir que en este nuevo diseño numismático la cruz ha asumido un lugar preferencial entre los atributos y símbolos del poder político de la monarquía toledana actuando a modo de cetro/*uexillum*. En ese sentido hay que entender la expresión “asumir el cetro” tan frecuente en las fuentes de la época, convertida en sinónimo de alcanzar la más alta magistratura, el poder real. Se trata, en cualquier caso, de una imagen bien elocuente que mientras por un lado presenta al monarca como caudillo de la hueste cristiana, por otro intenta transmitir la idea de traspaso de poder entre el soberano y su heredero y afianzar así la concepción hereditaria de la sucesión al trono³⁰. El nuevo anverso aparecerá en las acuñaciones del resto de los reyes visigodos

²⁸ Una simple comparación de la placa narbonense con otro relieve semejante procedente de Cerrada de Ranes, Ciérbana, decorado con una escena de adoración de la cruz (ARBEITER, A. - NOACK-HALEY, S. *Christliche Denkmäler, op. cit.* fig. 25), puede resultar en este sentido muy clarificador.

²⁹ ISID. HISP. HG 25: *Primus inter suos regali ueste opertus solio resedit, nam ante eum et habitur et consessus communis ut genti, ita et regibus erat...* (ed. RODRÍGUEZ ALONSO, C. *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*. Col. Fuentes y estudios de Historia Leonesa, 13. Centro de Estudios e Investigación San Isidoro. León, 1975).

³⁰ MATEU Y LLOPIS, F. *Las monedas previsigodas y visigodas del gabinete numismático del M.A.N.* Madrid, 1936, p. 214-216. Las visigodas influyeron en algunas emisiones merovingias. El prototipo de todas ellas podrían ser las emisiones de Constantino IV con los hijos de Constante II, Heraclio y Tiberio, que en esencia responden a los mismos presupuestos ideológicos: MILES, G. C. *The coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II. Hispanic Numismatic Series*, II. Nueva York, 1952, p. 53.



(con Ervigio de nuevo en la ceca de *Narbo*; en tiempos de Égica en *Cordoba, Hispalis, Toletum, Valentia*), siendo frecuentísimo en las monedas del correinado de Égica y Witiza (*Bracara, Caesaraugusta, Cordoba, Emerita, Gerunda, Hispalis*, otra vez *Narbo, Tarraco, Mentesa y Toletum*).

Es evidente que la proliferación de este tipo monetario en las acuñaciones de los correinados –y atendiendo a la función propagandística que supone la emisión de numerario en el mundo antiguo– sólo puede entenderse como una forma gráfica de preparar el relevo sucesorio según los ejemplos que les ofrecían el pasado clásico y la tradición bajoimperial de asociaciones al trono. Durante el reinado de Witiza la cruz de mano vuelve a desaparecer de la numismática hispanogoda sustituida por la cruz en láurea o sobre gradas, aunque hay que consignar que las acuñaciones monetarias se rarifican en el epílogo del reino visigodo³¹.

LA IMAGEN DE LA REALEZA EN LA ESPAÑA VISIGODA

La imagen acuñada en las monedas visigodas remite inevitablemente al estandarte (*uexillum*) enarbolado por Constantino en la decisiva batalla del puente Milvio y que todavía en tiempos de Constantino II y Justiniano adornaba los escudos de la guardia imperial, como muestran las representaciones de una conocida bandeja de plata del Museo del Ermitage y los mosaicos de San Vital de Rávena. En realidad, la cruz con A y W no es sino una variante del *labarum* constantiniano que sustituye a los crismones triunfales de finales del siglo VI y primer tercio del VII, cuya proliferación en la Mérida del 600 ya hizo sospechar a Schlunk su relación con el triunfo de la ortodoxia católica³². Probablemente dicha sustitución obedeció a motivos de signo político –convertida la cruz en *uexillum* de la nueva monarquía católica inaugurada en el III Concilio de Toledo– y religioso, acaso como reflejo de la llegada a España y a la corte toledana de reliquias del *lignum crucis* como las que el papa Gregorio envió a Recaredo con motivo de la conversión del pueblo godo³³. En tal caso podría verse una diferencia sustancial entre los crismones, ligados a un contexto puramente religioso, y las cruces que portan los monarcas toledanos en las series numismáticas, cuyo sentido aunaba connotaciones religiosas con las político-militares propias del estandarte real.

Sea como fuere, a partir del estudio de la numismática visigoda y de las transformaciones que sufren los modelos emeritenses en los nichos toledanos, parece deducirse que el signo de la cruz desplazó al crismón en la iconografía triunfal visigoda en los momentos finales del reino de Toledo, comportándose aquél como verdadera insignia privativa de la monarquía goda. La sustitución aparece plenamente consolidada en el reino asturiano, en lo que a nuestro juicio constituye una nueva demostración de continuidad con la antigua tradición real visi-

³¹ Los bustos afrontados sosteniendo una cruz de astil largo constituyen el tipo 13 de MILES, C. G. *The coinage*, *op. cit.* p. 52-53 y 65-66.

³² SCHLUNK, H. – HAUSCHILD, Th. *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit. Hispania Antiqua*. Mainz am Rhein, 1978, p. 68.

³³ GREG. M. *Epist. IX, 228: crucem quoque latori praesentium dedimus uobis offerendum in qua lignum dominicae crucis inest et capilli beati Johannis Baptistae*.



goda³⁴. Así, al tiempo que Alfonso II decide restaurar en Oviedo el antiguo *Ordo Gothorum*, el mismo Rey Casto hacía donación a la iglesia de San Salvador de una preciosísima cruz de oro y pedrería con el lema constantiniano grabado en forma de dístico: HOC SIGNO TUETVR PIVS. HOC SIGNO VINCITVR INIMICVS.

Con seguridad, este lema constantiniano ampliado en forma métrica grabado sobre la Cruz de los Ángeles hay que remontarlo a tiempos visigodos. Existen dos sólidos argumentos que permiten afirmarlo con cierta seguridad: el primero es que en tiempos visigodos existía un importante ritual que giraba precisamente en torno a la cruz como estandarte militar y que sabemos tuvo continuidad en el reino de Asturias. En segundo lugar, porque recoge la idea visigoda de la cruz como estandarte de la monarquía en un momento de fuerte neogoticismo como son los reinados del Rey Casto y de Alfonso III. Conviene reparar aquí en el hecho de que todo el programa iconográfico de la basílica de San Julián de los Prados, cuya vinculación al *palatium* ovetense es innegable, gire precisamente en torno a esa imagen victoriosa de la cruz con alfa y omega. Como acertadamente expuso R. Menéndez Pidal, sólo siendo esa Cruz de los Ángeles un episodio capital dentro del programa de restauración gótica promovido por el Rey Casto se explica su extraordinaria fama, recogida por la *Historia Seminense* en forma legendaria, según la cual fue obra de los mismos ángeles y hallada por el rey envuelta en un vivísimo resplandor (escena que parece inspirada en la visión de Constantino, como el mismo Menéndez Pidal se encarga de recordar). Por este mismo motivo, dicha cruz y los dísticos grabados en ella fueron el modelo a seguir por Alfonso III para las cruces de Santiago y de la Victoria, sirviendo como divisa regia para sus empresas constructivas³⁵.

Aunque los testimonios asturianos son ciertamente abundantes, faltan por el contrario los que puedan remontarse a época visigoda. La numismática visigoda es hasta la fecha el documento gráfico que mejor permite una aproximación a lo que debió ser la imagen de la realeza en el reino de Toledo. En las monedas visigodas los monarcas aparecen representados

³⁴ SCHLUNK, H. *Las cruces de Oviedo, op. cit. passim*; SCHLUNK, H. y BERENQUER, M. *La pintura mural asturiana, op. cit.* p. 53-62; véase también BANGO TORVISO, I.G. "L'Ordo Gothorum", art. cit. p. 11-20. Los paralelos asturianos se encuentran recogidos en ARBEITER, A.- NOACK-HALEY, S. *Christlichen Denkmäler, op. cit.* láms. 54b-c, 58a, 64b, 65a-c.

³⁵ *Hist. Silense* xxix (ed. PÉREZ DE URBEL, J. – GONZÁLEZ, A. *Historia Silense. Edición crítica e introducción*. Madrid, 1959, p. 139). MENÉNDEZ PIDAL, R. *La épica medieval, op. cit.* p. 352ss, quien sigue lo dicho por MENÉNDEZ PIDAL, G. "El lábaro primitivo", art. cit. 275-296. Hoy día existe la tendencia a retrasar lo que Sánchez Albornoz denominó neogoticismo astur al reinado de Alfonso III. Indudablemente la empresa de restauración gótica se benefició del flujo de refugiados mozárabes arribados a Asturias durante el reinado del Rey Magno. Pero esto no significa que no haya que remontarla a los inicios mismos de la empresa reconquistadora: Alfonso I era un noble godo, hijo del duque de Cantabria (*ex Recaredi serenissimi Gotorum principis progenie ortus*, dice de él la *Historia Silense*), y sabemos por la versión erudita de la Crónica de Alfonso III que muchos nobles rodriguistas se acogieron al nuevo reino tras el desastre de 711 (*Gothi uero partim gladio partim fame perierunt. Sed qui ex semine regio remanserunt quidam ex illis Franciam petierunt; maxima uero pars in hanc patriam asturiensium intraerunt*). Por pura lógica los usos que impondría esta nobleza en la primitiva corte asturiana debieron basarse en la tradición gótica, evidentemente simplificados y adaptados a la nueva situación: SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*. Santiago de Chile, 1970, p. 39-40. Pero, aunque el proceso quede reflejado en las fuentes literarias a partir del reinado del rey Magno, el punto culminante de esta restauración tendrá lugar, como refiere la *Crónica Albeldense*, en un momento anterior, durante el reinado de





Lám. VIII. Moneda de Hermenegildo. Leyenda REGI A DEO VITA

bien a la manera civil, revestidos con la diadema imperial y cubiertos con *paludamentum* siguiendo el protocolo imperial (lám. VIII), o bien como impone el aparato militar, ataviados con yelmo o corona con *pendilia* sosteniendo el estandarte de la cruz (lám. IV. 4)³⁶. La escena representada en estas últimas no es otra que la del monarca en el momento culminante de su poder: cuando el soberano enarbola el estandarte regio justo antes de iniciar una *publica expeditio*.

Sin duda el mejor testimonio que disponemos como prueba el uso de la cruz como estandarte real en la España visigoda se encuentra recogido precisamente en el *Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*, la ceremonia de bendición del ejército previa al inicio de toda campaña militar, que tenía lugar en la iglesia pretoriense de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo de Toledo. Durante el transcurso de la misma el obispo hacía entrega al monarca visigodo de una cruz de oro con una reliquia de la Vera Cruz que sería portada por un sacerdote a lo largo de la campaña militar *ad ultionem inimicorum tuorum*³⁷.

Alfonso II. El hecho de que la noticia fuera recogida en tiempos de Alfonso III no es un obstáculo a esta tesis: primero porque sabemos que el Rey Casto se embarcó en una política constructiva que pretendía ser remedo de la antigua *sedes regia* toledana y que incluía la erección de un conjunto palatino, con su correspondiente *palatium* y basílica regia de significativa advocación, y en segundo lugar porque sus empresas políticas (unción real y probable celebración de un concilio en Oviedo) y artísticas apuntan en el mismo sentido: SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*. Madrid, 1985, p. 172-174; BANGO TORVISO, I. "L'Ordo Gothorum", art. cit. p. 9-20; NOACK-HALEY, S. "Beobachtungen zu Ästhetik und Ikonographie an der asturischen Königsbasilika San Julián de los Prados (Oviedo)." *MM* 36, 1995, p. 340-342. Evidentemente ninguna fuente literaria contemporánea al Rey Casto refiere esta restauración, entre otras razones porque, de existir alguna, no se ha conservado. Sobre este tema: BARROSO CABRERA, R. – MORÍN DE PABLOS, J. "Reflexiones en torno a dos problemas de historia medieval española: las necrópolis visigodas y el neogoticismo astur." *Estudios de Prehistoria y Arqueología Madrileñas* 12, 2002, p. 145-174.

³⁶ PERTUSI, A. Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzo e nei paesi di influenza bizantina, en *Sett. stud. Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo XXIII. Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*. Spoleto, 1975 (1976) p. 481-563. Sobre el problema de la corona en los reyes visigodos, vid. supra nt. 16.

³⁷ *LO col. 149-153, nt. 1*. Recogida en el *Officium in Ordinatione siue in natalicio Regis* del Antifonario legionense BROU, L. – VIVES, J. Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de Leon. *Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie





Lám. IX. Apóstol San Pedro.
San Pedro de la Nave. Zamora

Basado en el texto del *Liber Ordinum*, Sánchez Albornoz describió magistralmente los detalles de la ceremonia. El solemne ritual comenzaba cuando el soberano acudía a la iglesia y se prosternaba para orar en silencio. Una vez alzado el monarca, la clerecía entonaba una antífona invocando la ayuda del Dios de las batallas y su protección para el ejército. Acto seguido, el metropolitano de Toledo imploraba para el rey la victoria (*per uictoriam sancte Crucis*), fuerza para las huestes, confianza, fidelidad y acuerdo para las tropas y sus *duces*, y para todos un retorno triunfal. En ese momento un diácono tomaba la cruz, la entregaba al prelado y éste la pasaba al rey mientras se entonaba la antífona *Accipe de manu domini pro galea iudicium certum et armetur creatura ad ultionem inimicorum tuorum* y a continuación el versículo *Summa scutum inexpugnabile equitatis* (lám. IX). Seguidamente el príncipe entregaba la cruz al diácono que había de llevarla delante del monarca durante la campaña militar. De manos del obispo oficiante recibían los alféreces de las distintas haces del ejército los estandartes bendecidos. Se cantaban oraciones diversas que terminaban con la súplica *Dominus custodiet introitum et exitum tuum* mientras salían al

Litúrgica, vol. V, 1. Barcelona-Madrid, 1959, p. 450-452. SCHLUNK, H. *Las cruces de Oviedo*, op. cit. p. 9-10. La rúbrica está inspirada en un versículo del Libro de la Sabiduría (v, 18-20). Probablemente al mismo uso estaba destinada la asturiana Cruz de los Ángeles, vid. MENÉNDEZ PIDAL, G. "El lábaro primitivo de la Reconquista." *BRAH* 136, cuad. 2, 1935, p. 14ss (contra SCHLUNK, H. *Las cruces de Oviedo*, op. cit. p. 22s, pero los argumentos del historiador alemán no nos parecen convincentes esta vez). La tradición continuó hasta épocas muy tardías, como pone de relieve el testimonio del arzobispo Ximénez de Rada (*De rebus Hispaniae* VIII, 10) para la batalla de las Navas de Tolosa. Por otro lado, se conocen varias referencias en el reino visigodo a iglesias o monasterios dedicados a la Vera Cruz. En Toledo existía un monasterio advocado a la Santa Cruz donde se custodiaba una reliquia del *lignum crucis* y a la que se dirigía una procesión el Viernes de Pascua que partía de la catedral (*LO* p. xxii col. 193-204). Seguramente fuera esta reliquia de la Vera Cruz la misma que, junto a otras de San Juan Bautista, envió el papa Gregorio Magno a Recaredo con ocasión de la conversión del pueblo godo: GREG. M. *Epist. IX 228* (citado supra nt. 33). A este respecto conviene señalar que es posible que los brazos de oro de la cruz procesional de Guarrazar sirvieran para adornar esta venerada reliquia: PEREA, A. De los talleres y los orfebres, en Id. (ed.) *El tesoro visigodo de Guarrazar*. Madrid, 2001, p. 200. Todo apunta, pues, a que esta cruz toledana sirvió de estandarte a los reyes godos, siendo obsequiada siglos después, desprovista de su recubrimiento de pedrería, por los mozárabes toledanos a Alfonso III (vid. infra nt. 66), quien la depositó en San Salvador de Oviedo. La tradición identifica este monasterio toledano de la Santa Cruz con el Cristo de la Luz: PUERTAS TRICAS, R. *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. *Testimonios literarios*. Madrid, 1975, p. 31. Sabemos además, por diversas inscripciones conservadas, que hubo otras iglesias hispanas donde se custodiaban reliquias de la Vera Cruz: p.e. la iglesia de Santa María en Mérida y otra iglesia de Acci (VIVES, J. Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda. *Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Patristica*, vol. VIII. Barcelona, 1969, n° 548 y 307 respectivamente).



atrio los portadores de las enseñas al son del *Gloria Patri*. Un diácono exclamaba entonces: *Humiliate uos benedictione* y el prelado pronunciaba la larga fórmula de bendición prescrita por los ritos: *¡Qué Dios proteja a la hueste en su lucha contra los enemigos y que regrese victoriosa!* El obispo daba luego a todos la paz al tiempo que un diácono profería la fórmula de despedida: *In nomine Domine nostri Ihesu Christi ite in pace*. Acto seguido el rey abandonaba el templo mientras la clerecía iniciaba el cántico de la antifona *Domine Deus, uirtus salutis mei, obumbra caput meum in die belli*. Y comenzaba así la marcha del ejército piadosamente confortado, presto a matar, pillar, incendiar, destruir los hombres y las tierras...³⁸ Después, mientras duraba la campaña, se oraba en todas las iglesias del reino por el triunfo de la hueste cristiana. A este respecto, el Concilio de Mérida celebrado el año 666 establece una misa especial para la ocasión, llamada significativamente *missa de Cruce*, que se encuentra asimismo transcrita en el Ritual de Cardaña, ahora adaptada a los nuevos tiempos (siglo XIII), en la que aparece incluida una oración específica en favor del rey y de su hueste, *per uirtutem uictoriosissime Crucis*³⁹.

Este solemne ceremonial que acabamos de describir es lo que muestran de forma gráfica los anversos de las monedas visigodas de la segunda mitad del siglo VII a los que antes habíamos hecho referencia, y esa es precisamente la escena que vemos plasmada también en la placa de Narbona, si bien con la particularidad de que la entrega del estandarte no la realiza un obispo en concreto o un personaje cualquiera, sino que, individualizado como portador de la palma y asociado a la imagen de las aves congregadas en torno a la crátera, parece hacer referencia a un mártir. Más adelante volveremos sobre este punto con objeto de identificar a dicho personaje, puesto que antes conviene recordar algunas otras cuestiones relativas al concepto de realeza en la España visigoda que nos parecen pertinentes a la hora de comprender el sentido último de la placa de Narbona.

LA ORDINATIO PRINCIPIS Y LA UNCIÓN REGIA EN LA MONARQUÍA GODA

Como se ha dicho, un elemento esencial a la hora de interpretar la escena grabada en el relieve narbonense viene dado precisamente por la vinculación que existe entre la manifestación de la realeza y la imagen de la cruz. Tanto la ceremonia de entrega del estandarte de la cruz al inicio de las campañas militares como la efigie de los reyes portando el cetro cruciforme acuñada en las monedas del momento eran dos imágenes que contribuían a fijar entre los súbditos la idea del monarca como defensor de la fe, uno de los puntos sobre los que insisten los padres conciliares desde el III Concilio toledano. Pero junto a ellas existía además otro importante elemento que subrayaba esa condición del soberano como caudillo de la hueste cristiana: la consagración del rey a manos del metropolitano de Toledo⁴⁰.

³⁸ SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. El ejército y la guerra en el reino asturleonés, en *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*. Santiago de Chile, 1970, p. 282s, de donde reproducimos el párrafo casi textualmente.

³⁹ MENÉNDEZ PIDAL, R. "La épica medieval española. Desde sus orígenes hasta su disolución en el Romancero", en *Obras completas de R. Menéndez Pidal, t. XIII*, Madrid, 1992, p. 353ss.

⁴⁰ Para todo este tema: SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. "La *ordinatio principis* en la España goda y postvisigoda." *CuadHistEsp* 35-36 (1962) p. 5-36; ORLANDIS, J. "El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda".



En efecto, a imitación de los reyes del Antiguo Testamento, los soberanos godos fueron los primeros monarcas cristianos que adoptaron el rito de unción del óleo santo como símbolo de su encumbramiento a la más alta magistratura del reino. Los teóricos políticos hispanogodos se sirvieron del precedente veterotestamentario y de los ritos de unción cristianos para construir una relación de continuidad entre la Iglesia y el reino visigodos, de un lado, y la historia del antiguo Israel, según la cual los monarcas godos quedaban asimilados a los antiguos reyes teocráticos hebreos⁴¹. De hecho, a lo largo de la séptima centuria este ritual vino a ser, por encima de la elección y elevación al trono que acompañaban la inauguración real, el acto simbólico mediante el cual se otorgaba la plena soberanía al candidato elegido por la nobleza, la acción constitutiva de su poder real.

En la teoría política visigoda, la unción del óleo sacro actuaba como signo externo y visible de un sacramento espiritual que transformaba interiormente al candidato y le informaba la gracia de su nuevo estado. Dicho con otras palabras, la unción revestía al nuevo soberano de un carácter sagrado que lo ensalzaba por encima del común de sus súbditos, al tiempo que subrayaba la condición suprema del monarca sobre el resto de la nobleza. La unción real pasó a ser así –de acuerdo con lo prescrito en la teoría política desarrollada por el Hispalense y los padres del IV Concilio de Toledo y que quedará definitivamente acuñada por San Julián medio siglo después– el rito constitutivo y esencial de la *ordinatio principis*.

