



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN HISTORIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**LA IMAGEN DEL REY.**

**ARTICULACIÓN DEL DISCURSO SIMBÓLICO EN TORNO A LA  
LEGITIMACIÓN EN EL REINO DE TOLEDO**

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

**MAESTRO EN HISTORIA**

PRESENTA:

**WALTER SANTA MARÍA BOUQUET**

TUTOR PRINCIPAL: **DR. MARTÍN FEDERICO RÍOS SALOMA**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

**CIUDAD DE MÉXICO**

**AGOSTO 2016**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Una vez más, como siempre en primer lugar, a mi amada compañera de viaje y esposa, Didanwy. Por el placer de vivir a tu lado tantas aventuras en busca de respuestas. Gracias por todo el conocimiento compartido que ha empapado este texto. Que nuestro preguntar no cese jamás, pero que pronto nos lleve a puertos más tranquilos. Sin tu apoyo y amor esta tesis simplemente no existiría. Nunca dejaré de admirarte por lo que eres, por lo que sabes, por todo lo que has logrado y por todo lo que falta. Agradezco al cósmico que hayas sido dotada de la capacidad de aguantar a los múltiples personajes que residen en este cuerpo que habito.

A mis tres cachorros. Por la paciencia con que soportaron este periodo de locura y padres intermitentes. Gracias por el entusiasmo con que aplaudieron cada avance, cada logro, cada victoria. Diego, Ilean y Erin, la santa trinidad que rige mis actos y dirige mi corazón. Que todo nuestro esfuerzo haga sonreír al universo. Unidos, como la hermosa estrella de cinco brazos que es nuestra familia, irradiemos nuestra alegría de estar juntos de nuevo.

En este breve y acelerado par de años pareciera que no hubo tiempo siquiera de voltear alrededor, pero ahora que el tiempo se detiene un instante me sé rodeado de gente luminosa. Gracias a todos ustedes que se hicieron presentes, que caminaron a mi lado, sortearon conmigo los obstáculos, facilitaron los procesos, brindaron materiales, cuestionaron mis planteamientos, me escucharon atentamente o simplemente me regalaron su cariño en los momentos más difíciles. Familia, amigos, profesores, investigadores, compañeros todos, enlistar sus nombres sería poca cosa, mas dedicar palabras a cada uno representaría un texto entrañable, pero por ahora inoportuno e increíblemente extenso. A todos ustedes les entrego este espacio en reconocimiento, así como el texto que prosigue. Ya en su momento les haré llegar el debido reconocimiento a su papel en esta puesta en escena de muchos actos, pero con final feliz.

A Madrid y sus encantos.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	p. 1
<b>CAPÍTULO UNO. Contexto y problematización</b> .....	p. 13
1.1. Leovigildo.....	p. 13
1.1.1. Antecedentes entorno a la legitimación.....	p. 13
1.1.2. Posicionamiento geográfico y militar.....	p. 18
1.2. Hermenegildo.....	p. 21
1.2.1. La revuelta y su trascendencia.....	p. 21
1.3. Recaredo.....	p. 26
1.3.1. Mediación entre los grupos de poder.....	p. 26
<b>CAPÍTULO DOS. Las fuentes como herramientas y sistemas de signos.</b>	
<b>Deconstrucción del discurso</b> .....	p. 30
2.1. Leyes visigodas.....	p. 30
2.1.1. Particularidades.....	p. 30
2.1.2. <i>Codex Visigothorum, Lex Romana Visigothorum y Codex</i> Leovigildiano.....	p. 31
2.1.3. El <i>Tomus</i> y Concilio III de Toledo.....	p. 35
2.1.4. Concilio IV de Toledo.....	p. 42
2.1.5. <i>Liber Iudicus</i> .....	p. 46
2.2. Discursos filosófico teológicos.....	p. 48
2.2.1. Particularidades.....	p. 48
2.2.2. Epístolas de Leandro de Sevilla, Gregorio Magno y Recaredo, y <i>Homilia in laudem Ecclesiae</i> .....	p. 49
2.2.3. <i>Los tres libros de las sentencias</i> .....	p. 55
2.2.4. <i>Etimologías</i> .....	p. 57
2.3. Crónica e historia.....	p. 61
2.3.1. Particularidades.....	p. 61
2.3.2. Hidacio de Chaves (390-470).....	p. 62

2.3.3. Juan de Biclario (540-621).....	p. 64
2.3.4. Isidoro de Sevilla (556-636).....	p. 67
2.4. Hagiografía.....	p. 73
2.4.1. Particularidades.....	p. 73
2.4.2. Diálogos.....	p. 76
2.4.3. <i>Vitas sanctorum patrum Emeretensium</i> .....	p. 78
2.5. Vestigios materiales.....	p. 82
2.5.1. Particularidades.....	p. 82
2.5.2. Moneda.....	p. 82
2.5.3. Epigrafía y pizarras.....	p. 85
2.5.4. Arquitectura.....	p. 89
<b>CAPÍTULO TRES. Atmósferas o contextos culturales. La imagen del rey, su desplazamiento y resignificación.</b> .....	p. 91
3.1. <i>Imitatio Imperi</i> y la representación simbólica del poder.....	p. 91
3.2. La imagen como patrimonio hereditario.....	p.108
3.3. El asunto de “Los tres capítulos” y la legitimación religiosa, entre obispos y santos.....	p.123
3.4. El gobierno conjunto y la sacralidad del rey.....	p.134
<b>CONCLUSIONES</b> .....	p.151
<b>LÁMINAS</b> .....	p.162
<b>FUENTES</b> .....	p.168
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	p.170

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación busca evidenciar la manera en que el proyecto de unir a toda la península ibérica bajo la corona visigoda, a la par de las complejas estrategias políticas, militares y religiosas, estuvo acompañado, desde su formulación hasta su culminación, de un intento por dotar a la figura del rey de una carga simbólica que permitiera legitimar su poder.

En el s. VI la distancia entre los visigodos y los pueblos que cohabitaban con ellos había crecido descomunalmente, alejándolos cada vez más de un posible control real. El fortalecimiento de la monarquía inició con Leovigildo, al rescatar los símbolos romanos y pretender la unión de sus súbditos. Hermenegildo puso su parte, al hacer patente la importancia de sustentar el poder real en una teocracia. Por primera vez entre los visigodos se hizo manifiesto el hecho de que recibir la sanción de la Iglesia equivalía a legitimar el poder del rey como elegido por Dios. Fue en esta encrucijada que se hizo evidente a Recaredo que, a falta de un emperador en Occidente que ostentara el papel de *rector ecclesiae*, resultaba imperativo para los eclesiásticos asirse a una figura de autoridad para perpetuar su institución. Con la proclamación de un poder de origen divino el rey podría colocarse en la cima de la pirámide política.

Tras el establecimiento de un nuevo pacto político teológico, que hermanara al Estado visigodo con la Iglesia Universal, esta última podría hacerse del poder público que carecía entre los visigodos, a la vez que relegaría en el monarca, de este temido pueblo, el bienestar de su institución. La urgencia por superar la crisis que amenazaba con desintegrar al reino, a la vez que por legitimar un Estado carente de poder fáctico sobre la mayoría de sus súbditos,

orilló a Recaredo a tomar una decisión tan trascendente a nivel teológico: la conversión al catolicismo del reino visigodo en el año 589.

Todo esto fue posible gracias a que estos tres reyes, en sus respectivos reinados, se dieron a la tarea de trazar una línea de continuidad con la tradición romana, particularmente a través de la articulación de un discurso simbólico capaz de dar forma a la imagen de un rey legítimo, dentro de los propios cánones imperiales, pero respetando a su vez la identidad visigoda. Esta evolución semántica será el eje nuclear de la presente investigación.

Debido a la importancia de los reyes Leovigildo, Hermenegildo y Recaredo para la historia de la nación española, y al uso que se ha dado de la imagen de los mismos como bastiones de la identidad española, las investigaciones en torno a los mismos suelen estar recubiertas por un halo, ya sea de descalificación o exaltación, el cual ha predefinido la carga semántica de la figura del monarca visigodo.

Los estudios en torno al pueblo visigodo han sido mucho más abundantes de lo que en principio pudiéramos suponer. La idea de que este reino fue tanto el precursor del gran reino español, como la última manifestación de la germanidad primitiva, propició desde el siglo XVIII un intento por extraer de la historia visigoda el germen de la identidad de diversas culturas. Este ímpetu, ya fuera de los propios historiadores españoles, o de los historiadores alemanes de los tiempos previos a la segunda guerra mundial, estuvo acompañado inevitablemente de un engrandecimiento de los personajes estudiados tal, que terminó por distanciar estas investigaciones de las propiamente académicas.

Poco después de este gran auge identitario, los estudios disminuyeron su frecuencia, hasta los años 70 del s. XX, momento en que la academia retomó el tema desde enfoques

menos politizados. Las excavaciones arqueológicas, muchas de ellas iniciadas por el propio Stalin, fueron reabiertas y las fuentes fueron reeditadas, ya fuera traducidas o en su lengua original, lo que posibilitó nuevas perspectivas de investigación.

En relación directa al tema a tratar se han desarrollado múltiples investigaciones en torno a la constitución y evolución del Estado visigodo, así como sobre el sentido de las leyes visigodas. Estos estudios han intentado evidenciar, de muchas maneras, que es en el reino visigodo donde se puede encontrar la primera configuración del Estado español, así como de su posterior feudalismo particular.

Ya en la década de los 90's se dio un cambio de enfoque, en el que se comenzaron a establecer vínculos por ejemplo entre el derecho y la religión, como es el caso de los textos de Isabel Velázquez. Sin embargo, en buena medida, todas aquellas investigaciones abordan más detenidamente al reino visigodo a partir del s. VII, es decir, ya como un Estado católico firmemente asentado en la Península Ibérica. Por su parte los estudios particulares sobre la Iglesia Visigoda, entendida también como Iglesia Católica, fueron abordados por Ricardo García Villoslada o por Manuel Torres López. Encontramos también aproximaciones a este tema en textos más generales sobre historia de la Iglesia como en los escritos por Hubert Jedin, Jean Danielou, Henri Marrou, Henry Chadwick, entre otros. Así mismo los concilios visigodos han sido abordados a nivel dogmático por Charles Hefele, a nivel jurídico por Gabriel Le Bras y a nivel institucional por Enrique Vilanova y Werner Jaeger. En todos estos casos se parte de la idea de un reino visigodo consolidado a partir de la adopción del catolicismo como religión oficial, dejando en un nivel simplemente contextual su antiguo arrianismo, así como la conversión en sí misma. Este pasado arriano, a pesar de haber sido



relegado, sí ha sido tratado por investigadores importantes como José Orlandis o Luis García Moreno.

Actualmente los estudios arqueológicos e históricos se han ido acercando, ya sea en libros escritos de manera conjunta, como en coloquios o mesas de debate. Los autores más prolíficos en este sentido son Javier Arce, Lauro Olmo, Santiago Castellanos, Luis García Moreno, José Orlandis, Joaquín Mellano Rodríguez, Emilio Mitre, Francisco Moreno, Rosa María Valverde Castro, Isabel Velázquez y José Vives entre otros. Los avances en las excavaciones arqueológicas y el descubrimiento de nuevos tesoros y vestigios han aportado novedosas perspectivas a la discusión. Pero las aproximaciones a los temas suelen ser, o muy especializadas, o con enfoques poco incluyentes, lo que redundaría en un diálogo muy cerrado entre los especialistas desde sus diferentes áreas. Es por eso que la propuesta de abordar el paso del arrianismo a la conformación de este reino estable y católico, desde un enfoque fenomenológico, puede aportar nuevos elementos de análisis, así como integrar los diversos puntos de vista presentados por los especialistas.

Así mismo, a pesar de los avances arqueológicos, epigráficos y numismáticos, las evidencias estudiadas suelen presentarse a manera de catálogos que se limitan a la enunciación de lo encontrado, por lo que una aproximación reflexiva e interpretativa de estos elementos resulta no sólo necesaria, sino urgente, para llevar la discusión en torno al fenómeno visigodo a otro nivel. Hacer la deconstrucción de la imagen del rey, atendiendo al desarrollo de la misma, así como a la intencionalidad con que fue conformada, arrojará luces sobre la construcción de la legitimación del poder visigodo, independientemente del impacto cultural y político que ésta tuvo posteriormente.

Mi hipótesis es que, en el proceso de búsqueda de la unidad en la Hispania de finales del siglo VI, se fue articulando un discurso simbólico, que posibilitó la conformación de una imagen del rey capaz de fungir como vehículo unificador de los diversos grupos de poder en pugna. El desplazamiento de los elementos simbólicos de un discurso a otro permitió la deconstrucción del propio ser de la monarquía, lo que abrió el camino a una resignificación del poder político, a la vez que tendió un puente entre la sólida tradición hegemónica romana y la promesa de una estabilidad futura, todo esto encarnado en la imagen del rey visigodo.

A través del análisis de estos discursos simbólicos, y de la manera en que estos aportan elementos para la conformación de la imagen del rey, dependiendo del contexto desde el que fueron enunciados, es posible rastrear la manera en que se establecieron las relaciones entre los diversos grupos de poder, lo que redundó directamente en la legitimación del nuevo orden monárquico.

Para poder realizar un estudio interpretativo y reflexivo del fenómeno de la legitimación visigoda, atendiendo al discurso simbólico, al diálogo establecido a través del mismo y a la imagen resultante de este proceso de articulación discursiva, considero necesario abordar las fuentes desde dos niveles de aproximación metodológica: la hermenéutica analógica y la antropología de la imagen.

Cabe aquí señalar que al hablar de discurso no me refiero tan sólo a los textos y las palabras, sino a la combinación de signos concretos, manifiestos en diversos soportes, a través de los cuales es posible extraer la expresión de un sentido explicativo, cuya comprensión permita alcanzar una interpretación de los mismos. En este sentido, consciente de que dicha exégesis del discurso proviene de mi comprensión particular del significado de

los mencionados signos concretos, procuraré evidenciar mi experiencia hermenéutica al realizar esta tarea interpretativa. Considero que este arte de la comprensión resulta indispensable, ya que el discurso que pretendo abordar no sólo no es lineal, sino que cuenta en sí mismo con contradicciones y versiones opuestas, lo que obliga al investigador que pretenda abordar el fenómeno de la manifestación simbólica<sup>1</sup>, a buscar integrar en el estudio la mayor cantidad de elementos e interpretaciones posibles.

Por mi parte seguiré los planteamientos de la hermenéutica analógica, propuesta por Mauricio Beuchot, la cual se sitúa en medio del debate entre la hermenéutica unívoca, que busca reunir todos los elementos posibles de estudio para extraer de ellos una interpretación única y verdadera, es decir positivista; y una hermenéutica equívoca, que es aquella que, consciente de las múltiples interpretaciones posibles, se pierde en un relativismo, en el cual toda comprensión es válida. Considero ambas posturas erróneas, pues los extremos que se sitúan en lo subjetivo y lo objetivo se alejan del sentido propio de la historia, diluyendo la idea de veracidad entre el todo y la nada. Dando por sentado que toda interpretación es innegablemente subjetiva *per se*, pero también que todo estudio que pretenda aportar algo a la discusión académica debe abogar por cierto grado de objetividad, me adhiero al punto medio de la hermenéutica analógica.

Lo que pretendo resaltar es el proceso de desplazamiento, deconstrucción y resignificación de la imagen del rey a través de la articulación de un discurso simbólico propio del reino visigodo, pero inserto en la universalidad católica. La hermenéutica analógica, que busca establecer relaciones interpretativas a través de las semejanzas, pero

---

<sup>1</sup> Entiendo por símbolo toda expresión humana, por medio de signos concretos, capaz de contener en la denominación de sus elementos o significados más de un sentido explicativo.

reconociendo las diferencias, resultará muy útil. Gracias a ésta podré evidenciar las diversas manifestaciones simbólicas, así como sus múltiples intencionalidades, a fin de alcanzar una comprensión equilibrada entre las posturas, tanto las que se hermanan, como las que se contradicen. Buscaré entonces decir lo más posible, sin por ello pretender decirlo todo. “Los criterios de evaluación de los argumentos, dentro del contexto analógico, son los mismos que en cualquier contexto lógico, o de lo razonable; pero se tiene aquí la ventaja de que la analogicidad promueve y facilita la confluencia, buscando un término común, en el cual los opuestos se acercan, y encuentran una mediación”.<sup>2</sup>

En la práctica esta metodología será utilizada en la investigación en la propia enunciación de los signos en sí, es decir, el sentido puramente sintáctico de los mismos, expresados en las fuentes directas, obteniendo aquí un significado muy básico y casi descriptivo.

Más adelante buscaré la relación de estos signos entre sí y para con los sujetos a que se refieren. Es decir, la manera en que estos se presentan y afectan su realidad a través de su carga semántica. En la relación de los signos con sus usuarios es posible establecer el significado o la intencionalidad con que fueron expresados a nivel profundo, más allá de lo que aparentan en un primer momento. Abordaré también el asunto desde la antropología de la imagen, planteada principalmente por Hans Belting<sup>3</sup>. La imagen será tratada como ese vehículo a través del cual la legitimación es alcanzada, por medio de una reinterpretación de

---

<sup>2</sup> Mauricio Beuchot y Francisco Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada*, Barcelona, ANTHROPOS, 2008, p. 91

<sup>3</sup> Hans Belting, *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, pp. 321.

la memoria histórica, la cual fue capaz de condensar una pluralidad de tiempos y sentidos en la expresión misma de una nueva identidad simbólica.

Estos dos niveles, el hermenéutico y el antropológico, serán articulados a lo largo de todo el trabajo de manera fenomenológica, pues lo que interesa aquí es la relación entre los hechos y el horizonte en que éstos se manifiestan. Es decir, para alcanzar la comprensión del discurso y aproximarnos a la intencionalidad con que fue constituido es necesario estudiar sus circunstancias de producción, así como la recepción que el mismo tuvo, con el propósito de vislumbrar el fenómeno de la manera más completa posible, sin llegar, como ya mencioné, ni al univocismo positivista, ni al equivocismo relativista. La fenomenología, que estudia la manera en que el ente se muestra como existente, se presenta como la puerta de acceso a la manifestación de la imagen en el discurso simbólico. Si partimos del hecho de que el acontecimiento en sí es sólo accesible a través de la interpretación que hacemos del mismo y de su entorno, resulta indispensable estudiar rigurosamente la manera en que este se nos muestra, para rastrear su esencia y lograr comprenderlo.

Emprender una reflexión fenomenológica en torno a un acontecimiento histórico implica contemplar a la historia como un amplio horizonte en el que, tanto los individuos como las colectividades, interactúan en las diversas esferas de la realidad, insertos a su vez en una relación entre el suceso y el contexto en el que éste se manifiesta. No pretendo negar que una aproximación planteada desde cualquiera de estos ámbitos (político, religioso, jurídico, económico, cultural, militar, etc.), los cuales representan en sí mismos complejos horizontes historiables en su individualidad, puede arrojar profundas y vitales reflexiones. Sin embargo, sostengo que interpretar el acontecer como un fenómeno, en el cual todos los

elementos se encuentran indivisiblemente concatenados, permite ampliar el espectro interpretativo hacia distintos planos.

Lejos de que el intento por expandir lo más posible los alcances de dicho horizonte pueda redundar en una generalización del tema, que ofrezca planteamientos poco profundos o encaminados a la mera enunciación de los múltiples elementos contextuales; considero que el hecho de que el historiador cuente con la mayor cantidad de perspectivas analizables, ofrece una claridad que escapa a los planteamientos unilaterales.

En el caso del reino visigodo de Toledo, los diversos grupos de poder aún no han pasado por el proceso de separación, vivido tras las reformas del siglo XII, que nos podría permitir imaginarlos como entidades independientes. En aquel momento de la Temprana Edad Media las diversas esferas que ordenan y explican el mundo, no sólo se encontraban diluidas unas en otras; en muchos casos, como veremos más adelante, los mismos personajes actúan en un ámbito u otro, dependiendo de la circunstancia. Sin embargo, resulta interesante constatar que, aunque un mismo individuo pueda ejercer su autoridad desde distintos planos, cada uno de estos ámbitos contiene en sí mismo características particulares, las cuales responden directamente al horizonte de acción e injerencia de los mismos.

Como se ha anunciado anteriormente, la intención de la presente tesis es evidenciar la manera en que se articuló el discurso simbólico para la conformación de la imagen del rey legítimo. Por lo tanto, resulta indispensable abordar la mayor cantidad de fuentes a mi alcance, de todos los ámbitos posibles, entendiéndolas no sólo como meras huellas de lo acontecido, sino como herramientas y sistemas de signos, que fueron empleadas en su tiempo

y en los posteriores, como discursos simbólicos capaces de ordenar el pensamiento humano y dar sentido al mundo.

Sabiendo de antemano que alcanzar una tipificación o caracterización totalizante de las distintas fuentes estudiadas, de ser posible, excede los propósitos de esta tesis, habré de extraer elementos de las diversas herramientas y sistemas discursivos a la mano, para estudiar la conformación de la imagen del rey que éstos proponen. Debido al carácter y naturaleza de las fuentes, las cuales son escasas y en su gran mayoría se han perdido en el transcurso de los casi 1500 años que nos separan del tiempo estudiado, la pérdida de significado es inevitable. Es por eso que habré de aproximarme a los símbolos, pues el símbolo en sí mismo cuenta siempre con un excedente de sentido, el cual escapa de la objetivación, pues brinda elementos para una interpretación más abierta. Lo relevante no es si se puede otorgar el mismo grado de verdad a las diversas herramientas y sistemas de signos. Interesa aquí cómo fue articulado el discurso simbólico, no la veracidad del mismo.

Una vez más la hermenéutica analógica brinda un puente entre los extremos, pues mi intención no es encontrar el significado absoluto y científico de cada símbolo trabajado, ni perderme en la descripción personal; se trata de extraer los fragmentos del discurso simbólico que sea posible rastrear, en fuentes de diversas calidades, para ponerlos en diálogo, tanto entre ellos mismos como con las diversas interpretaciones que los investigadores han realizado sobre éstos.

A través de los símbolos el sujeto expresa sus sentimientos, actitudes y pensamientos presentes, pero también es en ellos donde se proyectan, consciente o inconscientemente, “las diversas formas en que las realidades sociales, económicas o espirituales se refractaron en

las mentes de nuestros antepasados”<sup>4</sup>, y a su vez, en los antepasados de nuestros antepasados, así como en nosotros mismos y en aquellos que vendrán después de nosotros. El símbolo es poderosamente anacrónico, pues funde el horizonte del pasado con el del presente y futuro, a través de un corte transversal que, aunque universal, es profundamente subjetivo, y en el cual es posible identificar un flujo de significado coherente. Un discurso hasta cierto punto interpretable, que posiblemente escape a las propias mentes que lo conformaron, pero que no por eso deja de evidenciar la intencionalidad semántica con que fue enunciado. “El desarrollo de la morfología de un sistema simbólico va íntimamente unido al desarrollo de la cultura de la que es el órgano central”.<sup>5</sup>

Como resultado de un proceso simbólico de desplazamiento, deconstrucción y resignificación, orquestado ciertamente por los individuos, los reyes y los historiadores, pero insertos en la colectividad, la idea misma del reino cambió de un sentido a otro. Si entiendo la imagen, más allá de su concepción gráfica, como esa fuerza capaz de transportar, cual continente de sentido, emociones humanas fundamentales; lo que busco es resaltar la manera en que la invención de una tradición, sustentada en una identidad religiosa y nacional, pervive en la propia conformación de la imagen del rey.

Para hablar de la imagen del rey visigodo, me limitaré a estudiar las manifestaciones en torno a las figuras de Leovigildo, Hermenegildo y Recaredo, expresadas en los diversos tipos de fuentes disponibles. En el capítulo uno trazaré un breve contexto, a fin de situar al lector en la época estudiada. Esta primera aproximación no tiene pretensiones reflexivas, y su propósito es simplemente dibujar el horizonte sobre el cual se desarrollan los

---

<sup>4</sup> Isaiah Berlin, “La teoría del conocimiento de Vico y sus fuentes”, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Henry Hardy (ed.), trad. De Carmen González de Trejo, Madrid, Catedra, 1976 p. 95.

<sup>5</sup> Berlin, “La teoría...”, p. 86.



acontecimientos. En el capítulo dos he dividido las fuentes en cinco grupos, que serán presentados a detalle y de manera independiente: leyes visigodas, filosófico-teológicos, crónica e historia, hagiografía y vestigios materiales. La intención es terminar de desplegar ampliamente el horizonte en el que el fenómeno se manifiesta. En el capítulo tres analizaré en profundidad el desplazamiento de la imagen<sup>6</sup>, su deconstrucción y posterior resignificación.

Cabe señalar que la articulación del discurso simbólico en torno a estos reyes se llevó a cabo, no sólo en su propio tiempo, sino más allá de su muerte. Por lo cual habré de prolongar el análisis hasta mediados del siglo VII, esto responde a que el propio discurso en torno a los monarcas estudiados continuaba en proceso de conformación, pues su recuerdo seguía brindando diversos frutos interpretativos. Este análisis habrá de detenerse en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla, pues es uno de los principales protagonistas del proceso estudiado, y con él fue alcanzada la consolidación del discurso simbólico aquí estudiado.

---

<sup>6</sup> Didanwy Kent Trejo, <<Resonancias>> de la promesa: <<ecos>> y <<reverberaciones>> del "Don Giovanni". *Un estudio de los desplazamientos de la imagen intermedial*, Tesis de doctorado en Historia del Arte, UNAM, 2016, p. 65.

# CAPÍTULO UNO

## Contexto y problematización

### 1.1. Leovigildo

#### 1.1.1. Antecedentes en torno a la legitimación.

Tras la derrota sufrida en la batalla de Vouillé contra los merovingios, el hundimiento del antiguo reino visigodo en la Aquitania fue inevitable y conllevó el abandono de la ciudad de Tolosa y el posterior asentamiento de este pueblo en la Península Ibérica. La profunda fragmentación de la política visigoda debió ser superada a fin de salvaguardar la propia *gens* visigoda<sup>7</sup>. Siguiendo su tradicional origen tribal, existía la evidente convicción de que, a fin de evitar la desmembración definitiva, el reino tenía que unirse bajo la tutela de un poderoso líder, el cual los guiaría a una nueva victoria, consolidando la estabilidad y supremacía de su pueblo.<sup>8</sup>

Sin embargo, la monarquía en sí misma carecía de un carácter institucional sólido, por lo que la sucesión al trono había estado ligada directamente, desde la penetración de los visigodos al Imperio Romano en el siglo IV, a clientelas militares. Los reyes eran elegidos en el fragor de la batalla, por lo que a pesar de tener establecida una aparente monarquía

---

<sup>7</sup> “*Gens* es una muchedumbre de personas que tiene un mismo origen o que procede de una raza distinta de acuerdo con su particular identificación, como Grecia o Asia. De ahí su nombre de <<gentilidad>>. Y se llama *gens* por las <<generaciones>> de las familias, en cuanto el vocablo deriva de <<generar>>, lo mismo que <<nación>> deriva de <<nacer>>”, “*Gens est multitudo ab uno principio orta, sive ab alia natione secundum propriam collectionem distincta, ut Graeciae, Asiae. Hinc et gentilitas dicitur. Gens autem appellata propter generationes familiarum, id est a gignendo, sicut natio a nascendo*”, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 732-731.

<sup>8</sup> “Los lazos que unían a los miembros de una *gefolge* (séquito) con su jefe o caudillo estaban a mitad de camino entre los propios de los clientes semilibres con su señor y el de los guerreros libres y un caudillo prestigioso al que voluntariamente optaban seguir en una campaña militar (*Heerhaufen*). La reciente investigación ha creído ver en tales caudillos militares de prestigio el origen de las nuevas realezas germánicas”. Luis García Moreno, *España en la edad antigua: Hispania romana y visigoda*, México, Rey, 1990, ils, P. 27.

electiva funcional<sup>9</sup>, el poder era detentado por caudillos, cuyos lazos de lealtad para con los guerreros a su mando dependían directamente de las victorias en armas. Mientras el triunfo estuviera asegurado había estabilidad al interior del reino, y para ser prolongada requería de futuros enfrentamientos exitosos.

La lealtad estaba entonces determinada tanto por los botines obtenidos y la generosidad de los dirigentes, como por la supremacía militar. La derrota conllevaba directamente la deposición del monarca y la elección de un nuevo dirigente capaz de conseguir la victoria. El carácter sagrado del rey, que en un principio estuvo relacionado con el panteón de los dioses y héroes de antaño, había sido suplantado por una monarquía temporal y personal, que dependía directamente de las dotes de mando y los resultados bélicos.

Años más tarde es posible ver cómo esta inestabilidad monárquica llegó al punto en que los diferentes grupos en el poder podían hacerse del cargo real, dando muerte al rey en turno y colocando a uno nuevo que les resultara conveniente. Esta práctica, aunque no del todo aceptada, restó fuerza a la propia idea de la monarquía, la cual sufrió un mayor resquebrajamiento tras ser derrotados por los merovingios. La idea de los reyes visigodos como dirigentes todopoderosos, tanto frente a los reinos vecinos, como ante su propio pueblo, se volvió insostenible. Podemos constatar cómo desde el rey Alarico II, a finales del siglo IV, hasta el rey Agila, a mediados del siglo VI, seis de los doce reyes que ocuparon el cargo

---

<sup>9</sup> Para la discusión en torno a la tradición de sucesión monárquica entre los visigodos ver María Rosario Valverde Castro, "De Atanarico a Valia: Aproximación a los orígenes de la monarquía visigoda" en *STVDIA HISTORICA – Historia antigua*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Vol. XII, 1994, pp. 145-158.

murieron violentamente, y varios de ellos incluso en manos de sus más cercanos seguidores o familiares.

Se ha propuesto que en este periodo se dio una sucesión monárquica entre ciertas estirpes regias, principalmente dos, la Baltha y la Amala, lo cual permitía mantener la idea de que los reyes pertenecían a un linaje sagrado, que eran descendientes de los propios dioses y héroes de las historias antiguas<sup>10</sup>. Pero es innegable que la usurpación del trono fue una cosa habitual, los reyes muchas veces fueron impuestos por la fuerza de las armas y la figura del monarca se limitaba a la persona que ocupaba el cargo en sí, no a la tradición que lo respaldaba. Los atributos regios no se habían consolidado y la autoconciencia étnico política, o *gens*, se mantenía más a través de su credo arriano, en oposición al credo niceno del Imperio Romano, que a través de la sucesión dinástica<sup>11</sup>. Incluso sabemos que el cargo del rey llegó a ser ratificado por el propio emperador, lo que situaba a éste por encima del rey visigodo. “(...) como funcionario imperial su poder le era otorgado directamente por el Emperador. Se llega así a una compleja situación jurídica en la que el rey es, por un lado, la culminación de una concepción ascendente del poder y, por otro, posee un poder delegado que desciende de una instancia superior, el Imperio”.<sup>12</sup>

Una vez derrocado el Imperio Romano de Occidente la carencia de ese respaldo jurídico hizo que la búsqueda de legitimación se tornara más urgente. Sin embargo, los problemas entre los diversos grupos de poder del reino visigodo seguían latentes. El enfrentamiento entre el rey Agila y Atanagildo, quién pensaba deponerlo, desató un nuevo

---

<sup>10</sup> Valverde Castro, “De Atanarico...”.

<sup>11</sup> Ver mi tesis de licenciatura: Walter Santa María Bouquet, *La conversión de los visigodos al catolicismo como vía para superar la crisis y legitimar al estado*, UNAM, 2014.

<sup>12</sup> Valverde Castro, “De Atanarico...”, p. 150.

conflicto. Incapaz de vencer a su adversario con sus propias fuerzas, Atanagildo pidió ayuda al Imperio Bizantino, firmando un pacto de apoyo mutuo con Justiniano. El general visigodo logró salir victorioso en Sevilla y fue nombrado rey. Esta coronación, en principio de carácter tiránico<sup>13</sup>, logró su legitimación gracias al apoyo de buena parte de la nobleza visigoda. Al mismo tiempo este nuevo monarca logró establecer alianzas con los reyes merovingios, a través del matrimonio de sus dos hijas, con lo que contrarrestó la presencia e influencia de los ejércitos bizantinos, que se asentaron en la Península Ibérica tras haberlo apoyado en la usurpación real. A pesar de la endeble situación militar en que se encontraba el reino, los visigodos lograron establecer por primera vez una cierta estabilidad político institucional bajo el amparo de este rey negociador. Pero una vez más, el poder de la monarquía dependía de un sujeto, el cual, al morir, dejó tras de sí una incertidumbre tal que el trono visigodo permaneció vacante por aproximadamente cinco meses.

Finalmente, Liuva fue elegido rey, apoyado principalmente por los magnates del reino, así como por el ejército. Pero, el poderoso grupo de seguidores de Atanagildo no estuvo de acuerdo con este nombramiento, lo cual fue percibido por el nuevo monarca, que de inmediato tomó cartas en el asunto y desarrolló lo que parecería una estrategia política muy evasiva, pero que resultó ser sorprendentemente eficaz. Antes de que las fuerzas opositoras se confabularan en su contra asoció a su hermano Leovigildo al trono, personaje que gozaba de mayor aceptación entre los distintos grupos. Lo puso a cargo del gobierno de la ciudad de Toledo, cede de la monarquía visigoda, retirándose él a la frontera con Galia, de donde era

---

<sup>13</sup> “El rebelde que pretendía usurpar la autoridad suprema usando la fuerza o maquinación contra el príncipe que lo detentaba legítimamente, fue llamado por la historiografía visigoda con un término empleado ya en el Bajo Imperio: <<tirano>>, del que se deriva la denominación de su régimen como <<tiranía>>, poder de hecho de naturaleza ilegítima- Ahora bien, pese al planteamiento nítido, en el plano doctrinal, de la legitimidad de origen, un poder inicialmente tiránico podía convalidarse por el éxito”, José Orlandis, *Historia de la Iglesia I: la Iglesia antigua y medieval*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998. p. 136.

originario<sup>14</sup>. Así, consciente de que había sido elegido para enfrentar la amenaza franca que se erguía imponente al norte del reino, se mantuvo a la distancia, evitando cualquier conflicto, a la vez que ofreciendo un respaldo en los lindes con el reino merovingio.

El primer movimiento de Leovigildo al ser asociado al trono fue casarse con la viuda de Atanagildo, la arriana Goswintha y aliada del poderoso grupo político que seguía al antiguo rey y detestaba a Liuva. Con este matrimonio se aseguró una alianza con el grupo opositor a su hermano, dejando a los grupos de poder en pugna temporalmente neutralizados. Esta mujer, con una gran influencia dentro de los ámbitos políticos visigodos, tuvo un papel importante para el resto de la historia a analizar, por el momento cabe sólo señalar que estos acuerdos matrimoniales no eran cosa nueva.

Todo matrimonio regio debe ser abordado como asunto político, ya que implica inevitablemente una serie de alianzas y beneficios mutuos que no son poco importantes. Incluso se ha llegado a plantear que hay “una relación directa entre el grado de desarrollo en que se halla una institución de poder determinada y la estrategia matrimonial que dicha institución pone en práctica”<sup>15</sup>. Lo interesante a resaltar aquí es que comúnmente estos enlaces monárquicos se establecían entre diversas casas reales, a fin de sellar pactos y fortalecer la posición del rey frente a sus enemigos. En este caso se dio como respuesta a un asunto de política interna, entre las facciones de la propia nobleza visigoda.

Podemos decir entonces que la estrategia del rey Liuva, apoyándose en la figura de su hermano, resultó ser bastante exitosa, entre otras cosas, le permitió terminar sus días de

---

<sup>14</sup> Ver lámina 1.

<sup>15</sup> María Rosario Valverde Castro, “La monarquía visigoda y su política matrimonial: el reino visigodo de Toledo” en *Studia Histórica, Historia antigua*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, Vol. 18, 2000, p. 332.

muerte natural aproximadamente cuatro años después de haber sido coronado, sin que se desatara ningún levantamiento en su contra. Habiendo logrado contener los conflictos e inestabilidades, Leovigildo subió al trono como único rey, con todos los grupos de poder de su parte. Para el nuevo monarca resultó evidente la necesidad de fortalecer la figura del rey, más allá de sus victorias militares.

### 1.1.2. Posicionamiento geográfico y militar.

El extinto imperio había dejado un gran vacío político-administrativo en la zona, el cual fue saneado por las distintas aristocracias locales, en su mayoría de antiguos señoríos romanos, los cuales conformaron diversos autogobiernos pero que se encontraban desarticulados entre sí. Esto presentaba la oportunidad de integrar una entidad de poder soberano frente a estos grupos independientes.

La situación se caracterizaba por el predominio de las tendencias centrífugas y la existencia de numerosas comarcas y grupos populares que vivían en situación de práctica independencia, bajo la égida de aristocracias indígenas o de notables locales. Una parte considerable del sureste de Hispania era provincia bizantina, y otra no menos importante del noroeste peninsular constituía el territorio del reino suevo. La lucha por la progresiva implantación de un real dominio visigodo sobre la Península fue llevada adelante por Leovigildo con indomable energía durante ocho años.<sup>16</sup>

Inmediatamente después de asumir el cargo, Leovigildo asoció a sus dos hijos como consortes del reino. Este movimiento político será analizado posteriormente, pero es importante destacar por ahora el hecho de que colocó a dos personajes de su confianza en los límites de su reino, tanto al norte como al sur, para consolidar los frutos de la campaña militar que estaba por emprender.

---

<sup>16</sup>José Orlandis, *Historia del reino visigodo español*, Madrid, RIALP, S.A., 2006, p. 65.

En un periodo poco menor a diez años Leovigildo realizó al menos una conquista por año. Primero se lanzó contra las posiciones bizantinas, ya que la política del emperador Justiniano, conocida como *renovatio imperii romanorum*<sup>17</sup>, era una amenaza de facto, pues eran conocidas las pretensiones imperiales de hacerse con todo el Mediterráneo, en un intento por restablecer el antiguo Imperio Romano de Occidente.

Tras la construcción de la provincia bizantina de España la dominación de dichas tierras meridionales interesaba todavía más al Reino visigodo; pues éste necesitaba consolidar unas fronteras seguras con los bizantinos, empujándolos lo más posible sobre la costa y alejándolos del rico valle del Guadalquivir, cuya pérdida podía poner al Reino visigodo en auténtico trance de muerte.<sup>18</sup>

Los ejércitos bizantinos no fueron expulsados de la Península hasta muchos años después, pero ciertamente Leovigildo logró replegarlos hasta la costa sur de Hispania, frenando sus intentos de posterior expansión territorial<sup>19</sup>.

Del año 572 al 575 ocupó Córdoba, derrotó al pueblo de los sappos, penetró en Cantabria y dominó los Montes Aregenses. Un año después lanzó un poderoso ataque contra los suevos, mas el implacable avance del monarca visigodo orilló al rey suevo, Mirón, a rendirse y firmar un tratado de paz, sometiéndose a un estatuto clientelar, el cual limitaba la autonomía de su pueblo bajo el mandato de Leovigildo, pero evitó un enfrentamiento abierto de incalculables repercusiones.

Creyendo que era el momento oportuno para enfrentarse al ocupado rey, se dieron diversos levantamientos campesinos, probablemente instigados por la propia aristocracia que

---

<sup>17</sup>Sobre el sentido e historia de este término ver Francisco Javier Fernández Conde, "La cima teórica de la Iglesia Imperial: Otón III, Silvestre II y la Renovatio Imperii Romanorum", *Studium Ovetense: Revista del Instituto Superior de Estudios Teológicos del Seminario Metropolitano de Oviedo*, No. 28, Oviedo, Seminario Metropolitano de Oviedo, 2000, pp. 113-130.

<sup>18</sup> Luis García Moreno, *España en la...*, p. 115

<sup>19</sup> Ver lámina 2.



veía su independencia y autogobierno amenazados. Sin embargo, para el año 577 los ejércitos visigodos habían sofocado todas las revueltas y habían regresado la estabilidad a la zona de la Oróspeda<sup>20</sup>.

El dominio de Leovigildo pronto se había establecido a todo lo largo de la Península Ibérica, recobrando el control sobre todo el territorio que antes pertenecía a su reino y que se había visto diezmado tanto por los conflictos bélicos, como por los pactos de sus predecesores. Más aún, alcanzó a someter a varias regiones marginales que nunca habían estado bajo control político visigodo, así como a núcleos importantes de pueblos hispanorromanos que habían logrado permanecer en un autogobierno, libres de toda intervención externa. Con las fronteras bizantinas bien trazadas y definidas, y el pueblo de los suevos bajo su mandato, las amenazas en torno a la ahora capital del reino visigodo, Toledo, habían sido aparentemente sofocadas.

Como era de esperarse, todos los grupos de poder visigodo, así como sus propias huestes, vieron en Leovigildo al caudillo ideal, el rey germano por excelencia. Hispania se había consolidado finalmente como una unidad político-geográfica, bajo un único soberano que prometía una estabilidad duradera. Era momento de dar el siguiente paso y migrar ese poder a la figura del monarca, desprendiéndola del personaje que la ostentaba. La estrategia de Leovigildo de fortalecer la institución real recién comenzaba.

---

<sup>20</sup> Ver lámina 1.

## 1.2. Hermenegildo

### 1.2.1. La revuelta y su trascendencia.

Aunque hasta este momento parecería que el poder de Leovigildo se encontraba totalmente conformado, aún requería establecer alianzas con los francos, pues la amenaza del norte no había desaparecido. Con esta finalidad buscó casar a sus dos hijos con las princesas vecinas, abriendo la puerta a que la sucesión de la nueva dinastía visigoda se hermanara con la estirpe merovingia. Hermenegildo, su hijo mayor y heredero al trono, se comprometió con Ingunda, hija de Sigiberto y Brunekhilda. Esta reina a su vez era hija de Goswintha, la reina goda casada con el propio Leovigildo, la cual era viuda del antiguo rey visigodo Atanagildo<sup>21</sup>. Este matrimonio hermanaría definitivamente los distintos grupos de la aristocracia visigoda y consolidaría una poderosa alianza al norte del territorio.

Por su parte Recaredo fue comprometido con Riguntha, hija del Rey Chilperico, quien en realidad tenía ya muy buena relación con Leovigildo, pero que representaba la oportunidad de frenar a Guntrán de Borgoña, que amenazaba la frontera. Es importante recordar el hecho de que en la legislación visigoda se estipulaba que el marido tenía derecho a hacer uso de la población adscrita a las propiedades de su esposa, lo que ofrecía a Leovigildo no sólo establecer una serie de tratados de paz, sino la posibilidad de fortalecerse militar, económica y políticamente. Sin olvidar también que, según se puede apreciar, las reinas germanas eran las que custodiaban el tesoro, lo que posibilitaba importantes intercambios de dotes, así como la oportunidad de realizar una exhibición de la grandeza de la monarquía visigoda.

---

<sup>21</sup> Ver Lámina 3.

Hermenegildo contrajo el matrimonio planeado. La princesa Ingunda llegó a Toledo donde fue recibida con un desplante de amor por parte de su abuela Goswintha, quien recibía en la corte a la sangre de su sangre, capaz de parir al heredero del trono visigodo. A los pocos días la reina pretendía convertir a su nieta al arrianismo, en correspondencia a la conversión de su propia hija al esposarse con un rey franco. En su camino a Toledo Ingunda, con no más de doce años, había recibido indicaciones por parte del obispo católico Fronimio de no abjurar. Por lo que desató la furia de la reina arriana y tras golpearla la arrojó dentro del agua bautismal, pretendiendo convertirla a la fuerza.

Las hostilidades entre abuela y nieta, bajo el signo religioso, propiciaron que Leovigildo enviara a su hijo recién casado a Sevilla, otorgándole aparentemente atribuciones territoriales. Lo que el monarca no esperaba era que este acontecimiento diera un giro en su contra ya que, una vez en la Bética, Hermenegildo se convirtió al catolicismo en el año 579<sup>22</sup>. Cambió su nombre a Juan, proclamándose rey de esta zona peninsular, bajo la consigna de defender el credo niceno en contra de la herejía arriana. El rebelde ofrecía empuñar la espada ideológica de la defensa religiosa, esperando recibir el apoyo tanto de sus nuevos familiares francos, como de los propios bizantinos.

Para la cuidada estrategia de unidad de Leovigildo, esta afrenta representaba un regreso a la inestabilidad en torno al símbolo monárquico que estaba conformando<sup>23</sup>. El territorio se fraccionaba en dos reinos y la imagen del rey se repartía entre dos individuos. Hermenegildo tomaba como estandarte la adhesión a una fórmula teológica y paradójicamente desacralizaba la imagen de la realeza visigoda. La cuestión religiosa, que

---

<sup>22</sup> Esta es una de las teorías en torno al levantamiento de Hermenegildo. *Vid infra*, Capítulo III, p. 109.

<sup>23</sup> *Vid infra*, Capítulo III, p. 91.

aún no había sido abordada a fondo por el monarca, se colocaba en el primer plano de la estrategia política. En el siguiente apartado analizaré las medidas tomadas por el rey en materia religiosa y legislativa, en un intento por subsanar la ruptura al interior del reino. Aquí abordaré la rebelión en sí misma, así como sus implicaciones militares y políticas.

El asunto era de tal gravedad que el rey tuvo que actuar con absoluto cuidado, la propia supervivencia de su reino toledano estaba en juego. El territorio de la Bética, desde los tiempos de la ocupación de la península, se había opuesto al dominio visigodo, tanto por la presencia bizantina, como por las aristocracias hispanorromanas. El reempoderamiento de los antiguos enemigos fronterizos era inminente, tanto al sur imperial, como al norte merovingio. La posibilidad de concretar una última alianza con los francos se esfumó, cuando los intentos de formalizar el matrimonio de Recaredo y reforzar esa alianza se volvieron inviables, pues poco tiempo después el rey Chilperico murió asesinado.