La sacralización del poder real entre los godos queda puesta de manifiesto sin género de duda en las fuentes literarias de la época, tanto en las actas conciliares –donde el rey aparece caracterizado como agente de la providencia divina–, como en la escasa pero jugosa historiografía del momento. Así, Juan de Biclara considera la conjura que el duque Argimundo había tramado para derrocar a Recaredo como una *nefanda e impia machinatione*. Ambos términos tienen una clarísima connotación religiosa –contrapuestos al *orthodoxus rex* con el que previamente el Biclarense había saludado a Recaredo– y sugieren una teoría divina del origen del poder real que se adelanta casi medio siglo a las disposiciones del IV Concilio de Toledo⁴². Cuando, hacia el último tercio del siglo VII, la *Historia Wambae* relate el advenimiento de Wamba al trono, la evolución ideológica hacia la sacralización del poder real es ya un hecho. En esta obra, Julián de Toledo presenta ya al soberano godo como un predestinado de la divinidad dispuesto por Él mismo para el gobierno de su pueblo, la *gens Gothorum*, considerada a su vez, en palabras de Alcuino, un *electus domino populus*. Esta elección viene confirmada por el rito de la efusión del óleo santo acompañado del signo de la cruz sobre la cabeza del

Estudios Visigodos III (Roma-Madrid, 1963); BARBERO DE AGUILERA, A. “El pensamiento político de los visigodos y las primeras uniones regias de la Europa medieval.” *Hispania* 30 (1970) p. 245-326, [en adelante se citará por la edición de 1992: La sociedad visigoda, *op. cit.* (en nt. 1) p.1-77]; *ib.* “Los ‘síntomas españoles’ y la política religiosa de Carlomagno” *En la España medieval* IV, 1984, p. 87-138 [La sociedad visigoda, *op. cit.* p. 78-135 esp. p. 100ss]; BARBERO, A. y VIGIL, M. *La formación del feudalismo*, *op. cit.* p. 173ss; KING, P.D. *Derecho y sociedad en el Reino visigodo*. (Madrid, 1981) p. 42ss y TEILLET, S. *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l’idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècles*. (París, 1984).

⁴¹ TEILLET, S. *Des Goths*, *op. cit.* p. 610.

⁴² GALÁN SÁNCHEZ, P. J. “La Chronica de Juan de Biclara: Primera manifestación historiográfica del nacionalismo hispano-godo.” *ArqPalEtn* 4 (1997) p. 59.



monarca, signo que consagraba a Wamba como rey de los godos y pastor de la grey cristiana, presentándole como el *christos* (ungido) del Señor. El mismo título de *religiosus princeps* con el que el obispo cronista saluda repetidamente al monarca viene a abarcar, más allá de la noción de rey pastor del Antiguo Testamento, el carácter sagrado de la persona y la filiación divina de la soberanía del rey⁴³.

La concepción consagrada de la realeza en la obra de San Julián se hace patente, asimismo, a través de los prodigios que siguieron a la mística unción de Wamba. Como señala Teillet, la columna de humo que, conforme a la narración del obispo toledano, se alzó sobre la cabeza del monarca en el momento mismo de ser ungido es un pasaje directamente inspirado en la columna que, según el Éxodo, guiaba a los hebreos en su peregrinación a la tierra prometida. El cronista se sirve de este raro prodigio para mostrar que el poder real comunicado a Wamba a través de la unción no es más que una participación del poder divino⁴⁴.

Aunque San Julián es el primero en redactar de una forma rigurosa la teoría de la sacralización del poder real que se oculta detrás del ritual de unción regia, con anterioridad a la elevación de Wamba al trono de los godos, el canon 75 del Concilio IV de Toledo (a. 633) –sínodo que recoge en su integridad la teoría política de San Isidoro– había expresado ya de forma inequívoca la naturaleza consagrada y, por consiguiente, inviolable del monarca. Para reforzar la naturaleza teocrática y sacralizada de la monarquía los padres conciliares apelaron entonces a los testimonios escriturísticos que apoyaban el carácter sacramental del acto: *tulit igitur Samuhel cornu olei et unxit eum in medio fratrum eius et directus est spiritus Domini in Daudid (1 Sam. xvi 13); et unguat eum ibi Sadoc sacerdos et Nathan propheta in regem super Israhel et canetis bucina atque dicetis uiuas rex Salomon (1 Reg. 1 34)* y, en concreto, al conocido pasaje del encuentro entre David y Saúl en la cueva de Engaddi: *noli tangere christos meos; Quis, inquit, extendet manuum suam in Christum Domini et innocens erit? (1 Sam. xxiv 7)* y otros pasajes paralelos: *...quis enim extendit manum suam in christum Domini et innocens erit... ne extendam manum meam in christum Domini (1 Sam. xxvi 9-11)*⁴⁵. De este modo, el monarca visigodo aparecía caracterizado ante su pueblo como un nuevo David o un nuevo Salomón destinado a regir los destinos de la patria, estableciendo de este modo un pre-

⁴³ Es significativo cómo Julián establece una oposición lógica entre el *religiosus princeps* y los poderes del mal suscitados por Satanás, encarnados aquí en la persona del *tyrannus* y *filius perditionis* Paulo: TEILLET, S. *Des Goths*, op. cit. p. 606.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 607-609. En cuanto al prodigio de la abeja símbolo de su felicidad futura narrado a continuación, (HW 4: *et e loco ipso capitis apis uisa est prosilisse, quod utique signum cuiusdam felicitatis sequuturæ speciem portenderet*), habría que rastrear su significado en la tradición báltica, donde este animal era considerado protector de los vínculos sagrados del juramento de paz (*bicilyste*): ROSALES, J. *Los godos*. Madrid, 2004. p. 95.

⁴⁵ *Conc. Tol. IV c. 75: Illi ut notum est inmemores salutis suae propria manu se ipsos interimunt, in semetipsos suosque reges proprias convertendo uires, et dum Dominus dicat: Nolite tangere Christos meos: et Daudid: Quis, inquit, extendet manum suam in Christum Domini et innocens erit?... Quod si diuinam iracundiam uitare uolumus et seueritatem eius ad clementiam prouocare cupimus, seruemus erga Deum religionis cultum atque timorem et usque in mortem custodiamus erga principes nostros pollicitam fidem atque sponsonem... Quiquemque igitur a nobis uel totius Spaniae populis qualibet coniuratione uel studio sacramentum fidei suae, quod patriae gentisque Gothorum statu uel obseruatione regiae salutis pollicitus est, temptauerit aut regem nece adtractauerit aut potestatem regni exuerit aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpauerit anathema sit in conspectu Dei Patris*



cedente para otras unciones de época medieval⁴⁶. La sacralidad del monarca definida en el sínodo toledano de 633 volverá a recordarse en posteriores concilios con motivo de las usurpaciones o intentos de usurpación que sacudieron periódicamente la agitada vida del reino, y se hará implícita a través de los epítetos *religiosissimi*, *orthodoxi*, *piisimi*, etc. asignados a los monarcas de la segunda mitad del siglo VII⁴⁷.

Dada esta concepción de la realeza goda como institución de origen divino resulta lógico que de forma recurrente los diversos concilios insistan en resaltar el carácter sagrado del juramento de fidelidad exigido a los notables del reino y, desde Égica, al pueblo en general. Por esta razón, según la legislación canónica visigoda, la ruptura de dicho juramento acarrea-

*et angelorum, atque ab ecclesia catholica quam periurio profanauerit... Conc. Tol. XVI c. 9: ...Ita consequens bonum est post Deum regibus, utpote iure uicario ab eo praelectis, fidem promissam quemque inuiolabili cordis intentione seruare et nulla contra eum occasione quicquam nocibilitatis excogitare nihilque nequius definire, dicente Domino: Nolite tangere Christos meos, et iterum David: Quis enim extendet manum suam in Christum Domini et innocens erit?, item ipse cuidam conminans: Quare non timuisti mittere manum tuam ut occideres Christum Domini? Seguidamente el canon 10 repite de forma literal la condena del canon 75 del IV Conc. Tol. Según la reconstrucción que de este ritual realizó el padre Villada, durante la ceremonia de unción real el obispo recitaba las siguientes palabras de consagración: “Queden ungidas estas manos con el óleo santo con el que fueron ungidos los reyes y los profetas, como ungió Samuel a David al consagrarlo rey, al fin de que tú seas bendito y constituido rey en este reino sobre este pueblo que te dio tu Señor Dios para regirle y gobernarle, lo que Él mismo se dignó concederte” (GARCÍA VILLADA, Z. *Historia Eclesiástica de España*, t. II, parte 1ª, Madrid, 1932, p. 88). El *Officium in Ordinatione Regis* del Antifonario legionense insiste en esa caracterización al recoger las palabras del salmista: *Inueni Dauit seruum meum oleo sancto unxi eum (Ps. 89/88, 21)*. (ed. BROU, L. – VIVES, J. *op. cit.* p. 450). La apelación al ejemplo de Saúl y David y el carácter consagrado del monarca quedan reflejados también en la carta del episcopado franco con motivo de la unción de Luis el Germánico (a. 858): *MGH Cap. rer. Franc.* II 427ss.*

⁴⁶ En el año 816 el papa Esteban IV ungió y coronó a Luis el Piadoso en Reims. El precedente es el de Pipino el Breve en 750/754, como legitimación de la usurpación del trono de los merovingios: *Clausula de unctioe Pippini*, MGH SsRM, p. 465-466; *Annales regni Francorum* (ed. F. KURZE, Berlín, 1895) a. 700: *Pippinus secundum morem Francorum electus est ad regem et unctus per manuum sanctae memoriae Bonifacii archiepiscopi et eleuatus a Francis in regno in Suessionis ciuitate*, y a. 754: *Supradictus apostolicus Stephanus confirmauit Pippinum unctioe sancta in regem*. Véase SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. “La *ordinatio principis*”, art. cit. p. 17 y *El Islam de España y el Occidente*. Madrid, 1981, p. 17-19; BARBERO DE AGUILERA, A. “El pensamiento político visigodo”, art. cit. 56ss. La costumbre está bien documentada en Inglaterra desde el Concilio de Chelsea (a. 787), como imitación de los soberanos carolingios, donde perdurará durante toda la Edad Media. Sobre este tema y sus implicaciones en el arte insular véase SCHAPIRO, M. “Un salterio iluminado inglés de principios del siglo XIII (1960).” *Estudios sobre el arte de la Antigüedad tardía, el cristianismo primitivo y la Edad Media*. Madrid, 1987, p. 297-318.

⁴⁷ Ya el III Conc. Tol. había saludado a Recaredo como príncipe ortodoxo y, por esas fechas, el Biclarense le había denominado cristianísimo y ortodoxo (IOH. BICL. *Chron. Ann.* 590, 1 y 3), pero aún resultan más significativas las palabras que San Julián le dedica al recién ungido Wamba. *HW 2: Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus uoluit, quem sacerdotalis unctio declarauit, quem totius gentis et patriae communio elegit, quem populorum amabilitas exquisiuit, qui ante regni fastigium multorum reuelationibus celeberrime praedictur regnaturus. HW 3:... tamen dilato unctiois tempore usque in nono decimo die, ne citra locum sedis antiqae, sacraretur in principe; HW 9-11: Illo tunc tempore, cum haec intra Gallias ageretur, religiosus Wamba princeps feroces Wasconum debellaturus gentes adgrediens, in partibus commorabatur Cantabriae... Ipse tamen religiosus princeps cum multiplici bellantium manu praecedentes subsequebatur... Princeps uero religiosus praedictorum castrorum subiugato exercito...; HW 21: Heu! peccauimus in caelum et coram te, sacratissime princeps*. El término *religiosus* es especialmente grato a San Julián dada la importancia que el obispo toledano otorga al rito de la unción dentro del ceremonial de investidura del soberano. Sobre el tema véase



ba para el transgresor no sólo la consiguiente pena de lesa majestad inherente a la condición política de un acto de tiranía, sino que atraía también sobre el usurpador la condena religiosa y el juicio divino (*anatema maranatha*) propios de un acto de naturaleza religiosa⁴⁸. De hecho, merced al rito de la unción, el monarca era elevado al mismo estado que el sacerdote⁴⁹. Como es evidente, esa doble concepción de la monarquía goda simbolizada en las dos partes de que constaba la *ordinatio principis*, esto es, elección-entronización y unción, se sustentaba directamente en la autoridad de la Escritura, en concreto en la doble condición de Cristo como perfecto rey y sacerdote⁵⁰.

Un problema hasta el momento insoluble es cuándo y por qué se decidió resucitar esta antigua tradición hebrea para la inauguración real de los soberanos visigodos. Aunque el primer caso conocido de unción de un rey godo es el de Wamba tras su proclamación por aclamación nobiliar en Gérticos, existen ciertos indicios que han llevado a algunos investigadores autorizados a remontar dicha práctica a épocas muy anteriores, al momento mismo de la conversión de Recaredo. Evidentemente la unción de Wamba en 672 supone el *terminus post quem* para la introducción del rito en la práctica política del reino. Según King, el *terminus ante quem* estaría señalado por la mención de San Isidoro en sus *Etimologías*, ya que en caso de ser anterior el santo hispalense no habría dejado de mencionarlo en su *Historia*

TEILLET, S. *Des Goths, op. cit.* p. 606s y GARCÍA HERRERO, G. "Sobre la autoría de la *Insultatio* y la fecha de composición de la *Historia Wambae* de Julián de Toledo." *ArqPalEtn* 4, 1997, p. 185-213. Para la terminología usada para referirse a los reyes visigodos: VIVES, J. *Concilios, op. cit.* p. 342 (Recesvinto); 217-222, 268-277 y 344 (Wamba); 415 y 507-512 (Ervigio); 449 (Égica). También el emperador es designado como *pío et religioso principe*: p. 442

⁴⁸ Conc. Tol. IV c. 75: *Sacrilegium quippe esse, si violetur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit pacti transgressio, sed et in Deum quidem in cuius nomine pollicetur ipsa promissio* Véanse también V Conc. Tol. c. 5; VIII Conc. Tol. c. 2; X Conc. Tol. c. 2; XII Conc. Tol. c. 1; XVI Conc. Tol. c. 9 y 10. Por otra parte, la teoría descendente del poder propia del pensamiento cristiano, desarrollada en la España visigoda por San Isidoro, encontrará su plasmación explícita en varias disposiciones sinodales y legales de la época: XVI Conc. Tol. c. 9: *...post Deum regibus, utpote iure uicario ab eo praelectis, y LV II.1.7 [Égica]: cum diuine uoluntatis imperio principale caput regnandi sumat sceptrum, non leui quisque culpa constringitur, si in ipso sue electionis primordio aut iurare se, ut moris est, pro fide regia differat aut, si ex palatino officio fuerit, ad eiusdem noui principis uisurus presentiam uenire deessit. Si quis sane ingenuorum de sublimatione principali cognouerit et, dum discussor iuramenti in territorio illo accesserit, ubi eum habitare constiterit...* Como en el caso de la unción regia, el conocimiento de los detalles de la ceremonia de juramento de fidelidad es mérito que debemos al padre García de Villada, quien tuvo el acierto de reconstruir dicho ceremonial a partir del *Orden para bendecir al rey cuando uno es elevado al trono por el clero y el pueblo* contenido en el ritual de Cardena: GARCÍA DE VILLADA, Z. *Historia Eclesiástica de España*. t. II, p. 1ª, Madrid, 1932, p. 85. Como el propio título indica, este ritual tenía lugar cuando la nobleza y el alto clero tenían competencias en la elección real, algo que sólo sucedió en el periodo visigodo. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. "La *ordinatio principis*", art. cit. p. 7 y 32 advierte que la fecha de este ceremonial es tardía (siglos IX-XII) y que es una reproducción fiel del *Ordo ad regem benedicendum* usado por francos, germanos y anglosajones, pero admite que pueda estar basado en uno más antiguo visigodo (p. 32). Sobre el juramento: A. GARCÍA Y GARCÍA, "El juramento de fidelidad en los Concilios visigóticos", en *Innovación y continuidad en la España visigoda*. Toledo, 1981, p. 105-123.

⁴⁹ En realidad, es muy probable que el desarrollo del ritual de unción real visigodo se inspirara en el de la ordenación episcopal: TEILLET, S. *Des Goths, op. cit.* p. 610

⁵⁰ ISID. HISP. *De eccl. offi.* II 26 1-2: *erat eo tempore tantum in regibus et sacerdotibus mystica unctio qua Christus figurabatur... postquam Dominus noster uerus rex et sacerdos aeternus a Deo patre... unguento est delibutus.*



*Gothorum*⁵¹. Según este autor, la fecha más probable para la introducción del ritual de la unción regia sería el año 631 con objeto de sancionar la usurpación de Sisenando (lo que en cierto modo presentaría un paralelo con la coronación de Pipino y el cambio dinástico entre los francos) y en coherencia con las referencias del canon 75 del IV Concilio Toledano al monarca como ungido del Señor. La fecha propuesta por King coincide además con la designación del rey como *minister Dei*⁵².

La hipótesis del historiador inglés tiene muchos visos de ser cierta, pero para nuestro caso interesa subrayar el hecho de que los argumentos que utiliza para defender que el rito se iniciara para legitimar una usurpación como la de Sisenando podría avalar la idea de que ya se hubiera realizado algunos años antes con motivo precisamente de otra famosa rebelión: la encabezada por Hermenegildo. Y es que, en efecto, la conversión de Hermenegildo supondría una ocasión más que propicia para instituir la práctica de la unción real, ya que, dada la validez del bautismo arriano, aquélla se haría patente a través de la confirmación mediante la unción del santo óleo a manos San Leandro⁵³. No parece haber dudas en cuanto a la íntima

⁵¹ *Etym. vi 19 51: Nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur; et hoc de pristina disciplina, qua ungui in sacerdotium et in regnum solebant, ex quo Aaron a Moysse unctus est.* El argumento de King, aunque importante, no es de todos modos concluyente. El autor se basa en que si se daba la unción real entre los godos la mención a los reyes del Antiguo Testamento estaría fuera de lugar. En cualquier caso, a nosotros nos parece que el contexto de la cita no favorecía una mención explícita al presente: la frase se inserta en un pasaje bautismal en la que puede entenderse la alusión concreta a Moisés y Aarón y genérica a los reyes hebreos, pero en la que difícilmente hubiera encontrado acomodo una referencia a los reyes godos. En este sentido puede compararse esta cita con otra semejante de San Ildefonso de Toledo (*De cogn. bapt. CXXIII*), que escribe hacia mediados del siglo VII, momento en el que el propio autor considera instaurada la costumbre. En el mismo sentido creemos ha de interpretarse *Etym. VII 2 2: Christus namque a chrismate est appellatus, hoc est unctus. Praeceptum enim fuerat Iudaeis ut sacrum conficerent unguentum, quo perungui possent hi qui uocabantur ad sacerdotium uel ad regnum... et inde Christi dicti a chrismate, quod est unctio.* Contra TEILLET, S. *Des Goths, op. cit.* p. 607.

⁵² KING, P. D. *Derecho y sociedad op. cit.* p. 68, nt. 146. Véase también SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *El Islam en España y el Occidente, op. cit.* p. 16s. No es imposible que se aprovechara la reunión conciliar para instaurar el rito, legitimando la usurpación de Sisenando y el derrocamiento del impío Suñtila. En cualquier caso, las opiniones difieren según los autores: SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. “La ordinatio principis”, art. cit. p. 14-16 propone que pudo darse ya con Recaredo, basándose en Gregorio de Tours *HFIX*, 15 e Isidoro, *De eccl. off.* II, 26, 2, opinión que recoge GARCÍA MORENO, L. A. “Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (ss. V-VIII).” *ArqPalEtn* 4 (1997) p. 256 nt. 28 (contra King, *loc. cit.*), quien señala como posibles motivos la conversión del pueblo godo y el paralelo con Marciano. Por el contrario, HILLGARTH, J. N. “Historiography in Visigothic Spain”, en *Sett. Stud. Sull’Alto Medioevo XVII*. Spoleto, 1970, p. 284 nt. 83 y BARBERO DE AGUILERA, A. “El pensamiento político”, art. cit. p. 68s piensan, al igual que King, que el primer ungido fue Sisenando, mientras que ORLANDIS, J. El poder real, *op. cit.* p. 93ss considera que debió ser el propio Wamba, opinión que comparte TEILLET, S. *Des Goths, op. cit.* p. 607. Por su parte, GARCÍA HERRERO, G. “Sobre la autoría de la *Insultatio*”, art. cit. nt. 27 relativiza el valor de los argumentos de esta autora y supone que Wamba no fue el primer rey ungido puesto que el texto de Julián parece indicar una práctica ya consolidada (*ex more*), aunque admite que no existe una fecha segura para fijar el inicio del rito. En el mismo sentido se manifiestan BARBERO, A. – VIGIL, V. *La formación del feudalismo, op. cit.* p. 178, indicando que el IV Conc. Tol. ya alude a ello. En nuestra opinión, es difícil no adivinar la mano de un personaje de gran talla intelectual en la asunción un ritual de tanta complejidad simbólica como era la unción real y, por esta razón, nos parece poco probable que fuera Quirico quien lo instituyera en la España visigoda.

⁵³ GREG. TUR. *HF* V 38 (*Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri X*, ed. B. KRUSCH, *MGH SsRM I*): *... commotus ad eius[Ingundis] praedicationem, conuersus est ad legem catholicam ac, dum crismaretur, Iohannis est uoci-*



relación que existía entre el rito de unción de los reyes con las unciones episcopales y bautismales. Es significativo que cuando Julián de Toledo describe el rito de la unción de Wamba utilice las expresiones *sanctae unctionis signum*, *sacrae unctionis uexilla*, *signum salutis*, *signum tantae gloriae*, expresiones todas ellas que se inspiran en el rito de confirmación y que hacen referencia a la cruz que se signaba sobre la frente del catecúmeno⁵⁴. Y es significativo también el doble valor que, al modo de su precedente veterotestamentario y de la unción religiosa, poseía la unción real en la teoría política visigoda, tal como queda expuesta en el pensamiento de Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo: un valor declarativo por el que confiere públicamente el título real al elegido por la nobleza y un valor constitutivo de ese poder real⁵⁵.

Es importante subrayar el modelo de unción religiosa –y de forma especial la *chrismatio* que seguía al bautismo– en el que se fundamenta el ritual de unción regia porque creemos que explicaría cuándo y en qué circunstancias podría haber sido adoptado el rito entre los reyes godos. A nuestro juicio, las implicaciones políticas que entrañaba el acto de confirmación (*chrismatio*) en la ortodoxia llevado a cabo por Hermenegildo, que en su caso constituía una abierta ruptura con el rey legítimo, y el paralelo que ofrecía ese mismo acto con la historia sagrada eran más que evidentes y por pura lógica no debieron pasar desapercibidos a una figura de la talla intelectual de Leandro de Sevilla. El hecho de que Isidoro no mencionara este precedente en sus *Etimologías* podría explicarse no sólo por las propias circunstancias que rodearon a la rebelión de Hermenegildo –entre ellas, y no la menor, su fracaso–, sino también porque, hasta su reintroducción después de la usurpación de Sisenando, sobraría cualquier alusión al ritual de unción dado el carácter secreto –al modo de la primera de las unciones de David– que había tenido la consagración del príncipe godo.

tatus. El Turonense es el único autor que nos informa de la unción del príncipe y del cambio de nombre, costumbre que parece haber sido frecuente entre los godos convertidos al catolicismo: THOMPSON, E. A. *Los Godos*, op. cit. p.82.