Leovigildo respondió cerrando filas, buscando mantener la rebelión lo más alejada posible y cerrando el paso a posibles detractores internos. Posteriormente había que neutralizar una vez más las amenazas externas, a fin de evitar una temible coalición. Por el lado franco Hermenegildo recibió apoyo de Guntrán, que representaba la amenaza más inmediata y añeja, el cual atacó las tierras galas al norte de la península. Recaredo encabezó el ejército que derrotó al frente merovingio, abriéndose paso conquistó Cabaret y Beaucaire, llegó hasta el territorio de lo que fue el antiguo reino visigodo de Tolosa y saqueó la ciudad, frenando momentáneamente cualquier alianza con su rebelde hermano.

Hermenegildo, siguiendo a Atanagildo, pidió ayuda a los ejércitos bizantinos. Mas la posibilidad de involucrar al Imperio en un pacto con sus aliados hispanorromanos, francos y

suevos se vio frustrada. El progresivo distanciamiento entre la Iglesia Católica de Roma y la Iglesia Bizantina<sup>24</sup>, encaramada esta última en el proyecto de la *renovatio imperii romanorum*, había corroído las relaciones entre los propios católicos, y la muerte del emperador pausó cualquier tipo de avance. Leovigildo entregó 30,000 sueldos de oro al gobernador imperial en Hispania y los ejércitos bizantinos no entraron en juego.

Por su parte los suevos, que vieron en esta guerra civil la oportunidad de abrirse paso y liberarse del yugo visigodo, no sólo ofrecieron apoyo estratégico y de inteligencia a Hermenegildo, sino que sus huestes entraron de inmediato en acción, bajo las órdenes del rey Miro, antiguo rival de Leovigildo. La acción militar del rey visigodo fue contundente y en el 582 conquistó Mérida. Posteriormente cercó la ciudad de Sevilla, obligando a huir a Hermenegildo a Córdoba. Tras las derrotas, el rey Miro entregó las armas quedando en posición de vasallaje ante Leovigildo, el cual obligó al pueblo de los suevos a abjurar del catolicismo y convertirse al arrianismo. Los continuos intentos por liberarse de la presión visigoda propiciaron que tres años más tarde cayera sobre ellos un ataque fulminante, con el que fueron finalmente incorporados al reino visigodo.

Refugiado en un monasterio en Córdoba, Hermenegildo recibió la visita de su hermano Recaredo, el cual lo convenció de entregarse a su padre, a fin de frenar el conflicto. El rebelde fue exiliado a Valencia y más tarde conducido a una prisión en la Tarragona, donde, tras negarse a convertirse al arrianismo fue asesinado en su celda, aparentemente por órdenes de su padre.

---

<sup>24</sup> *Vid infra*, Capítulo III, p. 123.

Años más tarde esta rebelión y sus consecuencias directas a nivel militar parecían estar por terminar, cuando Leovigildo envió embajadores al norte para firmar un acuerdo de paz con los reinos merovingios, pero los reyes Guntán y Childeberto rechazaron la oferta. Decidido a terminar con la amenaza enemiga, Recaredo avanzó sobre los francos consiguiendo una aplastante victoria. Esta última maniobra no sólo frenó a sus oponentes, sino que sirvió para que el príncipe visigodo fuera enaltecido entre los nobles godos, así como entre los magnates hispanorromanos. Ese mismo año falleció Leovigildo, y la sucesión de su hijo Recaredo se dio como movimiento lógico, con un territorio restablecido, pero con una imagen del rey debilitada y con un pueblo que había sufrido una cruenta guerra civil, cuya cicatriz habría que sanar.

Finalmente, los distintos hilos con que Leovigildo había buscado tejer su estrategia estaban tendidos, era misión del nuevo monarca Recaredo el urdir la tela de la legitimación monárquica, conformando una imagen del rey capaz de contener dentro de sí todo el peso simbólico con que su padre la había cargado, y que soportara a su vez el paso de un rey a otro, independientemente de los sujetos que sustentaran el cargo.

### 1.3. Recaredo.

#### 1.3.1. Mediación entre los grupos de poder.

No contamos con ningún testimonio que hable de cualquier tipo de oposición a la toma de poder de Recaredo, ni siquiera de que se haya efectuado elección alguna. Aparentemente la sucesión al trono fue tal como pretendía Leovigildo que se diera, de manera hereditaria y pacífica. Sin embargo, al décimo mes de su reinado el nuevo monarca abjuró del arrianismo y se convirtió al catolicismo. Con esto dio inicio a una nueva y cuidada estrategia para continuar el proyecto de unidad emprendido por su padre, pero esta vez bajo el credo cristiano.

Parte del propio plan urdido por el rey visigodo fue cortar totalmente cualquier relación con las figuras tanto de Leovigildo como de Hermenegildo. Independientemente de que en buena medida sus acciones no buscaron más que proseguir con el fortalecimiento de la imagen del rey, la necesidad de aparecer como un “hombre nuevo”, un reformador de la realeza, fue inevitable. Resultaba indispensable cerrar de manera definitiva el capítulo de la cruenta guerra civil que había minado las bases mismas del reino, amenazando la estabilidad entre los diversos grupos de poder, para obtener una legitimidad sustentada en sus obras, no en la de sus predecesores.

Su padre arriano representaba un conflicto, ya que había fundado su teología política en el arrianismo, el cual seguía siendo un elemento que diferenciaba a su pueblo del resto de los reinos, e incluso de sus súbditos no visigodos. Por su parte “el príncipe rebelde y mártir no podía figurar como precursor de la incorporación a la Iglesia de aquellos obispos y

magnates arrianos, representantes del pueblo godo que habían luchado contra él en la todavía reciente guerra civil y le habían vencido”.<sup>25</sup>

En un intento por conciliar facciones, así como de borrar los rastros de los últimos acontecimientos en torno a la rebelión, inmediatamente que subió al trono mandó matar a Siseberto, el verdugo que había ejecutado a su hermano. Aceptó públicamente a Goswintha como si fuera su madre, estableciendo una beneficiosa alianza con ella. Por su parte la antigua reina, viuda por segunda ocasión, mantendría un papel activo dentro de la corte, a cambio de lo cual ofrecía a Recaredo la posibilidad de establecer un pacto con los francos de Austracia, donde la propia hija de Goswintha era reina. Así mismo el poderoso grupo de aristócratas arrianos, vinculados a la reina, se convertían en aliados potenciales.

Su pronta conversión generó molestia entre los más cercanos al propio monarca, los cuales habían acompañado a su padre, al igual que él mismo, en la batalla en contra de la ortodoxia católica. Por este motivo los levantamientos de inconformes no tardaron en aparecer. Tenemos noticia principalmente de tres acontecimientos. El primero se desató en Mérida, lo cual resulta un tanto paradójico, ya que fue una de las ciudades conquistadas en tiempos de la revuelta, y que se había opuesto a Leovigildo y Recaredo, en pro del rey sublevado; sin embargo en aquel momento Mérida había peleado en contra del arrianismo y ahora lo hacía frente al catolicismo. Los nobles arrianos de la región, encabezados por el obispo Sunna, se levantaron en armas oponiéndose a la conversión. Entre los opositores al rey sabemos que había algunos católicos, lo que hace dudar más aún de que los motivos hayan sido realmente religiosos.

---

<sup>25</sup> José Orlandis, *Historia del...*, p. 358.



Esta rebelión no fraguó, ya que Witerico traicionó a los sublevados, por lo que fueron sofocados antes siquiera de haber iniciado sus ataques. Witerico fue premiado por su fidelidad al monarca y Segga, quien sería coronado tras la hipotética deposición del monarca, fue severamente castigado. Recaredo buscó aliarse con Sunna, ya que representaba un potencial enemigo que, neutralizado, brindaría grandes beneficios a su causa. Al no lograr apaciguar su fervor arriano se vio obligado a exiliarlo a África. “Recaredo ofreció a Sunna el perdón y otra sede episcopal a cambio de su conversión al catolicismo, pero el irredento obispo rechazó la clemencia real orgullosamente, y declaró estar dispuesto a morir por su fe. Fue desterrado a Mauritania, donde consagró los últimos años de su vida a la propagación del arrianismo”.<sup>26</sup>

El segundo levantamiento fue encabezado por la propia Goswintha, a pesar de la alianza previamente establecida, acompañada por el obispo arriano de Toledo, Uldila. Este intento de rebelión fue descubierto muy pronto y no pasó de ser un conflicto al interior de la Corte, que fue silenciado de inmediato. Uldila terminó desterrado, pero Goswintha, la antigua y poderosa reina arriana murió muy oportunamente. Las causas de su deceso son muy oscuras, así como lo fueron sus movimientos políticos en vida, por lo que se ha prestado a múltiples interpretaciones. Lo cierto es que al nuevo rey le resultó benéfico que la antigua defensora del arrianismo hubiera abandonado este mundo antes de que él pretendiera implementar la conversión de su pueblo.

Por último, el tercer grupo opositor se levantó en armas en el año 588. El obispo arriano Ataloco fue apoyado militarmente por el antiguo enemigo de Recaredo, el rey

---

<sup>26</sup> Ignacio Alonso Campos “Sunna, Masona y Nepopis: Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo”, *Los visigodos. Historia y civilización*, Murcia, Antigüedad y Cristianismo, 1986, p. 153.

merovingio Guntran de Borgoña. Este personaje lo culpaba directamente de la muerte de Ingunda, esposa de Hermenegildo, quien falleció en su camino a Constantinopla, huyendo de la furia del rey Leovigildo. Esta rebelión, desatada en la provincia de Narbona, terminó con una importante victoria visigoda sobre los francos, quizá la más impresionante de su historia. Las fuentes, evidentemente exaltadas, nos hablan hasta de 5000 muertos y 2000 prisioneros. Cabe señalar el carácter conciliador de Recaredo, quien pagó 10,000 sueldos de oro al reino merovingio en compensación por la muerte de Ingunda, de la cual negó en todo momento ser responsable.

Con los levantamientos sofocados, y sin la figura de la reina arriana Goswintha en la corte, el rey convocó al Concilio III de Toledo en el año 589, donde finalmente el reino visigodo, representado en su totalidad, se convirtió al catolicismo.

## CAPÍTULO DOS

### Las fuentes como herramientas y sistemas de signos.

#### Deconstrucción del discurso

##### 2.1. Leyes visigodas

###### 2.1.1. Particularidades

Se ha señalado que, en el caso de las leyes medievales, sobre todo aquellas anteriores a la gran reforma gregoriana del siglo XII, estamos ante aparatos legales casi únicamente consuetudinarios<sup>27</sup>, donde la creación de las leyes carece de una organización con miras a la universalidad, ni a la propia articulación de la sociedad; mucho menos como herramienta del poder para legitimarse o imponer la voluntad del monarca.

Las leyes, que en esencia procedían del pueblo y sus conflictos, eran creadas por diversas entidades, sin importar cuales fueran éstas, con jurisdicciones poco definidas y dependientes de la organización y administración públicas inmediatas. Es decir, se considera que el derecho se había limitado más al mantenimiento de un orden inmediato que a la reflexión en torno a las normas como conformadoras de la realidad. Esto resulta mucho más claro cuando pensamos que la reflexión del derecho como materia escolástica se inició hasta mediados del siglo XII y se efectuó directamente a través del estudio de los textos del derecho romano, redactados en tiempos del emperador Justiniano, en el pleno siglo VI que estudiamos. En ese tiempo la articulación de las experiencias jurídicas medievales se limitaba a respuestas directas a las necesidades específicas de cada caso particular y no a un proyecto con vigencia y perspectivas de futuro. La vida cotidiana del pueblo no era regulada, lo que permitía a los particulares organizarse libremente, sin interferencia de la autoridad.

---

<sup>27</sup> Harold J. Berman, *La formación de la tradición jurídica de occidente*, trad. Monica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, primera ed 1983, reimpresión 2001.

No es que el derecho institucional no haya funcionado, sino que simplemente no fue creado como herramienta reguladora. El derecho era considerado importante para contener los conflictos, a la vez que para perpetuar los valores individuales, pero se ha considerado que se encontraba desvinculado del poder político. El derecho civil era comprendido y aplicado a partir de las bases del imperio, lo que nos habla de una incapacidad de generar una herramienta jurídica, emanada de una autoridad monárquica, capaz de ordenar la realidad en todas sus nuevas facetas.

Todo esto justifica la idea de que el Estado<sup>28</sup> como tal se extinguió con el principio de la Edad Media y no lo veremos resurgir hasta que demos por terminado este periodo histórico; sin embargo, considero que hay elementos suficientes para pensar que en el caso particular del reino visigodo de Toledo la conformación y perspectivas del poder político fueron aplicadas de manera distinta, al menos en el breve periodo que comprende el último cuarto del siglo VI.

### 2.1.2. *Codex Visigothorum, Lex Romana Visigothorum y Codex Leovigildiano.*

Desde la penetración del reino visigodo en la frontera imperial la relación de éste con el imperio fue muy particular. Debido a que se trataba de un pueblo ya convertido al cristianismo, los lazos culturales estaban trazados y contaban con ciertos elementos comunes.

---

<sup>28</sup> Siguiendo a Grossi y a Berman, ambos autores se centran básicamente en estas dos acepciones del concepto de Estado: "Entidad territorial unificada e independiente, bajo la autoridad de un gobernante soberano, facultado para reunir ejércitos y entablar guerras, así como para hacer y aplicar leyes". Harold J. Berman, *La formación...*, p. 290. O bien, "El Estado es un cierto modo de entender el poder político y sus competencias; es ante todo un programa, un programa global o que, aunque no sea global, tiende a la globalidad; tiene la vocación de hacer coincidir el objeto del poder con la totalidad de las relaciones sociales, la vocación de convertirse en un poder completo". Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996, trad. Francisco Tomás y Valiente y Clara Álvarez. p. 65.

Sin embargo, el hecho de que el cristianismo que profesaba fuera arriano, considerado herejía desde el Concilio I de Nicea en el año 325, hacía que la posibilidad de absorberlo como parte de las huestes romanas se viera entorpecida.

El arrianismo sirvió como elemento unificador de la identidad visigoda, pues les permitió mantener una profunda diferenciación para con el imperio romano, la cual resultaba urgente. De ser absorbidos, como uno más de los cientos de pueblos que integraban ese poderoso Estado, se habrían disuelto y perdido su autonomía. A lo largo de la historia del reino visigodo, previa a la caída del Imperio de Occidente, podemos encontrar constantemente ese intento por diferenciarse, por ser aliados cercanos, pero no iguales, por defender sus intereses por encima de los del imperio, aún si significaba enfrentarse abiertamente con éste.

El primer intento de conformar un aparato jurídico seguía esta línea de separación para con los romanos y coincidió con la caída del último emperador de Occidente. El *Codex Visigothorum*, también conocido como *Código de Eurico*, por ser éste el rey que lo instauró, se limitaba a legislar para este pueblo en particular, no sólo dejando al margen a los romanos y pueblos vecinos, sino considerándolos inexistentes. El siguiente monarca, Alarico II, redactó una nueva ley, que pretendía ser inclusiva para con los romanos de su territorio, en un intento por controlar e influir sobre toda la nobleza. Sin embargo, la *Lex Romana Visigothorum* no fue bien recibida por los romanos a los que estaba dirigida, ni por los visigodos que veían con desconfianza la vinculación política con los habitantes del antiguo imperio.

Años más tarde, asentados finalmente en Toledo, el rey Leovigildo dio inicio a su proyecto unificador para conseguir el control y la consolidación de su poder político. El levantamiento de su hijo Hermenegildo evidenció la importancia del asunto religioso, por lo que el monarca visigodo tuvo que replantear su estrategia. La unidad total del territorio bajo su mandato no podía efectuarse si sus súbditos compartían distintos credos. Ya que la intención era lograr la consolidación nacional<sup>29</sup>, el arrianismo, que había servido como el elemento identitario por excelencia entre los visigodos, cobraría el carácter de religión nacional.

Convocó entonces, en el año 580, recién empezada la revuelta, a un concilio arriano, en el cual se invitó a los católicos a abjurar de su fe, facilitando el proceso de conversión al arrianismo. Bajo órdenes de Leovigildo se escribió una nueva fórmula arriana, más cercana a la nicena, la cual creaba una especie de ambigüedad religiosa con la que se esperaba convencer a los súbditos católicos, tanto visigodos como romanos, de apostatar. El hecho de reducir una fórmula teológica, a pesar de poder ser entendida como una manifestación del poder monárquico a nivel religioso, resultó ser una contradicción, ya que restó sentido a la propia fórmula y a la diferenciación que esta ofrecía. El crear una ley que facilitaba la conversión, diluía el sentido del ser arriano, lo que explica el poco éxito que tuvo esta política.

Para el caso de las herramientas jurídicas, en respuesta a la redacción por parte del emperador bizantino de su *Codex Iustinianus*<sup>30</sup>, Leovigildo inició una obra legislativa de gran

---

<sup>29</sup> “*Genus* (linaje) viene de <<engendrar>> y <<generar>>; o bien de la delimitación de determinados descendientes –como son las naciones- que, relacionados por su parentesco propio reciben nombre de <<gentes>>”, “*Genus aut a gignendo et prognerando dictum, aut a definitione certorum prognatorum, ut nationes, quae propriis cognationibus terminatae gentes appellantur*”, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 766-767.

<sup>30</sup> *Vid., supra*, p. 16

envergadura. El monarca se dio a la tarea de reunir en un gran tomo todas las leyes visigodas que habían sido redactadas hasta entonces y conformó un *Codex* legislativo, el cual desgraciadamente no ha llegado hasta nosotros. Sabemos que se trataba de una revisión del *Codex Visigothorum*, ya que "corrigió aquellas leyes que estimó confusamente establecidas por Eurico, añadiendo muchas leyes olvidadas y suprimiendo otras superfluas"<sup>31</sup>, las cuales fueron aderezadas por continuas referencias a los valores culturales de su pueblo<sup>32</sup>. Esto hace manifiesto el hecho de que el monarca pretendía regular más allá del plano público, adentrándose en lo privado, en la propia conciencia de su pueblo.

Sabemos que en su *Codex* cambió la *Lex Romana Visigothorum* de Alarico II, en la cual se estipulaba, siguiendo a una constitución imperial suscrita por los emperadores Valentiniano y Valente en el año 370, la prohibición de los matrimonios mixtos entre romanos y germanos. La promulgación de una nueva ley, que despenalizaba los matrimonios entre razas, pretendía diluir de una vez por todas la diferenciación entre los distintos grupos poblacionales, a la vez que resultaba ser un elemento de la *imitatio imperii*,<sup>33</sup> ya que hasta entonces ningún rey germano había redactado una ley que se contrapusiera explícitamente a una constitución imperial.

La ley seguía prohibiendo los matrimonios con judíos, pero ese tema excede los límites de la presente investigación. Lo cierto es que los matrimonios mixtos se daban ya de forma natural desde tiempo atrás, pero al explicitarlo a nivel jurídico la intención era

---

<sup>31</sup> Orlandis, *Historia de la...*, p. 154.

<sup>32</sup> Ver Orlandis, *Historia de la...*

<sup>33</sup> *Vid infra* Capítulo III, p. 91.

estimular la fusión entre razas, para poder alcanzar la unidad, ya no sólo territorial y política, sino cultural y religiosa.

Los restos arqueológicos, en cambio, parecen evidenciar un temprano y generalizado proceso de integración de godos e hispano-romanos. La presencia de objetos funerarios romanos junto a otros típicamente germanos en las necrópolis de los siglos V y VI son, para Gisela Ripoll, un testimonio claro de la frecuencia con que se celebraban matrimonios entre godos y romanos antes de que Leovigildo aboliese la ley que los prohibía.<sup>34</sup>

Quisiera resaltar el hecho de la injerencia directa del soberano en los asuntos eclesiásticos a través de la redacción de una fórmula teológica. Mediante este acto, el rey se atribuía el poder de sancionar y definir lo que era correcto creer, siempre en relación directa con sus intenciones de control político. Si añadimos a esto las regulaciones en torno al arrianismo, así como al resto de las leyes civiles como compilado histórico jurídico, podemos entrever un proyecto de control legislativo, si no totalizante, al menos con claras intenciones de serlo. Una vez concluida su gran obra jurídica, la actividad legislativa de los próximos monarcas fue muy limitada por aproximadamente cincuenta años.

### 2.1.3. El *Tomus* y Concilio III de Toledo.

A pesar de los continuos intentos por parte de Leovigildo de empujar a los católicos de su reino a la conversión, lo cierto es que el número de miembros de las altas jerarquías que apostataron, haciendo suya la religión nacional visigoda, fueron pocos, cuando por otro lado las conversiones de arrianos al catolicismo se habían vuelto cada vez más frecuentes.

---

<sup>34</sup> Valverde Castro, "*La monarquía...*", p. 524.



Congruente con esta tendencia, Recaredo adoptó el credo niceno, primero a nivel personal, pero con la intención de volverlo un asunto oficial.

Para conseguir la unidad necesitaba conciliar con los extremos religiosos, más que adherirse simplemente a uno, enfrentándose al otro. Por este motivo procuró acercarse a su lado a la mayor cantidad de obispos arrianos posible, a fin de suavizar su molestia. Estos intentos rindieron frutos, ya que cuando reunió a todos los seguidores de este credo en el Concilio III de Toledo, a fin de platicar con ellos y conseguir que refrendaran su conversión al catolicismo, sabemos que contó con apoyo y aprobación del grupo que podría haber resultado más descontento con su política. “En dicha reunión el soberano debió obtener la aquiescencia y apoyo de una mayoría muy significativa del episcopado arriano, seguramente bajo la promesa de ciertas prerrogativas”.<sup>35</sup>

El primer documento con que contamos, en el que aparece retratado el Rey visigodo, hablando en primera persona, se encuentra en las actas de este Concilio III de Toledo<sup>36</sup>. Recaredo se presentó ante los obispos con un *Tomus*, en el cual establecía los lineamientos a seguir en dicha reunión. Es válido poner en duda si el propio monarca redactó directamente el documento que ha llegado hasta nosotros, pues al tratarse de Actas conciliares, el registro

---

<sup>35</sup> Luis García Moreno, *España en la...*, p. 134.