⁵⁴ TEILLET, S. *Des Goths*, op. cit. p.608. En cuanto a la unción, en la España visigoda se insiste en la validez del bautismo entre los herejes, en lo que se sigue la doctrina de San Agustín: ISID. HISP. *Eccl. off.* II 25, 9-10; HILD. TOL. *Cogn. bapt.* CXXI y *Conc. Ilerd.* c. 9 y 14. Ordinariamente el rito de la unción por el crisma seguía al del bautismo (*Cogn. bapt.* CXXII) y era impartido por el obispo o por un presbítero en su nombre, aunque la consagración del crisma correspondía exclusivamente al primero (*Eccl. off.* II 27, 3-4; *Cogn. bapt.* CXXXI; *Conc. Tol.* I, c. 20 y II, Carta de Montano; *Conc. Brac.* II, c. 52). Por la unción del crisma el bautizado recibía el nombre de “cristiano”, esto es, “ungido” (*Cogn. bapt.* CXXII), siendo signo distintivo del sacerdocio y la realeza: *Quae unctio primum in Aaron et filios eius in testimonium sacerdotii et sanctitatis insigne ab eodem Mose habetur in lapsa. Deinde in honorem gloriae Reges eodem chrismate ungebantur. Unde por illis dicitur: Nolite tangere Christos meos. In Sacerdotibus autem et Regibus erat haec mystica unctio tantum, qua Christus Rex et Sacerdos futurus figurabatur... Postquam uero Dominus noster Iesus Christus, Rex uerus, et Sacerdos aeternus, a Deo Patre, caelesti et mystico est delibutus unguento... non iam soli Pontifices et Reges, sed omnis Ecclesia sancti unguenti chrismate consecratur, propter quod aeterni Regis et Sacerdotis est sanctissimum membrum* (*Cogn. bapt.* CXXIII; *Eccl. off.* II 26, 1-2). El sínodo arriano reunido por Leovigildo en 580 reguló también en el mismo sentido, aunque aquí la razón parece haber sido la de facilitar la incorporación de los “romanos” (i.e. católicos) al arrianismo. Aparte de estas consideraciones prácticas, el monarca debió tener presente la traumática violencia empleada contra Ingundis (GREG. TUR. *HF* v 38).

⁵⁵ “*Les deux aspects du sacramental chrétien –signe extérieur et réalité intérieure– reproduisent ainsi les deux onctions successives de l’Ancien Testament, l’une secrète, ou onction constitutive, et l’autre publique, ou onction déclarative*”: TEILLET, S. *Des Goths*, op. cit. p. 609.



La hipótesis que aquí planteamos se basa, pues, en dos argumentos: por un lado, el paralelismo que puede establecerse entre las usurpaciones de Hermenegildo y Sisenando y el papel desempeñado en ambas ocasiones por los hermanos Leandro e Isidoro⁵⁶; por otro, el carácter religioso y ciertamente extraño de la rebelión del príncipe, que en su relación con Leovigildo llega a recordar a veces la historia de Saúl y David⁵⁷. De este modo, es posible dar un nuevo sentido a las apelaciones a la divinidad que se encuentran en la propaganda del príncipe y que parecen hacer alusión a las aclamaciones del clero con motivo de su coronación⁵⁸ –precedente de las *Laudes Regiae* que seguían a la ordenación real entre los francos–, así como a una tardía representación pictórica del príncipe en el momento mismo de ser ungido de la que luego tendremos ocasión de tratar.

⁵⁶ Es la opinión general de todos los autores, si bien la responsabilidad de San Leandro en la conversión del príncipe sólo nos es conocida por los escritores extranjeros: GREG. M. *Dial.* III 31 3 ...*Hermenegildus rex Leuwigildi regis Visigothorum filius, ab Ariana heresia ad fidem catholicam, uiro reuerentissimo Leandro Hispalitano episcopo, dudum mihi in amicitia familiariter juncto, praedicante, conuersus est*, y de forma implícita en la dedicatoria de sus *Moralia: Epist.* 1 donde afirma que se hallaba en la corte de Tiberio II como embajador *pro causis fidei Wisegothorum*; véase también PAUL. WARN. *De gest. Lang.* III 21 (ed. G. WAITZ, *MGH SsRerLang*, Hannover, 1878): *Qui Herminigildus praedicatione Leandri episcopi Hispalensis atque adhortatione suae coniugis [Ingundij] ab Arriana heresi... ad catholicam fidem conuersus fuerat*. Por lo que se refiere a los autores hispanos, el Biclarense se limita a resaltar el papel de Leandro en la organización del Concilio de 589, mientras que San Isidoro señala sólo de forma genérica que, gracias a su celo y su fe, Leandro fue el promotor de la conversión de los godos, así como que escribió dos pequeñas obras contra la herejía arriana (*Vir Illustr.* XXVIII: *composuit duos aduersus haereticorum dogmata libros, eruditione sacrarum scripturarum ditissimos, in quibus uehementi stilo arrianae impietatis confodit ac detegit prauitatem; ostendens scilicet, quid contra eosdem habeat catholica ecclesia uel quantum distet ab eis religione uel fidei sacramentis* ed. C. CODONER MERINO, *El De Viris Illustribus de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*. Salamanca, 1964, p. 150). A Leandro se debe también el *De laudibus et triumpho Ecclesiae ob conuersionem Gothorum* con que se abre el III Concilio de Toledo. Dada la situación creada tras la guerra civil y la conversión de Recaredo, no es extraña la omisión en ambos casos.

⁵⁷ Casi todos los autores se han preguntado por qué el príncipe se limitó a esperar el ataque de su padre sin llevar la iniciativa cuando Leovigildo se encontraba embarcado en plena campaña militar contra los vascones. Es posible que Hermenegildo asumiera el título de rey circunscribiéndose a la parte meridional de la península (como posteriormente el duque Paulo en la Septimania), cuyo derecho le correspondía en parte tras la decisión de Leovigildo de nombrar a ambos hijos copartícipes del reino. Pero nos preguntamos si en esta decisión no debieron pesar igualmente escrúpulos religiosos semejantes a los que tuvo David ante Saúl. El argumento utilizado por David para justificar que no se alzara contra el legítimo rey es profusamente repetido en todas las ocasiones en las que se menciona el carácter consagrado de la institución monárquica (Conc. Tol. IV, c. 75; Conc. Tol. XVI, c. 9). Contra ello parece alzarse, sin embargo, el testimonio de Gregorio de Tours (*HF* VI 43: ...*<Herminichildum> patrem ad se cum exercitum uenire cognouit consiliumque inuit, qualiter uentientem aut repelleret aut negaret, nesciens miser, iudicium sibi inminere diuinum, qui contra genitorem, quamlibet hereticum, talia cogitare*) donde reprueba el intento de matar a su padre, incluso tratándose de un hereje. No obstante, compárese con las palabras que pone en boca del príncipe: *Non ueniat super me pater meus; nefas est enim, aut patrem a filio aut filium a patre interfici* (*HF* V 38).

⁵⁸ THOMPSON, E. A. *Los Godos, op. cit.* p. 84. Las aclamaciones a Hermenegildo hay que relacionarlas con las que el clero dirigió a Recaredo en el Concilio III toledano, tras hacer pública su conversión: BARBERO DE AGUILERA, A. “Los ‘síntomas españoles’ y la política religiosa de Carlomagno”, en *La sociedad visigoda, op. cit.* p. 103s. El príncipe emitió monedas con la singular leyenda *ERMENEGILDI REGI A DEO VITA*: HEISS, *Descripción general de las monedas de los reyes visigodos de España*. París, 1872 (reed. Madrid, 1978) p. 84s, MATEU Y LLOPIS, F. “Las fórmulas y símbolos cristianos en los tipos monetales visigodos.” *Analecta Sacra Tarraconensia* 14, 1941, p. 75-96; MILES, G. C. The coinage *op. cit.* p. 24 y 67; HILLGARTH, J. N. “Coins and Chronicles: propaganda in sixth-century Spain and the Byzantine background” *Historia* 15, 1966, p. 501-508; DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “La leyenda a Deo



En caso de ser cierta nuestra hipótesis, es posible que el carácter de usurpador que se otorgó a Hermenegildo no proporcionara un precedente digno de emulación para Recaredo y sus descendientes, exceptuando lógicamente a Sisenando, que había alcanzado el trono gracias a una usurpación sancionada por los Padres del IV Concilio toledano y en cuya legitimación debió pesar en gran manera el expreso apoyo prestado por San Isidoro, a quien, por otro lado, el factible precedente de Hermenegildo le sería familiar por motivos más que obvios⁵⁹. El silencio de las fuentes, sobre todo las *Historias* de San Isidoro, parece negar nuestra teoría, pero lo cierto es que no contamos para esta época (entre finales del siglo VI y mediados del VII) con una fuente documental tan rica en detalles que pueda compararse a la obra que San Julián compuso a finales de la séptima centuria; eso sin contar con el hecho de que prácticamente todo lo que rodea a la rebelión de Hermenegildo está envuelto bajo una espesa sombra de silencio⁶⁰. En cualquier caso, si durante la primera mitad del siglo VII la unción real formaba parte del protocolo de ascensión al trono de los monarcas visigodos, no se han conservado testimonios fehacientes que permitan afirmarlo con plena certeza, aunque entre importantes sectores eclesiásticos existía una corriente favorable a enraizar las monarquías bárbaras con la realeza davídica que dejan un asomo a la duda⁶¹.

Vita en una moneda de Hermenegildo.” *Analecta Sacra Tarraconensia* 31, 1958, p. 261-271 y VIVES, J. “Sobre la leyenda a Deo Vita de Hermenegildo.” *Analecta Sacra Tarraconensia* 32, 1959, 31-35. Aparte, se conoce una inscripción de Alcalá de Guadaíra: IN NOMINE DOMINI ANNO FELICITER SECUNDO REGNI DOMNI NOSTRI ERMENEGILDI REGIS... VIVES, J. Inscripciones, *op. cit.* n.º 364 p. 127. Obsérvese que el encabezamiento de la inscripción de Alcalá recuerda a las apelaciones a la divinidad que inician las leyendas monetales de los últimos reyes visigodos (IN DEI NOMINE) y es idéntico al encabezamiento de la epístola de Paulo a Wamba, cuando el carácter consagrado que proporcionaba la unción real era un hecho generalmente admitido. Una interpretación válida de este epígrafe puede verse en FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C. – GÓMEZ PALLARÉS, J. “Hermenegildo, ¿para siempre en Sevilla? Una nueva interpretación de IHC, n. 76 = ILCV, n. 50.” *Gerión* 19, 2001, p. 629-658.

⁵⁹ No puede descartarse la hipótesis de que Recaredo fuera ungido en el momento de ser elevado al trono, oficializando así la conversión de los godos: GARCÍA MORENO, L. A. “Expectativas milenaristas” art. cit. p. 256 nt. 28, siguiendo a SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. “La *ordinatio principis*”, art. cit. p. 14-16. Pero ni las actas del sínodo ni Juan de Biclaro aluden a ello. Además las circunstancias eran muy diferentes a las que hemos contemplado en el caso de su hermano, ya que la conversión oficial de 589 vino precedida de otra personal dos años antes que se circunscribió al ámbito privado (GREG. TUR. *HF IX*, 15: *...Richaredus... se catholicae lege subdidit et, acceptum signaculum beatae crucis cum crismatis unctione...*) y en la que debió jugar un papel destacado Eutropio, abad del monasterio Servitano. La unción de Recaredo en 587 no habría tenido, por tanto, ese carácter político que hemos sugerido para la de su hermano y, por esta razón, Barbero rechaza la instauración del rito con este monarca: “El pensamiento político”, art. cit. p. 67s, pensando que sólo se trata de la confirmación en la nueva fe. Aun así, insistimos en que las aclamaciones al monarca en el III Concilio han de entenderse según el precedente de Hermenegildo registrado en sus monedas y las posteriores *Laudes Regiae* francas. Sobre la relación entre Recaredo y Eutropio vid. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Introducción general, en OROZ RETA, J. - MARCOS CASQUERO, M. A. *Etimologías*. Madrid, 1983 p. 21 nt. 43 y BARROSO CABRERA, R. – MORÍN DE PABLOS, J. “La ciudad de Arcávia y la fundación del monasterio Servitano.” *Hispania Sacra* 48, 1996, p. 159ss.

⁶⁰ De hecho, las noticias más detalladas en relación con la insurrección de Hermenegildo proceden de dos fuentes extranjeras: Gregorio Magno y el Turonense. Sobre la parquedad de la historiografía hispana de la época nos remitimos al juicio de MENÉNDEZ PIDAL, R. *Épica medieval*, *op. cit.* p. 253ss.

⁶¹ GARCÍA MORENO, L. A. “Expectativas milenaristas”, art. cit. p. 257, nt. 64, basado en los testimonios de Gregorio Magno (*Reg. Past.*) y de Isidoro de Sevilla (*Sent. III 49, 1*), y el posterior de Gregorio de Tours (*HF IV 20*). Entre los germanos paganos era corriente la concepción del origen divino de la institución monárquica, lo que favorecería la



Así, pues, a falta de testimonios anteriores, debemos conformarnos con la información que proporciona la *Historia Wambae* compuesta por Julián de Toledo hacia el último tercio de siglo VII. Según el testimonio de San Julián, el 19 de septiembre del año 672, es decir, dieciocho días después de haber sido elegido por la nobleza en la villa de Gérticos, el arzobispo primado de Toledo, Quirico ungió a Wamba como rey de los godos. La solemne ceremonia tuvo lugar en la basílica pretoriense de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo de la capital del reino (*At ubi uentum est, quo sanctae unctionis uexillam susciperet, in pretoriensi ecclesia, sanctorum Petri et Pauli*), sin duda un escenario especialmente relevante en el plano simbólico e ideológico por la íntima vinculación que unía este templo con el palacio y el ejército, pues era allí precisamente donde tenía lugar la entrega del estandarte de la cruz que precedía a toda campaña militar⁶². Después de la unción real, una vez investido del carácter sacral que aquélla le confería, el monarca visigodo se presentaba ante su pueblo no sólo como el simple caudillo militar que hasta entonces había caracterizado la realeza entre las monarquías bárbaras, sino ante todo como defensor de la fe y caudillo de los *milites Christi*, de ahí la importancia trascendental que llegó a adquirir la ceremonia de entrega de la cruz entre los godos. De esta forma, la cruz, muy presumiblemente, a tenor del éxito que adquiere en el arte de la época, la cruz apocalíptica con las letras alfa y omega pendiendo del travesaño, adquirió en la España visigoda un sentido en todo semejante al lábaro constantiniano⁶³.

adaptación de la misma a la cultura política cristiana: OAKLEY, F. *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*. Madrid, 1980, p. 85s y BARBERO DE AGUILERA, A. “El pensamiento político”, art. cit. p.57, 64s, que no lo descarta para los visigodos (p.71). Según Jordanes (GET. XIII 7-8), los primitivos reyes godos hacían descender su linaje de unos dioses llamados *anses*, y tal vez esa doble herencia, cristiana y pagana, se puede reconocer todavía en los episodios de la columna de humo y la abeja que vuela sobre la cabeza del rey en la unción de Wamba. La abeja desarrollaba un importante papel como garante de los juramentos de paz en las sociedades bálticas (vid. *supra* nt. 44).

⁶² IUL. TOL. HW 3: ... *ungise tamen per sacerdotis manus ante non passus est, quam sedem adiret regiae urbis, atque solum peteret paternae antiquitatis, in qua sibi opportunum esset et sacrae unctionis vexilla suscipere, et longe positum consensum in electione sui patientissime sustinere*. HW 4; *At ubi uentum est, quo sanctae unctionis uexillam susciperet, in praetoriensi ecclesia, sanctorum scilicet Petri et Pauli, regio iam cultu conspicuus ante altare diuinum consistens, ex more fidem populis reddidit. Deinde curbatibus genibus oleum benedictionis per sacri Quirici pontificis manus uertici eius refunditur et benedictionis copia exhibetur, ubi statim signum hoc salutis emicuit*. Después de Wamba, y a instancias de éste, sabemos que fue ungido su sucesor Ervigio (XII Conc. Tol. can. 1: *Wamba... Ervigium post se praelegit regnaturum et sacerdotali benedictione ungendum... aliam quoque informationem iam dicti uiri in nomine honorabilis et santissimi fratris nostri Iuliani Toletanae sedis episcopi, ubi sub omni diligentiae ordine iam dictum dominum nostrum Ervigium in regno ungeri deberet...*). Asimismo, el duque Paulo revistió su usurpación con ese timbre legalista (*Epistola ad Wamba: In nomine Domini Flavius Paulus unctus rex orientalis*). Otras fuentes tardías (*Chronica Reg. Visig.*, ed. K. ZEUMER, MGH Leges I p. 461) informan de las unciones de Égica (*Unctus est autem dominus noster Egica in regno in Ecclesia sanctorum Petri et Pauli pretoriensis sub die VIII Kal. Dec. ... era DCCXXV*) y de Witiza en vida de su padre (*unctus est autem Vitiza in regno die quod fuit XVII K. Dec. aera DCCXXXVIII*). Las crónicas asturianas citan la unción de Rodrigo: *Postquam Uitiza fuit defunctus, Rudericus in regno est perhunctus* (*Crón. Alfonso III, Rot. 7*).

⁶³ Nos asalta la duda de si tal vez Wamba no quiso llevar más lejos el carácter consagrado que le otorgaba la unción y marcar de esa manera los inicios de una evolución de la monarquía goda hacia un cesaropapismo semejante al del *basileus* bizantino. Eso explicaría, al menos de forma parcial, una de sus medidas más polémicas como es la creación de nuevos obispados, prerrogativa que se arrogó al margen de la autoridad eclesiástica y que provocó gran malestar en los órganos rectores de la Iglesia hispana. Un problema similar al que vivió la Inglaterra medieval y que tuvo su reflejo en el arte de los siglos XII y XIII: SCHAPIRO, M. “Un salterio iluminado inglés”, art. cit. p. 300-313.



El mismo simbolismo alcanzaría la cruz en el reino asturiano durante los primeros tiempos de la Reconquista, justo en un momento de renacimiento de la tradición gótica en el occidente peninsular que es contemporáneo además a la placa narbonense. Recuérdesse, sin ir más lejos, el ejemplo de la unción de Alfonso II⁶⁴, cuya práctica política hay que entender a partir de la famosa cita del Albeldense como una restauración en todos los órdenes de lo que había significado el antiguo reino visigodo de Toledo⁶⁵.

Dentro de este contexto de restauración del *Ordo Gothorum* en la corte ovetense cobra especial importancia la elaboración de la espléndida cruz de oro y piedras preciosas donada por el Rey Casto a la iglesia de San Salvador en 808. No en vano esta cruz reproduce el antiguo estandarte godo y lleva inscrito el lema del mítico lábaro constantiniano: *HOC SIGNO TUE TUR PIUS / HOC SIGNO UINCITUR INIMICUS*. En el mismo sentido debe entenderse la donación que otro Alfonso, el Rey Magno, hizo de una preciosa imitación de esa Cruz de los Ángeles con idéntico lema grabado a la iglesia de Santiago en el año 874. El mismo monarca hizo obsequio a la iglesia catedral de Oviedo en 908 de una nueva cruz, conocida como Cruz de la Victoria que la tradición identifica con el *uexillum* enarbolado por Pelayo en Covadonga, recubierto de oro y pedrería por el Rey Magno. Junto a esta preciosísima joya, Alfonso III donó otra cruz más pequeña de madera y marfil, “*de arte antiguo, donde se guarda madera de la santa cruz*”, regalada al príncipe por los mozarabes toledanos el año anterior⁶⁶.

No cabe duda que el obsequio de los toledanos al Rey Magno y la cruz portada por los monarcas godos a lo largo de sus *publica expeditiones* eran un mismo estandarte, como ponen de manifiesto las palabras del *Liber Ordinum*: *crucem auream in qua lignum beate Crucis inclusum est tue cum rege semper in exercitu properat*⁶⁷. La intención del monarca quedaba así bien explícita y no era otra que subrayar la continuidad del reino de Oviedo como heredero de la antigua monarquía visigoda. La circunstancia particularísima de que los ejemplares asturianos muebles sean estaurotecas, es decir, custodias de reliquias del *lignum crucis*, no

⁶⁴ *Hunctus est in regno predictus rex magnus Adefonsus xviii Kalendas Octobris era quo supra [DCCCXVIII] (Crón. Alfonso III, ed. Rotense 21).*

⁶⁵ *Chron. Albendensia 9:...omnemque Gotorum ordinem, sicuti Toletu fuerat, tam in ecclesia quam palatio in Ouetao cuncta statuit.* El mismo monarca había sido asociado al trono como *comes palatii* siguiendo la práctica visigoda (*Crón. Alfonso III, ed. Rot. 18-19 y Ovet. 19*) BARBERO, A. y VIGIL, M. *La formación del feudalismo, op. cit.* p. 315.

⁶⁶ *crucem principalem totam ex purissimo cocto auro fabrefactam diuersis gemmarum uiridum generibus ornatam, a preciosis lapillis insutam. Idem et altera modica cruce, uetusto opere, ubi reconditum est lignum sancte crucis tue pariter cum dipticeos sculptos eburneos, qui utrumque de Toledo adduximus.* Esta última estaba colgada detrás de la tribuna de San Salvador: *Unum [signum] qui pendet post tribuna in domum sancti Saluatoris grandissimum mire opere factum.* Sobre este tema vid. COTARELO, A. *Alfonso III op. cit.* p. 505s; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. “Otra vez Guadalete y Covadonga” *CuadHistEsp* 1-2, 1944, p. 61 y “Alfonso III y el particularismo castellano.” *CuadHistEsp* XIII, 1950, p. 329; MENÉNDEZ PIDAL, G. “El lábaro primitivo”, art. cit. *passim*; MENÉNDEZ PIDAL, R. *Épica medieval, op. cit.* p. 352ss. Según la tradición, esta cruz de la Victoria no es sino el estandarte enarbolado por Pelayo en Covadonga recubierto de oro y pedrería por Alfonso III: SCHLUNK, H. *Las cruces de Oviedo, op. cit.*, quien se remite a FLÓREZ, H. *Viage de Ambrosio de Morales*, Madrid, 1765 p. 68, 75 y 77ss. Véase también RISCO, *España Sagrada*, t. XXXVII, p. 220.

⁶⁷ *LO col. 152-153.*



hace sino reafirmar el carácter emblemático de aquéllos y su semejanza con la cruz que era portada durante las campañas militares de época visigoda. Visto lo anterior, se comprende bien la abundancia de manifestaciones artísticas en las que el tema de la cruz con alfa y omega aparece vinculado a proyectos urbanísticos acometidos por la monarquía ovetense, testimonios que evocan otra célebre remodelación: la emprendida por Wamba en Toledo. Y es que, en efecto, según relata el anónimo autor de la Crónica mozárabe, Wamba se embarcó en una política de construcciones que perseguía la sacralización del *pomerium* de la *regia sedes*, que quedó convertida así en una auténtica hierápolis⁶⁸.

Por lo que a nuestro tema interesa, hay que subrayar que la imitación del lábaro visigodo no se restringió exclusivamente al naciente reino de Asturias, sino que se extendió por todos los focos de resistencia al poder musulmán, en lo que constituye una prueba palpable del deseo de reconquista del perdido reino goda. Se cuenta así que al primer rey de Navarra y Aragón, Íñigo Arista se le apareció en el cielo una gran cruz antes de entrar en batalla, leyenda que trata de explicar el origen de la conocida Cruz de Sobrarbe. Plásticamente la antigua tradición goda se encuentra plasmada también en un curioso relieve procedente de Luesia (Zaragoza) fechado en el reinado de Ramiro Garcés, hacia 975 (**lám. X**), cuyo tema parece ser semejante al que presenta la placa de Narbona⁶⁹.

Volviendo de nuevo al relieve narbonense, la aparición de un personaje entronizado, la escena de entrega del estandarte real –ceremonia que como acabamos de ver poseía una gran importancia dentro del protocolo áulico y castrense de la segunda mitad del siglo VII– y la apropiación del *signum crucis* como privativo de la monarquía en los últimos años del reino toledano y en los albores de la reconquista, son elementos que hacen suponer que el personaje que aparece entronizado es un rey y no un noble cualquiera en una escena común de adoración de la cruz. Hay que insistir en el detalle de que sólo un rey podría aparecer representado en actitud sedente mientras sostiene un símbolo como la cruz (que aquí aparece además destacada en tamaño y posición sobre el resto de las representaciones como si se tratara de un personaje más), ya que en tal caso la aparición del trono viene justificada como atributo que caracteriza al monarca. Resulta obvio que el trono es aquí, a falta de otros elementos iconográficos, una pieza imprescindible en la composición precisamente porque sirve para identificar la escena que el escultor ha querido mostrar. Más difícil es, sin duda, identificar al personaje en cuestión.

⁶⁸ *Chron. Muzarab. 758*, 35 (ed. J. Eduardo LÓPEZ PEREIRA. *Crónica mozárabe de 754. Edición crítica y traducción*. Textos medievales 58. Zaragoza, 1980, p. 52-55): *Huius temporibus in era DCCXII... Uuamba Gothis prefectus regnat annis VIII. Qui iam in supra fatam eram anni tertii scepra regia meditans ciuitatem Toleti mire et elegantí labore renobat, quem et opere sculptorio uersiucando pertitulans hoc in portarum epigrammata stilo ferreo in nitida lucidaque marmora patrat: EREXIT FACTORE DEO REX INCLITUS URBEM / UUAMBA SUE CELEBREM PROTENDENS GENTIS HONOREM.*

In memorii quoque martirum, quas super easdem portarum turrículas titulauit, hec similiter exarauit: UOS, SANCTI DOMINI, QUORUM HIC PRAESENTIA FULGET, / HANC URBEM ET PLEBEM SOLITO SALUATE FABORE.

⁶⁹ GALTIER MARTÍ, F. – PAZ PERALTA, J.Á. *Arqueología y arte en Luesia en torno al año mil. El yacimiento de "El Corral del Calvo"*. Zaragoza, 1988, p. 27-30. ARBEITER, A. – NOACK-HALEY, S. *Christliche Denkmäler, op. cit.* p. 63.





Lám. X. Relieve de Luesia (ca. 975)

EL RELIEVE DEL MUSEO LAPIDARIO ¿UN TESTIMONIO DE CULTO A SAN HERMENEGILDO EN LA NARBONENSE?

La procedencia del relieve y el hecho de que nos encontremos ante una escena que reproduce el momento culminante del ritual de bendición del ejército visigodo son dos elementos que pudieran hacer pensar en un testimonio relacionado con el intento de usurpación del trono llevado a cabo por el duque Paulo en los inicios del reinado de Wamba, una rebelión que nos es bien conocida gracias al testimonio de Julián de Toledo y a otros textos más o menos contemporáneos de autoría discutida⁷⁰. En tal caso habría que ponerlo en relación con la batalla propagandística que debió acompañar a la campaña y, por tanto, identificar al perso-

⁷⁰ *Historia Wambae*, ed. W. LEVISON, MGH SsRM (Hannover-Lipsia, 1910) V, 486-535; *Insultatio uilis storici in tyrannidem Galliae*, MGH SsRM. V, 526-529; *Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum*, MGH SsRM V, 530-535. Aquí se utilizará la revisión realizada de la anterior edición por J.N. HILLGARTH, Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. *Corpus Christianorum. Series Latina CXV*. Turnholt, 1976.



naje con cualquiera de los protagonistas de la misma. Otras posibles interpretaciones podrían vincular la ejecución del relieve con los breves reinados de Agila II o Ardón, hacia comienzos del siglo VIII; incluso podría suponerse también que la placa estuviera relacionada con la toma de Narbona por Pipino en 759. De ser cierta cualquiera de estas interpretaciones, el personaje portador de la palma haría referencia a la victoria perseguida por los usurpadores⁷¹. Pero con ser todas éstas hipótesis probables, no son sin embargo las únicas posibles ni las que mejor explican todos los elementos iconográficos del relieve.

En primer lugar se alza el argumento cronológico, ya que, a nuestro juicio, los detalles estilísticos de la cruz parecen indicar una fecha de realización para la pieza en torno a mediados del siglo VIII o en pleno siglo IX, es decir, más de setenta años después de la rebelión del duque Paulo y al menos medio siglo después del colapso del reino visigodo. En el caso de Pipino se interpone la propia naturaleza de la escena que, como tendremos ocasión de ver más adelante, representa una ceremonia militar propia de los reyes visigodos. Además, en ninguno de estos casos parece tener justificación la presencia de las dos aves que beben de la cratera situada sobre la cruz. El sentido martirial que subyace tras la imagen de las aves y la misma importancia que el artista otorgó a la cruz en la placa más bien hacen pensar que el estandarte regio está siendo entregado por un mártir o bien señala que el mismo personaje entronizado ha sufrido martirio, puesto que la palma es un emblema que desde el arte paleocristiano se asocia al triunfo sobre la muerte y es distintivo de los mártires. El protagonismo de la cruz hace que esta escena se diferencie bien de la iconografía triunfal de origen pagano, con sus Victorias aladas sosteniendo la palma victoriosa, presente en la numismática goda de finales del siglo VI —aunque en el fondo ambas deriven de un mismo modelo— y subraya el profundo simbolismo cristiano del ejemplar narbonense.

La aparición del relieve en un territorio que en su día perteneció al reino visigodo y en un momento en el que, después de la fallida tentativa de Ardón, no existe ya ningún pretendiente conocido a la restauración del trono goda (el código Soriense del *laterculus regum Visigothorum* pone fin con éste a la lista de los reyes godos⁷²), que vive además en plena efervescencia adopcionista, son factores todos que nos llevaron a plantear en un trabajo anterior la hipótesis de que el personaje entronizado no fuera en realidad otro que el malogrado príncipe Hermenegildo⁷³. No obstante, podrían argüirse en principio dos objeciones: la primera es que Hermenegildo no fue considerado verdadero rey, sino únicamente corregente bajo la potestad de su padre. La segunda, que el príncipe goda nunca fue reputado como mártir dentro del santoral hispano de época visigoda. En las líneas que siguen veremos cómo ambas afirmaciones no corresponden del todo a la verdad.

⁷¹ La palma era, desde época helenística, símbolo de la victoria: ISID. HISP. *Etymol.* XVII, 7, 1: *Palma dicta quia manus uictricis ornatus est, uel quod oppansis est ramis in modum palmae hominis. Est enim arbor insigne uictoriae, proceroque ac decoro uirgulto, diurnisque uestita frondibus, et folia sua sine ulla successione conseruans. Hanc Graeci phoenicem dicunt, quod diu duret, ex nomine auis illius Arabiae quae multis annis uiuere perhibetur.*

⁷² ... *Egica cum filio suo Witizane reg. ann. XXIII / Achila reg. ann. III / Ardo reg. ann. VII / et fuerunt reges Gotorum qui regnauerunt XL (Chronica regum Wisigothorum, ed. TH. MOMMSEN, MGH Chron. Min. 1898, p. 469).*

⁷³ BARROSO CABRERA, R. – MORIN DE PABLOS, J. “Dos relieves de época visigoda con representación figurada: la placa de Las Tamujas y la de Narbona”. *Anales Toledanos* 31, 1994, p.52-64.



En realidad, si bien es cierto que el hijo de Leovigildo nunca llegó a suceder a su padre en el trono toledano debido al intento de usurpación en la Bética, sí fue nombrado corregente junto a Recaredo al estilo que lo había sido su padre en tiempos de Liuva⁷⁴. No debe ocultarse, sin embargo, que este honor no le correspondía por derecho propio, ya que, al menos desde el punto de vista de la tradición legal, la costumbre sancionaba entre los godos el principio electivo para la sucesión real, norma que sería definitivamente fijada en el IV Concilio de Toledo del año 633. Sin embargo, prácticamente desde sus inicios hubo un cierto interés entre los godos por fundamentar un principio dinástico que diera cierta estabilidad a la sucesión real y que llegaría a su culminación precisamente en la política de apropiación de las enseñas imperiales llevada a cabo por Leovigildo. A ello obedece la restricción del principio electivo entre un reducido número de familias notables dentro de lo más selecto de la aristocracia, de manera que en los primeros tiempos el trono recayó prácticamente de forma exclusiva en las estirpes míticas de los Baltos y Amalos⁷⁵. Más tarde, desde finales del siglo VI, una vez asentado el reino visigodo de Toledo y relativamente consolidada la institución monárquica, hubo varios intentos de implantar el modelo político bajoimperial de asociación al trono de un miembro de la familia reinante, si bien en el orden legal se mantuvo siempre la ficción electiva, que aparecerá expresamente sancionada en el canon 75 del IV Concilio de Toledo, canon que ha sido considerado como expresión máxima de la constitución política de la monarquía hispanogoda. Desde finales de la sexta centuria se pueden contabilizar numerosos ejemplos de cooptación entre miembros de una misma familia, no pocos de los cuales se saldarían con insurrecciones militares por parte de otros magnates godos que se sentían perjudicados. Conocemos bien algunos de estos intentos de perpetuación dinástica mediante la asociación al trono del heredero, tentativas que generalmente fueron protagonizadas por reyes de fuerte personalidad y que a veces, como puede ser el caso de la sucesión de Chindasvinto y seguramente las de Recaredo, Sisebuto y Ervigio, contaron con el decisivo apoyo de la jerarquía religiosa. A pesar de ello, de todos los casos conocidos, sólo en cuatro ocasiones (Recaredo, Recesvinto, Égica y Witiza) alcanzaron éxito⁷⁶.

La dinámica de asociaciones y usurpaciones en la que se vio envuelta la España visigoda terminaría al fin por desgajar el reino en distintos bandos nobiliarios irreconciliables, hasta

⁷⁴ IOH.BICL. *Chron.* 579,2 (ed. J. CAMPOS, *Juan de Biclara, obispo de Gerona. Su vida y su obra.* Madrid, 1960): *Liuiuigildus rex Hermenegildo filio suo filiam Sisberti Regis Francorum in matrimonium tradit et Prouinciae partem ad regnandum tribuit.* GREG. TUR. *HF* IV 38: (Leovigildo) *Qui, uxorem mortuam, Gunsuintham, reginae Brunichildis matrem, accepit, duos filios de prima uxore habens quorum unus Sigyberthi, alius Chilperici filiam disponasuit. Ille quoque inter eos regnum aequaliter diuisit, interficiens omnes illos qui regis intermere consueuerant, non relinquens ex eis mingentem ad parietem.* El precedente de Liuva y Leovigildo en ISID. HISP. *HG* 48, citado en nt. 79 Hermenegildo se estableció en Híspalis, ciudad que ya había sido corte durante los reinados de Teudis y Teudiselo. Su situación a medio camino de Emérita, antigua capital de la *diocesis Hispaniarum*, y Córdoba, capital de la Bética, así como los acontecimientos de la guerra civil, hacen suponer que el gobierno del príncipe englobaría las provincias lusitana y bética.

⁷⁵ En realidad, muchas veces la participación del pueblo en la elección de los reyes se limitaba a una simple confirmación por aclamación: ORLANDIS, J. "El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda." *Estudios Visigóticos* III, Roma-Madrid, 1962, p. 64-67; KING, P. D. *Derecho y sociedad, op. cit.* p. 42 nt. 1.

⁷⁶ KING, P. D. *Derecho y sociedad, op. cit.* p. 44 nt. 4.



el punto que a partir de la segunda mitad del siglo VII la situación acabaría degenerando en una sucesión crónica de enfrentamientos entre las distintas facciones de la aristocracia que se disputaban el trono⁷⁷. Este enfrentamiento político tuvo un fiel reflejo en la división del reino en dos grandes áreas territoriales: una facción parece haber contado con sus bases clientelares y el apoyo de la nobleza de la España occidental mientras la contraria haría lo propio en la Tarraconense y la Galia Gótica. La sublevación en la Narbonense del duque Paulo, quien llegó a titularse *rex septentrionalis* en tiempos de Wamba, y los sucesos derivados tras la muerte de Witiza y la invasión musulmana habría que entenderlos, pues, dentro de este contexto de guerra civil endémica⁷⁸.

Para nuestro caso interesa constatar que incluso en las asociaciones al trono la figura del corregente era considerada como verdadero rey. Así lo demuestran las acuñaciones numismáticas de la segunda mitad del siglo VII, donde los corregentes aparecen titulados como tales y participando de la iconografía áulica junto al monarca reinante, sosteniendo con él la cruz que plasmaba la idea de soberanía. En el mismo sentido apuntan los testimonios literarios y epigráficos⁷⁹. En cualquier caso, no cabe duda de que Hermenegildo, después de su conversión a la fe católica y de alzarse contra su padre, se tituló rey, y como tal aparece designado en la propaganda que siguió al levantamiento militar, incluso en el que verosímilmente parece ser su epitafio⁸⁰. Como tendremos ocasión de comprobar más adelante, existen evidencias explícitas de que el príncipe fue reconocido como rey dentro de algunos círculos eclesiásticos de la época, que en el fondo no son sino el reflejo de una corriente de opinión de un cierto sector de la nobleza.

⁷⁷ MENÉNDEZ PIDAL, R. Prólogo, *op. cit.* p. xlvii ss. El proceso ha sido bien estudiado desde distintos puntos de vista por BARBERO, A. – VIGIL, M. *La formación del feudalismo*, *op. cit.* y GARCÍA MORENO, L. A. *El fin del Reino visigodo*, *op. cit.*

⁷⁸ BARBERO, A. – VIGIL, M. *La formación del feudalismo*, *op. cit.* p. 213-216; GARCÍA MORENO, L. A. *El fin del reino visigodo*, *op. cit.* p. 47ss y en fecha más reciente “Los últimos tiempos del reino visigodo.” *BRAH* 189 cuad. 3, 1992, p. 425-459.

⁷⁹ Testimonios tempranos de la costumbre en ISID. HISP. *HG 48: Leovigildum fratrem non solum successorem sed et participem regni sibi constituit... sicque regnum duos capuit, dum nulla potestas patiens consortis sit* (Liuvia-Leovigildo) y IOH. BICL. *Chron. 573,5: duosque filios suos ex amissa coniuge Hermenegildum et Reccaredum consortes regni facit; 579, 2: ...prouinciae partem ad regnandum tribuit, y 585, 4* (en vida de Leovigildo): *quod Recareddus rex fortissima pugna aggressus obtinuit et victor ad patrem patriamque redit*. Sobre esta noticia del Biclarense, véase el comentario de DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Introducción*, *op. cit.* p. 20 nt. 40. En el anverso de las monedas de la segunda mitad del siglo VII la imagen de los corregentes aparece representada siempre junto al monarca reinante sosteniendo el estandarte regio, que no es otro que la cruz con astil largo, uno de los atributos de soberanía entre los emperadores bizantinos: PERTUSI, A. “Insigne del potere sovrano” *art. cit.* p. 536s y mencionados en la leyenda como *reges (Recesvinus Rex; Wittiza Rex)*: MILES, G. C. *The coinage*, *op. cit.* p. 348-350 (Chindasvinto-Recesvinto) y 406-430 (Égica-Witiza). La epigrafía señala en el mismo sentido. Por ejemplo, la citada inscripción de Alcalá de Guadaíra, donde tanto Hermenegildo como Leovigildo aparecen titulados como reyes (VIVES, J. *Inscripciones... op. cit.* n.º 364), así como la inscripción fundacional de la iglesia de San Juan de Baños, si hemos de dar crédito a la lectura, mucho más verosímil a nuestro entender, de GIL, J. “Epigraphica III”. *CuadFilClas* 14, 1978, p. 86-92. En ella los años de reinado de Recesvinto aparecen computados desde que éste fuera asociado al trono por Chindasvinto. Lo mismo indica el cómputo de la muerte de Witiza realizado por el autor de la *Continuatio Hispana*: GARCÍA MORENO, L. A. “Los último tiempos”, *art. cit.* p. 430.

⁸⁰ Vid. lo dicho en nota anterior.



En cuanto a la segunda cuestión, esto es, al hecho de que Hermenegildo no fuera considerado mártir por sus contemporáneos españoles, por lo menos para la mayoría del clero de la época, el tema es más complicado. Se ha señalado al respecto el sorprendente silencio que recae sobre su figura en el III Concilio de Toledo, más aún siendo uno de sus principales organizadores fue Leandro de Sevilla, precisamente el obispo al que el príncipe debió su conversión al catolicismo y sin duda uno de los principales valedores del alzamiento contra su padre⁸¹. Más notable aún resulta el hecho de que el anónimo autor de las *Vitae sanctorum Patrum Emeritensium*, obra del círculo eclesiástico emeritense de mediados del siglo VII, llegara al extremo de transcribir una mención a Recaredo hecha por el papa Gregorio censurando las palabras *fratrem martyrem* que éste dedicaba al monarca sustituyéndolas por las de *Christum dominum*⁸². Y eso a pesar de haber tratado con tintes negativos la figura de Leovigildo y de tratarse de una fuente relativamente tardía con respecto a los sucesos que narra. No cabe duda, pues, que la visión de los hechos de Gregorio Magno, por otro lado gran amigo de San Leandro, resultaba en aquellos tiempos poco oportuna desde el punto de vista político o, como diríamos hoy, políticamente incorrecta⁸³.

En realidad, el problema que se planteaba era sumamente complejo ya que, aunque el nuevo monarca católico era hermano del príncipe mártir, no es menos cierto que siempre se mantuvo al lado de Leovigildo (fue el encargado de transmitir a Hermenegildo el ofrecimiento de paz que luego el monarca incumplió) a quien el Turonense señala como verdadero instigador del crimen⁸⁴. Evidentemente en el silencio de las fuentes hispanas –su martirio es silenciado también por el Calendario, el Misal y el Breviario mozárabes– influyó en primera instancia la propia coyuntura política del momento: por un lado, Hermenegildo podía haber sido considerado por muchos en su interior como un verdadero mártir de la fe católica, pero, por otro, el

⁸¹ La bibliografía sobre el tema es amplísima, por lo que nos limitaremos a señalar las obras más importantes: GÖRRES, F. "Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des westgotischen Königssohnes Hermenegild." *Zeitschrift für die historische Theologie* 43, 1873, p. 3-109; HILLGARTH, J. N. "La conversión de los visigodos. Notas críticas." *Analecta Sacra Tarraconensia* 34, 1961, p. 21-46; ORLANDIS, J. "Algunas observaciones en torno a la 'tiranía' de San Hermenegildo." *Estudios Visigóticos* III, Roma-Madrid, 1962, p. 3-42. THOMPSON, E. A. *Los Godos*, op. cit. p. 81ss; VÁZQUEZ DE PARGA, L. *San Hermenegildo ante las fuentes históricas*. Discurso leído el 18 de Noviembre de 1973 ante la Real Academia de la Historia. Madrid, 1973; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*. Madrid, 1981; DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Introducción general, op. cit. p. 12-30; MALDONADO, J. "Algunos precedentes y puntos oscuros de la rebelión de Ermenegildo". *ArqEtnPal* 4, 1997, p. 51-60.

⁸² VPE v 9,4 (ed. CAMACHO MACÍAS, A. *El libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida*. Mérida, 1988): *Post cuius crudelissimam mortem (Leovigildo) venerabilis Reccaredus princeps, filius eius, iure administrationem regni adeptus est meritoque ad culmen sibi debiti principatus evectus est, praecipuis meritis legitime solemniterque regale culmen tribuente Deo promeruit, uir denique orthodoxus et per omnia catholicus, qui non patrem perfidum sed Christum dominum sequens ab Arrianae haereseos prauitate conuersus est totamque Visigothorum gentem mira praedicatione ad ueram fidem perduxit.* (el subrayado indica el texto de GREG. M. *Dial.* III 31).