<sup>36</sup> José Vives, *Concilios visigóticos e hispanoromanos*, Barcelona-Madrid, 1963, 538 pp. Las actas conciliares, por contar en su interior con distintos tipos de discursos serán abordadas en este apartado y en el siguiente. Es pertinente señalar que en el preámbulo de este compilado documental se nos advierte: “(...) el texto latino presenta para la traducción no pocas dificultades, dado el latín decadente o bárbaro de aquellos textos frecuentemente bastante oscuros y de escaso valor literario. Por esto optó, a nuestro juicio con acierto, por una traducción más bien libre, en beneficio de la claridad de los conceptos expresados sin preocuparse demasiado por la fidelidad al léxico”, p. VIII. Debido a esto he optado por transcribir los fragmentos del texto utilizados, tanto en su traducción al español, según el texto de José Vives, así como en el texto latino que él mismo nos ofrece. Ya que carezco de herramientas para ofrecer una traducción del latín visigodo más literal, que sirva mejor a los propósitos de esta tesis, me parece que contar con la versión original brinda al lector la posibilidad de contrastar informaciones y ampliar su interpretación. A fin de mantener un equilibrio, a lo largo de la investigación, y siempre que sea posible, se transcribirán todas las fuentes en español y en el latín en que fueron escritas.

final de las mismas era meticulosamente cuidado por los implicados<sup>37</sup>. Pero a nivel discursivo el que habla en el documento es el rey, el acuerdo al que se llega emana de él, así como la propia convocatoria a la reunión.

Recaredo inicia su intervención anunciando: "...os he llamado a la presencia de nuestra serenidad con objeto de restablecer la disciplina eclesiástica"<sup>38</sup>. Hace entonces entrega del *Tomus*, que es leído por un notario, en el cual legitima y sustenta su investidura emanada de la divinidad y continúa con la proclamación de fe en la trinidad católica. Entre referencias a las escrituras y una retórica propia del contexto teológico, el rey se muestra ante los obispos, cual representante de toda su *gens*: "... yo también, según lo veís por los resultados, encendido por el fervor de la fe, he sido impulsado por el Señor para que, depuesta la obstinación de la infidelidad y apartado el fulgor de la discordia, condujera a este pueblo que servía al error, bajo el falso nombre de religión, al conocimiento de la fe y al seno de la Iglesia católica".<sup>39</sup>

A cambio de esta gracia que le otorgaba a la cristiandad, el monarca pidió principalmente dos cosas: Primero, instrucción sobre los dogmas, para que la gran raza goda fuera iluminada. Segundo, que su profesión de fe se añadiera a los cánones, en pro de la salvación de la cristiandad. Con ello adoptó como suya la fórmula ortodoxa, a la vez que brindó oficialidad a la profesión de fe de los concilios de Nicea, Constantinopla, Efeso y Calcedonia<sup>40</sup>. Siguiendo estos dos planteamientos, Recaredo anatemizó a Arrio, a los

---

<sup>37</sup> *Vid infra*, p. 49.

<sup>38</sup> "...quod propter instaurandam disciplinae ecclesiasticae formam ad nostrae vos serenitatis praesentiam devocaverim", Vives, *Concilios...*, p. 107.

<sup>39</sup> "...me quoque, ut re ipsa conspiciatis calore fidei accensum in eo Dominus escitavit, ut deplusa obstinatione infidelitatis et discordiae submoto fuore populum, qui sub nomine religionis fambulatur errori, ad agnitionem fidei et ecclesie catholicae consortium Revocarem", Vives, *Concilios...*, p. 110.

<sup>40</sup> *Vid infra*, Capítulo III, p. 123.

concilios contrarios a Nicea y solicitó que todo aquel que no realizase dicha profesión de fe fuera declarado en herejía. El *Tomus* cierra con la lectura de las fórmulas de los cuatro concilios mencionados y la firma del rey.

Posteriormente se exhortó a los obispos, antiguamente arrianos, a que confesaran cuál es la verdadera fe, a lo que éstos respondieron con un listado de XXIII anatemas, a través de los cuales rompieron con el antiguo credo visigodo y ratificaron su integración a la religión universal. Al pie de esta ratificación de fe se encuentran las firmas de ocho obispos, acompañadas de la respectiva condena personal a la herejía arriana. Se hace mención de los presbíteros y diáconos, quienes no solían firmar las actas conciliares; curiosamente en este mismo listado aparecen los nombres y firmas de cinco “varones ilustres” y se hace mención de que toda la nobleza goda suscribió el documento.

Una vez más, aparece la figura de Recaredo para sancionar lo acontecido. En el siguiente capítulo esta intervención será abordada a mayor detalle<sup>41</sup>. Cabe señalar aquí una nueva solicitud explícita por parte del monarca: “A todos los capítulos que todavía deben añadirse a las normas eclesiásticas por medio de vuestra santidad, antepone para reverencia y firmeza de vuestra santa fe, lo que nuestra serenidad ha sugerido por inspiración de Dios acerca de la recitación del credo”.<sup>42</sup>

Es importante señalar que, a pesar de la solicitud real, el primer canon<sup>43</sup> ratifica lo acordado en los cuatro concilios ecuménicos, otorgándoles vigor y efecto inmediato ya que

---

<sup>41</sup> *Vid infra*, Capítulo III, p. 142.

<sup>42</sup> “*Omnibus ergo capitulis, qui adhuc per vestram sanctitatem regulis ecclesiasticis adiciendi sunt, hoc pro fidei sanctae reverentia et firmitate proponite, quod de proferendo simbolo nostra Deo docente decrevit serenitas*”, Vives, *Concilios...*, p. 18.

<sup>43</sup> Canon I, “Que se observen las determinaciones de los concilios y los decretos de los pontífices romanos”, “*Ut conciliorum statuta et praesulum Romanorum decreta custodiantur*”, Vives, *Concilios...*, p. 18.

según lo indica el propio texto, “en algunas partes de las iglesias de España, por la imposición de la herejía o de la gentilidad se ha prescindido de la disciplina canónica, y abundan las violaciones de la misma...”<sup>44</sup>. Será hasta el segundo canon que los obispos decreten la petición de Recaredo de rezar el credo católico todos los domingos.<sup>45</sup>

A fin de no adentrarnos en una lectura minuciosa de los XXIII cánones<sup>46</sup>, podemos extraer los siguientes elementos pertinentes a esta investigación, con el fin de hacer patente el intercambio de prerrogativas anteriormente mencionado:

Los obispos arrianos parecen haber mantenido en principio su cargo, sin la necesidad de ser reordenados, y fueron colocados en la misma posición jerárquica que los católicos, con lo que se les aseguraba que los beneficios otorgados a la Iglesia se aplicarían a ambos grupos, entendidos como un mismo clero<sup>47</sup>. A fin de mantener la estabilidad material de la Iglesia se redactaron cánones que garantizaban la conservación de los bienes y privilegios eclesiásticos, con lo que sus propiedades pasaron a ser consideradas perpetuas e indestructibles, aún en caso de que algún rey futuro se opusiera políticamente al credo profesado. Esto les daba una certeza en relación a todo aquello que formaba el patrimonio de la institución, mismo que consistía en los bienes de las Iglesias arriana y católica.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> "ut quia in nonnullis vel haeresis vel gentilitatis necessitate per Spaniarum ecclesias canonicus praetermissus est ordo, dum et licentia abundaret transgrediendi et disciplinae optio negatur...", Vives, *Concilios...*, p. 19,

<sup>45</sup> Canon II, "Que en todas las iglesias se recite el credo en domingo", "Ut omnibus ecclesiis die dominica symbolum reciteur", Vives, *Concilios...*, p. 19.

<sup>46</sup> No confundir estos XXIII cánones en que se oficializan los acuerdos alcanzados por el concilio, con las anteriores XXIII anatemas estipuladas por los obispos conversos.

<sup>47</sup> Esta medida en particular no aparece reflejada directamente en los cánones, sin embargo, al comparar la lista de obispos arrianos que abjuraron de su fe, con la lista final en la que firman todos los asistentes, añadiendo el nombre de su diócesis, encontramos a todos y cada uno de ellos ostentando su cargo episcopal y sede. Ver Vives, *Concilios...*, p. 122- 138. Sin embargo, más adelante veremos que esto fue modificado en otro Concilio, *Vid infra*, Capítulo III, p. 136.

<sup>48</sup> Canon III, "Que nadie enajene los bienes de la Iglesia sin necesidad", "Ut n equis extra necessitatem rem ecclesiae alienet", Vives, *Concilios...*, p. 125, Canon IX, "Que las iglesias de los arrianos pertenecerán a los

Por otro lado, colocó a los obispos en una posición económica favorecida, al hermanarlos con la administración civil en lo que respecta al cobro del tributo. Tenían ahora el poder de ratificar a los recaudadores, a la vez que vigilarían y regularían a estos representantes del rey en materia fiscal, a fin de evitar excesos en los cobros. Su carácter judicial les permitía emitir sentencias en contra de los funcionarios que cometieran algún abuso, teniendo incluso facultades ejecutivas inmediatas en algunos casos evidentes<sup>49</sup>. En este mismo sentido les otorgó una especie de inmunidad fiscal, permitiéndoles mantenerse al margen de los tributos más altamente grabados.<sup>50</sup>

A partir del III de Toledo las decisiones acordadas en los concilios religiosos cobraron carácter de leyes civiles<sup>51</sup>, permitiendo a la Iglesia incluso la imposición de sanciones legales a aquellos que desobedecieran los acuerdos alcanzados por el clero. Las leyes eclesiásticas no eran vistas como asuntos arbitrarios u episódicos, sino que se encontraban ahora

---

obispos católicos, en cuyas diócesis se hallaran”, *“Ut ecclesiae Arrianorum ad catholicum episcopum in cuius dioecesi sunt pertineant”*, Vives, *Concilios...*, p. 127. Canon XIX, “Que la iglesia con todos sus bienes esté bajo la administración del obispo, *“Ut ecclesia cumrebaseius ad episcopi ordinationem pertineant”*, Vives, *Concilios...*, p. 131.

<sup>49</sup> “Que el siervo de la iglesia manumitido por el obispo, nunca se aparte del patrocinio de la iglesia. Y que los libertos de otros sean defendidos por el obispo”, *“Ut servus ecclesiae ab episcopo manumissus a patrocinio ecclesiae nunquam discebat, et ut liberti aliorum ab episcopo defendatur”*, Vives, *Concilios...*, p. 127. En el cuerpo explicativo del Canon XVIII, “Y los jueces de los distritos y los encargados del patrimonio fiscal por mandato del gloriosísimo señor nuestro, acudirán también al concilio de los obispos (...) para que aprendan a tratar al pueblo piadosa y justamente, sin cargarles con prestaciones ni imposiciones superfluas, tanto a los particulares como a los siervos fiscales y conforme a la amonestación del rey inspeccionen los obispos cómo se portan los jueces con sus pueblos...”, *“Iudices vero locorum vel actores fiscalium patrimoniorum ex decreto gloriosissimi domini nostri simul cum sacerdotali concilio (...) ut discant uam pie et iustre cum populis agre debeant, ne in angariis aut in operationibus superfluis sive privatum onerent sive fiscalem gravent. Sint etenim prospectatores episcopi secundum regiam admonitionem, qualiter iudices cum populis agant...”* Vives, *Concilios...*, p. 131

<sup>50</sup> Canon VIII, Que el clérigo perteneciente al Fisco no sea donado por el Rey”, *“Ut clericus de familia fisci a príncipe non donetur.”*, Vives, *Concilios...*, p. 127.

<sup>51</sup> Edicto del rey en confirmación del concilio, “...por lo tanto mandamos con nuestra autoridad a todos los hombres sometidos a nuestro reinado, que a nadie le sea permitido despreciar, y que ninguno se atreva a prescindir de nada cuanto ha sido establecido en este santo concilio...”, *“Nostra proinde auctoritas id ómnibus ad regnum nostrum pertinentibus iubet, ut si qua definita sunt in hoc santo concilio...”*, Vives, *Concilios...*, p. 134.

legitimadas al punto que resultaban ser un complejo sistema orgánico de reglas y valores, que las altas esferas de la sociedad se veían obligadas a cumplir y ejercer sobre el resto de los súbditos.<sup>52</sup>

En relación con la aristocracia laica, el monarca mantuvo una política que podemos considerar filonobiliaria, la cual se basó en un principio en la reintegración de aquellas propiedades confiscadas en los tiempos de su padre a las familias nobles. Así mismo repartió nuevas tierras, aumentando el poder y riqueza de los grupos más poderosos dentro de la península, a los cuales a su vez dotó de nuevos y más altos cargos administrativos. Estos personajes fueron considerados a partir del Concilio III de Toledo los máximos representantes de la *gens* visigoda, tal como si fueran una imitación del antiguo senado romano. En este mismo carácter legislativo algunos de los magnates de la alta aristocracia firmaron las actas del concilio, lo cual antes se reservaba exclusivamente al clero.

En un intento por evitar que aquellos funcionarios cometieran abusos, vinculó directamente la administración civil a la eclesiástica. Como ya mencioné, los obispos vigilarían a los representantes del monarca, pero a su vez, en un sentido inverso, los nobles, ahora cortesanos con cargos administrativos, se habrían de reunir anualmente en concilio con los religiosos, y supervisarían, en calidad de representantes del rey, la manera en que se dirigirían los intereses del reino<sup>53</sup>. Con esto buscaba relacionar íntimamente a la Iglesia con el

---

<sup>52</sup> Canon XVII, "Que los obispos en unión de los jueces, castiguen severamente a los que matan a sus hijos", "*Ut episcopus cum iudicibus necatores filiorum acriori disciplina corripiat*", Vives, *Concilios...*, p. 130.

<sup>53</sup> Canon XIII, "Que los clérigos que se dirigen a los jueces civiles, sean excomulgados", "*Ut clerici qui seculares iudices appetunt excommunicentur*", Vives, *Concilios...*, p. 129, Canon XVIII, "Que una vez al año se reúna el concilio, y estén presentes los jueces y recaudadores del Fisco", "*Ut semel in anno synodus fiat et iudices et actores fisci praesentes sint*", Vives, *Concilios...*, p. 131.

poder real, lo que evitaría que en el futuro sucedieran rebeliones como la de su hermano, fundadas en la religión, pero cargadas de discurso político.<sup>54</sup>

Esta organización ha sido llamada “Gobierno conjunto”<sup>55</sup>, ya que por un lado colocaba el gobierno práctico en manos de la aristocracia, y por otro la inspección del mismo en manos de los religiosos. Este entramado de pactos evidentemente estaba encaminado a doblegar cualquier tipo de resistencia de los grupos de poder, a través de brindarles privilegios que antes no tenían, con lo que todos salían beneficiados.

#### 2.1.4. Concilio IV de Toledo

A pesar de que el acuerdo alcanzado, a fin de optimizar el funcionamiento de la recientemente formada estructura administrativa, dictaba que los concilios habían de realizarse de manera anual, en la praxis esto no sucedió así. Si nos apegamos a lo que las actas que conservamos indican, el mismo año en que se celebró el Concilio III de Toledo, 589, se celebró uno en Narbona, y al año siguiente otro en Sevilla. A partir de ahí la celebración de los mismos fue intermitente. En el 592 se reunieron en Zaragoza, y después en Toledo hasta el año 597, donde se logró cierta continuidad con los concilios de Huesca en 598 y Barcelona en 599. Hasta el año 614 se reunieron una vez más en Huesca y en 619 en Sevilla. Después de este último pasaron catorce años para que se celebrara un nuevo concilio en la ciudad de Toledo, en el 633.

---

<sup>54</sup> Canon XVI, “Que los obispos en unión de los jueces destruyan los ídolos, y que los señores prohíban a sus siervos la idolatría”, *“Ut episcopi cum iudicibus idola dextruant, et ut domini idolatriam servis prohibeant”*, Vives, *Concilios...*, p. 129.

<sup>55</sup> *Vid infra*, Capítulo III, p. 134.

Es importante destacar que todas estas reuniones celebradas entre el año 589 y el 619 fueron concilios provinciales, y se limitaron a reunir a los obispos y nobles cercanos a la diócesis donde se desarrollaron. Sin embargo, tanto el Concilio III (589) como el IV (633) de Toledo, fueron concilios generales<sup>56</sup>. En ellos estaban representados prácticamente todos los obispados de la Península Ibérica, por lo que las decisiones ahí tomadas debían acatarse al interior de todo el reino visigodo<sup>57</sup>. Siguiendo este presupuesto, abordaré aquí el concilio del 633, ya que refleja la manera en que se adoptaron las medidas tomadas en el famoso concilio toledano del 589, así como las readaptaciones que fue necesario hacer a las mismas.

Siguiendo la tradición costantineana<sup>58</sup>, adoptada por Recaredo, el rey Siseando se presentó frente a los obispos con un discurso, para trazar la línea discursiva y legitimar todo lo ahí acordado. En estas actas no contamos con la transcripción de un *Tomus*, pero sí con la descripción general de su contenido:

Y primeramente postrado en tierra delante de los obispos de Dios, con lágrimas y gemidos pidió intercediesen por él al Señor. Después exhortó al Sínodo en un fervoroso discurso, que teniendo muy presentes los decretos de los antepasados, prestemos atención a conservar entre nosotros el derecho canónico, y a corregir

---

<sup>56</sup> En el acta de este Concilio IV de Toledo se especifica esta diferencia: Canon III, “Y si se trata de cuestiones de fe o de otra, común a la Iglesia, se convocará un concilio general de toda España y Galia (Hispania). Pero si no se trata ni de la fe ni de común utilidad de la Iglesia, se reunirá un concilio particular de cada provincia”, *“Ita tamen it si fidei causa est, aut quaelibet alia ecclesiae communis, generalis totius Spaniae et Galiae synodus convocetur; si vero nec fide necde conumi ecclesiae utilitate tractatibur, speciale erit concilium uniuscuiusque rovinciae, ubi metropolitanus elegerit peragendum”*, Vives, *Concilios...*, p. 189. En lo que respecta a la Iglesia Católica Universal, estos concilios, a pesar de ser generales para los visigodos, eran considerados provinciales para el resto de la cristiandad, ya que a los concilios generales o ecuménicos, eran convocados todos los obispos del mundo y se esperaba que acudieran representantes de todos los extremos del orbe.

<sup>57</sup> Los concilios provinciales anteriormente mencionados brindaron nuevos cánones, o sugerencias a los mismos, los cuales pretendían ser añadidos a la legislación eclesiástica, por lo que sus planteamientos no deben ser descartados. Sin embargo, siendo que no contamos con mención alguna de que esto haya sido ratificado, y ya que referir todo lo planteado en ellos excede los propósitos de este trabajo, no serán analizados.

<sup>58</sup> Santa María Bouquet, “La conversión...”, p. 20.



aquellas cosas que habiendo entrado en las costumbres, por negligencia, contra las prácticas eclesiásticas, habían pasado de ser un abuso a cosa permitida.<sup>59</sup>

Así dio comienzo el concilio, el cual redactó 75 cánones, arrancando el primero de ellos con la profesión de fe católica<sup>60</sup>. Los elementos emanados de este extenso documento que nos competen directamente son los siguientes:

La unidad cultural y eclesiástica parece no haber sido alcanzada plenamente después del Concilio III de Toledo, por lo que contamos con cuatro cánones cuyo propósito es uniformar tanto el dogma y los oficios eclesiásticos<sup>61</sup>, como establecer la frecuencia de los concilios y un claro protocolo a seguir en la celebración de los mismos<sup>62</sup>. En esta fórmula conciliar se establece que antes de comenzar serán leídos en cada ocasión los cánones aceptados, a fin de refrendar su contenido y aplicación. Y finalmente se prohíbe la salida de la reunión a cualquier obispo, hasta haber alcanzado los acuerdos necesarios para considerar concluido el sínodo.

En un intento por frenar la ordenación obispal como escalera de ascenso político para los nobles, se decretó que dicho cargo debía ser ratificado por el metropolitano<sup>63</sup>. Todo

---

<sup>59</sup> *"Dei humo prostratus est ut paternorum decretorum memores ad conservanda in nobis iura corrivere quae dum per negligentiam in usum venerunt contra eclesiasticos mores licentiam sibi de usurpatione fecerunt"*, Vives, *Concilios...*, p. 186.

<sup>60</sup> Canon I, "De la evidente verdad de la fe católica", *"De evidente catholicae fidei veritate"*, Vives, *Concilios...*, p. 187.

<sup>61</sup> Canon II, "Que se celebren de una misma manera los servicios y oficios en todas las iglesias", *"De uno ordine in ministeriis vel officiis in cunctis ecclesis celebrando"*, Vives, *Concilios...*, p. 188, Canon VI, "De la triple o simple inmersión en el bautismo", *"De baptisimi autem sacramento. De trina et simpla in baptismo mersione"* Vives, *Concilios...*, p. 190-191.

<sup>62</sup> Canon III, "De las clases de concilios y por qué y cuándo se han de celebrar", *"De qualite conciliorum vel quare aut quando fiant"*, Vives *Concilios...*, p. 188, Canon IV, "Fórmula según la cual debe celebrarse el santo concilio en nombre de Dios", *"De formula secundum quam debetur sancta synodus in Dei nomine fieri"*, Vives, *Concilios...*, p. 189. Canon XXXIX, "De la separación entre presbíteros y diáconos. Que ambos estén en uno y otro coro", *"De discretione presbyterorum et diaconorum ut in utroque choro consistant"*, Vives, *Concilios...*, p. 206.

<sup>63</sup> Canon XIX, "De la ordenación de los obispos", *"De ordinatione episcoporum"*, Vives, *Concilios...*, p. 198. Canon XXI, "De la castidad de los obispos", *"De castate sacerdotum"*, Vives, *Concilios...*, p. 200. Canon XXII,

candidato al mismo debía ser aceptado por los clérigos y ciudadanos (nobles), evaluado según los cánones y aprobado de acuerdo con los estatutos papales. Así mismo se definió, en una amplia lista, quienes simplemente no podían siquiera aspirar al obispado, a fin de cerrar las filas, sobre todo a la herejía, a los criminales, a la compra del cargo, a los pecadores y a personajes incultos. En este mismo sentido se redactaron un par de cánones más que ponen énfasis en la importancia de que los obispos sean gente letrada<sup>64</sup>. Todo esto hace evidente que habían ingresado a las filas episcopales sujetos no sólo ajenos a la Iglesia, sino incluso sin capacidades prácticas de officiar los servicios.

A nivel judicial se impuso una prohibición a los propios monarcas. Todo parece indicar que la función judicial de los obispos se había vuelto muy activa, esto no buscaba frenarse, pero sí limitar a los poderosos padres eclesiásticos para que no fueran convocados por los reyes a juicios en los que fuera a aplicarse la pena capital, ya que la aprobación de la muerte como castigo contravenía lo establecido por la Iglesia<sup>65</sup>. Inmediatamente después se les recuerda su compromiso para con el pueblo y la protección del mismo, haciendo hincapié en el hecho de que su capacidad legal les fue dada a fin de salvaguardar la integridad de la feligresía.<sup>66</sup>

---

Que el obispo tenga en su casa testimonio suficiente", *"Ut episcopus in conclavi suo idoneum testimonium habeat"*, Vives, *Concilios...*, p. 201.

<sup>64</sup> Canon XXIV, "De la formación de los clérigos. Que vivan en una misma casa", *"De conversione clericorum ut in uno conclavi sunt"*, Vives, *Concilios...*, p. 201. Canon XXV, "Que los obispos conozcan las sagradas escrituras", *"Ut sacerdotes scripturarum sanctarum cognitionem habeant"*, Vives, *Concilios...*, p. 202.

<sup>65</sup> En el cuerpo explicativo del Canon XXXI, "...porque los obispos han sido elegidos por Cristo para el ministerio de la salvación, solamente admitirán que los reyes les nombren jueces cuando se prometa bajo juramento de perdón de la pena capital, no cuando se prepara una sentencia de pena de muerte", *"...sed quia sacerdotes a Christo ad ministerium salutis electi sunt, ibi consentiant regibus fieri iudices, ubi iureiurando supplicii indulgentia promittitur, non ubi discriminis sententia praeparatur"*, Vives, *Concilios...*, p. 203.

<sup>66</sup> Canon XXXII, "Del cuidado de los pueblos y de los pobres", *"De cura populorum et pauperum"*, Vives, *Concilios...*, p. 204.

Por último, el canon más importante para esta investigación rodea a los reyes de una protección eclesiástica, colocándolos en la esfera de lo sagrado, de lo intocable. Esta ley será abordada a detalle en el análisis del próximo capítulo, por la relevancia del mismo para la consolidación de la imagen del rey. Por ahora baste citar las palabras repetidas tres veces en el cuerpo explicativo del referido canon:

Cualquiera, pues, de nosotros o de los pueblos de toda España que violare con cualquier conjura o manejo el juramento que hizo en favor de la prosperidad de la patria y del pueblo de los godos y de la conservación de la vida de los reyes, o intentare dar muerte al rey, o debilitare el poder del reino, o usurpare con atrevimiento tiránico el trono del reino, sea anatema, en la presencia de Dios Padre y de los ángeles, y arrójesele de la Iglesia católica, a la cual profanó con su perjurio.<sup>67</sup>

#### 2.1.5. *Liver Iudicus*

La primera manifestación directa de leyes civiles con que contamos para su estudio es el *Liver Iudicus*, también llamado *Lex visigothorum*. Se trata una vez más de un magno compilado de leyes, el cual fue promulgado en el 654 por el rey Recesvinto. Este texto consta de aproximadamente 600 leyes<sup>68</sup> y se encuentra dividido en dos apartados: Las leyes *antiquae*, en las que se agrupan las de todos los monarcas anteriores a Recaredo; y el resto de las leyes que son el *corpus* principal, las cuales tienen atribuido directamente un rey como autor. Es interesante destacar que esta particularidad marca un antes y un después de la

---

<sup>67</sup> Cuerpo explicativo del Canon LXXV, del Concilio IV de Toledo, “*Quiquumque igitur a nobis vel totis Spaniae populis qualibet coniuratione vel studio sacramentum fidei suae, quod patriae gentisque Gothorum statu vel observatione regiae salutis pollicitus est, temptaverit aut regem nece adtrexaverit aut potestatem regni exierit aut praesumptioe turannia / regni fastigium usurpaverit, anatema sit in conspectu Dei Patris et angelorum, atque ab ecclesia catholica quam periurio profnoverit*” Vives, *Concilios...*, p. 219.

<sup>68</sup> “Resulta difícil hablar del número exacto de leyes de la LV, pues su atribución es en muchas ocasiones incierta, pero podríamos acercarnos a la cifra total de unas seiscientas, de las cuales tres quintas partes serían leyes *antiquae*, y las restantes estarían repartidas de la siguiente manera: 3 de Recaredo(...)”, Esperanza Osaba, “Reflexiones en torno a las leyes visiodas”, en *MONTEAGVDO*, Universidad del País Vasco, 2003, 3ª Época, No. 8, pp. 59.

conversión del pueblo visigodo, la cual se expresa literalmente con la aparición de Recaredo, en oposición a sus predecesores.

Aunque más adelante mencionaré algunas de las diferencias entre unas y otras, cabe aquí mencionar que desde las leyes *antiquae* se percibe ya una profunda influencia romana, sobre todo en aquellas leyes que han sido atribuidas a Leovigildo, las cuales cuentan con ciertas similitudes con los planteamientos de Constantino; algunas en directo contraste con la línea del *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, como la ya mencionada ley de matrimonios mixtos. Pero el rescate de una tradición jurídica es muy evidente, "... se ha adoptado el texto normativo constantineano precisamente porque se quiere alcanzar un determinado modelo de sociedad"<sup>69</sup>, el cual permea en la propia compilación documental.

Para el tema que nos compete, y ratificando lo expresado en los cánones del Concilio III de Toledo, en el *Liber Iudicum*, ley XII, 1,2, Recaredo dejó en manos del clero el derecho de nombrar nuevos funcionarios fiscales, lo que parece venir acompañado de la facultad de deponer a los mismos.

Ahora bien, hasta aquí me he limitado a referir directamente los documentos que considero más importantes o representativos. Pero debo aclarar que a lo largo del análisis haré referencia a otras actas conciliares, cuando éstas se relacionen directamente con la exposición, mas daré prioridad a estos dos Concilios Toledanos, así como a los planteamientos jurídicos de los monarcas estudiados.

---

<sup>69</sup> Osaba, "Reflexiones en...", p. 60.

## 2.2. Discursos filosófico teológicos

### 2.2.1. Particularidades

Hasta ahora he hecho hincapié en la trascendencia que tuvieron las intenciones de los propios monarcas en la conformación de su legitimidad. Como hemos podido apreciar, la reestructuración política estuvo acompañada de un continuo diálogo e intercambio de favores entre las esferas del poder. En este sentido es importante destacar que, detrás de los planteamientos reales, se encontraba todo un aparato de reflexión, mismo que excedía las propias capacidades, tanto políticas como teológicas, de los reyes en el poder.

Recordemos que, aunque Recaredo se atribuye reunir a los obispos para “restablecer la disciplina eclesiástica”<sup>70</sup>, también solicita explícitamente instrucción sobre los dogmas eclesiásticos. A pesar de la relevancia adquirida por la iglesia de la península a nivel político, gracias a la capacidad de intervenir directamente en los asuntos del reino, su mayor injerencia no se encontraba en este carácter pragmático, sino en el filosófico y teológico. La articulación discursiva a nivel simbólico del poder monárquico, que buscaba ser legitimado, se encontraba en manos de los hombres de fe. Partiendo de que la autoridad del rey pretendía sustentarse en la verdad universal emanada de Dios, definir el Ser de ésta equivalía a explicar el Ser del otro. La exégesis de los textos sagrados, necesaria para dar sustento al proyecto, escapaba de la jurisdicción real y brindaba un campo fértil a los obispos para redefinir la ortodoxia.

---

<sup>70</sup> “*instaurandam disciplinae ecclesiasticae*”, Vives, *Concilios...*, p. 107.

2.2.2. Epístolas de Leandro de Sevilla, Gregorio Magno y Recaredo, y *Homilia in laudem Ecclesiae*.

La Iglesia católica peninsular a la que el reino visigodo se adhería no nació con este pacto, muy por el contrario, el episcopado hispanorromano se encontraba desde tiempo atrás en estrecha relación con el papado, principalmente en las figuras del obispo Leandro de Sevilla y el papa Gregorio I. Aunque no contamos con las cartas escritas por el primero, tenemos cuatro epístolas redactadas por el papa<sup>71</sup>, en las cuales se explicita que la estrecha relación entre estos dos personajes inició aún antes de que Gregorio se sentara en la Silla Apostólica.

El papa nos habla de haber conocido a Leandro en Constantinopla, “donde os había conducido a vosotros la obligación de intervenir a propósito de la fe de los visigodos”<sup>72</sup>, haciendo referencia a la visita del obispo al emperador Justiniano, al que parece haber solicitado interviniera en favor de Hermenegildo, recién convertido al catolicismo y levantado en rebeldía contra su padre. La influencia de este obispo en el joven rey fue determinante en su momento; es justamente en Sevilla donde Hermenegildo se asentó, y desde donde declaró su adhesión a la fe católica, misma que fue refrendada precisamente por Leandro. Esto no hace más que señalar el hecho de que la conversión de los godos, además de ser parte del plan de unidad seguido por Recaredo, formaba parte a su vez de la estrategia de la Iglesia Católica por expandir sus horizontes y oficializar su primacía teológica en la zona.

---

<sup>71</sup> “a) Gregorio servidor de los siervos de Dios a su muy reverendo y santo hermano Leandro, colega suyo en el episcopado”, “b) Gregorio al obispo Leandro de Sevilla”, “c) Gregorio a Leandro, obispo de Sevilla” y “d) Gregorio a Leandro, obispo de Sevilla” en Ursicino Domínguez, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid, Editorial Nacional, 1981, pp. 415-434.

<sup>72</sup> Ursicino, *Leandro de...*, p. 416.

Más aún, cuando leemos las cuatro cartas dirigidas al obispo de Sevilla, se hace evidente que el pontífice romano lo coloca no sólo en el lugar de un colega y amigo, al confesarle asuntos personales, en relación a su hacer apostólico:

... a pesar de la resistencia que yo pude oponer a este ministerio ya de suyo pesado, se me ha impuesto el fardo de la carga pastoral. Y yo lo soporto ahora tanto más difícilmente en cuanto que no sintiéndome a la altura de mi tarea, ninguna confianza me consuela ni me permite respirar.<sup>73</sup>

Así como

En este cargo que ocupo me encuentro tan agitado por las olas de este mundo que no podré dirigir a puerto seguro la antigua y averiada nave que por ocultos designios divinos se me encomendó para que gobernase. (...) Lloro porque veo que por mi negligencia aumenta la sentina de los vicios y viniendo la tempestad ya fuertemente de cara, veo que las putrefactas tablas suenan a naufragio.<sup>74</sup>

Por otro lado, le envía sus textos a la espera de ser leídos, corregidos de ser necesario, y ratificados en su verdad teológica. “Os envío este comentario para que vuestra Beatitud haga la crítica. No es un obsequio digno de vosotros, pero me recuerdo bien habérselo prometido a petición vuestra. Perdóneme rápidamente vuestra Santidad por todo aquello que pueda encontrar en él de insípido e inculto”.<sup>75</sup>

Estamos frente a un personaje que no sólo simpatiza con el obispado romano, su palabra se encuentra avalada por la más alta autoridad eclesiástica del momento. Fue él mismo, Leandro de Sevilla, el que presidió el mencionado Concilio III de Toledo. Si como

---

<sup>73</sup> Ursicino, *Leandro de...*, p 417.

<sup>74</sup> Ursicino, *Leandro de...*, p. 428.

<sup>75</sup> Ursicino, *Leandro de...*, p. 425.

he señalado Recaredo estableció la línea a seguir en el encuentro, este renombrado eclesiástico finalmente cerró las actas con su *Homilia in laudem Ecclesiae*.<sup>76</sup>

Sin pretender analizar a fondo las palabras manifiestas en dicho documento, el cual en sí mismo es una respuesta clara y contundente al *Tomus regio*<sup>77</sup>, baste señalar que el obispo se congratula de la unidad alcanzada por la conversión visigoda, señalando este Concilio III de Toledo como una festividad sin precedentes, pero no sin reprochar a este pueblo su responsabilidad en el conflicto eclesiástico, “pues lo que hoy es motivo de nuestro gozo, era antes ocasión de nuestra tribulación”.<sup>78</sup>

Se considera que la herejía ha sido finalmente vencida en la península, mas el obispo adjudica la responsabilidad de este grandioso acto al propio Cristo, no al monarca visigodo, como se nos ha planteado a lo largo de todo el concilio. Los cánones son confirmados por la Iglesia universal y su validez, a nivel simbólico, reside en este carácter sacro, no en la ratificación civil otorgada por Recaredo. Tenemos pues aquí la primera evidencia de esa ruptura entre las pretensiones del rey, de una administración conjunta, pero bajo su mandato, y la realidad fáctica, donde la organización eclesiástica resultó más empoderada de lo que el monarca podría haber imaginado.

En las actas el Concilio III de Toledo contamos con la firma de 63 obispos, los cuales dan validez a lo ahí manifestado, mas es indiscutible la importancia de Leandro. En una de sus cartas, el papa Gregorio Magno aborda el tema de la conversión de los godos. En ese

---

<sup>76</sup> “Homilía de San Leandro en Gloria de la Iglesia por la conversión del pueblo pronunciada después del Concilio y la conformación de los cánones”, *“Homelia Sancti Leandri in Laude Ecclesiae ob conversioem gentis post Concilium et confirmationem canonum edita”*, Vives, *Concilios...*, p. 139-144.

<sup>77</sup> Santa María Bouquet, *La conversión...*, p.74-78.

<sup>78</sup> “*Ergo materia gaudii nostri tribulationis praeteritae occasio fuit*”, Vives, *Concilios...*, p. 139.



documento no solamente se refiere a Recaredo como hijo de ambos, en relación a la influencia que estos dos personajes tienen sobre el monarca; encarga a su vez al obispo mantenerse atento para que el rey se conduzca propiamente: “(...) ahora vuestra santidad debe trabajar con mayor diligencia a fin de que aquello que se ha iniciado tan bien, no sea motivo de orgullo para el rey, y que éste, a su vez, procure que las costumbres de su vida correspondan a la nueva fe que ha conocido, y, como ciudadano que es del reino eterno, lo demuestre con las obras”.<sup>79</sup>

Contamos con dos cartas más, una escrita por Recaredo<sup>80</sup>, dirigida al papa, y otra de manos del pontífice<sup>81</sup> en respuesta al monarca. En primera instancia el rey escribe para informar a Gregorio Magno de la conversión de su pueblo. Explica el por qué han pasado tres años desde el acontecimiento para hacer llegar la carta, misma que según parece no era la primera que escribía, pero sí la que al fin había logrado hacer llegar.

Recaredo atribuye esta vez la conversión de su pueblo a Dios, no a su persona, y envía al papa “un cáliz de oro con piedras preciosas engastadas en su parte superior, para que como confiamos de tu Santidad, os dignéis ofrecerle como cosa digna de él al Apóstol que brilla el primero por honor<sup>82</sup>”, es decir, Pedro. Así mismo pide al pontífice que rece por él y su pueblo, y que responda a la misiva con otra carta, dando por sentado, indirectamente, que de su palabra espera recibir la confirmación del poder que le ha sido conferido.

---

<sup>79</sup> Ursicino, *Leandro de...*, p. 428-429

<sup>80</sup> “Comienza la carta de Recaredo, rey de los godos, remitida al bienaventurado Gregorio, obispo de Roma”, *“Incipit epistola Recaredi regis gotorum ad beatum gregorium remensem episcopum directa”*, Vives, *Concilios...*, p. 144-145.

<sup>81</sup> “Gregorio a Recaredo, rey de los visigodos”, en Ursicino, *Leandro de...*, p. 440- 447.

<sup>82</sup> “...calicem aureum desuper gemmis ornatum direximus, quem, ut de tua confidimus sanctitate, illa dignam apostolo, qui primus honore fulget, honore, offere dignemini”, Vives, *Concilios...*, p. 145.

La epístola cuenta con un fragmento muy particular, en el que recomienda a Leandro, ya que gracias a él ha recibido información sobre la vida del pontífice, ante quien Recaredo se siente simplemente pequeño. Considero importante destacar este detalle ya que nos habla de que muy probablemente el monarca no estaba enterado de la gran influencia que el propio Leandro había sido para el papa, y de que la conversión había formado parte de los objetivos de ambos.

Por su parte, la extensa respuesta de Gregorio Magno se encuentra adornada de la más cuidada diplomacia. En primer lugar, atribuye directamente al monarca haber realizado el milagro de la conversión de su pueblo, regresando a colocarlo en el lugar privilegiado del acontecimiento. “Pienso que somos nosotros los que estamos más obligados a dar gracias al señor todopoderoso, porque a pesar de no haberos ayudado en nada, participamos de la alegría de vuestra obra”<sup>83</sup>. Así mismo aprovecha para felicitarlo por haber rechazado un intento de soborno por parte de los judíos, los cuales intentaron convencerlo de cambiar una ley escrita en su contra<sup>84</sup>. En este sentido el papa aplaude su fidelidad para con la Iglesia y lo eleva simbólicamente al compararlo con el rey David.<sup>85</sup>

Tras esta exaltación de la figura del rey, el pontífice retoma aquello que había escrito con anterioridad a Leandro, recordando al monarca mantenerse siempre humilde y no permitir que la soberbia se apodere de él, cuidando siempre sus actos como representante del poder terrenal. Finalmente, Recaredo obtiene lo que solicitó al patriarca eclesiástico, pues con el poder que la silla apostólica le confiere, legitima su autoridad real: “(...) cuando obréis después de esta exhortación, ya no actuáis vosotros únicamente solos, como sucedía antes de

---

<sup>83</sup> Ursicino, *Leandro de...*, p. 445.

<sup>84</sup> No contamos con referencia alguna a este suceso, mas que esta mención por parte de Gregorio Magno.

<sup>85</sup> Ver (Par, 11,9) *Samuel*, Capítulos paralelos.

esta mi exhortación. El Dios Omnipotente os proteja en todos vuestros actos con la extensión de su brazo celestial, y os conceda prosperidad en la vida presente y después de un largo curso de años los gozos celestiales”.<sup>86</sup>

La misiva cierra describiendo las diversas reliquias que el pontífice ha enviado, tanto al rey como al propio Leandro, reiterando su apoyo y sacralizando su figura monárquica y su poder proveniente de Dios mismo. Aunque el valor simbólico de las mismas será abordado más adelante a profundidad<sup>87</sup>, valga señalar que se trata de una llave, misma que ha tocado el cuerpo del apóstol Pedro, la cual fue forjada con el hierro de las cadenas que sujetaron el cuello de este personaje al ser martirizado. Envió también una cruz, la cual fue realizada con madera de la cruz en que Cristo fue crucificado, y en su interior contenía un cabello de la cabeza de San Juan Bautista. Para Leandro el papa envió el *Palio* del altar de San Pedro.

Por último, el pontífice hace mención de una carta más antigua, redactada por el mismo monarca, la cual no conservamos, pero en la que, según se nos cuenta, Recaredo solicitó el apoyo de Gregorio Magno para hacerse de unos documentos de tiempos de Justiniano. Este detalle será analizado también más adelante, baste aquí señalar que, tras el establecimiento de relaciones amistosas, se hace patente la posibilidad de intercambiar favores políticos.

En el apartado sobre Hagiografía abordaremos otro texto de Gregorio Magno, pero en el caso de Leandro de Sevilla no contamos con más documentos directos que resulten

---

<sup>86</sup> Ursicino, *Leandro de...*, p. 446.

<sup>87</sup> *Vid infra*, Capítulo III, p. 129.

pertinentes para esta investigación. Sabemos por su hermano, Isidoro de Sevilla<sup>88</sup>, que escribió al menos un par de libros sobre dogmas y en contra del arrianismo, así como un libro litúrgico y numerosas cartas. Todos estos textos se han perdido por lo que, más allá de sus títulos, tenemos poca información que pueda resultar de utilidad. En este sentido, en el posterior análisis me limitaré a hacer uso de la *Homilia in laudem Ecclesiae* así como del contenido que podemos suponer había en las cartas enviadas a Gregorio Magno, partiendo de las referencias directas que éste hace de las mismas.

### 2.2.3. *Los tres libros de las sentencias*

Al abordar la reflexión en torno al acontecer político teológico en el reino visigodo, es inevitable remitirnos a Isidoro de Sevilla. Este personaje no sólo fue testigo directo del reinado de los tres monarcas analizados, sino que, gracias a su gran longevidad sobrepasó con creces la vida de todos ellos. Hermano de Leandro de Sevilla, cercano a Gregorio Magno, y consejero directo de al menos cuatro reyes visigodos, y testigo de otro tantos, este profundo pensador y asiduo escritor se convirtió en el referente por excelencia para los estudiosos de este pueblo.

Para la presente investigación analizaré cinco de sus obras<sup>89</sup>, ya que podemos considerarlo el principal colaborador en la conformación de la imagen del rey legítimo y del sentido que en aquellas épocas cobró la misma. Sin embargo, en el presente apartado nos limitaremos a abordar dos de ellas, *Los tres libros de las sentencias* y *Etimologías*. Debido a

---

<sup>88</sup> Carmen Codoñer Merino, *El "De viris Illvstribvus" de Isidoro de Sevilla*, Salamanca, Concejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto "Antonio Nebrija"/Colegio trilingüe de la Universidad de Salamanca, 1964, 167 pp.

<sup>89</sup> "Actas del Concilio IV de Toledo", en Vives, *Op. Cit.*, p. 186-225. (anteriormente presentadas), *Los tres libros de las sentencias, Etimologías, Historia de los Godos vándalos y suevos, y Chronicon*.

la gran complejidad del pensamiento isidoriano, habré de tratarlo, al menos por ahora, de manera tangencial. Sirva pues este primer acercamiento para conocer el contenido general de sus textos.

Escritos alrededor del año 612, es decir, más de una década después de la muerte de Recaredo, *Los tres libros de las sentencias* consisten en un manual de dogmas, diseñado a manera de consejos morales basados directamente en la experiencia vital del autor. Inserto en una realidad que se encuentra en pleno proceso de cambio, Isidoro echa mano de las piedras angulares de la tradición a su alcance para dotar a su texto de un carácter sacro.

Manteniéndose fiel en todo momento al contenido de las sagradas escrituras, logra articular la sabiduría de los padres eclesiásticos de su tiempo, como el papa Gregorio o su propio hermano, con los planteamientos de San Agustín, al cual sigue sobre todo en su comprensión del lenguaje como alabanza y ofrenda a Dios; así como con el conocimiento extraído de la tradición clásica de autores como Virgilio, Horacio e incluso Ovidio. La cultura hispana de sus tiempos se ve entonces enaltecida como heredera de los preceptos manifiestos en estos tres grandes universos, los cuales redundan en un planteamiento que no sólo resulta coherente y justificado, sino que se yergue como la ortodoxia más cuidada y sistemáticamente obediente de la palabra divina.

Lejos de criticar o contrastar los contenidos de las diversas sabidurías antes mencionadas, Isidoro se dio a la tarea de tomar, de cada una de ellas, aquello que consideró de mayor valor para dar sentido a su argumentación. El conocimiento pagano ciertamente no fue absorbido en su totalidad, pero hizo suyo todo aquello en lo que encontró el germen de

la verdad divina, pues “supo utilizar las enseñanzas de los clásicos y transformarlas en beneficio de sus ideales cristianos”.<sup>90</sup>

En un intento por exponer en un lenguaje literario sencillo, pero cargado de parábolas y referencias bíblicas, el obispo de Sevilla aborda temas que considera de vital importancia, los cuales pretenden llevar la palabra sagrada, emanada de su exégesis de las enseñanzas de Cristo, a la mayoría de su gente, al menos a los letrados de entre ella. Se trata pues de una especie de catecismo razonado manifiesto en tres niveles discursivos. El primer libro se centra en asuntos dogmáticos y teologales, en el segundo aterriza estos conceptos a la moral humana, para en el tercero llevarlos a la práctica cotidiana del creyente.