⁸³ GARCÍA VILLADA, Z. *Historia Eclesiástica de España*, t. II p. 1^a, Madrid, 1932, p. 54s; HILLGARTH, J.N. "La conversión", art. cit. p. 21-46; ORLANDIS, J. "Algunas observaciones", art. cit. p. 12 y THOMPSON, E. A. *Los Godos*, op. cit. p.92-94.

⁸⁴ GREG. TUR. *HF* v 38: *...Leuichildus, misit ad eum fratrem eius; qui, data sacramenta ne humiliaretur, ait: 'Tu ipse accede et prosternere pedibus patris nostri, et omnia indulget tibi'; VIII 28: Leuichildus uero Herminichildum filium suum... morti tradedit.*



malogrado príncipe había sido a los ojos de buena parte de la sociedad hispana, incluso de la sociedad católica, un usurpador (*tyrannus*) alzado contra el rey legítimo⁸⁵. Este es el caso de Juan de Biclara, contemporáneo y cronista de los hechos, y posteriormente de Isidoro de Sevilla, cuya narración, aunque basada sobre todo en la crónica del Biclarense, nos proporciona el juicio de una persona especialmente involucrada en los hechos como hermano que era de San Leandro y sucesor suyo en la sede sevillana⁸⁶. Al igual que en el caso del Hispalense, la mención de Juan de Biclara es especialmente esclarecedora porque, a pesar de haber sido desterrado por Leovigildo por su doble condición de godo y católico, se muestra muy favorable al monarca legítimo en todo este intrincado asunto. Para explicar esta aparente paradoja hay que tener en cuenta, además, que la Crónica del Biclarense representa el inicio de un nacionalismo hispanogodo producido por el asentamiento definitivo del reino, los avances conseguidos en pos de la unificación territorial y religiosa, bazas conseguidas en buena medida por Leovigildo y Recaredo, y que una nueva división, con el consiguiente riesgo de guerra civil que ello acarrearía, se sentía como una gravísima amenaza a la obra que había costado levantar toda una década⁸⁷.

Pero, no obstante, y aun siendo cierto que la figura de Hermenegildo fue silenciada por completo en las fuentes hispanas a partir de la conversión, algunos testimonios de la misma época o ligeramente posteriores a los hechos permiten rastrear cómo el príncipe fue tenido por mártir desde el mismo momento de su muerte dentro de algunos ambientes monásticos hispánicos, así como en el papado y entre los escritores francos. El ejemplo más palpable es precisamente la noticia que Gregorio Magno recoge en sus *Diálogos* a la que antes aludíamos, sobre todo por la terminología que emplea para designar a Recaredo (*frater martyris*) y a Hermenegildo, a quien describe significativamente como *vir Dei* y *confessor Dei*⁸⁸. El testi-

⁸⁵ En el pensamiento de la época, tirano es todo aquél que se rebela contra el poder legítimo o que lo utiliza de forma despótica: *Iam postea in usum accidit, tyrannos uocari pessimos atque improbos reges luxuriosae dominationis cupiditatem, et crudelissimam dominationem in populis exercentes* (ISID. HISP. *Etym.* IX 3, 20). En el primer sentido lo utiliza San Isidoro para referirse a Atanagildo (*HG 46-47*), quien había roto el juramento de fidelidad prestado al rey legítimo. Hay que subrayar, pues, el hecho de que, a pesar del arrianismo de Leovigildo, ningún historiador coetáneo a los hechos pusiera en duda su legitimidad. Años después, con motivo del derrocamiento de Suintila y entronización de Sisenando, los padres conciliares apelaron a la iniquidad del monarca como motivo determinante para su deposición, de acuerdo con la reformulación de la teoría política fijada por el Hispalense, que ve al soberano sujeto a las leyes y a la Iglesia (*Etym.* I 29, 3 y IX, 3, 4; *Sent.* 51). Sobre los conceptos de *tyrannus* y *rex* en las fuentes visigodas, véase ORLANDIS, J. “En torno a la noción visigoda de tiranía.” *AHDE* 29, 1959, p. 5-43 y “Algunas observaciones”, art. cit.; CAMPOS, J. *Juan de Biclara, op. cit.* p. 168 y RODRÍGUEZ ALONSO, C. *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción.* León, 1975, p. 52-57, especialmente, nt.171. Esta concepción isidoriana coincide básicamente con la que siglos después expondrá Mosén Diego de Valera en su *Doctrinal de Príncipes*, caps. V y VI (en *Biblioteca de Autores Españoles*, t. CXVI, Madrid, 1959, p. 189) basado en la autoridad de Santo Tomás, Séneca y Aristóteles.

⁸⁶ IOH. BICL. *Chronica*, 579,3: *...Nam eodem anno filius eius [Liuuigildi] Hermenegildus factione Gosuinthae reginae tyrannidem asumens in Hispali ciuitate rebellionem facta recluditur...;* ISID. HISP. *HG 49. Hermenegildum deinde filium imperis suis tyranizantem obsessum exuperavit.* El Hispalense debía frisar la veintena en el momento de la rebelión del príncipe.

⁸⁷ GALÁN SÁNCHEZ, P. J. “La Crónica de Juan de Biclara: primera manifestación historiográfica del nacionalismo hispanogodo.” *ArqEtnPal* 4 (1997) p. 51-60.

⁸⁸ GREG. M. *Dial.* III 31 (*ML 77 289s*). *Quem <Hermenegildum> pater arianus, ut ad eamdem haeresim rediret, et praemiis suadere, et nimis terrere conatus est. Cumque ille constantissime responderet numquam se veram fidem*



monio del papa Gregorio, con detalles que demuestran que sus fuentes de información fueron testigos presenciales del suceso, resulta de especialísimo interés para nuestro propósito porque fue recogido de labios de hispanos llegados a Roma (*Sicut multorum, qui ab Hispaniarum partibus veniunt relatione cognovimus*).

Es evidente que en el silencio de las fuentes hispanas debió influir de forma primordial la circunstancia de que aquéllas trataran unos acontecimientos en los que se veían implicados de alguna manera el nuevo soberano (leal hijo del arriano Leovigildo y hermano del príncipe rebelde) y gran parte del círculo intelectual y de gobierno de la época (entre otros, los obispos Leandro de Sevilla y Másona de Mérida), así como el temor a poner en peligro la nueva era de colaboración entre grupos que hasta hacía poco tiempo habían sido antagónicos que se había inaugurado tras el III Concilio toledano⁸⁹. A esto se añadía que por primera vez en mucho tiempo parecía existir en el reino godo una dinastía bien consolidada, con unas fronteras definidas que se identificaban con las de la antigua provincia de Hispania, lo que hizo que no se viera con buenos ojos un nuevo intento de usurpación, incluso si éste se realizaba en nombre de la fe católica; todo ello unido al temor a desagradar al nuevo soberano y al lógico agradecimiento por la conversión del pueblo godo impulsada por este monarca, que iniciaba una fase de colaboración entre la Iglesia y el Estado, hizo que se impusiera un tácito silencio sobre tan trágico episodio⁹⁰.

Existe, no obstante, un acontecimiento susceptible de ser interpretado como un reconocimiento implícito a la labor precursora de Hermenegildo y, en cierto modo también, una rehabilitación de su persona en el momento mismo de la celebración del triunfo católico. Nos referimos a la consagración *in catolico* de la basílica de Santa María de Toledo⁹¹, si, como es probable, ésta tuvo lugar el 13 de abril de 587 –fecha que conmemoraba el martirio del príncipe–, con motivo de la reunión sinodal de Recaredo y los obispos arrianos. La consagración (o, lo que parece más probable, reconsagración en católico de una iglesia consagrada previa-

posse relinquere, quam semel agnovisset, iratus pater eum privavit regno, rebusque exspoliavit omnibus. Cumque nec sic virtutem mentis illius emollire valuisset, in arcta illum custodia concludens, collum manusque illius ferro ligavit... superveniente autem paschalis festivitatis die, intempestae noctis silentio ad eum perfidus pater arianum episcopum misit, ut ex eius manu sacrilegae consecrationis communionem perciperet, atque per hoc ad patris gratiam redire mereretur. Sed vir Deo deditus ariano episcopo venienti exporbravit, ut debuit eiusque ad se perfidiam dignis increpationibus repulit... Ad se itaque reverso episcopo, arianus pater infremuit, statimque suos apparitores misit cui constantissimum confessorem Dei illic ubi iacebat occiderent, quod et factum est. Nam mox ut ingressi sunt, securem cerebro eius infigentes, vitam corporis abstulerunt. Gregorio es la fuente de autores como Beda el Venerable, Floro y los martirologios posteriores: GARCÍA DE VILLADA, Z. *HistEclEsp*, t. II p. 1^a, p. 54s

⁸⁹ HILLGARTH, J. N. “La conversión de los visigodos”, art. cit. p. 26; VÁZQUEZ DE PARGA, L. *San Hermenegildo ante las fuentes*, op. cit. p. 12.

⁹⁰ VÁZQUEZ DE PARGA, L. *San Hermenegildo ante las fuentes históricas*, op. cit. p. 19. Recientemente algunos autores han ido más allá y suponen que hubo desavenencias entre el nuevo monarca y el obispo hispalense: MELLADO, J. “La conversión de los visigodos y las relaciones iglesia-estado: una nueva lectura de las fuentes.” *Instituto Academias de Andalucía*. Córdoba, 2000, p. 18-31.

⁹¹ ... IN NOMINE D[OMI]NI CONSECRATA ECCLESIA S[AN]CTE MARIE/ IN CATOLICO DIE... PRIMO/ IDUS APRILIS ANNO FELICITER PRIMO REGNI D[OMI]NI/ NOSTRI GLORIOSISSIMI FL[AUIUS] RECCAREDI REGIS ERA / DCXXV (VIVES, J. *Inscripciones cristianas*, op. cit. n.º 302).



mente *in arriano*) de esta basílica toledana ha sido interpretada por Martínez Tejera como parte sustancial de una serie de ceremonias que venían a celebrar “el primer día católico” del reinado de Recaredo. Dicho en otras palabras, el epígrafe vendría a conmemorar no una consagración cualquiera, sino la primera consagración católica promovida por la nueva monarquía católica⁹². En resumen, la reconsagración de la iglesia de Santa María constituiría no sólo el reconocimiento póstumo a la memoria del mártir de la fe católica, sino que además venía a festejar el alborear de la nueva era que se inauguraba con la conversión del monarca y que solemnemente habría de sancionar, dos años después, el III Concilio de Toledo con la pública confesión de fe ortodoxa del monarca y de la nobleza goda.

Oficialmente el punto final de esta historia debió ponerlo la traslación de los restos mortales del príncipe o de parte de ellos a Sevilla, la ciudad que había sido la capital de su efímero reinado, traslado que probablemente se efectuó poco después de la celebración del III Concilio toledano⁹³. Con ello se cerraba un doloroso capítulo que tanta trascendencia habría de tener para el futuro de España⁹⁴. Sin embargo, a pesar de ese silencio oficial, el elocuente testimonio del papa Gregorio Magno antes referido sirve para probar que al menos dentro de ciertos ambientes hispánicos Hermenegildo fue considerado como mártir desde el momento mismo de su muerte y que sólo motivaciones políticas hicieron que su martirio cayera relegado al olvido.

Lo curioso del caso es que fuera de nuestras fronteras se vivió una contradicción semejante a la que atenazaba a los cronistas visigodos, hasta el extremo que incluso un autor tan tendencioso para todo aquello que rodea al reino visigodo como el franco Gregorio de Tours, por lo demás siempre bien informado de los asuntos peninsulares, parece haberse contagiado de la inoportunidad del momento: por una parte el Turonense considera a Hermenegildo campeón de la causa católica, pero por otro no deja de presentarlo en su levantamiento contra Leovigildo como un usurpador ante el rey legítimo, circunstancia que, aun tratándose de un

⁹² MARTÍNEZ TEJERA, A. M. “Dedicaciones, consagraciones y *Monumenta consecrationes* (ss. VI-XII): testimonios epigráficos altomedievales en los antiguos reinos de Asturias y León.” *Brigecio* 6 (1996) p. 83-85. Las otras dos fechas que se postulan son el 6 (García Moreno) y el 12 de abril de 587 (Hübner) o el 12 de abril de 586 (Vives). Esta última hay que desecharla sin dudas: la fecha indica el año 625 de la Era, que corresponde al 587 de la Era cristiana. La del 12 de abril de 587 podría desestimarse porque no era domingo, día en el que solían consagrarse los templos en los siglos VI y VII. El día 6 apenas cuenta en su favor el que fuera domingo. Así, pues, se impone la interpretación del texto que hace el citado autor (+ *En el nombre del Señor fue consagrada la iglesia de Santa María el primer día católico, el 13 de abril del primer y feliz año de reinado de Nuestro Señor Flavio Recaredo, en la Era 625*) y, por consiguiente, la fecha del 13 de abril.

⁹³ Véase el interesante trabajo de FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C. – GÓMEZ PALLARÉS, J. “Hermenegildo”, art. cit. Ambos autores fechan como *terminus post quem* de este traslado a Alcalá de Guadaíra el 585, año de la muerte del príncipe, inclinándose por una fecha en torno a 587 ó 588. Como ocurre con el epígrafe toledano citado en notas anteriores, el traslado de las reliquias es un nuevo acto relacionado con la política de pasar página sobre este asunto.

⁹⁴ Las implicaciones de la conversión merecieron un lúcido artículo de MARÍAS, J. “Las consecuencias de Recaredo”, publicado en una “tercera” de ABC el 28 de abril de 1989. La importancia del acto es juzgada por GONZÁLEZ, T. *Historia de la Iglesia en España*, t. I. La Iglesia en la España romana y visigoda. Madrid, 1979, p. 405s como el más trascendental de la Historia de nuestra nación.



monarca arriano, venía a minar las bases teocráticas sobre las que empezaba a justificarse la institución monárquica⁹⁵.

Hasta casi un siglo después de transcurridos los dramáticos sucesos del alzamiento y muerte de Hermenegildo no volveremos a encontrar en España una nueva mención al príncipe. Por esas fechas, a finales de la séptima centuria, una narración de Valerio del Bierzo lo incluye entre las personalidades notables que sufrieron martirio por la fe católica y lo califica como *rex gothorum*⁹⁶. La opinión expresada por San Valerio se ha tratado de explicar como reflejo de una corriente de opinión encubierta partidaria de la idea de que la muerte de Hermenegildo fuera considerada un verdadero martirio en defensa del dogma católico. Esta corriente oculta no era lógicamente la de los estamentos eclesiásticos más cercanos al poder político, en concreto la jerarquía episcopal y las comunidades monásticas ligadas al entorno áulico de Toledo, sino la de aquellos ambientes monásticos alejados de la capital del reino y de los asuntos de Estado donde una opinión de este tipo podía expresarse con mayor libertad. Es curioso que este culto parece haberse extendido por la zona noroccidental de la península, donde el antropónimo Hermenegildo gozaría durante largo tiempo de una gran aceptación. Menéndez Pidal supone que la causa de ello fue la relación entre el príncipe rebelde y el rey suevo Mirón, así como el prestigio alcanzado por el conde Hermenegildo, a quien se deben muchas acciones militares y repobladoras en la zona durante la temprana Edad Media⁹⁷. En tal caso la difusión del antropónimo habría que situarlo en el contexto del renacimiento de la onomástica germánica en el noroeste hispano entre los siglos ix y x. Es posible que así sea, pero, teniendo en cuenta que la relación entre el monarca suevo y el príncipe visigodo fue hartamente efímera y a la vista del testimonio de San Valerio, habría que preguntarse si no habría que remontarlo a una corriente de devoción por la memoria del príncipe mártir presente ya a finales del siglo vii y durante la centuria siguiente. De hecho, es posible rastrear dicha devoción en otros documentos de la zona de fecha temprana. Así, no se ha reparado lo suficiente en la importancia que tiene para el caso un diploma de un obispo de Lugo, fechado hacia 760 y citado por el propio Menéndez Pidal, que, a propósito de Alfonso I, dice de este monarca *qui erat de stirpe regis Recaredi et Ermegildi*. Evidentemente la intención del prelado lucense no era otra que la de enraizar la nueva dinastía asturiana encargada de la restauración de la fe —no en vano

⁹⁵ GREG. TUR. HF V, 38: *Non ibo, quia infensus es mihi, pro eo quod sim catholicus*; vi, 43: *...patrem ad se cum exercitum uenire cognouit consiliumque iniit, qualiter uenientem aut repelleret aut negaret, nesciens miser, iudicium sibi imminere diuinum, qui contra genitorem, quamlibet hereticum, talia cogitaret*. Véanse VÁZQUEZ DE PARGA, L. San Hermenegildo, art. cit. p. 19 y MALDONADO, J. “Nuevos enfoques sobre la sublevación de Hermenegildo.” *ArqEtnPal*, 4, 1997, p. 61-69.

⁹⁶ VAL. BERG. *De vana saeculi*, 4: *Non solum ex plebeio coetu vulgati conuertitioni degentes sed et pontifices, reges, duces atque diversi saeculi potentes. Inter quos quantum nostra nosse potuit ineptia, pauca de plurimis distinguimus nomina. Id est, de pontificali sacerdotii culmine immensus est numerus. De reguli vero fastigio, meminiur cesarem, nomine Crispum, regem gothorum Hermenegildum, regemque barbarorum Aucala, Ippolitum ducem, Georgium comitem, et reginam nomine Alaxandriam*. (ed. POUSSA, p. 149, *apud* GARCÍA RODRÍGUEZ, C. *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, 1966, p. 431s). Véase LACARRA DE MIGUEL, J. M. *Contestación al discurso de L. Vázquez de Parga ante la Real Academia de la Historia*. Madrid, 1973, p. 52.

⁹⁷ MENÉNDEZ PIDAL, R. “Menéndez, Méndez, Mendes”, en *Estudios de lingüística*. Madrid, 1970, p.53.



el yerno de Pelayo será conocido con el sobrenombre de Católico— con los fundadores del reino católico de Toledo⁹⁸.

Después de los testimonios de Valerio del Bierzo y del prelado lucense habrá que esperar casi cuatro siglos para encontrar una alusión en España a la santidad de Hermenegildo. En el siglo XII la *Historia Silense* recogerá de nuevo la versión del papa Gregorio Magno⁹⁹, y sólo muchos siglos después de transcurridos estos acontecimientos, en 1585, el papa Sixto V, a requerimiento de Felipe II, reconocerá el carácter de mártir por la fe católica del príncipe godo. Con motivo de tan magno acontecimiento, el Rey Prudente ordenaría el traslado de parte de las reliquias del santo que se conservaban en el monasterio de Sigena, al suroeste de Monzón (Huesca), hasta el nuevo panteón dinástico de El Escorial, acto de hondas connotaciones simbólicas que hay que interpretar de nuevo bajo el prisma de la pretensión real de enlazar la monarquía hispánica de los Austrias con la antigua realeza visigoda¹⁰⁰. En este mismo sentido, no deja de ser curioso la presencia de unas reliquias suyas en el monasterio aragonés fundado por D^a. Sancha de Castilla hacia 1183, que podría explicarse por el carácter de heredero de la tradición visigoda que tuvo el reino de Aragón en la parte oriental de la península, muestra patente del deseo de continuidad con el pasado gótico que anidaba entre los reinos hispánicos medievales¹⁰¹. Las actuaciones previas al traslado de las reliquias del santo a Madrid supusieron una renovación del culto al príncipe. El 25 de enero de 1581 se estrenaba en Sevilla, en el Colegio de San Hermenegildo *“La tragedia de San Hermenegildo”*, obra escrita por Hernando de Ávila en colaboración con destacados jesuitas como los padres J. de Arguijo y Melchor de la Cerda. El tema de esta obra fue elegido expresamente para subrayar el carácter de España como baluarte del catolicismo contra las herejías protestantes que por aquel entonces azotaban el continente europeo. Por esas mismas fechas Alvar Gómez componía una genealogía de Felipe II que entroncaba al monarca nada menos que con el mismísimo San Isidoro¹⁰².

⁹⁸ *España Sagrada* XL, (Madrid, 1796) p. 365, cit. por MENÉNDEZ PIDAL, R. “La épica medieval española. Desde sus orígenes hasta su disolución en el Romancero”. *Obras Completas de R. Menéndez Pidal*, vol XIII, Madrid, 1992, p. 332.

⁹⁹ ed. J. PÉREZ DE URBEL – A. G. RUIZ ZORRILLA, *Historia Silense, edición crítica e introducción*. Madrid, 1959, p. 116 La versión de Gregorio Magno aparecerá recogida tiempo después en el resto de las crónicas hispanas medievales: Lucas de Tuy, cap. 49-50 y Ximénez de Rada, R. *Historia de rebus Hispaniae*, II, 14. La *Crónica Najerense* (I, 187) recoge la narración del Biclarense con algún error.

¹⁰⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M.C. Introducción, *op. cit.* p. 19, nt.35. Existía además un vínculo personal que explica la devoción de Felipe II por San Hermenegildo y es la coincidencia de que el 13 de abril de 1578, *dies natalis* del príncipe godo, había nacido su hijo Felipe, el futuro heredero del trono. De la importancia que se otorgó a las reliquias del príncipe godo da idea que fuera el propio monarca en persona quien llevara en procesión la cabeza del santo mártir junto con las reliquias del mismísimo San Lorenzo. Resulta significativo también que el traslado de las reliquias, que tuvo lugar en 1586 merced a un Jubileo otorgado por el papa Gregorio XIII, se realizara no en la festividad de San Lorenzo como podría suponerse, sino en la del príncipe mártir. Las reliquias de éste se custodiaban en un arca riquísimamente adornado que fue robado del monasterio por las tropas francesas durante la ocupación de 1808: OTERO GOYANES, J. *La Orden de San Hermenegildo (160 años de Historia)*. Madrid, 1964, p. 40-46.

¹⁰¹ FLÓREZ, E. *España Sagrada*, t. XIV. Madrid, 1758, p. 374.