En lo que respecta a la presente investigación, interesarán sobre todo aquellos pasajes en los que se aborda directamente el tema de la herejía, de la conversión, del juicio, el juramento, las virtudes, así como todas las referencias que hace directamente a los reyes, no ya los estudiados directamente en esta tesis, sino al símbolo que la monarquía debía representar para esa realidad en proceso de reconfiguración.

#### 2.2.4. *Etimologías*

Siguiendo a Agustín de Hipona<sup>91</sup>, el lenguaje es entendido como un canal por medio del cual es posible transmitir, de manera privilegiada, el conocimiento humano. A través de la descripción del mundo entero, Isidoro cree posible dar solución a todos los conflictos, ya que, explicando el sentido del mundo, la realidad puede retomar su correcto cauce. Basado

---

<sup>90</sup> Everton Grein, “Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana” en *Miscelánea medieval Murciana*, 2010, No. XXXIV, pp. 24.

<sup>91</sup> San Agustín de Hipona, *De doctrina Christiana libri quatuor*, en J. P. Migne, *Patrología latina*, Paris, 1865, Tomo 34, p. 120.

en esta premisa se dio a la tarea de reunir, en un gigantesco compendio, el conocimiento de todos los ámbitos del saber.

Escrito a sus más de ochenta años y poco antes de morir, este texto fue copiado incansables veces a lo largo de toda la Edad Media, por lo que, curiosamente, contamos con dos títulos distintos que hacen referencia a la misma obra: *Orígenes y Etimologías*. Considero importante señalar este detalle, ya que no se trata aquí de un tratado en el que simplemente se enuncien palabras y el sentido y procedencia de las mismas. El autor se dio a la tarea de presentar cientos de palabras divididas de manera temática, las cuales son abordadas en primera instancia de manera etimológica, buscando ofrecer el sentido y denominación de las mismas, para posteriormente aproximarnos directamente a aquello a lo que se refieren. Es decir, se pasa de la palabra y su significado, al propio significante de la misma. Así pues, resulta ser una enorme ventana por la cual podemos asomarnos a ver el mundo a través de los ojos del obispo. “En líneas generales puede decirse que <<origen>> responde de una manera bastante precisa a la pregunta <<de donde viene un término>>; mientras que <<etimología>>, en su sentido propio y tradicional, responde con más precisión a la pregunta <por qué>> se ha creado o aplicado al objeto”.<sup>92</sup>

A pesar de que el texto sigue la técnica de la abreviación, que era muy socorrida en su época, donde se buscaba presentar el conocimiento en fórmulas breves y concretas, se trata de un tomo enciclopédico que contiene tal cantidad de información que amerita los centenares de trabajos que se han escrito en torno al mismo. Estamos pues ante un texto que fue considerado un tratado erudito en su tiempo, y desde entonces no ha dejado de serlo.

---

<sup>92</sup> San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 187.

En sus páginas encontramos una vez más entrelazados conocimientos de la antigüedad pagana, incluso provenientes de la mitología, los cuales son presentados de manera científica para su análisis; junto con sabiduría emanada de todos los padres eclesiásticos anteriores a él y de las sagradas escrituras; así como vemos reflejada directamente la realidad a su alrededor. La vida cotidiana empapa las páginas, mezclada con reflexiones filosóficas, naturalistas, científicas, geológicas, etc.

Pretender abordar este libro en su totalidad excede por mucho mis pretensiones y el sentido de esta investigación; sin embargo, a pesar de no referirse ni una sola vez a ninguno de los reyes estudiados, me habré de remitir constantemente a él, pues en su infinita erudición toca todos y cada uno de los puntos a analizar más adelante. Por el momento baste señalar que debido a la gran difusión y buena recepción que tuvo el mismo<sup>93</sup> y a la articulación del discurso en torno a la imagen del rey que en él se encuentra, podemos suponer que todas sus aportaciones fueron tomadas como una verdad en su tiempo.

Aun sabiendo que el autor se dio a la tarea de reunir en un mismo volumen aquellas diversas facciones de una realidad en pleno proceso de cambio, las cuales no se habían logrado hermanar en la praxis, al manifestar esa confusa concatenación de realidades en una misma y ordenada estructura, logró que su palabra fuera tomada como una “ortodoxia estricta (la cual fue) refrendada por los doctores de la Iglesia, custodiada por un clero homogéneo, defendida por el rey y acompañada por la aristocracia”.

En este apartado he reunido documentos de distintas calidades. Por un lado se encuentran las epístolas, que son textos principalmente escritos para permanecer en el ámbito

---

<sup>93</sup> “No sorprende en nada que, aplicando un cálculo normal, pueda estimarse en cinco mil el número de copias que probablemente existieron de esta obra” San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Introducción de Manuel C. Díaz y Díaz, p. 200.



de lo privado, donde los personajes intercambian puntos de vista y externan asuntos de relevancia mayor para el reino. Por otro, tenemos los textos que responden más directamente al título del apartado, es decir, de contenido filosófico o teológico, los cuales fueron pensados para ser publicados y leídos por una mayor cantidad de gente.

La intención de hermanar estos documentos en un mismo sitio responde a dos cuestiones fundamentales:

Primero, porque se trata de la interacción directa de los personajes que representaron las más altas esferas del poder tanto político como teológico: el obispo de Toledo (la *Urbs Regia*), el papa y el propio monarca visigodo. Estos documentos, al tener que apearse a un cierto código diplomático, resultan estar profusamente cargados de elementos simbólicos, donde más allá de dotarse uno a otro de elementos vitales para nuestro posterior análisis (adjetivos calificativos, elogios, elementos legitimadores), buscan a su vez dar forma a través de sus palabras a una realidad compleja que escapa muchas veces de su comprensión, pero a la cual dotan de sentido al expresarse. Es decir, en estas cartas se encuentran ya los elementos que posteriormente serán usados, tanto por los monarcas como por los eclesiásticos, para dar forma al nuevo mundo que están inventado.

En segundo lugar, tenemos la manifestación más explícita y directa de la intencionalidad detrás de todo este intercambio político de acuerdos y favores. No podemos dejar de mencionar que aquellos para los que estos textos fueron escritos no eran el pueblo en general, sino la propia nobleza, aquella que debía ser instruida sobre el sentido que quería darse a la imagen del rey. Esta imagen carecía de sentido si no se manifestaba en las mentes de aquellos súbditos con la influencia suficiente para respetar lo planteado y finalmente hacerlo verdadero.

## 2.3. Crónica e historia.

### 2.3.1. Particularidades

Como había apuntado anteriormente, la división entre los ámbitos del poder no era fácilmente discernible, por la propia interacción directa de los mismos. Los nobles podían ser funcionarios reales, obispos, o ambas cosas. Y aunque había religiosos que no sabían siquiera leer, otros podían ser filósofos y hombres de letras. Ahora abordaré los textos de tres obispos historiadores, recordando que, a pesar de que no es posible desvincular su persona y su propio quehacer histórico del ámbito en que se encuentran insertos y las múltiples intencionalidades e intereses que pueden estar en juego a nivel político, a la hora de expresar su discurso lo hacen bajo ciertos parámetros preestablecidos, por una tradición que buscan hacer suya.

La crónica cristiana hispana, heredera en principio de los estatutos planteados por Eusebio de Cesárea, consistía en una relación de sucesos, siguiendo un estricto orden cronológico, que pretendía contar la historia del mundo. Iniciando desde la creación, el escritor relataba lo más brevemente posible los acontecimientos que consideraba los más importantes para la humanidad, buscando fecharlos de manera precisa. El tiempo cobraba una relevancia vital, al surgir la necesidad de vincular el presente con el propio origen del hombre, para establecer la relación con el primero de entre nosotros, hermanándose con él como hijos de Dios.

La inserción de elementos como la salvación o la providencia, de la mano del propio fin del mundo, proyectaban el presente a un futuro predestinado, en el que los elementos protagónicos cobraban el peso de definir la propia realidad. La figura del emperador, máximo representante de la tradición, se erguía como eje rector de la datación. Los acontecimientos se fijaban en la línea del tiempo según quién reinaba, contra quién batallaba, con quién pactaba, o a quién sometía.

Así, el máximo monarca formaba parte del propio código discursivo, a través del cual se podía narrar la historia universal. Un mismo Dios padre, un mismo libro, una misma autoridad. Si la historia de la civilización era común a toda la humanidad, el cronista podía repetir lo que se había dicho, seleccionando lo que le resultaba más relevante, para añadir posteriormente las novedades de su tiempo.

Antes de abordar las particularidades a resaltar entre los textos de los tres autores, considero importante definir, en la medida de lo posible, las características de la crónica hispana. Siguiendo a Galán Sánchez<sup>94</sup> podemos enumerar cuatro rasgos del género que engloban lo hasta ahora dicho: su discurso es cronológico, con un estilo breve y plano, tiende a la universalidad y su visión de la historia es providencialista. Sin embargo, la manera en que esto se manifiesta se irá transformando, como la propia sociedad de la que emanan los escritos.

### 2.3.2. Hidacio de Chaves (390-470)

A pesar de que este autor escribió su texto un par de siglos antes del tiempo aquí estudiado, vale la pena abordarlo brevemente pues se ha considerado que su *Chronica* es el primer escrito de este género realizado en Hispania. Su narración, a pesar de pretender insertarse en la misma línea de Eusebio de Cesárea, contiene ciertos elementos que generan un primer rompimiento con lo anteriormente señalado.

Aunque este documento respeta el patrón cronológico en la relación de sucesos, así como una datación basada en los reinados de los emperadores, inicia su relato, no ya desde la creación del hombre, sino desde el punto en que había sido dejada la Crónica de Jerónimo,

---

<sup>94</sup> Pedro Juan Galán Sánchez, *El género historiográfico de la CHRONICA. Las crónicas Hispanas de época visigoda*, Extremadura, Servicio de publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1994, p. 15-16.

es decir desde el año 379. Eso le da la particularidad de ser un texto que aborda primordialmente asuntos contemporáneos al autor. Aunque plantea un intento por continuar la redacción de una historia universal, es el primero en hacer referencia a acontecimientos particulares de la Península Ibérica, aunque busca relacionarlos directamente con las profecías bíblicas y, por ende, con la historia de la salvación:

Mientras que las Españas se hallaban entregadas a los excesos de los bárbaros, y mientras que el mal de la peste no hacía menores estragos, las riquezas y los aprovechamientos almacenados en las ciudades los usurpan tiránicamente el recaudador de los impuestos y los agotan los soldados. Cunde por doquier un hambre tan cruel que los humanos devoran la carne humana (...). De este modo, en virtud de estas cuatro plagas del hierro, del hambre, de la peste y de las bestias feroces que hacían estragos por todas partes del mundo, se realizaba lo que había anunciado el Señor por sus profetas.<sup>95</sup>

Como podemos apreciar el estilo resulta poco plano y bastante poético. Aunque el texto, por título, se inserta en la tradición cronística, su manera de abordar la estructura propia del género plantea una modificación a la manera de entender los diversos aspectos de la misma. No hay duda de que se trata de un texto imperialista, pues mantiene la diferenciación enunciativa entre *Romani* y *Barbari*, y da mayor importancia a los acontecimientos relacionados con el imperio. Aunque cabe destacar que su forma de tratar a los godos es diferente que para con el resto de los reinos germanos. Aunque son considerados un pueblo ajeno y extranjero, se refiere a ellos como *Gothi* y resalta el apoyo que estos brindaron en el exterminio de los otros pueblos.

No pretendo decir con esto que su *Chronica* deba considerarse un texto de tipo nacionalista hispano, ni mucho menos provisigodo, pero ciertamente planteó una primera

---

<sup>95</sup> Hidacio de Chaves, en Ursicino, *Leandro de...*, p. 339-340.

diferenciación a nivel discursivo con la manera tradicional de entender la historia; una historia propia, pero no por eso local.

### 2.3.3. Juan de Biclario (540-621)

Este historiador, el primero de origen godo<sup>96</sup> y contemporáneo a los reyes estudiados, redacta su texto a manera de continuación de otra *Chronica*, la de Víctor de Tunnuna, siguiendo con esto el patrón establecido por Hidacio, pero dando inicio con la narración de los acontecimientos ocurridos en el año 567. Aunque por esta característica podría ponerse en duda su carácter de historia universal, el texto cuenta con un epílogo, en el cual se establece un cómputo de los años que el autor calcula han transcurrido desde Adán hasta Recaredo, siguiendo con esto la tradición universalista de los antiguos cronistas romanos:

Se suman en total 2242 años desde Adán hasta el diluvio. Desde el diluvio hasta Abraham 942. Desde Abraham hasta el nacimiento según la carne de Nuestro Señor Jesucristo 2015. En total son 5199 años. En fin, desde el nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo hasta el octavo año de Mauricio, príncipe de los romanos, son 529 años. En total, desde Adán hasta el año octavo de Mauricio, príncipe de los romanos, que corresponde al año cuarto de Recaredo, rey de los godos, son 5791.<sup>97</sup>

Esta aparición del monarca godo, en relación con el emperador bizantino Mauricio, aparecerá también en la propia datación del texto. Siguiendo el tradicional orden cronológico, Juan de Biclario fecha los acontecimientos de acuerdo al número de años del reinado de cada emperador bizantino, a los cuales se refiere directamente como romanos. Sin embargo, al

---

<sup>96</sup> Isidoro de Sevilla refiere este origen, lo cual resulta destacable ya que se trata del único hombre ilustre abordado en su texto que no es romano. "Juan, obispo de la iglesia de Gerona, de nacionalidad Goda", "*Iohannes, Gerundensis ecclesiae episcopus, natione Gothus*", Carmen Codoñer Merino, *De viris...*, p. 151. (La traducción del latín es mía).

<sup>97</sup> Juan de Biclario, "*Crónica biclarensis*", *Cuadernos de Historia de España. Issues 9-11*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1948, p. 129.

llegar al reinado de Leovigildo, el monarca aparece mencionado inmediatamente después del jerarca oriental, fungiendo a su vez como referente de la propia temporalidad.<sup>98</sup>

A partir de esta primera mención, “Año sexto del emperador Justino y cuarto del rey Leovigildo”<sup>99</sup>, cada que se feche un nuevo capítulo, o bloque de sucesos, se hará bajo la misma fórmula, el año del emperador seguido de el del monarca, lo que pretende “parangonar, en plano de igualdad e independencia, mediante una oración de relativo, los hechos y la cronología del *regnum Romanorum* y del *regnum Gothorum*”.<sup>100</sup>

Aunque esta novedosa manera de datar no hace más que añadir elementos al propio sistema de los cronistas imperiales, y por ende no rompe directamente con el mismo, al añadir a los reyes godos como centro regulador, a partir del cual se puede manifestar la relación temporal de los acontecimientos, reformula la idea del eje de la historia, colocando en un grado de igualdad de poderes a ambos gobernantes.

La relación de sucesos en un primer lugar estará enfocada exclusivamente en aquello que sucede en el imperio, para posteriormente intercalar hechos de la historia romana con los de la historia goda, y finalmente privilegiar lo acontecido en el reinado de Recaredo, cerrando como cúspide de la historia contemporánea con el Concilio III de Toledo.

A este gran acontecimiento de la historia goda Juan de Biclario dedicará una extensa relación, contrastada con las escuetas referencias a los acontecimientos previos. Así, se pasa del estilo breve y plano, anteriormente mencionado, a una exaltación del momento, a partir del cual ya no serán mencionados los emperadores, y se cerrará la crónica con la derrota por parte de Recaredo de todos sus opositores. Se trata entonces de una narración doble, ya que

---

<sup>98</sup> Esta relación entre la datación y la mención directa de los reyes godos se analizará más extensamente en el siguiente capítulo. *Vid infra*, p. 121.

<sup>99</sup> Juan de Biclario, “*Crónica...*” p. 124.

<sup>100</sup> Galán Sánchez, *El género...*, p. 85.

vemos interactuar dos cronologías que alternan los relatos de occidente, encarnados en los visigodos, y de oriente, manifestados a través del imperio bizantino.

Más aún, en la primera parte de la *Chronica*, el biclarense hace referencia a los sucesos de la historia goda en una directa subordinación a la temporalidad romana, al referirse a ellos bajo la fórmula: “En esos tiempos (los imperiales)”<sup>101</sup>, o bien: “En el año (...) de ese imperio”<sup>102</sup>, donde se privilegia la importancia de la datación imperial sobre la historia de su pueblo. Posteriormente, tras la mencionada aparición de Leovigildo en el inicio de sus capítulos, los sucesos se presentan de manera independiente, remitiéndolos a la propia temporalidad goda al decir: “En aquel año”<sup>103</sup>, así como: “en el décimo mes del primer año de su reinado”.<sup>104</sup>

Lo más evidente y significativo es el cambio que se efectúa al final de su texto, donde el historiador invierte los papeles, refiriendo los hechos imperiales en directa subordinación a la temporalidad del rey goda, que no es otro que el propio Recaredo: “Hasta el año octavo de Mauricio, príncipe de los romanos, que corresponde al cuarto año del reinado de Recaredo”<sup>105</sup>, y más adelante, tras la conversión: “En estos tiempos (los del concilio III de Toledo)”<sup>106</sup>, repitiendo la misma fórmula que primero empleaba subordinando los asuntos godos, haciéndolo ahora con las últimas noticias romanas.

Este cambio de perspectiva ha generado que se considere la *Chronica* del biclarense como el primer libro de historia nacional hispana<sup>107</sup>. Me parece arriesgado aventurar

---

<sup>101</sup> Juan de Biclario, “Crónica...”, p. 123.

<sup>102</sup> Juan de Biclario, “Crónica...”, p. 124.

<sup>103</sup> Juan de Biclario, “Crónica...”, p. 126.

<sup>104</sup> Juan de Biclario, “Crónica...”, p. 128.

<sup>105</sup> Juan de Biclario, “Crónica...”, p. 129.

<sup>106</sup> Juan de Biclario, “Crónica...”, p. 130.

<sup>107</sup> “Su obra es la Crónica, por excelencia, del nacionalismo hispanovisigodo”, Galán Sánchez, *El género...*, p. 172.

semejante planteamiento, ya que la propia nación goda se encuentra aún en proceso de consolidación. Y, aunque este texto presenta una novedosa perspectiva y busca brindar una interpretación diferente de los hechos, se trata de un documento en el que se evidencia una transición, donde los elementos romanos no sólo se encuentran presentes, sino que resultan imprescindibles como marco de autoridad.

Retomando el análisis de los rasgos del género cronístico, la presencia de la providencia se mantiene, ya que los sucesos se relacionan con los designios divinos, atribuyendo a Dios las decisiones vitales, las cuales prácticamente se encuentran relacionadas sólo con la historia goda. Incluso veremos aparecer a la divinidad para apoyar a Recaredo, a manera de premio por su conversión personal, en la batalla contra los ejércitos francos del rey Guntrán:

Por cierto que en esa batalla se puso de manifiesto la acción de la gracia divina y de la fe católica, que el rey Recaredo y los godos habían recibido fielmente, pues para el Señor no es difícil que se dé victoria a pocos contra muchos (...). Con toda justicia, en nuestra época, se atribuye la gloria de haber actuado en esa batalla a Dios, quien se sabe que, de un modo similar, en tiempos lejanos, dio muerte a muchos millares de medianitas, hostiles al pueblo de Dios, por mano de Gedeón y con sólo trescientos hombres.<sup>108</sup>

#### 2.3.4. Isidoro de Sevilla (556-636).

Una vez más regresamos a este autor, pero ahora en su calidad de cronista e historiador. Abordaré aquí dos textos distintos, *La Chronica*, y *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, los cuales serán tratados de manera independiente, por ser de calidades distintas, pero

---

<sup>108</sup> Juan de Biclario, "Crónica..." p. 128-129.



a su vez han de ser entendidos como un único postulado ya que provienen de una pluma común y, aparentemente, de una misma intencionalidad.

La *Chronica* de Isidoro en principio retoma los lineamientos antiguos de la crónística romana. Explícitamente, en su epílogo, hace suya la tradición establecida por autores como Julio Africano, Eusebio de Cesárea, Jerónimo y Próspero de Aquitania, y expone su intención de contar la historia del mundo, por lo que su crónica sí pretende abarcar una relación de sucesos que va desde la creación misma, hasta el año 615 en que escribe su texto. En este sentido, como el gran enciclopedista que es, su texto tendrá como objetivo ser una historia universal.

Es interesante notar que en vez de adherirse a la tradición crónística hispana de reciente creación, el obispo de Sevilla vincula su texto con las máximas autoridades eclesiásticas en materia de historia, logrando dar a su texto una legitimidad que le permita insertarlo dentro de los tratados clásicos de este tipo. E irá más lejos aún, ya que añadió correcciones a los propios rasgos del género. Digo correcciones y no modificaciones, como en el caso de los autores anteriormente expuestos, porque su propuesta no pretende partir de la nada, ni de una inclinación personal. Isidoro se remitirá directamente a una de las máximas autoridades, anteriores incluso a los cronistas clásicos: Agustín de Hipona.

Como he señalado, la datación generalmente se asociaba con la autoridad política, ya fuera del emperador o más hispanamente del rey godo, fungiendo estos personajes como el eje discursivo del propio acontecer histórico. Isidoro por su parte recupera la división de la historia en seis edades, propuesta por Agustín, y plantea su datación a partir de ésta. Mueve entonces el centro de gravedad de lo político a lo religioso, dejando a los gobiernos el papel secundario de hacer manifiesta la historia divina, pero no de ordenarla, ese trabajo será considerado exclusivo del Dios católico.

En un esfuerzo historiográfico exhaustivo, el autor resume todo lo dicho por sus predecesores, pero hacer una deconstrucción de qué elementos toma de quién resulta prácticamente imposible, debido a su implacable metodología. No se limita a repetir, como tradicionalmente se hacía, lo dicho por la autoridad. Se da a la tarea de completar las noticias de los cronistas, acudiendo a las propias fuentes de las que cada uno abrevó, por lo que no se distingue dónde termina lo que dice uno y dónde empieza lo que dice el otro.

Sin embargo, fiel al estilo del género, su redacción es no sólo breve y plana, es mínima. Refiere los sucesos, sin pretensión literaria alguna, aglutinando acontecimientos uno tras otro, sin otra jerarquización que la propia cronología. Pasa así por toda la historia, brincando de épocas, en un tono absolutamente apersonal, aún en el caso de las noticias más relevantes para el resto de los cronistas, incluso sucede esto con la propia conversión de los visigodos, tan ampliamente abordada por Juan de Biclario:

Año 580, Mauricio reina veintiún años. Los suevos, conquistados por el rey Leovigildo, quedan sometidos a los godos. Los godos, por incitación de su monarca Recaredo, retornan a la fe católica. Por este tiempo, Leandro, obispo en las Españas (su hermano), brilla por su ciencia y ortodoxia. Por este tiempo, San Gregorio, obispo de Roma, adquiere renombre.<sup>109</sup>

La relevancia que se otorga a los sucesos no parte de lo que se dice de ellos, ni de la manera en que se dice, sino en la propia elección de los acontecimientos a presentar. Es en la propia elección de lo que se considera importante que Isidoro define el ser de su historia y el sentido de la misma. En este sentido, los godos no aparecerán como uno más de los pueblos del orbe, sino como una pieza angular en el camino a la salvación.