¹⁰² ALONSO ASENJO, J. *La tragedia de San Hermenegildo y otras obras del Teatro Español de Colegio*. Textos teatrales hispánicos del siglo XVI. Valencia, 1995. Sobre la obra de Alvar Gómez: SÁNCHEZ MEDINA, E. – MERCA-



Desde entonces la figura de San Hermenegildo ha sido un referente obligado para la monarquía española en su doble vertiente de legitimismo visigotista –cuyo exponente más significativo es la obra de Saavedra y Fajardo *Corona gótica castellana y austríaca*– y de bastión de la fe católica. Hacia finales del siglo XVII, D^a. María Ana de Neoburgo, segunda esposa de Carlos II, encargó a Lucas Jordán la decoración de la madrileña iglesia de San Antonio de los Alemanes con un programa iconográfico que ensalzara el doble origen germánico e hispánico de la monarquía de los Habsburgo. En las pinturas de la iglesia de San Antonio Hermenegildo aparece ataviado con vestiduras reales, aunque sin corona, como corresponde a su calidad de príncipe no coronado¹⁰³.

Poco más de un siglo después la figura del príncipe mártir aparecerá íntimamente vinculada a la milicia merced a la institución de la Real y Militar Orden de San Hermenegildo por Real Decreto de Fernando VII expedido el 28 de Noviembre de 1814 (**lám. XIII**). Este Real Decreto se vio precedido de un informe previo del Consejo de Guerra y Marina que proponía la creación de una Orden que premiara la abnegación y que estuviera “*bajo la advocación de algún santo que haya sido Rey de España, o a quien haya debido la Religión Católica su engrandecimiento, como hallamos lo primero en San Hermenegildo, Rey en Sevilla, y mártir por haber abjurado el arrianismo contra la voluntad del Rey su padre, Leovigildo, y abrazando la Religión Católica; y lo segundo en su hermano el gran Recaredo que fue el primer Rey católico de los godos, titulándola Real y Militar Orden de San Hermenegildo (o Recaredo)*.”¹⁰⁴

Volviendo a nuestro tema, para la época visigoda y los siglos que siguieron a la debacle a orillas del Guadalete, la existencia de una corriente popular en favor de la memoria del príncipe visigodo podría haberse dado muy bien en una zona como la Septimania, cuya vinculación con el área catalana y su metrópoli Tarragona –la ciudad donde tuvo lugar el martirio del príncipe a manos de Sisberto¹⁰⁵ y los hechos milagrosos relatados por el papa Gregorio Magno– es más que notoria. En tal caso sería sugestivo interpretar al personaje que se alza frente al joven príncipe con la palma del martirio como una representación de San Fructuoso, martirizado también en Tarragona, cuya devoción estuvo extraordinariamente extendida por el área nororiental del reino, sobrepasando incluso los Pirineos. Pero pudo ser igualmente cualquiera

DO HERNÁNDEZ, C. “Juicio de historiadores y modo de leerlos. Carta del maestro Alvar Gómez a Antonio Gracián sobre la historiografía del humanismo”. *VII Encuentro de historiadores del valle del Henares*. Guadalajara, 5-8 abril de 2001, p. 207.

¹⁰³ GUTIÉRREZ PASTOR, I. – ARRANZ OTERO, J. L. “La decoración de San Antonio de los Portugueses de Madrid (1660-1702).” *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte de la UAM XI*, 1999, p. 211-249. Fray Juan Interián de Ayala, en su obra *El pintor cristiano y erudito*... vol. I. p. 159-161, indica como una de las razones por las que el príncipe aparece representado en los frescos de San Antonio sin el cetro y la corona real que ... *Hermenegildo solamente fue sucesor de su padre... Por esta razón, he observado yo mismo, que le pintan sin cetro y con aquella pequeña corona... (que) no es propia de rey, sino de príncipe*. Luego se desdice y señala que sí fue rey porque su padre, airado, le despojó de las insignias al convertirse: *Ibidem*, p. 232.

¹⁰⁴ OTERO GOYANES, J. *La Orden de San Hermenegildo*, op. cit. p. 3.

¹⁰⁵ IOH. BICL. 585, 3: *Hermenegildus in Urbe Tarraconensi a Sisberto interficitur*. La noticia del martirio del príncipe traspasó los Pirineos y fue recogida también por GREG. TUR. *HF VIII 28: Leuichildus uero Herminichildum filium*



*Lám. XI. Apoteosis de
Hermenegildo, por
Herrera el Viejo.
Sevilla, Museo de
Bellas Artes*



*Lám. XII.
Apoteosis de San
Hermenegildo, por
Herrera el Mozo.
Madrid,
Museo del Prado*



*Lám. XIII. Escudo de la Real y Militar
Orden de San Hermenegildo. BOD,
de 5 de julio de 2000*





Lám. XIV. Unción de San Hermenegildo (fresco románico de la Seo de Urgel). Barcelona, Colección Planduiria

de los abundantes mártires hispanos cuyo culto se difundió por la Septimania tanto en época visigoda como después de la caída del reino¹⁰⁶, si es que no se trata, como pensamos, del propio San Leandro, en lo que sería un precedente de los frescos románicos de la Seo de Urgel que muestran el momento de la unción del príncipe (lám. XIV). El gesto que hace este personaje de mostrar la cruz gemada coronada por la imagen de dos aves bebiendo de la cratera ante la figura entronizada parece señalar no sólo el símbolo triunfal de Cristo, sino también que el camino de la salvación pasa por el martirio, en clara alusión a la muerte del príncipe. Es una imagen cuyo sentido último recuerda en cierto modo a la escena del ángel que sostiene una cruz que flanquea la efigie de Cristo (portador él mismo, como la figura sedente del relieve narbonense, de una cruz de mano(que decora uno de los capiteles de Quintanilla de las Viñas. Esta interpretación explicaría muy bien el hecho de que, al igual que la figura de

Cristo en el relieve de la iglesia burgalesa, sea el personaje entronizado el que sostenga la cruz, que actúa aquí en su doble valor de *uexillum* de la monarquía visigoda en la ceremonia de entrega del estandarte regio y símbolo de la pasión/martirio. Palma y trono son precisamente los mismos elementos que aparecen de nuevo en otro de los capiteles de la iglesia de Quintanilla de las Viñas formando parte de la imagen triunfal del Cristo-Sol.

suum, quem mulier habuit, morti tradedit y PAUL.WARN. De gest. Lang. III 21: Interea Chilbertus rex Francorum bellum adversum Hispanos gerens, eosdem acie superavit. Causa autem huius certaminis ista fuit. Chilbertus rex Ingundem sororem suam Herminigildo, Levigildi Hispanorum regis filio, in coniugium tradiderat. Qui Herminigildus praedicatione Leandri episcopi Hispalensis atque adhortatione suae coniugis ab Arriana heresi, qua pater suus languebat, ad catholicam fidem conversus fuerat. Quem pater impius in ipso sacrato paschali die securi percussus interemerat. Ingundis vero post mariti et martyris funus de Hispanis fugiens, dum Gallias repedare vellet, in manus militum incidens, qui in limite adversum Hispanos Gothos residebant, cum parvo filio capta atque in Siciliam ducta est ibique diem clausit extremum. Filius vero eius imperatori Mauricio Constantinopolim est transmissus.

¹⁰⁶ MATEU Y LLOPIS, F. "De la Hispania tarraconense visigoda a la Marca hispánica carolina." *Analecta Sacra Tarraconensia* 19, 1946, p. 30: "Por aquella expansión española hacia el norte diversos santos peninsulares recibieron culto en la provincia Narbonense, donde hubo iglesias dedicadas a los santos Fructuoso, Vicente, Justo y Pastor, Cucufate, Félix de Gerona, Leocadia y Eulalia de Barcelona y de Mérida."



A la vista de la noticia transmitida por Gregorio Magno, parece evidente que el culto a Hermenegildo debió difundirse por la Septimania a través del flujo de refugiados hispanos que siguió al desastre del año 711, probablemente motivado en origen por la cercanía al lugar del martirio del príncipe e inducido después por alguna razón de interés político que sin duda se encuentra en la raíz de la realización del relieve del Museo Lapidario. Ello nos obliga a plantear cuáles pudieron ser los motivos que habrían llevado a conmemorar al malogrado príncipe godo dos siglos después de su martirio, en un lugar tan apartado de la antigua corte visigoda y de los centros donde tuvieron lugar los acontecimientos ahora recordados. Para responder a este interrogante resulta obligado tratar el contexto histórico en el que se enmarca el relieve, entre mediados del siglo VIII y la centuria siguiente; es decir, debemos volver al momento mismo del trasvase del poder visigodo al islámico y los intentos de restauración gótica y expansión franca en el noreste peninsular.

EL CONTEXTO HISTÓRICO. LA CONTROVERSI A ADOPCIONISTA EN EL NORESTE HISPANO

Después de la derrota del año 711 y la toma de los principales núcleos de resistencia, lo que quedaba del Estado visigodo se hundió en una dinámica de disgregación fomentada por los distintos duques territoriales partidarios de las dos facciones, rodriguistas y witizanos, que pugnaban por el control del reino. Dentro de esta coyuntura, inmediatamente después de la invasión musulmana, un personaje llamado Agila aparece titulado rey por un tiempo al margen del dominio islámico. Este noble, que algunos consideran hijo de Witiza y que llegó a acuñar moneda propia según los patrones numismáticos visigodos¹⁰⁷, fue reconocido como tal en la Narbonense y la Tarraconense hasta la firma del pacto con el califa al-Walid de Damasco en virtud del cual el territorio peninsular pasó definitivamente a manos de los musulmanes a cambio del reconocimiento del patrimonio personal a los príncipes y magnates godos y de ciertas

¹⁰⁷ Así aparece en el *Cod. Parisinus 4667*, procedente de Ripoll y fechado en 828. *MGH Chronica Minora* III, 461 (ed. Th. MOMMSEN, 1898, p.469): *Achila reg. ann. III*. No es seguro que fuera hijo de Witiza, pues no contó en el reparto que siguió a la derrota rodriguista tal como nos ha sido transmitido por las fuentes islámicas del tiempo de la conquista. Según éstas los hijos de Witiza fueron tres: Olmundo, padre de Sara y a quien correspondieron las posesiones en Sevilla; Artabas, que se hizo cargo de las de Córdoba, y Rómulo, que hizo otro tanto en Toledo: *Ajbar Machmûa (Colección de tradiciones) Crónica anónima del siglo XI...* ed. LAFUENTE ALCÁNTARA, E. *Colección de obras arábicas de historia y geografía que publica la RAH*, t. I, Madrid, 1867 (1984) p. 184-186. Es posible, no obstante, que el nombre de Rómulo haya que corregirlo por Waqila (Agila). Sea como fuere, parece indiscutible que este Agila II debió ser un duque o potente de alguna de las marcas de frontera, al estilo del duque Casio en la zona del Ebro Medio o Teodomiro en Orihuela; es decir, un noble de la facción witizana opuesta a la elección de Rodrigo, cuyas bases fundiarias parecen haberse establecido en la parte oriental de la Península, y contra el que se habría levantado poco antes de la invasión musulmana (cfr. GARCÍA MORENO, L. A. “Los últimos tiempos”, art. cit. 442ss y MANZANO MORENO, E. “La conquista del 711: transformaciones y pervivencias.” *Anejos de AespArq* 13, 2000, p. 402ss y nt. 24). Sobre las monedas de este pretendiente véanse HEISS, A. *Descripción general, op. cit.* p. 139-141 y MILES, G. C. *The coinage, op. cit.* p. 498. Quizá este Agila se hallaba ya alzado contra Rodrigo en el momento de la invasión, pues las fuentes árabes relatan que el rey se encontraba embarcado en una campaña en el norte. En cualquier caso, la Septimania supuso siempre un grave foco de convulsión para el reino toledano ya desde tiempos de Recaredo si no de antes (repartición del reino entre Liuva y Leovigildo), dada su cercanía a la Francia merovingia y a su situación excéntrica con respecto a la península. En este sentido podría establecerse un nuevo paralelismo con las usurpaciones de Sisenando, Chindasvinto, Froya, Paulo, etc. Sobre este tema vid. GARCÍA MORENO, L. A. *El fin del Reino visigodo, op. cit.* p. 47ss.



garantías para la población sometida. Dicho tratado no fue recibido con unánime acuerdo y provocó la elección de un nuevo soberano en la zona noreste del que prácticamente sólo conocemos su nombre y años de reinado¹⁰⁸.

Una vez rota esta pequeña resistencia inicial, la conquista islámica de Septimania se produjo de forma pacífica y, al igual que había sucedido en la mayor parte del antiguo reino godo, aquélla se realizó sobre todo a través de tratados con la nobleza local –que en el área nororiental hay que suponer mayoritariamente witizana– a la que se le reconocieron sus prerrogativas y privilegios a cambio de aceptar la sumisión al valí de Narbona¹⁰⁹. La población, por su parte, continuó viviendo en un ambiente político no muy diferente al anterior, situación que se comprueba en el detalle de que incluso en el momento del paso de la Narbonense al dominio franco de Pipino, hacia los años 752-759, se hizo constar expresamente el deseo de sus habitantes de mantener los usos de gobierno local visigodos que legítimamente consideraban suyos¹¹⁰. El sometimiento a Pipino y al reino de los francos sólo tuvo lugar después del vacío político generado por las guerras civiles de al-Andalus anteriores a la implantación del emirato y la frágil situación planteada en la zona tras la guerra entre Pipino y el duque de Aquitania Waifredo¹¹¹. De este modo, con la anexión de la Septimania al reino de los francos se consumaba la restauración de la antigua Galia romana, un deseo largamente acariciado por los monarcas merovingios y que había chocado con la oposición ostrogoda primero y visigoda después. Como con acierto supo expresar Abadal, “*lo que no pudieron lograr los merovingios en sus repetidas luchas directas contra los reyes godos, lo logró la ocupación sarracena*”¹¹².

Es dentro de este ambiente histórico de lucha ideológica, desarrollado entre la segunda mitad del siglo VIII y comienzos de la centuria siguiente, marcado por el paso del antiguo ducado visigodo al reino franco y por la aparición en España de la disputa adopcionista entre el primado de Toledo y la naciente Iglesia asturiana –polémica en la que pronto se vería involucrada la propia Iglesia carolingia–, donde a nuestro juicio habría que incluir la realización del relieve del Museo de Narbona.

¹⁰⁸ *Ardo reg. ann. vii (MGH Chronica Minora III*, ed. TH. MOMMSEN, 1898, p. 469). Algunos autores como MENÉNDEZ PIDAL *La épica medieval*, op. cit. p. 328 nt. 67; *Historia de España*, t. III, España visigoda. Madrid, 1940, p. LIV y BARBERO, A. – VIGIL, M. *La formación del feudalismo*, op. cit. p. 206s han propuesto identificar este personaje con Artabas/Ardabasto, uno de los hijos de Witiza. En contra de esta propuesta COLL i ALLENTORN, M. *El successors de Vitiza en la zona nord-est del domini visigòtic*. Barcelona, 1971, p. 297s.

¹⁰⁹ ABADAL Y VINYALS, R. de. “El paso de Septimania del dominio godo al franco.” *CuadHistEsp* XIX. Buenos Aires, 1953, p. 7-46.

¹¹⁰ MATEU Y LLOPIS, F. “De la Hispania tarraconense”, art. cit. p. 26ss; La excepción fue Nimes, tomada por la fuerza de las armas en 757 después de que su conde hubiera reconocido la autoridad de Pipino. Sobre este tema nos remitimos a ABADAL, R. “El paso de Septimania...” art. cit. p. 47ss y del mismo autor, *Els orígens del comtat de Pallars-Ribagorça*, en *Dels Visigots als Catalans, I*. Barcelona, 1969, p. 244; GARCÍA MORENO, L. A. *El fin del Reino visigodo*, op. cit. p. 50s; BARBERO, A. - VIGIL, M. *La formación del feudalismo*, op. cit. p. 213ss.

¹¹¹ *Anno Dominicæ Incarnationis DCCLII. Hoc anno Pippinus rex exercitum duxit in Gotiam, Narbonam ciuitatem, in qua adhuc Sarraceni latitaban obsedit... et per triennium bellum Narbonam obtinuit* (Anales Mettenses). *Anno DCCLVIII. Franci Narbonam obsident, datoque sacramento Gotis qui ibi erant, ut si ciuitatem partibus traderent Pipinis, regis Franchorum, permetterent eos legem suam habere...* (Anales de Aniano). Sobre la fecha y circunstancias de la toma de Narbona, cfr. ABADAL Y VINYALS, R. de. “El paso de la Septimania...” art. cit. p. 46.

¹¹² ABADAL Y VINYALS, R. de. “El paso de la Septimania...” art. cit. p. 9.



Como es sabido, el dogma adopcionista fue defendido arduamente por el metropolitano de Toledo Elipando, quien se basaba en fórmulas teológicas definidas por la tradición patrística hispanogoda, en un intento de explicar la relación entre las diferentes Personas de la Trinidad con objeto de refutar ciertas ideas heréticas predicadas por un tal Migecio. Éste había predicado una disparatada teoría trinitaria según la cual David era la primera persona de la Trinidad, Jesucristo la segunda y el Espíritu Santo el apóstol San Pablo. Los errores de Migecio contagiaron a Egila, legado pontificio y obispo, y provocaron la alarma del obispo de Toledo, quien contestó al hereje en una larga carta¹¹³. La doctrina de Elipando, en su afán por definir el dogma trinitario, parece diferenciar entre un Hijo igual al Padre en su divinidad y otro inferior a Él en cuanto a la naturaleza humana¹¹⁴. La cuestión, sin embargo, no parece que hubiera pasado a mayores sino hubiera sido por la airada reacción de Beato, abad del monasterio de San Martín de Liébana, en Cantabria, quien, junto a su discípulo Eterio, obispo *in partibus* de Osmá, redactó hacia 785 un tratado que lleva el expresivo título de *Apologeticus* en el que atacaba duramente la doctrina del arzobispo de Toledo¹¹⁵.

Entre los años 786 y 787 el papa Adriano I tercia en la disputa y dirige una carta a los obispos Ascárico (según la tradición metropolitano de Braga pero probablemente titular de la sede asturicense) y Elipando de Toledo instándoles a que abjuren de una doctrina que no duda en calificar de nestoriana, acusación ésta junto a la de arrianismo que se repetirá a lo largo del tiempo que dure la polémica¹¹⁶. La falta de acuerdo entre ambas partes obligó al papado a soli-

¹¹³ MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*, t. I. Madrid, 1965² p. 312ss La actuación de Egila, consagrado obispo por el franco Wulcherio, se enmarca dentro de la política carolingia de captación de la Iglesia española: ABADAL Y VINYALS, R. “La batalla del adopcionismo...” art. cit. p. 40ss. Su sede es desconocida, aunque se han supuesto tres ciudades: Elvira (Flórez) o Ementie (Mérida, según Collins, o más probablemente como opina Isla, Mentesa) vid. ISLA FREZ, A. “El adopcionismo”, art. cit. p. 975 nt.9.

¹¹⁴ “...sed per illum qui non est adobitione, sed genere, neque gratia, sed natura, et per istum Dei simul et hominis Filium adobituum humanitate et nequaquam adobituum diuinitate mundum redemit; qui est Deus inter deos... quia si conformes sunt omnes sancti huic Filio Dei secundum gratiam, profecto et cum adobitibo adobitibi et cum aduocato aduocati et cum Xpo Xpi et cum paruulo paruuli et cum seruo serui. Credo etiam inter ipsa Sancti Spiritus carismata gratiarum Spiritum Sanctum esse adobituum,... in quo Spiritu non nego hominem Xpm esse adobituum.” (ELIP. *Symbolus Fidei*, ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, t. I, Madrid, 1973, p. 78-80). En principio, contra la opinión de Menéndez Pelayo, las tesis de Elipando parece haber entrado dentro de la ortodoxia, pues en la tradición goda el término *adoptio* venía a significar lo mismo que *adsumtio* (FÉROTIN, M. *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*. París, 1912 [Roma, 1995] p. xxx-xxxi y GARCÍA DE VILLADA, Z. *Historia de la Iglesia en España*, t. II, parte 1^a, p. 83s). De esta forma, hay autores como CAVADINI, J. C. *The Last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*. Filadelfia, 1993 e ISLA FREZ, A. “El adopcionismo”, art. cit. p. 973s que consideran la doxología de Elipando como el perfecto colofón de la teología hispanogoda contraria a las ideas defendidas por los acéfalos monofisitas del II Concilio de Sevilla. BARBERO DE AGUILERA, A. “Los síntomas españoles y la política religiosa de Carlomagno”, en *La sociedad visigoda*, op. cit. p. 126ss sostiene que la cuestión adopcionista derivaría de la teoría de las tres sustancias en Cristo y del apego de los padres visigodos al Concilio de Calcedonia de 451.

¹¹⁵ *Heterii et Sancti Beati ad Elipandum epistola (Apologeticum)*, ed. A. del CAMPO et al. *Obras completas de Beato de Liébana*. Madrid, 1995.

¹¹⁶ *MGH Ep.* III, 636-643. Algunos autores especulan una tradición ligada a Teodoro de Mopsuesta y la controversia de los Tres Capítulos (Neander), bien por contacto con nestorianos llegados con los musulmanes (Gams) o bien por influencia de estos últimos (Antonio Agustín). Rivera niega este extremo (los nestorianos no son adopcionistas) y apunta a un intento de racionalizar el dogma frente a los musulmanes: RIVERA RECIO, J. *Elipando de Toledo*.



citar la ayuda de Carlomagno, quien, asumiendo el papel de árbitro y defensor de la fe y temeroso de las posibles repercusiones que la polémica pudiera tener dentro del Imperio, decidió intervenir en el asunto. El emperador, con el apoyo del papado, decidió entonces convocar una serie de concilios y reuniones teológicas con objeto de poner fin a lo que se consideró como doctrina herética.