---

<sup>109</sup> “VCCCC Mauricus regnavit an. XXX. Suevi a Leuvigildo rege obtenti Gothi subiciuntur. Gothi Reccaredo príncipe innitente ad fidem catholicam revertuntur. Hoc tempore Leander episcopus in Spaniis scientia et fide insignis habetur. Hoc tempore sanctus Gregorius Romae episcopus insignis celebratur” Th. Mommsen, *Chronica minora*, Berlín, Hahnsche Buchhandlung, 1980, p. 477.

Con esto llegamos a la última de las cuatro características de la crónica señaladas anteriormente, el providencialismo, el cual estará presente desde la propia datación de la obra, en la división agustiniana de la historia. Para Isidoro las cinco edades previas al cristianismo consisten en el proceso de preparación del pueblo, y no precisamente el judío, para la manifestación de la sexta edad, la de la Iglesia católica.

La plenitud de los tiempos será alcanzada cuando el imperio, entidad política, sea transmutado en la Iglesia, entidad eclesiástica que reúne en su interior a todos los pueblos como si fueran uno mismo, más allá de la propia idea del imperio. Una edad en la que no un solo Estado, sino muchos, se manifiesten en la unidad religiosa, no en la política. Para este plan divino el reino visigodo resulta ser vital, pues este pueblo temido por los emperadores, al hacer suyo el credo católico, abrió la puerta a la transformación del mundo, donde la figura del imperio comienza a diluirse.

Habiendo adoptado como suya la antigua tradición cronística universal, renovada bajo la máxima expresión del influjo divino, y avalada por las más antiguas e incuestionables autoridades eclesiásticas, el autor escribe sus *Historias de los godos, vándalos y suevos*. En este libro la pretensión universal simplemente queda superada, ya no resulta necesario insertar la realidad goda en el contexto imperial para legitimar la narración, pues ya ha sido demostrada la relevancia de dicho pueblo. Los vándalos y suevos son presentados como meras entidades auxiliares, las cuales aparecen subordinadas a la narración en torno a la historia goda, y se hace referencia a ellos prácticamente sólo en la medida en que resultan pertinentes para comprender los acontecimientos relatados.

Alcanzada la unidad y aceptada la civilidad de los godos tras su conversión, la Hispania visigoda se alza cual máxima representante de la cristiandad y la ortodoxia católica,

en abierta oposición al Imperio Bizantino<sup>110</sup>. Para esto Isidoro se da a la tarea, cosa que no hace con vándalos y suevos, de remitir al mismo origen del pueblo godo, el cual relaciona con los primeros pueblos señalados en las escrituras:

He aquí que el pueblo de los godos es antiquísimo; su origen lo conjeturan algunos en Magog, hijo de Jafet, a partir del parecido de la última silaba, y sobre todo sacándolo como consecuencia de lo que dice el profeta Ezequiel. Antes los estudiosos prefirieron llamarlos normalmente Getas que Gog y Magog. La interpretación de su nombre en nuestra lengua es <<techo>>, que significa fortaleza; y con toda razón, pues en todo el orbe no hubo ningún pueblo que tanto hostigara al Imperio romano.<sup>111</sup>

Con un estilo más holgado que en la *Chronica*, pero aún así sumamente conciso, el autor una vez más acude a todas las fuentes a su alcance, como son Jerónimo, Orosio, Hidacio, Juan de Biclario y Víctor de Túnez<sup>112</sup>, pero omite buena parte de los detalles, como son las fechas de muchos de los acontecimientos e incluso el nombre de algunos personajes. Sin embargo, la cualidad más destacable de este texto es que no sólo rompe con la idea del Imperio como eje narrativo, sino que se muestra claramente hostil con Bizancio, colocando al reino visigodo como la natural evolución de la humanidad, dirigida por la divina providencia. En este caso sí podemos hablar de que su intención es la de hacer una historia nacional, sujeta a un área geográfica bien definida, y a un reino, el visigodo, conformado por los diversos pueblos que habitan en la península.

Considero que todo este proceso de reescritura de la historia representaba un intento por insertar a la historia del naciente reino visigodo en la historia universal. A partir de la

---

<sup>110</sup> *Vid infra*, Capítulo III, p. 123.

<sup>111</sup> “Gothorum antiquissiam esse gentem, quorum originem quidam de Magog Iafet filio suspicantur a similitudine ultimae magis Getas quam Gog et Magog appellare consueverunt. Interpretatio autem nominis eorum in linguam nostram “tectum” quod significatur fortitudo, et re vera: nulla enim in orbe gens fuit quae Romanorum Imperium adeo fatigaverit”, Cristóbal Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, Estudio, edición crítica y traducción, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, p. 173.

<sup>112</sup> San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 148.

conversión de este pueblo, antiguamente acérrimo enemigo del catolicismo, se abrían las puertas a una nueva realidad social, donde los opuestos podían unirse en una misma hermandad. Una vez conseguido este objetivo, y vinculando a la nueva entidad político cultural con los planes de la divinidad, era posible escribir una historia local sin tener que subordinarla a ninguna autoridad ajena a la propia y basar su legitimidad en la verdad sagrada, en la divina providencia y las manifestaciones de la gracia de Dios.

## 2.4. Hagiografía

### 2.4.1. Particularidades

Hasta ahora he abordado textos que se encontraban dirigidos principalmente al ámbito de los nobles y eruditos, a pesar de tener un impacto directo en la realidad de la época, como es el caso de las leyes, o bien de pretender dar forma y explicación a la totalidad del mundo hispano, como sucede con los textos teológico filosóficos o con las crónicas e historias. Su recepción directa se limitaba a las esferas de poder, por lo que, para estudiar su sentido, recepción y trascendencia, debemos atender a textos posteriores para encontrar las reminiscencias de lo expuesto hasta ahora.

En el caso de la hagiografía asistimos a un cambio de enfoque. Nos encontramos con textos cuya autoridad emana de la propia manifestación de las señales divinas, y extiende su influencia más allá de las esferas del poder, para insertarse en la propia conciencia del pueblo, al que está dirigida.

Hemos visto la manera en que los obispos habían logrado erigirse como aquella autoridad capaz de establecer normas, tanto civiles como eclesiásticas; de dar contenido a los propios conceptos que ordenaban el mundo; así como de elegir cuáles, de entre todos los sucesos acontecidos en su tiempo, habían de trascender como los más importantes y dignos de ser rememorados. Sin embargo, se llegó al punto en que resultaba necesario hacer patente esta autoridad en la vida de los súbditos, por medio de la conformación de un discurso ejemplar digno de ser repetido y asimilado como modelo de conducta.

El pueblo católico se convertía en el receptor de estos textos, altamente moralizantes, los cuales difundían elementos que resultaba vital comprender para la correcta veneración de aquellos santos que habitaban en los templos. Manifiestos en las reliquias, eran capaces de proteger a la comunidad desde el plano místico, así como de interceder por el pueblo ante la

divinidad. Conocer el camino a través del cual personajes mortales como ellos habían alcanzado la gloria eterna, convirtiéndose en el referente de lo que el buen cristiano debía ser, brindaba perfectos modelos de aquello a lo que los súbditos debían aspirar. El modelo de la conducta perfecta, enmarcado por lo sobrenatural.

Las creencias pasaban de ser meras formulaciones teóricas a presentarse como caminos a seguir, ratificando tanto su contenido como el propósito de las mismas. El premio y el castigo divinos se elevaban más allá del plano civil, e incluso del eclesiástico, para fungir como elementos conformadores de la ideología reinante. Lo cual se realizaba a partir del propio discurso oficial, manifiesto en estos mensajes que provenían desde el otro plano, aquel donde los milagros y los sucesos prodigiosos no sólo eran posibles, sino que dotaban a las narraciones de elementos que las hacían incontrovertibles.

Esto me lleva a plantear la discusión en torno a la verdad histórica contenida en los documentos. A la hora de abordar este tipo de textos el historiador es advertido de lo importante que resulta matizarlos, aproximarse siempre con cautela, consciente de su alto grado de ficción. En tal sentido se han seguido principalmente dos maneras al hacerlo. Algunos se han dado a la tarea de comparar el contenido de los mismos con los datos verificables, a fin de extraer lo histórico que pueda haber en ellos<sup>113</sup>; otros simplemente los descartan desde la perspectiva netamente histórica para insertarlos en el ámbito de lo literario, considerándolos textos ficcionales, que no por ello carecen de sentido para la sociedad de la que provienen, pero de los cuales no es posible extraer datos duros, utilizables en el análisis histórico formal.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Santiago Castellanos, *Hagiografía visigoda. Domino social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 468 pp.

<sup>114</sup> Isabel Velázquez, *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Segovia, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007, 347 pp.

Para la presente investigación esta discusión resulta innecesaria. Al tratarse de documentos que aportan elementos sustanciales a la conformación discursiva de la imagen del rey, su carácter de veracidad no debe ser cuestionado. Si en su tiempo fueron capaces de crear mundo, siendo aceptados y asimilados como una verdad no sólo legítima, sino emanada de la máxima autoridad divina, su contenido ha de ser tomado en el mismo sentido que el de cualquier otro texto estudiado. No discutimos si lo que plantean las leyes fue cierto o no, o si aquello que teológicamente fue propuesto es veraz o no, toda producción humana cuenta con ese potencial de ser cierto o falso, de ser creído o rechazado, dentro de su propio contexto, y dependiendo siempre de la capacidad del mismo de crear realidad.

En este sentido, los textos hagiográficos serán abordados de igual manera que los anteriores, como documentos emanados de una autoridad, cuya intencionalidad puede ser rastreada en el propio discurso, independientemente de si el mismo es o no verdadero. Lo relevante no será la veracidad del contenido del documento, sino aquello que sucede cuando lo ponemos en diálogo con el resto de la producción de la época. Lo que se reitera, se niega o se omite, forma parte de la condición de todo discurso cuya finalidad sea dar orden y forma al mundo; a un mundo único y particular para cada contexto, a pesar de su intento por ser universal. Así pues, no se debatirá si lo que se dice es cierto o falso, simplemente extraeré los elementos pertinentes para ponerlos en diálogo, como el resto de los textos analizados, a fin de develar el intento de articulación discursiva presente.

Siendo que contamos con referencias directas a los monarcas estudiados en tan sólo dos Vidas de santos<sup>115</sup>, me limitaré a hacer referencia a ellas, a pesar de no ser las únicas manifestaciones del género hagiográfico en la época que nos compete.

---

<sup>115</sup> En el género hagiográfico encontramos principalmente tres tipos de textos, las Actas de los mártires, las Pasiones, y las Vidas de los santos. Para el caso no contamos con ejemplos de las dos primeras.



#### 2.4.2. *Diálogos*

Curiosamente la primera aparición de los reyes visigodos en las Vidas de santos la encontramos en un escrito del ya mencionado papa, Gregorio Magno, redactado alrededor del año 594, apenas cinco años después de la conversión de Recaredo. Resulta interesante no sólo por el hecho de tratarse de un texto extranjero, sino porque el libro entero fue escrito con el propósito explícito de contar las vidas de los distintos santos italianos. A manera de diálogo con su amigo el diácono Pedro, Gregorio se propone relatar las noticias de los hombres más venerables de su tiempo, y de su querida Italia, centro de la romanidad. Se ha planteado<sup>116</sup> que la intención del jerarca era la de hacer un recuento de estos grandes personajes y sus milagros, a fin de producir el primer texto de este tipo en el occidente cristiano, en respuesta a la producción hagiográfica oriental, con la legitimación divina que esto conllevaba<sup>117</sup>: “Pedro, si tan sólo te contara lo que yo sé -y mira que no soy más que un solo hombrecillo- acerca de ciertos varones perfectos y excelentes, tanto lo que conozco por el testimonio de hombres piadosos y dignos de todo crédito, como lo que yo he llegado a saber por mí mismo, me parece acabaría antes el día que mi propio relato”.<sup>118</sup>

Quedó señalado dos apartados atrás que Gregorio tuvo un papel relevante en la conversión de los godos, a través de su relación con Leandro de Sevilla, y que su influencia se extendió a los textos del propio Isidoro. El hecho de que haga una pausa en su narración para voltear la mirada a Hispania resulta más que significativo, hace manifiesta la intención del papa de involucrarse en la definición de la ortodoxia visigoda, no sólo diplomáticamente,

---

<sup>116</sup> Gregorio Magno, *Vida de San Benito y otras historias de santos y Demonios. Diálogos*, Madrid, Trotta, 2010, p. 16.

<sup>117</sup> El intento de diferenciación político teológica entre estos dos extremos del mundo será tratado a detalle en el próximo capítulo. *Vid infra*, Capítulo III, p. 121.

<sup>118</sup> Gregorio Magno, *Vida de...*, p. 52.

sino también a nivel del discurso simbólico: “Aunque yo me había propuesto narrar únicamente los milagros obrados en Italia, ¿quieres, no obstante, que para mostrar la condena de esta misma herejía arriana nos traslademos con la palabra a Hispánia (?) ”.<sup>119</sup>

La conversión de los godos, planteada como uno de los acontecimientos más relevantes de la historia eclesiástica del occidente de ese momento, se nos presenta desde una perspectiva insospechada, la de Hermenegildo<sup>120</sup>. A pesar de que tanto Recaredo como Leandro aparecen en su relato como los elementos restauradores del orden, la historia no es sobre ellos, sino sobre el primer mártir de Hispania, hermano del rey legítimo. Desde el título del breve capítulo la atención se centra en él, como víctima y mártir, frente al padre ejecutor: “El rey Hermenegildo, hijo del rey de los visigodos Leovigildo, asesinado por su propio padre por su fe católica”.<sup>121</sup>

Debido a la brevedad de la narración, y al hecho de que buena parte de sus elementos serán tratados en el próximo capítulo, no describiré aquí más detalles. Valga resaltar que para este autor la revuelta de Hermenegildo es la primera manifestación del plan que la divinidad tiene para los visigodos. Quizá esto se deba a que supo de primera mano sobre los acontecimientos de la misma, e incluso podemos suponer que hizo lo posible por interceder por este joven monarca, con la esperanza de hacerlo vencer. Pero no debemos pasar por alto que Gregorio está dando peso a la propia conversión del arrianismo al catolicismo, independientemente del éxito obtenido. El cambio de fe era lo importante de la historia, y éste se había dado en tiempos del rey arriano Leovigildo.

---

<sup>119</sup> Gregorio Magno, *Vida de...*, p. 183.

<sup>120</sup> Regresaremos a la relevancia de este detalle. *Vid infra*, Capítulo III, p. 109.

<sup>121</sup> Gregorio Magno, *Vida de...*, p. 183-184.

#### 2.4.3. *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*.

Esta obra fue escrita en Hispania, aproximadamente en el año 633, por un autor anónimo, el cual vincula su texto a una autoridad en el género, que no es otra que la del papa Gregorio Magno, quien aparece en las primeras palabras con que se presenta el escrito:

Nadie de recta conducta y, sobre todo, si es católico, dude de que son verdaderos los milagros que el muy santo y egregio papa Gregorio, obispo de la ciudad de Roma, inflamado por la gracia del Espíritu Paráclito, hizo públicos con estilo veraz y distinguido en sus libros de *Diálogos*; milagros que en otro tiempo Dios omnipotente se dignó realizar para gloria de su nombre por medio de los siervos que han sido gratos para él.<sup>122</sup>

La vinculación con los *Diálogos* del pontífice responde en principio a que fueron una de sus principales fuentes, sobre todo en lo referente a la conversión de Recaredo. Pero también hace evidente el intento por emular al papa relatando las historias, no ya de los padres italianos, sino de los santos de la ciudad de Mérida, con la finalidad de destacar la trascendencia de estos personajes. Esto coincide con un tiempo en el que, a la sombra de la diócesis toledana, que se erguía como el eje religioso del reino visigodo, el obispado de Mérida había sido dejado a un lado. Dar testimonio de la importancia de esta ciudad a nivel de lo sagrado, permitía reinsertarla en el horizonte eclesiástico, colocándola en un nuevo y privilegiado lugar, como cuna de los primeros santos hispanos de origen godo.

El libro está dividido en cinco *opúsculos* o capítulos, de los cuales en dos de ellos (III y V) aparecen los reyes estudiados. Por lo tanto, me limitaré a abordar estos, ya que considero que son los pertinentes para esta investigación. Sin pretender entrar en un debate propio de

---

<sup>122</sup> Anónimo, *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, Intro., Trad. y notas de Isabel Velázquez, Madrid, Trotta, 2008, p. 47.

los expertos en el tema, quisiera señalar que, debido que se trata de una obra anónima, y a que las distintas vidas relatadas presentan marcadas diferencias en el tratamiento que se da a los personajes, sobre todo en el caso de Leovigildo; me parece arriesgado asegurar que el libro entero fue escrito por una misma persona. Sin embargo, al ser un corpus integrado por todas ellas, y haber llegado así hasta nosotros, habré de analizarlo como un mismo documento en este apartado.

El *opúsculo III*, titulado “Comienza la muerte de un tal abad Nancto”<sup>123</sup>, consiste en una breve relación de la vida y los últimos días de este personaje, el cual no veremos aparecer en ninguna otra fuente. Este eclesiástico se nos dibuja como ejemplo de abstinencia y mesura, el cual se autoimpuso un retiro, en una pobre casa construida por él mismo. La noticia de tal actitud llegó a oídos de Leovigildo, el cual, “a pesar de ser arriano, con el fin de que este varón le encomendara en sus oraciones al Señor, le otorgó escritura de potestad de una importante posesión de dominio fiscal”<sup>124</sup>. Sin embargo, días más tarde, los pobladores de dichas tierras que fueron cedidas por el monarca dieron muerte al abad, debido a que, por sus ropajes de mendicante, lo consideraron indigno de ser su señor. Tras ser capturados fueron enviados ante Leovigildo, el cual, después de juzgarlos decidió no imponerles pena alguna, dejando esta tarea en manos de Dios, pues parecía estar seguro de que serían castigados por la divinidad.

Quisiera destacar principalmente dos cuestiones de este *opúsculo*: Primero Leovigildo se nos presenta como un monarca dispuesto a brindar apoyo a los religiosos, aun aquellos del credo católico, siempre que estos puedan favorecer sus intenciones. Y segundo,

---

<sup>123</sup> Anónimo, *Vidas de...*, p 66-69.

<sup>124</sup> Anónimo, *Vidas de...*, p. 67

que aparece una vez más el rey, al final de esta historia, actuando como juez ante una causa que excede las atribuciones de los órganos judiciales más próximos, a la vez que perdonando a un grupo de asesinos, confiando en la ira divina que seguramente habían desatado.

En el *opúsculo V*, titulado “Comienza la vida y virtudes del santo obispo Masona”<sup>125</sup>, la narración aborda más directamente el asunto religioso y la compleja relación entre los creyentes de las distintas fórmulas. Para Leovigildo este obispo parece haber sido de vital importancia para consolidar sus pretensiones de unidad, pues era custodio de la túnica de Santa Eulalia, considerada una poderosa reliquia por los toledanos. En el texto se nos narra la manera en que el monarca intentó por todos los medios convertirlo al arrianismo, a fin de hacerse de la reliquia, por la legitimidad que ésta podía otorgarle. Al no conseguirlo, Leovigildo envía un grupo de hombres a revisar la Iglesia a fin de hacerse por la fuerza de dicho objeto sagrado. Debido a que Masona trae la túnica escondida bajo las ropas no logran hacerse de ella, por lo que finalmente el obispo es exiliado por el rey molesto.<sup>126</sup>

La narración en este caso es muy extensa y llena de elementos importantes. Tenemos por ejemplo la relevancia que habían cobrado las reliquias para la legitimación real<sup>127</sup>. También se hace manifiesta la capacidad coercitiva de los monarcas, aun sobre los eclesiásticos, sin importar el credo que profesaran. Así como la atribución real de nombrar a los miembros del episcopado arriano, ya que Leovigildo coloca en la sede vacante dejada por Masona a un nuevo obispo, más afín a su gobierno y partidario de su mismo credo. Sin

---

<sup>125</sup> Anónimo, *Vidas de...*, p. 87- 124.

<sup>126</sup> Hay que destacar la importancia de este obispo, ya que será el primero que firme las actas del Concilio III de Toledo, inmediatamente después de Recaredo, lo que nos habla de que este personaje era el más antiguo de entre todos los obispos de dicho Concilio, incluso más que el propio Leandro de Sevilla. El orden en que aparecen las firmas generalmente responde al tiempo en que dichos obispos fueron ordenados.

<sup>127</sup> *Vid infra*, Capítulo III, p. 129.

embargo, más allá de la relevancia documental que puede tener el texto, por la gran cantidad de elementos de carácter histórico con que cuenta, para las intenciones de esta tesis valga señalar que, a pesar de todos los intentos de Leovigildo, el asunto no se resolvió sino hasta la coronación y posterior conversión de Recaredo. Momento en que el obispo Masona fue reinstalado en su diócesis y la reliquia regresó a la Iglesia de donde había sido sustraída para protegerla.

Cabe destacar que en este texto no se habla en absoluto de la rebelión de Hermenegildo, cosa importante ya que, como mencioné anteriormente, este autor afirma seguir los *Diálogos* de Gregorio Magno como una de sus fuentes principales, y el texto del pontífice sabemos que se centra en dicha rebelión. Esta omisión por ende no fue aleatoria, sino que parece responder a una intencionalidad específica, la cual será abordada, junto con el resto del contenido de dicha *Vita*, en el siguiente capítulo.

## 2.5. Vestigios materiales

### 2.5.1. Particularidades

Más allá de los libros hasta ahora presentados, los cuales llegaron a nosotros principalmente gracias a las múltiples reproducciones que se realizaron de los mismos a lo largo de la Edad Media, existe una serie de vestigios, emanados directamente de la época estudiada. A pesar de tratarse de materiales de diversa índole, he decidido agruparlos en un mismo apartado, primero porque se trata en todos los casos de descubrimientos arqueológicos. Y segundo porque contamos con un reducido número de ellos, y a su vez lo que sabemos de los mismos no es mucho, aunque sí significativo.

Siendo que el análisis que en lo particular puedo extraer de este grupo de vestigios se inserta en el ámbito de la especulación interpretativa, y que ésta, para cobrar sentido y verosimilitud debe estar acompañada del resto del análisis por realizar, me limitaré aquí a presentar con qué materiales contamos, cuál es sentido de que estén presentes en esta tesis y cómo es que han llegado hasta nosotros. Dejaré entonces la reflexión en torno a los mismos para el próximo capítulo. Sin embargo, esta presentación no busca ser exhaustiva, ni ofrecer un catálogo de todo aquello que ha sobrevivido al paso del tiempo. Para eso habré de remitir a los estudiosos que se han dado a la tarea de realizar semejante labor.