Probablemente la primera condena del adopcionismo tuvo lugar ya en un concilio celebrado en Narbona en el año 788. Ese año los obispos de la Narbonense, congregados en la basílica de los Santos Justo y Pastor, discutieron acerca del “*pestífero dogma de Félix*”. Este Félix sería el mismo obispo de Urgel que suscribe las actas del sínodo en decimotercer lugar. Sin embargo, en dichas actas no se dice nada acerca de la cuestión adopcionista, lo que, unido a un problema en la datación, han hecho pensar que se trata de una falsificación o al menos una interpolación posterior¹¹⁷. Cierta o no la convocatoria de este concilio, es un importante testimonio de la especial repercusión que la querrela adopcionista tendría en las tierras del nor-este peninsular gracias precisamente al apoyo que el obispo de Urgel otorgó a las tesis del obispo toledano.

En efecto, Elipando recabó el parecer de Félix en relación al punto fundamental del dogma que defendía, esto es, si Cristo en cuanto hombre, debía ser considerado como hijo propio o como hijo adoptivo¹¹⁸. El obispo de Urgel, conocido ya por su extraordinaria erudición y fama de santidad¹¹⁹, confirmó a Elipando en sus ideas. Más aún, en 789 el propio Félix redactó un tratado en el que salía en defensa del arzobispo toledano y que nos es conocido a través

Nueva aportación a los estudios mozárabes. Toledo, 1940, p. 38 y RIU i RIU, M. “Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel.” *AnEstMed* 1, 1964, p. 77-96. Sin embargo, no hay ninguna alusión a los musulmanes en toda la polémica y, además, sabemos por el testimonio de Alcuino (*Epist. ad Carolum Magnum*, MGH *Epist.* II 284-285), que Félix compuso una *Disputationem cum Sarraceno*. La explicación más plausible, sin embargo, es la de Barbero (BARBERO DE AGUILERA, A. “Los síntomas españoles” *loc. cit.*) que la enmarca dentro de la tradición visigoda de defensa del Concilio de Calcedonia de 451 y la cuestión de las Tres Substancias defendida por San Julián.

¹¹⁷ *Anno incarnationis dominicae DCCLXXXVIII indictione XII, gloriosissimo quoque Karolo regnante anno XIII, V Kal. Iul. dum pro multis et uariis ecclesiasticis negotiis, praesertim pro Felicis Urgellitanae sedis Episcopi pestifero dogmate, monente per suae auctoritatis litteras domno apostolico Adriano, ac domno imperatore per missum suum, nomine Desiderium, conuenissemus, urbem Narbonam, intra Basilicam Ss. Iusti et Pastoris* (la cita en MENÉNDEZ PELAYO, M. *Heterodoxos*, *op. cit.* p. 328 nt. 44). Dado que las fechas del concilio no concuerdan entre sí y además Carlos aparece titulado como emperador, lo cual es un anacronismo, se piensa en una interpolación posterior: RIVERA, J. F. *El adopcionismo en España (s. VIII)*. Toledo, 1980 p. 51s. No obstante, un error en la datación *ab incarnatione* en la inscripción de Witiza, hijo de Teodoro, de la iglesia de Santos Justo y Pastor de Barcelona, con un margen de años prácticamente idéntico (ARBEITER, A. – NOACK, S ARBEITER, A. – NOACK-HALEY, S. *Christliche Denkmäler op. cit.* p. 68, fig. 31) podría avalar la celebración de este concilio de 788.

¹¹⁸ Da cuenta de ella el poeta sajón autor del *De gestis Caroli Magni: Celsa Pyrenaei supra iuga condita montis / urbs est Orgellis Praesul cui nomine Felix / praefuit. Hic haeresim molitus condere prauam, / dogmata tradebat Fidei contraria sanctae, / affirmans, Christus Dominus quia corpore sumpto / est homo dignatus fieri, non proprius ex hoc, / sed quod adoptiuus sit Filius Omnipotentis. / Responsumque Toletano dedit hoc Helipando / pontifici, de re tanta consultus ab ipso*. (FLÓREZ, E. *España Sagrada*, t. V, p. 582 cit. en MENÉNDEZ PELAYO, M. *Heterodoxos*, *op. cit.* p. 317).

¹¹⁹ La reputación irreprochable de Félix y su erudición son reconocidas por todos sus adversarios. Alcuino se ve precisado a solicitar al emperador (*Ep. VIII*) la ayuda de Paulino de Aquileya, Richbodo y Teodulfo de Orleáns, puesto



de la refutación elaborada por Alcuino de York. De esta forma, aunque en origen la controversia girara en torno a la diferente concepción del término *adoptio* entre los representantes de la Iglesia continental (que lo entendieron en su sentido literal de que Cristo era Hijo adoptado del Padre, lo que negaba la naturaleza divina de la Segunda Persona) y los seguidores de la tradición hispana (que, al menos en principio, parece ser no entendían el término en esa acepción)¹²⁰, finalmente la disputa acabaría asumiendo serias connotaciones políticas que degeneró en un enfrentamiento entre la Iglesia mozárabe de tradición visigoda, obediente a la sede metropolitana de Toledo, y la Iglesia continental, de filiación romana y de vocación claramente uniformadora. Un sector de la Iglesia asturiana no dudó en colocarse al lado de las tesis del papado y la Iglesia franca, en un intento de forzar la ruptura con la sede toledana a la que hasta entonces debía obediencia¹²¹.

En cualquier caso, sea cierta o no la reunión del sínodo narbonense, la disputa no terminó de zanjarse y, peor aún, se extendió a la vecina Francia donde Carlomagno hubo de convocar en el año 792 un nuevo concilio en Ratisbona, en Baviera, al que asistió el propio Félix de Urgel. Bajo la presidencia de Carlomagno, los obispos de todo el Imperio y los delegados pontificios allí reunidos obligaron al obispo urgelitano a una retractación pública de sus ideas. Ante los padres conciliares Félix se vio obligado a condenar la doctrina del hijo adoptivo y profesó que Jesucristo era *proprius et uerus Filius Dei*¹²². No contento con la pública abjuración,

que él sólo no se bastaba para enfrentarse al hispano (*ego solus non sufficio ad responsionem*). Agobardo lo definió como *uir alioquin circumspectus et hispanicae subtilitatis non indignus* (MENÉNDEZ PELAYO, M. *Heterodoxos*, op. cit. p. 333 y 317) y que engañó a muchos con su vida ejemplar: *incautis admirantes uitam praedictis Felicis, probanda putant omnia quae dixit*. También Ado Viennensis lo describe adornado de virtudes: *ab ineunte aetate charitate summum, pudicum, moribus ornatum*: RIVERA, F. J. *El adopcionismo*, op. cit. p. 49.

¹²⁰ En la epístola enviada por Elipando y los obispos hispanos a Carlomagno se cita un pasaje de San Isidoro (*Etymol.* VII 2 13) en el que se afirma textualmente: *Unigenitus uocatur secundum Diuinitatis excellentiam, quia sine fratribus: Primogenitus secundum susceptionem hominis, in qua per adoptionem gratiae fratres habere dignatus est, de quibus esset primogenitus*” (GIL, J. CSM, p. 83s), así como hasta siete citas tomadas de la liturgia visigótica.

¹²¹ La cuestión debatida se refiere a las naturalezas de Jesucristo y su filiación. El Concilio de Calcedonia establecía que en Cristo hay dos naturalezas, divina y humana, y que esta última fue asumida por adopción. En Elipando y sus seguidores parece deducirse –o al menos así lo entendían los teólogos carolingios– que existen dos personas diferentes en Cristo (nestorianismo), como Dios y como hombre, aunque los adopcionistas siempre defendieron la unión hipostática. Para las connotaciones políticas de esta disputa nos remitimos a los magistrales estudios de ABADAL Y DE VIÑALS, R. de, *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*. Barcelona, 1949 y BARBERO DE AGUILERA, A. “Los ‘síntomas españoles’ y la política religiosa de Carlomagno”, en *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid, 1992 (1ª ed. 1984) p. 78-135. La situación parece que derivó en un intento de sometimiento político hacia el Imperio franco, bien patente en el reinado de Alfonso II, lo que debió provocar una reacción hostil entre ciertos sectores del reino astur: BARRAU-DIHIGO, L. “Recherches sur l’histoire politique du royaume asturien.” *Revue Hispanique* LII, 1921, p. 154 y 158s. Sobre las implicaciones políticas del cisma adopcionista vid. Véase también ISLA FREZ, A. “El adopcionismo y las evoluciones religiosas y políticas en el reino astur.” *Hispania* LVIII/3, núm. 200, 1998, p. 971-993. Es posible que en este ambiente de reacción al intrusismo franco deba incluirse la primitiva invención de la figura legendaria de Bernardo del Carpio. En cualquier caso, la arribada de comunidades mozárabes a Oviedo en tiempos de Alfonso III y el deseo de restauración del reino godo acometido por la intelectualidad de su época hicieron volver los ojos hacia las comunidades sometidas por el Islam y provocaron el distanciamiento entre Oviedo y Aquisgrán.

¹²² *Annales Regni Francorum, DCCXCII. Natalem Domini et pascha in Reganesburg. Heresis Feliciana primo ibi condemnata est; quem Angilbertus ad praesentiam Adriani apostolici adduxit, et confessione facta suam heresim*



Carlomagno le envió a Roma, donde volvió a ratificar la profesión de fe ortodoxa. Pero la disputa se reanudó una vez que Félix emigró a Toledo unos meses después, desde donde volvió a mantener de nuevo su apoyo a las tesis de Elipando.

Ante la gravedad del problema Carlomagno se vio obligado a convocar una nueva reunión conciliar en Francfort en 794 que ratificó la condena del dogma adopcionista, que es calificado de *impia ac nefanda eresse Elipandi Toletanae sedis episcopi et Felicis Orgellitanae eorumque seguacibus*. Los padres conciliares, entre los que destacaban Paulino de Aquileya y Pedro de Milán, redactaron varios documentos impugnando la doctrina del arzobispo toledano, para lo que se apoyaron tanto en la Escritura como en la Patrística. El concilio redactó sus conclusiones, a las que se añadió además el llamado *Libellus Sacrosyllabus* o *Libellus episcoporum Italiae* dirigido *ad prouincias Galliciae et Spaniarum*, del que constan dos redacciones, una debida a la pluma de Paulino de Aquileya, en solitario o con Pedro de Milán, y otra que es obra colectiva. Ni Félix de Urgel ni ningún obispo partidario de las tesis adopcionistas acudió al concilio, por lo que la intención conciliadora y las tesis emanadas del mismo estaban condenadas de antemano al fracaso¹²³.

Dos años después del concilio de Francfort se reunía un nuevo sínodo en Cividale de Friul convocado a instancias de Paulino de Aquileya en cuya profesión de fe (*non adoptiuus sed proprius*) parece advertirse una condena explícita del dogma adopcionista. Por esas mismas fechas las autoridades imperiales iniciaban una ofensiva epistolar sobre los obispos espa-

iterum abdicauit. Paulino de Aquileya, testigo presencial del acto, confirma esta retractación y afirma que Félix abjuró con la mano puesta sobre los Evangelios (*Contra Felicem*, I, 5), dato corroborado por Alcuino (*Aduersus Elipandum* I, 1) aunque el inglés no estuvo presente en dicho concilio.

¹²³ *Coniungentibus, Deo fauente, apostolica auctoritate atque piissimi domni nostri Karoli regis iussione anno xxvi. Principatus sui cunctis regni Francorum seu Italiae, Aquitaniae, Prouintiae episcopis ac sacerdotibus synodali concilio, inter quos ipse mitissimus sancto interfuit conuentui. Ubi in primordio capitulorum exortum est de impia ac nefanda eresse Elipandi Toletanae sedis episcopi et Felicis Orgellitanae eorumque seguacibus qui male sentientes in Dei filio adserebant adoptionem: quam omnes qui supra sanctissimi patres et respuentes una uoce contradixerunt atque hanc heresim funditus a sancta ecclesia eradicandam statuerunt.* (MGH Capitularia I, 73). El concilio contó entre sus asistentes con delegados de la autoridad pontificia: *Annales Regni Francorum DCCXCIII. Pascha celebratum est in Francoforte; ibique congregata est synodus magna episcoporum Galliarum, Germanorum, Italarum in praesentia ian fati principis et missorum domini apostolici Adriani, quorum nomina haec sunt, Theofilactus et Stephanus episcopi. Ibi tertio condempnata est heresis Feliciana, quam dampnationem per auctoritatem sanctorum patrum in libro conscripserunt, quem librum omnes sacerdotes manibus propriis subscripserunt.* La actuación de Pedro de Milán y Paulino de Aquileya se destaca en la Crónica de Moissac: *Rex Karolus apud Franconefurt celebrait pasqua. Sed in aestiuo tempore, anno 26, sui principatus, congregauit uniuersalim synodum cum missis domni apostolici Adriani papae, seu patriarcha Aquileiensis Paulino archiepiscopo, et Petro Mediolanensi episcopo et coepiscopis, seu etiam presbyteris, diaconibus, cum deuoto populo, quibus resedentibus apud christianissimum principem Karolum, peruenit ad aures eorum haeresis illa, quam Elipantus Toletanae sedis episcopus cum alio episcopo Felice nomine, sed infelix in dictis cum sociis eorum adserabant, dicentes quod dominus noster Iesus Christus in quantum ex Patre est infabilliter ante secula genitus, uere sit filius Dei, et in quantum ex Maria semper uirginem carnem assumere dignitatus est non uerus sed adoptiuus filius...* (*Chronicon Moissiacense*, MGH Scr. I, 300). Los *Anales de Aniano* confirman la presencia de hispanos de la *Gothia* y Galicia (Asturias) en este concilio: *...apud uillam dicitur Franchofurt; ubi uniuersali synodo congregata... seu etiam Italie, Gallie, Gocie, Aquitantie, Gallecie... episcopis, abbatibus, monachis, presbiteris, diaconibus, subdiaconibus...* (MGH SsRM I, 310). El *Libellus Sacrosyllabus* fue publicado por MIGNE, PL 99. Sobre el tema véase MENÉNDEZ PELAYO, M. *Heterodoxos*, op. cit. p. 330s.



ños. Así, al tiempo que Alcuino de York redactaba una carta amistosa a Félix, el emperador hacía enviar a Elipando y Félix una epístola del papa Adriano I instándoles a abjurar de lo que consideraban errores doctrinales. Sin embargo, Félix rebatió los argumentos de Alcuino y, junto con Elipando, se negó a reconocer el *Libellus Sacrosyllabus* redactado por el sínodo de Francfort. En esta tesis, la condena del adopcionismo hubo de ser reiterada por un nuevo concilio reunido en Roma a instancias del papa León III en 799. Parece ser que en la ciudad santa Félix volvió a abjurar de su error por dos veces, una sobre los Evangelios y otra sobre la misma confesión de Pedro afirmando que Cristo era verdadero y propio Hijo del Padre, *non adoptione, non appellatione seu nuncupase in utraque natura unus Dei Patrus uerus et proprius Dei Filius*¹²⁴.

Tras esa reunión conciliar se produjo una nueva ofensiva del papado y el emperador para ganarse el apoyo de los fieles hispanos. Con el fin de instruir a los fieles de la *Gothia* fueron enviados a la zona Benito de Aniano, Teodulfo de Orleáns, Leidrado de Lyon y Nefridio, al tiempo que otros *missi* carolingios se desplazaban a Oviedo. Una vez en la corte ovetense, las suspicacias de los clérigos francos se dispararon. Es evidente que algunos de los enviados francos, revelando un total desconocimiento acerca de la liturgia gótica, pusieron bajo sospecha toda la tradición hispana, hasta el punto que algunos de los usos litúrgicos visigodos perfectamente ortodoxos, como la inmersión simple bautismal, adoptada en España por consejo papal para evitar afinidades con los arrianos en ese punto, fueron catalogados como heréticos por los francos¹²⁵.

A partir de este momento cobra todo el protagonismo la figura de Alcuino de York. El célebre monje inglés, principal consejero del emperador, terció en la disputa a raíz de una carta dirigida a Félix de Urgel en la que, en tono amistoso, invitaba al obispo urgelitano a desistir de su error y convencer al metropolitano de Toledo. Félix contestó con un escrito dirigido a Carlomagno, quien, aconsejado por Alcuino, lo remitió al papa y a Paulino de Aquileya. Alcuino redactó entonces su célebre *Libellus adversus Felices haeresim*, al que el hispano respondió con una nueva defensa del adopcionismo¹²⁶. Otra vez Alcuino de York se vio obligado a retomar la pluma para redactar una epístola dedicada a Elipando y un nuevo tratado titulado *Contra Felicem libri septem* que se vio acompañado de otro en el mismo sentido compuesto por Paulino de Aquileya (*Contra Felicem Urgellitanum Episcopum*), en el que acusa a los adopcionistas de arrianos y macedonianos¹²⁷. Ambos fueron rebatidos por el propio Elipando, esta vez en forma de un tratado dirigido “*al reverendísimo diácono Alcuino, ministro, no de Cristo, sino del fetidísimo Beato*”¹²⁸.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 329.

¹²⁵ ABADAL, R. de, “La batalla del adopcionismo”, art. cit. p. 140s. Este autor explica por ello el apartamiento de Teodulfo de Orleáns. La cuestión de la práctica bautismal queda reflejada en el epistolario entre el papado y los padres de la Iglesia hispana: VIGILIO, *Epist. ad Profuturum* 2 (ML 84, 831) y GREG. M. *Epist. ad Leandrum* 43 (ML 77, 498). El rito de la inmersión simple fue adoptado por la Iglesia hispana en el canon 6 del IV Concilio toledano.

¹²⁶ ML 101, 85-230

¹²⁷ MENÉNDEZ PELAYO, M. *Heterodoxos*, op. cit. p. 332s

¹²⁸ *Reuerendissimo fratri Albino Diacono, non Christi ministro, sed Antiphrasii Beati foetidissimi discipuli...*



En 799 tuvo lugar la reunión de una nueva reunión en Aquisgrán durante la cual Félix de Urgel aceptó discutir sus tesis con Alcuino. Según parece, el obispo urgelitano, después de seis días de polémicas discusiones, acabó por abjurar de los errores adopcionistas convencido no por el testimonio de las Escrituras, sino por la opinión de los Padres de la Iglesia (especialmente Cirilo de Alejandría y los papas León I y Gregorio Magno). La nueva retractación se produjo de grado (*ex toto corde*) ante los argumentos de sus oponentes (*non qualibet uiolentia, sed ratione ueritatis*). Félix dirigió entonces un escrito a sus seguidores en Urgel en el que suscribía una *professio fidei* totalmente ortodoxa en la que rechazaba el dogma de Nestorio¹²⁹. Sin embargo, debido a los constantes cambios de opinión del obispo urgelitano, muchos dudaron de la sinceridad de esta nueva retractación, lo que explica que nunca fuera repuesto en su sede, acabando sus días desterrado entre Maguncia y Lyon¹³⁰. Más aún, por el testimonio de otro obispo, Agobardo de Lyon, autor de un tratado antiadopcionista e hispano como el mismo Félix, sabemos que el obispo de Urgel mantuvo sus ideas hasta su muerte hacia 800/808¹³¹.

Resumiendo lo dicho, y a la vista del protagonismo que adquiere el obispo urgelitano, hay que entender la consulta elevada por el primado Elipando a Félix de Urgel como un intento de recabar la adhesión a las tesis adopcionistas de un personaje distinguido por su valía intelectual y que, vista la importancia que le conceden los gobernantes y eclesiásticos francos, a buen seguro contaba con un gran ascendiente sobre los *hispani* del noreste peninsular (algunos testimonios de la época hablan de 20.000 fieles que retornaron a la ortodoxia tras el sínodo de Aquisgrán)¹³². La gran trascendencia del problema –el adopcionismo fue considerado la más importante herejía cristológica surgida en Europa occidental después del priscilianismo– queda puesta de relieve en la atención que le prestaron los diversos sínodos reunidos por las autoridades francas y el papado¹³³.

En realidad, lo que estaba en juego en este asunto no era otra cosa que mantener el grado de autonomía que gozaba la Iglesia hispana y de paso asegurar la jurisdicción toledana sobre los territorios de la *Gothia* que ahora quedaban bajo el punto de mira ultrapirenaico o fuera del control de los emires cordobeses. Esto hizo que la discusión adquiriera progresivamente un carácter nacionalista de tinte goticista frente al cada vez más amenazador expansionismo franco (así lo entendieron, por ejemplo, Jonás de Orleáns y Paulino de Aquileya) y,

¹²⁹ ALCUIN, *Epist.* 92, 176. La *confessio fidei Felicis* en MANSI, XIII 1035ss.

¹³⁰ ABADAL Y DE VIÑALS, R. de. *La batalla del Adopcionismo*, op. cit. p. 70ss. Sin embargo, la amistad con su impugnador Alcuino parece ser que se mantuvo hasta el final.

¹³¹ *Post obitum Felicis... inuenta est a nobis quadam cedula ab eo edita sub specie interrogaionis et responsionis: quam cum legentes consideramus, inspeximus hominem diligenter et fraudulenter intaurasse, quantum in se fuit, omnem prauitatem dogmatis... qui licet aliqua uerba, quae prius imprudenter efferebat, postea suppresserit, aliqua tamen nunc addidit quae tunc reticuit...* (cit. en MENÉNDEZ PELAYO, M. *Heterodoxos*, op. cit. p. 340, nt. 79). RIVERA, J. F. *El adopcionismo*, op. cit. p. 74. El descubrimiento de estos papeles llevó a Agobardo a redactar su *Aduersus dogma Felicis Urgellensis* (ML 104, 29-70).

¹³² Según testimonio de Leidrado de Lyon recogido después por Alcuino: RIVERA, J. F. *El adopcionismo*, op. cit. p. 71.

¹³³ ABADAL Y DE VIÑALS, R. de. *La batalla del Adopcionismo*, op. cit.; MATEU Y LLOPIS, F. “De la Hispania tarraconense”, art. cit. p. 65.



en última instancia, contra la injerencia papal en un tema que la Iglesia hispana defendió desde el primer momento como una cuestión de celo y orgullo nacional¹³⁴. Félix de Urgel apoyó contra viento y marea la postura de Elipando, hasta el punto que algunos autores han llegado a ver en el obispo urgelitano al verdadero promotor del cisma, un papel que expresamente le asigna Agobardo de Lyon, quien le acusó de ser “*corifeo de la secta y maestro de Elipando*”, lo que ha dado origen a que en las fuentes francas el adopcionismo sea conocido como herejía feliciana.

La actitud de Félix ha sido objeto de fuerte censura por parte de autores como Menéndez Pelayo, que lo acusan de debilidad de criterio y de dejarse arrastrar por opiniones ajenas. El juicio del gran erudito cántabro no hace justicia al personaje y ciertamente no parece corresponderse en absoluto con la realidad. La defensa del dogma adopcionista que Félix mantuvo en solitario ante los diversos concilios reunidos para debatir la cuestión o en su forzado retiro por el emperador no se ajusta bien con la imagen de un personaje de carácter débil y voluble, más bien al contrario revelan un espíritu convencido de la verdad de las tesis que defiende y de su vínculo con la tradición hispana. Lo fácil en estas circunstancias hubiese sido abjurar de sus ideas, traicionar a la tradición patristica hispana que él creía en buena fe defender y seguir el criterio de la corriente triunfante al amparo del poder del emperador. En cualquier caso, como ha señalado A. Isla, la disputa se alimentaba de numerosos malentendidos y descalificaciones que hacen difícil, incluso en la actualidad, discernir qué es lo que se discutía realmente. En este sentido, las retractaciones y abjuraciones de Félix se refieren a afirmaciones defendidas por Nestorio, pero, dado que los adopcionistas no seguían el dogma del patriarcal de Constantinopla, podrían interpretarse como un hábil recurso para salir airoso de un difícil trance.

Más grave aún, y más importante para nuestro propósito, es la denuncia de arrianismo que pesa sobre los obispos hispanos y que tanto debió escocer a Elipando, pues son varias las ocasiones en las que éste se defiende atacando a Alcuino con la acusación de que puede convertirse en el *nouus Arrio* del emperador¹³⁵. De hecho, el adopcionismo es presentado por

¹³⁴ ABADAL Y DE VIÑALS, R. de. *La batalla del Adopcionismo*, op. cit. p. 76-80. Existía, por otro lado, el precedente de la agria controversia que habían mantenido los obispos hispanos y el Papado a propósito de las opiniones vertidas por San Julián de Toledo y corroboradas por los Padres del XV Concilio de Toledo (VIVES, J. *Concilios*, op. cit. p. 453-464), que influyó de forma muy negativa en la aceptación y discusión de los posibles errores adopcionistas (no en vano el *Libelus sacrosylabus* trata a un tiempo sobre ambas teorías: BARBERO DE AGUILERA, A. “Los ‘síntomas españoles’” art. cit. p. 125). Aunque hubo un tiempo en que la historiografía exageró la importancia de la disputa de los Padres hispanos del XV Concilio y el Papado, hasta el punto que se llegó a hablar de un posible cisma sólo abortado por la invasión islámica, lo que es a todas luces indiscutible es que debió crearse un cierto clima de desconfianza mutua entre ambas esferas, agravado por la dificultad en las comunicaciones y, en nuestra opinión, por los primeros síntomas de dialectización de la lengua romance.

¹³⁵ *Ad Alchuinum*, VI, 15-16: *Vide ne tu ipsud facias de glorioso principe Karolo sicut Arrius fecit de Constantino...; Id. XII, 3-5: Idcirco ue tibi, Austria, altera Alexandria, quae nouum Arrium, id est, Albinum <Alchuinum>... Ad Felicem, I, 5: Sed epistolam fetidissimam de filio Gehenne ignis Albino <Alchينو>, nouo Arrio in finibus Austriae tempore gloriosi principis...* Por otra parte, en la epístola de Elipando y Félix a los obispos francos hay una condena expresa de los errores de Arrio: RIVERA, J. F. *El adopcionismo*, op. cit. p. 55; la carta está publicada en GIL, J. *CSM*, t. I p. 82ss.



Paulino de Aquileya como una reedición de la antigua *fides gothica* en la que la divinidad de la Segunda Persona quedaba nuevamente en entredicho hasta el extremo de confundirles con arrianos y macedonios¹³⁶, y cuyo interés reside en marcar las diferencias de los hispanos con respecto a las ideas universalistas del Imperio carolingio. Es posible, pues, que el adopcionismo entrara en principio dentro de la tradición eclesiástica visigoda (*Item praecessores nostri Eugenius, Ildefonsus, Iulianus, Toletanae sedis antistites, in suis dogmatibus ita dixerunt, se defiende Elipando ante Carlomagno*) y, por lo tanto, dentro de la ortodoxia católica, pero con el calor de la discusión la disputa acabara convirtiéndose en heréticas por su cercanía al nestorianismo algunas de las afirmaciones del primado toledano. El tono empleado en la misma, la soberbia y celo orgulloso de su tradición mostrado por los españoles, así como las connotaciones políticas que llevaba parejas la cuestión, no ayudaron tampoco a solventar el problema. Como muy acertadamente llegó a afirmar Abadal, “*en el fondo se discuten otras cosas de las que no se habla*”¹³⁷.

Vistas así las cosas, cabe preguntarse si la placa de Narbona no sería sino un valioso testimonio material de la polémica antiadopcionista y de los deseos de expansión carolingia sobre la antigua provincia septimana. La figura de Hermenegildo, interpretada como mártir de la fe católica frente a los intentos de unidad arriana realizados por su padre, se prestaba bien al interés franco de presentar la nueva doctrina surgida en la sede toledana como herética, como una nueva vuelta al inveterado arrianismo de los godos. La intervención de Paulino de Aquileya y su interés en compararlos con arrianos y macedonios es interesante además porque este autor escribe su obra antiadopcionista en un monasterio del Friul, en el norte de Italia, lugar que se ha señalado como origen de algunos de los elementos de la placa de Narbona.

Por otro lado, la realización de un relieve como éste que nos ocupa bien podría estar relacionada con la actividad misionera que Alcuino de York hizo desplegar por la Narbonense,

¹³⁶ MENÉNDEZ PELAYO, M. *Heterodoxos, op. cit.* p. 333. ABADAL Y DE VIÑALS, R. de. *La batalla del Adopcionismo, op. cit.* p. 143. Existe un evidente interés de los eclesiásticos carolingios por presentar cualquier desviación de los hispanos como sospechosa de arrianismo. Ya se ha comentado antes el caso del rito bautismal. Jonás de Orleáns, en su *De cultu imaginum*, tratado destinado a rebatir las tesis iconoclastas de otro hispano, Claudio de Turfn, discípulo de Félix, se hace eco también de una contaminación de las doctrinas arrianas entre sus seguidores: *Sed quia ut relatione ueridica didici, non modo error de quo agitur in discipulorum suorum mentibus reuiuiscitur, quin potius (eo dicente) haeresis Ariana pullulare deprehenditur...* (cit. en MENÉNDEZ PELAYO, M. *Heterodoxos, op. cit.* p. 379s, nt. 11). Beato gusta encuadrar a Elipando en el catálogo de grandes heresiarcas que encabeza Arrio siempre que tiene ocasión: *Haec enim lingua aurea in luculento sermone aptata. Hanc fraudati sunt Arrius, Sabellius, Bonosius, Marcio, Basilides, Elipandus Toletanae sedis archiepiscopus (In Apoc. 1 54); Arrius quippe tres personas in Diuinitate suscipiens, tres etiam deos credidit... Quem contra Sabellius... Elipando.... (In Apoc. II 23-24)*. Bien es verdad que algunos de los argumentos escriturísticos esgrimidos por los adopcionistas (en especial la importancia que otorgan a la cita del evangelio de San Juan XIV 28) recuerdan a los empleados por en su día por los arrianos Cfr. *...id ipsut eodem Domino adtestante quie ait: 'Pater maior me est' (Epist. episc. Hispaniae, ed. GIL, CSM, t. I, p. 82)* y las palabras de Agila, legado de Leovigildo ante Chilperico: *poterit esse Patri aequalis in potestate, qui ait: 'Pater maior me est?' (GREG. TUR. HF V, 43)*. En las fundaciones de Benito Aniano, hijo de un *comes* visigodo, parece haber también un intento de afirmación de la ortodoxia de los *hispani*: ISLA FREZ, A. “El adopcionismo”, art. cit. p. 985s

¹³⁷ Es célebre la sarcástica queja de Elipando en la que reprocha a los *indocti libanenses* la insolencia de enfrentarse nada menos que al primado de Toledo: *Nam numquam est auditum ut Libanenses Toletanos docuissent (ELIP. Epist. ad Fidelem, ed. J. GIL, CSM, t. I, p. 81)*.



bien a través de sus escritos tras el sínodo de Francfort o bien a través de monjes como Benito Aniano, Teodulfo, Leidrado y otros *missi* enviados a España con la orden de difundir las conclusiones del Concilio de Aquisgrán del año 799. En este sentido, no deja de resultar curioso que el único testimonio artístico que reproduce la imagen del príncipe rebelde antes de su canonización en tiempos de Felipe II se encuentre precisamente en el epicentro de la querrela. En efecto, una pintura mural románica procedente de la Seo de Urgel conservada en la colección Planduiria de Barcelona muestra el momento de la unción del príncipe a manos de San Leandro (lám. XIV)¹³⁸. A pesar de lo tardío que pueda parecer este testimonio, merece ser tenido en consideración por dos importantes razones: primero, por su aparición en el corazón mismo de la disputa adopcionista y, en segundo lugar, porque no sería la primera vez que en esta zona



Lám. XV. Unción real en miniatura mozárabe. Antifonario. León, Museo catedralicio diocesano. Segunda mitad siglo X. Atribuido al abad Totmundo

un repertorio decorativo románico se inspira en una tradición iconográfica anterior¹³⁹. En cualquier caso, no cabe duda de que este fresco románico constituye un singular testimonio de enorme importancia, significativo además por lo que deja entrever: un estímulo del culto al santo que se había rebelado contra el arrianismo goda justo en el lugar donde las tesis de Elipando habían tenido mayor apoyo y donde la reputación de santidad de Félix de Urgel se había mantenido intacta¹⁴⁰. Dicho en otras palabras, la misma razón que suponemos debió influir algunos siglos antes en la realización del relieve de Narbona.

¹³⁸ Una buena reproducción de la imagen en GÁRATE CÓRDOBA, J. M. *Historia del Ejército español*, t. I, lám. en p. 288s.

¹³⁹ Así podrían explicarse las variaciones temáticas que se aprecian en los frescos del ciclo apocalíptico de la iglesia de San Quirico de Pedret: BARROSO CABRERA, R. y MORÍN DE PABLOS, J. "Nuevas observaciones sobre la decoración pictórica mozárabe de la iglesia de San Quirico de Pedret (Berga, Barcelona)." *BolArqMed* 6, 1992, p. 171-184. No queremos decir con ello que éste fuera el mismo caso que el de la representación que nos ocupa, sino que el culto al santo en la diócesis de Urgel, evidenciado en estos frescos, debió verse motivado por la polémica adopcionista desarrollada siglos antes. Es interesante subrayar el interés de los hispanogodos acogidos en la Francia carolingia por defender la ortodoxia católica: Benito Aniano, Agobardo de Lyon y Teodulfo de Orleáns compusieron sendos tratados contra el adopcionismo.

¹⁴⁰ MENÉNDEZ PELAYO, M. *Heterodoxos*, op. cit. p. 340.



A pesar de que el naciente reino asturiano no se vio tampoco libre del todo de las ansias imperialistas de Carlomagno y sus sucesores, resulta lógico que la oposición al expansionismo franco tuviera mayor incidencia entre los *hispani* de la zona narbonense y del noreste peninsular porque obviamente sentían más cercana la amenaza del Imperio¹⁴¹. De ahí el destacado apoyo prestado por Félix de Urgel a las ideas de Elipando incluso después del sínodo de Aquisgrán en el que las tesis adopcionistas fueron duramente condenadas y se instó a la abjuración de las proposiciones del primado de Toledo. En suma, lo que estaría en juego no es tanto el particularismo de la Iglesia hispana frente a la continental, como la propia supervivencia de la herencia cultural hispanogoda en el norte peninsular fuera del dominio del Islam. La inexistencia de un poder autónomo en el noreste, al estilo del que se constituyó en la Asturias transmontana, y la destrucción de los centros monásticos, detentadores de la tradición cultural goda, supusieron la anexión del área septimana al Imperio carolingio, aunque para ello hubieron de ser reconocidas parte de las prerrogativas de la población anexionada. Habría que remarcar aquí la similitud que presenta este fenómeno con la evolución histórica que vivieron los cristianos bajo dominio musulmán, en concreto con el caso de las comunidades mozárabes expulsadas o huidas de al-Andalus a finales del siglo IX y la polémica de los mártires cordobeses. Y, al contrario, supone un proceso inverso al que marca la evolución política del reino de Oviedo en tiempos del Rey Magno, cuando las comunidades mozárabes suponen una revitalización del naciente neogoticismo asturiano.

En la antigua Septimania y el noreste peninsular, la supervivencia de los centros monacales visigodos más allá de la invasión de 711 –probablemente, según la hipótesis de Abadal, hasta la campaña de Zaragoza efectuada por Carlomagno, momento en el que el movimiento monástico mozárabe sufrió un grave colapso– suponía, como herederos de la tradición cultural del antiguo reino toledano, el principal obstáculo a las pretensiones imperialistas francas, y en este contexto resulta lógico que el mayor apoyo a las tesis adopcionistas viniera precisamente de los centros monacales¹⁴². De hecho, como ya señaló el ilustre historiador catalán, las

¹⁴¹ En efecto, el reino de Oviedo tampoco parece haber sido ajeno a las tensiones que provocó la polémica: *Certe iam rumor est, iam fama est, non solum per Asturiam, sed per totam Hispaniam et usque ad Franciam divulgatum est, quod duae quaestiones in Asturicensi Ecclesia ortae sunt. Et sicut duae quaestiones, ita duo populi et duae Ecclesiae* (BEATO, Apolog. I 1). DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor.” *Compostellanum* XI n° 4, 1966, p. 466ss e ISLA FREZ, A. “El adopcionismo”, art. cit. p. 976 sostienen la existencia en Asturias de una facción proadopcionista y otra contraria a las tesis del primado toledano representadas por Mauregato y Alfonso II respectivamente. En este sentido, Jonás Aurelianense refiere haber encontrado adopcionistas en Asturias: *Cuius discipulos apud Astures me aliquando uidisse memini...* (ML 106 308). Noticias de la relación de Alfonso II con Carlomagno: Eginard. *Vita Karoli Imp. 16: Adeo namque Hadeofonsum Galleciae atque Asturicae regem sibi societate deuinxit, ut is, cum ad eum uel litteras uel legatos mitteret, non aliter se apud illum quam proprium suum appellari iuberet*. BARBERO, A. – VIGIL, M. *La formación del feudalismo, op. cit.* p. 318s lo interpretan en el sentido de que el Rey Casto rendía vasallaje al emperador. La polémica teológica debió encubrir otra política entre quienes apoyaban el acercamiento al Imperio y los que no querían una desvinculación de su tradición gótica. Todavía en los siglos XI y XII los juglares franceses se encargarían de difundir por las tierras del Camino de Santiago la sumisión del rey ovetense al emperador, provocando la airada reacción de los juglares españoles que daría lugar al ciclo legendario del héroe leonés Bernardo del Carpio (MENÉNDEZ PIDAL, M. *Poesía juglaresca y juglares. Aspectos de la historia literaria y cultural de España*. Madrid, 1942, p. 186s).

¹⁴² D'ABADAL, R. *Els primers comtes catalans*. Barcelona, 1958, p. 121s; Íd. *La pre-Catalunya (segles VIII, IX, X I XI)*. *Història dels Catalans* dirigida por Ferran Soldevilla, vol. II. Barcelona, 1961, p. 650; *Del visigots als catalans*.



sucesivas campañas bélicas de los gobernantes carolingios en este entorno (Carlos Martel en 737, Pipino en 767) parecen haber tenido especial interés en la destrucción de la antigua estructura monástica de origen godo¹⁴³. Dicha política anexionista no llegaría a consumarse por completo hasta la llegada al poder de Carlomagno y Carlomán. Ya en el sínodo de Letrán, celebrado en 769, la Septimania aparece unida a la Iglesia franca y, de forma muy significativa, la antigua provincia visigoda de *Galía* pasará a ser denominada en adelante *Gothia*¹⁴⁴.

Es evidente que el intento del metropolitano de Toledo de mantener unidas a la sede primada las Iglesias del antiguo reino godo fracasó, principalmente por la respuesta que suscitaron sus teorías en el Papado y entre las Iglesias franca y astur. La reacción asturiana encabezada por Beato de Liébana y Eterio de Osma y plasmada en su *Apologeticum* se explica como un intento de liberar a la naciente Iglesia ovetense de la sujeción que debían a una sede toledana tutelada por el poder islámico. Así al menos lo juzgó el propio Elipando¹⁴⁵. La ruptura de los lazos que vinculaban a la Iglesia asturiana con la sede primada supuso, sin duda, un primer paso hacia la independencia ideológica con respecto a la España musulmana y constituye, como acertadamente vislumbró Abadal, un antecedente de la toma de personalidad propia que adquiriría el reino de Asturias en tiempos de Alfonso el Casto¹⁴⁶.

Al otro lado de los Pirineos, después del sínodo de Francfort del año 794 y el fracaso de las tesis adopcionistas defendidas por Elipando y Félix de Urgel, Carlomagno pasó a erigirse en árbitro de la situación de la Cristiandad occidental. En lo que a la Iglesia hispana se refiere, este concilio supuso no sólo la condena del adopcionismo, considerada en adelante como doctrina herética, sino sobre todo la definitiva separación de la Iglesia toledana y la septimana. Así, mientras poco después Oviedo asistirá a los primeros intentos de restauración del *Ordo Gothorum* aclamada por la *Crónica de Albelda*, y mientras al otro extremo de la península la

La Hispània visigòtica i la Catalunya Carolíngia. Barcelona, 1968, p. 367. La importancia de algunos de estos cenobios en la génesis y difusión del adopcionismo ha sido puesta de relieve por RIU i RIU, M. "Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel." *Anuario de Estudios Medievales* 1, 1964, p. 77-96. El gran reactivador de la vida monástica en Septimania, Benito Aniano, compuso una *Disputatio aduersus Felicianam impietatem*. Es significativo que todavía en la donación del obispo Leidedero al abad Calordo y los presbíteros Ucano, Eldesindo, Exuperio, Gontefredo, Sidonio, Ermegildo y otros de San Saturnino de Tabérnolas del año 806 –los mismos a los que fue enviada la *Confessio fidei* de Félix– se aluda a la polémica: *per gloriosissimo homine, quem pro nos et pro nostra salute suscepit* (MENÉNDEZ PELAYO, M. *Heterodoxos*, op. cit. p. 341 nt. 81).

¹⁴³ CONT. FREDEG. *Chronicon ann. DCCXXXVII: Sicque Franci triumphantes de hostibus praedam magnam et spolia capiunt; capta multitudine captiuorum, cum duce uictore regionem Gothicam depopulantur: urbes famosissimas Nemausum, Agatem, ac Biterris funditus muros et moenia Carolus destruens, igne supposito, concremauit; suburbana et castra illius regionis uastauit.*

¹⁴⁴ D'ABADAL, R. *La batalla del Adopcionismo*, op. cit. p. 28-38.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 65s.

¹⁴⁶ La ruptura parece haber seguido un proceso gradual: en tiempos del Rey Casto se decide la creación del obispado de Oviedo, probablemente en un concilio reunido en la capital del nuevo reino hacia 811/812. Después, ya en el reinado de Alfonso III, se produce la elevación del obispado a sede metropolitana. Sobre este tema vid. COTARELO, A. *Alfonso III*, op. cit. p. 417ss y SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Orígenes de la Nación española. El Reino de Asturias*. Madrid, 1985, p. 171-174. Sobre Santullano como posible basílica conciliar, véase NOACK-HALEY, S. "Beobachtungen zu Ästhetik und Ikonographie an der asturischen Königsbasilika San Julián de los Prados (Oviedo)." *MM* 36, 1995, p. 341s



Gothia pasaba paulatinamente al dominio franco, la Iglesia toledana entraba en un definitivo declive del que prácticamente ya no se recuperaría jamás¹⁴⁷.

Si nuestra interpretación es correcta, el relieve de Narbona, con la representación de Hermenegildo, es decir, de un príncipe godo casado con una princesa franca, en su papel de campeón de la ortodoxia católica, cobraría pleno sentido dentro del contexto de guerra ideológica y propaganda que vivió la zona nororiental del antiguo reino toledano hacia finales de la octava centuria y primera mitad del siglo IX, en la que no puede por menos que advertirse el interés de los soberanos francos por atribuirse nuevamente el papel de defensores de la fe romana frente a los “arrianos” godos. Pero al mismo tiempo el relieve de Narbona constituye un ejemplo paradigmático de las tensiones que habrían de provocar las ideas de Elipando en el interior mismo de la Iglesia española y de la resistencia que, al estilo de Beato y Eterio en el naciente reino de Asturias, mostraba buena parte de los fieles hispanos ante una doctrina procedente de la España bajo el poder musulmán que ponía en grave riesgo la obra sobre la que precisamente se había cimentado el Estado visigodo: la unidad religiosa bajo la ortodoxia católica.



No cabe duda que, por encima de las intenciones originales de la polémica adopcionista, la división y la desconfianza que sembró entre las Iglesias de los reinos cristianos y la que aún subsistía bajo dominio musulmán debieron abonar el camino hacia la vinculación definitiva del norte peninsular con el continente, que en el nordeste de España se inició en una época más temprana con la anexión de la Marca hispánica al Imperio carolingio. Una vinculación que simbólicamente, y no siempre sin tensiones, se consumaría para la parte occidental del antiguo reino visigodo durante el reinado de Alfonso VI¹⁴⁸, cuando el Concilio de Burgos de 1080, quizás retomando una medida adoptada algo antes en las cortes de León o Sahagún, sancionó la definitiva sustitución en los reinos de León y Castilla del viejo rito visigótico-mozárabe por el romano.

Placa de Narbona. Narbona, Museo Lapidario.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 109ss y 174.

¹⁴⁸ Sobre sus implicaciones en el arte hispano medieval vid. SCHAPIRO, M. “Del mozárabe al románico en Silos (1939)” en *Estudios sobre el románico*. Madrid, 1985, p. 37-119.