### 2.5.2. Moneda

Desde la Antigüedad la acuñación monetaria fue una de las primeras acciones políticas realizadas por los soberanos al asumir el gobierno. Debido a que la moneda tenía la capacidad de pasar de mano en mano, insertándose en los intercambios mercantiles como parte fundamental de la administración económica imperial, fungía a su vez como vehículo propagandístico de primer orden. La representación gráfica de los símbolos imperiales

respaldaba el valor de estos trozos de metal, a la vez que permitía ratificar el poder de aquel que ostentaba el monopolio de emitir dichos materiales. Tras la caída del Imperio Romano de Occidente, los reinos en proceso de conformar su identidad siguieron acuñando monedas con el rostro y nombre del emperador en turno, aunque este fuera el bizantino.

Para el caso visigodo podemos apreciar que, independientemente de la relación de los monarcas para con el representante del imperio oriental, los tremises se acuñaban imitando a aquellos que eran emitidos en Constantinopla. En los primeros años del reinado de Leovigildo las monedas fabricadas desde Hispania seguían esta tradición, donde aparecía personificado el emperador Justino II<sup>128</sup>, con el cual el monarca visigodo se encontraba en abierto conflicto militar por el control de las costas mediterráneas de la península.

Fue en el reinado de este monarca visigodo que finalmente se rompió esa tradición, acuñando monedas con el nombre y rostro del rey, omitiendo al emperador y dando el primer paso en el camino a la conformación de una identidad monetaria propia. Se suele atribuir esta manifestación de independencia simbólica a Leovigildo, debido a que parece formar parte de su programa de unidad en la Península Ibérica, que puede ser visto como una expresión más de la *imitatio imperi*.<sup>129</sup>

Sin embargo, los estudios numismáticos más recientes del gran conjunto de tremises de la época visigoda<sup>130</sup> hacen manifiesto que esta conjetura no puede ser tomada de manera conclusiva. Contamos con monedas de la misma temporalidad emitidas por Hermenegildo a través de las cuales este joven monarca hizo explícita su conversión al catolicismo y su rompimiento con el padre, pretendiendo ratificar su poder monárquico<sup>131</sup>. Por otro lado,

---

<sup>128</sup> Ver Lámina 4.

<sup>129</sup> *Vid infra*, Capítulo III, p. 91.

<sup>130</sup> Ruth Pliego Vázquez, *La moneda visigoda*, 2 Vols., Sevilla, Universidad de Sevilla, 2009.

<sup>131</sup> Ver Lámina 5.



Leovigildo acuñó moneda en respuesta, buscando ejercer esta recién adquirida potestad real y legitimar su poder por encima del de su hijo.<sup>132</sup>

Independientemente de cuál de los dos fue el primero en dejar a un lado la representación gráfica de la imagen del emperador oriental, lo cierto es que a partir de estas monedas se hace evidente un rompimiento a nivel simbólico con Bizancio, tras lo cual queda explicitado que la monarquía visigoda considera innecesaria la vinculación con el imperio para hacer manifiesto su poder y su legitimidad.

Se ha debatido en torno a si la moneda visigoda puede ser vista como un medio de propaganda política, debido principalmente al hecho de que es cuestionable que su uso mercantil haya sido muy extendido en este reino, ni siquiera a nivel fiscal, pues buena parte de los cobros al pueblo se hacían en especie<sup>133</sup>. Sin embargo, la intención de hacer manifiestas noticias relevantes para el reino en las acuñaciones es indudable. Así como con la mencionada moneda de Hermenegildo que anuncia su conversión, contamos con múltiples tremises de Leovigildo en los que se conmemoran diversas victorias militares, así como la fundación de la ciudad de Recópolis.<sup>134</sup>

Es probable que esta propaganda no fuera dirigida al pueblo en general, pero tenemos datos de que se acuñó moneda en grandes cantidades para resolver asuntos de política exterior, como el caso del pago hecho por Leovigildo a los aliados de Hermenegildo para sofocar la revuelta<sup>135</sup>; o el pago de Recaredo al reino franco en reparación del daño por la muerte de la princesa Ingunda<sup>136</sup>. En estos casos la posibilidad de hacer explícita la

---

<sup>132</sup> Ver Lámina 6.

<sup>133</sup> Aureliano Fernández Guerra y Eduardo de Hinojosa, *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquía visigoda*, 2 Vols., Ills., facsims., Madrid, El Progreso editorial, 1891.

<sup>134</sup> Ver Lámina 7.

<sup>135</sup> *Vid supra*, Capítulo I, p. 24.

<sup>136</sup> *Vid supra*, Capítulo I, p. 29.

independencia del poder visigodo, así como la encarnación del mismo en determinados monarcas es digna de ser tomada en cuenta.

Podemos suponer que las altas esferas de poder hicieron uso de las monedas en sus intercambios como elementos económicos, así como exhibiciones del poder adquirido a través de los regalos que el rey hacía a los nobles cercanos al poder. Tal aserto puede sustentarse en el hecho de que los arqueólogos han descubierto aproximadamente 95 cecas de tiempos visigodos en los que se acuñaban monedas de los distintos monarcas del periodo<sup>137</sup>. Pensar que semejante producción monetaria se hizo de manera ociosa resulta poco creíble.

Las monedas que han llegado a nosotros, a pesar de tratarse de un número reducido, lo han hecho a través de los tesoros encontrados en las excavaciones. Ello nos indica, por un lado, que existieron cantidades mucho mayores de estos tremises, los cuales seguramente fueron derretidos en reinados posteriores y convertidos en nuevas monedas, y por otro, que las mismas tenían un valor económico importante ya que “alguien (las) atesoró, escondió y no pudo recuperar”.<sup>138</sup>

### 2.5.3. Epigrafía y pizarras

Si hasta ahora he hablado de que en general contamos con un reducido número de materiales provenientes de la época estudiada, en el caso de la epigrafía éstos se reducen a cuatro

---

<sup>137</sup> Pliego, *La moneda...*, p. 146

<sup>138</sup> Pliego, *La moneda...*, p. 229.

inscripciones en torno a los reyes en cuestión, una en un edificio civil, y tres en templos religiosos.<sup>139</sup>

La primera de estas fue hallada en Alcalá de Guadaira, Sevilla, y corresponde al reinado de Hermenegildo y en ella encontramos dos tipos de letra distintos, por lo que se puede suponer que el texto no fue redactado en un mismo tiempo. La primera parte hace referencia al segundo año del reinado del joven monarca y la relación del mismo con la sacralidad religiosa, a pesar de tratarse de un edificio civil; y la segunda a la persecución desatada en su contra por Leovigildo:

*(Crismón) In nomine Domini anno feliciter  
secvndo regni dom(in)i nostri Erminigildi regis qvem perseqvitur genetor  
su(u)s, dom(inus) Livvigildus rex, in cibitate ispa(li), ducti Aione.<sup>140</sup>*

Las otras tres inscripciones corresponden a la consagración de iglesias, la cual se llevó a cabo a partir del reinado de Recaredo. Todo parece indicar que se trata de iglesias que probablemente fueron arrianas, y posteriormente reconsagradas en la fe católica. En el caso de la primera, debido a que su datación corresponde al primer año de su reinado, y por ende se puede considerar previa al Concilio III de Toledo, esto puede ser puesto en duda, a pesar de la referencia a que dicha consagración fue efectuada “en católico”, aunque se ha debatido si se refiere a que dicha consagración se realizó bajo esta fe, o más bien hace alusión al día en que fue consagrada como importante para la catolicidad:

*In nomine D(oni)ni consecra  
ta eclesia s(an)cte Marie*

---

<sup>139</sup> Para el resto de la epigrafía de época visigoda ver José Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, Concejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Jerónimo de Zurita/Balmesiana, 1942, 298 pp.

<sup>140</sup> “En el nombre del Señor, en el año segundo del feliz reinado de nuestro señor Hermenegildo, a quien persigue su padre, el señor rey Leovigildo, en la ciudad de Sevilla, por el Dux Aione”, Javier de Santiago Fernández, “El hábito epigráfico en la Hispania visigoda”, *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania altomedieval (siglos VI-X)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, p. 336.

*in católico die primo  
idus aprilis. Anno feli  
citer primo regni d(omi)ni  
nostri gloriosissimi Fl(avii)  
Reccaredi regis Era  
DCXXV.<sup>141</sup>*

La segunda ocasión en que aparece Recaredo, forma parte de una larga inscripción en la que se narra la consagración de tres iglesias distintas. Debido a que por la datación de reyes la primer iglesia referida se ubica en el año 607, sabemos que este epígrafe no fue realizado en tiempos de Recaredo, sin embargo parece ser un registro que conmemora el acontecimiento, independientemente de que haya acontecido años atrás. Transcribo aquí la parte que nos concierne:

*(...)item consecrata est eclesia S(an)c(t)i Vicentii  
martyris Valentin(i) a s(an)c(t)o Lilliolo Accitano pont(i)ff(i)c(e)  
[d(ie) XI] kal(endas) febr.(uarias) an(no) VIII gl(oriosissimi) d(omi)ni Reccaredi reg(i)s,  
Er(a) DCXXII.<sup>142</sup>*

Finalmente, la última inscripción que ha sido descubierta en Mijangos presenta algunas complicaciones. Primera, se trata de un fragmento incompleto. Segunda, a pesar de tener la transcripción del texto, hasta ahora no contamos con una traducción realizada por los especialistas. Tercera, aunque Fernando Arce Sainz, arqueólogo que dirigió la excavación, asegura que el epígrafe corresponde en tipo a la época que refiere<sup>143</sup>, la pieza “ni apareció en el contexto arqueológico del yacimiento ni su paleografía ofrece demasiadas garantías para

---

<sup>141</sup> “En el nombre del Señor se consagró la Iglesia de Santa María en católico el primer día de los idus de abril, en el primer año del feliz reinado de nuestro señor gloriosísimo Flavio Recaredo, en la Era 625”, Santiago Fernández, “El hábito...”, p. 331.

<sup>142</sup> “Igualmente fue consagrada la Iglesia de San Vicente y del mártir Valentino por el santo pontífice accitano Lilliolo el día 11 de las kalendas de febrero (22 de enero) del año octavo del reinado del gloriosísimo señor Recaredo, Era 632 (594 d.c)”, Santiago Fernández, “El hábito...”, p. 336.

<sup>143</sup> José Ángel Lecanda, “Mijangos: la aportación de la epigrafía y el análisis Arqueológico al conocimiento de la transición a la Alta Edad Media en Castilla”, *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, *Anejos de España*, XXIII, 2000, p. 190.

considerarla de la fecha deducida”<sup>144</sup>, la cual corresponde al periodo del 591 al 602 aproximadamente, según José Ángel Lecanda:

*(...) consecratus est*

*(...) (lo)cus s(an)c(ta)e Mariae*

*(...) pontifice Asterio*

*(...) sub di(e) pri(die) non(a)s M(a)ias*

*(...) XVI glo(riosa) dom(ini) n(o)s(tr)i Recca(redi).<sup>145</sup>*

Para el caso de las pizarras las complicaciones se multiplican, ya que, aunque contamos con un acervo numeroso de éstas<sup>146</sup>, todas ellas se encuentran en estado fragmentario, y buena parte de las mismas fueron recolectadas fuera del contexto arqueológico. Valga entonces simplemente señalar que su contenido consta principalmente de cuentas y relaciones aparentemente de intercambios mercantiles, así como de dictámenes judiciales. Asimismo se les ha atribuido a algunas formar parte de materiales de uso práctico para la enseñanza de la lectoescritura. Debido a esto su datación resulta en muchos casos incierta.

A pesar de todas las limitantes anteriormente expuestas, estos documentos escritos en diversos soportes nos hablan de una sociedad para la cual el documento escrito tenía una relevancia pragmática, donde a través de las actividades económicas y jurídicas, o bien religiosas y civiles, se establecía una relación entre el gobernante, o sus representantes en el poder, y los súbditos. Ya fuera directamente a través de la sanción de documentos legales quizá privados o de uso exclusivo de los involucrados, o bien en la manifestación pública de los epígrafes encontrados en los templos o edificios, los cuales evidentemente se encontraban

---

<sup>144</sup> Fernando Arce Sainz y Moreno Martín, Francisco, “La constricción de iglesias como herramienta para el conocimiento del territorio tardoantiguo y altomedieval en la meseta norte”, *Visigodos y Omeyas. El territorio. Madrid, Anejos de España*, No. LXI, 2012, p. 109.

<sup>145</sup> Lecanda, “Mijangos...”, p. 190.

<sup>146</sup> Isabel Velazquez Soriano, *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI.VIII)*, Belgica, Brepols. 2000.

expuestos al público, independientemente de su capacidad de leer o no el contenido de los mismos.

#### 2.5.4. Arquitectura.

A partir de la penetración de los ejércitos musulmanes en la península, a principios del siglo VIII, se puede dar por terminado el periodo visigodo, y desde ese momento la realidad física sufrió diversos y radicales cambios en múltiples niveles. Hablar de una arquitectura propiamente visigoda, sobre todo limitada directamente al periodo estudiado, resulta prácticamente imposible. El único emplazamiento que sabemos que fue construido en la época, y que ha sido posible relacionar con un espacio físico determinado, es el caso de la ciudad de Recópolis.

Construida en tiempos de Leovigildo, y nombrada en honor a su hijo Recaredo, hoy en día se conservan apenas los arranques de los muros, y algunos vestigios que nos permiten saber que se trataba de una ciudad de índole mercantil y donde, después de Toledo, se encontraba una importante ceca de acuñación. Los arqueólogos a partir del trabajo estratigráfico han logrado dar “testimonio de dos fases correspondientes a la época visigoda seguidas de tres fases de época andalusí”<sup>147</sup>. Debido a esto, y a que resulta evidente que los restos que han llegado hasta nuestros días presentan diversas construcciones o reparaciones en distintas etapas constructivas, no podemos suponer que la ciudad como la vemos representa el ejemplo de una ciudad netamente visigoda ni, para el caso de la temporalidad de su fundación, arriana.

---

<sup>147</sup> Lauro Olmo, “Ciudad y procesos de transformación social entre los siglos VI y IX: de Recópolis a Racupel”, *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, *Anejos de España*, XXIII, p. 386.

Sin embargo, es posible atribuir a dicha época el trazo constructivo, al menos del esqueleto de la ciudad. En ese caso, tanto la organización de la misma, como el arranque de sus muros, probablemente correspondan a las intenciones originales de tiempos del rey Leovigildo. Desde esta perspectiva será abordada Recópolis en el posterior análisis.

Esta ciudad altomedieval, entendida como uno de los centros desde donde el poder podía ejercer su dominio político, ideológico y económico, a la vez que hacer viable la administración desde todos estos ámbitos, al ser concebida como una creación *ex novo*, resulta reveladora al formar parte de los planes unificadores del monarca. Todas las huellas manifiestas en ella que puedan ser sujetas a interpretación arrojan elementos a la construcción de la motivación e intencionalidades del gobierno en turno para su edificación. En este sentido, más que pretender reconstruir sus edificios, o plantear discusión en torno a la viabilidad o no de un estilo arquitectónico visigodo, me limitaré en el siguiente capítulo a referir los elementos que me aporta el propio trazo de la ciudad, esperando a que los futuros descubrimientos arqueológicos permitan nutrir el asunto de la relación simbólica entre episcopado y monarquía.

## CAPÍTULO TRES

### **Atmósferas o contextos culturales.**

#### **Articulación de la imagen del rey, su desplazamiento y resignificación.**

##### 3.1. *Imitatio Imperi* y la representación simbólica del poder.

Con la caída del Imperio Romano de Occidente la organización estatal se desmembró, dejando tras de sí un vacío de poder político que precipitó a las diversas sociedades de la Temprana Edad Media a una crisis. Resultaba apremiante dar soluciones políticas para sustituir aquel vacío, pero sin la pretensión de colmarlo o continuarlo. Se ha planteado que las instituciones gobernantes en la Edad Media carecieron de un claro proyecto global, por lo que no podemos hablar de un Estado conformado, capaz de “controlar, regular, absorber cada relación subjetiva que se verifique dentro de su objeto territorial determinado”.<sup>148</sup>

Al perder el patrocinio imperial que brindaba cohesión, se generó una atomización de los pueblos antes vinculados a él, los cuales se encontraron con la imperiosa necesidad de definir su identidad. La búsqueda de elementos propios, que los diferenciaron unos de otros, propició el surgimiento de particularismos políticos, económicos y jurídicos; al tiempo que el catolicismo les permitió continuar hermanados, en el mismo estatuto de civilidad, pero independientes unos de otros, sin intenciones de actuar más allá de su realidad individual.

La ruptura con el Imperio a nivel simbólico era vital. Los diversos pueblos debían diferenciarse de ese pasado del que ya no formaban parte, pues había sucumbido, para poderse erigir como reinos legítimos y autónomos. Esta necesidad de distanciamiento fue tan evidente que los símbolos imperiales fueron enviados al emperador bizantino tras la caída

---

<sup>148</sup>Paolo Grossi, *El orden...*, p. 64.



de Roma. Esto simbolizó la ruptura con aquello que ya no eran, a la vez que restó poder e injerencia al aún sobreviviente Imperio de Oriente. La tradición podía perpetuarse a través de la religión, cuya estructura y simbolismo eran herencia del Imperio, sin por ello seguir perteneciendo a la cultura antigua, ni mucho menos a la estructura de poder que los sujetaba y limitaba.

En este sentido es cierto que no podemos hablar de un “programa político omnicompreensivo”<sup>149</sup>, pues lejos de buscar una integración totalizante, los reinos, a lo largo de prácticamente toda la Edad Media, se caracterizaron por un evidente desinterés en la universalidad política, en pro de su independencia y particularidad (aunque considero peligrosa esta generalización). Se ha hablado entonces de una “levedad del poder político medieval”<sup>150</sup>, derivada del intento por hacer valer la libertad que les concedía el dejar de estar atados al Imperio, haciendo efectiva su autonomía política, pero limitando su capacidad de acción a los confines culturales, territoriales o raciales de su reino.

Sin embargo, en el caso del reino de Toledo podemos observar un fenómeno significativamente distinto al del resto de sus vecinos. Lejos de necesitar romper con los símbolos imperiales, profundamente instalados en el ser de los pueblos católicos, los visigodos, que se habían esforzado por mantenerse distintos, ahora tenían frente a sí la posibilidad de apropiarse de la tradición romana y hacerla suya, junto con la herencia cultural y la legitimidad que esto suponía.

La población en Hispania estaba constituida principalmente por gente de origen hispanorromano bajo la dirección de las antiguas aristocracias imperiales, y por el pueblo

---

<sup>149</sup>Paolo Grossi, *El orden...*, p 64

<sup>150</sup>Paolo Grossi, *El orden...*, p. 66

germano de los suevos que, a pesar de no ser romanos, podían ser considerados potencialmente enemigos de los visigodos, al encontrarse religiosamente hermanados tanto con los francos merovingios como con los antiguos romanos. Todos estos grupos que rodeaban los lindes del reino visigodo eran católicos, lo que los situaba en una posición de posible unidad frente al reino arriano de Leovigildo, el cual era considerado un rey hereje. Por lo tanto, la consolidación de un dominio territorial y el fortalecimiento de la figura del monarca eran de vital importancia para erradicar de tajo la fragmentación política y anímica de su reino; además de adelantarse a cualquier alianza militar entre sus vecinos que podría acarrear consecuencias irreversibles para el pueblo visigodo en crisis.

En un evidente intento por fortalecer a la monarquía y darle un nuevo sustento tanto simbólico como ideológico, Leovigildo tomó de modelo al Imperio Bizantino, ya que, a pesar de ser abiertamente la oposición a su mandato, representaba para la mayoría de los habitantes de su territorio el principio de legitimación y civilidad. Aproximarse a las diversas manifestaciones imperiales podía equivaler a civilizar a su pueblo, hasta ese momento visto como bárbaro por los otros reinos. Esto cumplía una doble función: al exterior denotaba un prestigio del que antes carecía el reino visigodo; al interior elevaba la posición del monarca en relación a la propia aristocracia y los diversos grupos de poder. Este proceso es conocido como “*imitatio imperii*, es decir, la emulación consciente de las prácticas, formas y tradiciones imperiales romanas”.<sup>151</sup>

Para conseguir este objetivo el primer paso era la conquista militar. Recordemos que la permanencia del reino visigodo al interior del Imperio había dependido de los diversos

---

<sup>151</sup> Ma. del Rosario Valverde Castro, “Simbología del poder en la monarquía visigoda” en *STVDIA HISTORICA – Historia antigua*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Vol. IX, 1991, p. 181.

pactos y concesiones otorgadas a los monarcas de este pueblo como *foederati*<sup>152</sup>. Dicha situación implicaba que el territorio dentro del cual se habían establecido no era suyo, sino que formaba parte del imperio y había sido legado a los visigodos para cumplir ciertos fines específicos y en teoría podía ser arrebatado. Obtener un control militar sobre la zona otorgaba a Leovigildo el derecho de conquista<sup>153</sup>, mismo que había sido ejercido por el Estado desde los inicios del Imperio en su periodo de expansión.

Una vez conseguida la victoria<sup>154</sup> el territorio fue considerado propio, por lo cual el rey era capaz de ejercer potestad sobre el mismo. Así, aunque las facultades que estaba por atribuirse habían sido siempre ejercidas por el poder imperial, siendo que la península se encontraba legítimamente bajo su dominio, podía aplicar cualquier medida sin encontrar impedimento alguno, claro está que la oposición más directa a su poder había sido previamente sofocada por la fuerza.

Como anteriormente mencioné, una vez coronado rey, Leovigildo asoció a sus dos hijos al trono bajo el estatuto de consortes del reino<sup>155</sup>. La nueva posición de los príncipes no les otorgaba directamente un título real, ni tierras propias donde ejercer funciones reservadas al monarca, pero cerraba el paso a cualquier otro noble que pretendiera arrebatar el trono. La sucesión real quedaría dentro de la familia. A su vez no se trataba de una simple asociación en espera de la muerte del monarca, pues las atribuciones administrativas que les

---

<sup>152</sup> Santa María Bouquet, *La conversión...*, p. 37.

<sup>153</sup> Ma. del Rosario Valverde Castro, "Monarquía y tributación en la Hispania visigoda: el marco teórico", en *STVDIA HISTORICA – Historia antigua*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Vol. XXXI, 2007, 235-251 pp.

<sup>154</sup> "Todo reino de este mundo se logra mediante guerras y se amplía gracias a las victorias. La victoria se llama así porque se obtiene por la fuerza (vis), esto es, por el valor", "*Omne regnum saeculi huius quaeritur, victoriis propagatur. Victoria dicta quod vi, id est virtute, adipiscatur*" San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 1219.

<sup>155</sup> No olvidemos que esta maniobra no era nueva, pues él mismo había sido asociado por su hermano al trono. *Vid supra*, p. 17.

otorgó, colocándolos en territorios establecidos, los colocaba dentro del juego político, con lo que se establecerían inevitablemente relaciones filiales con la propia nobleza, a fin de asegurar una transmisión del cargo real sin mayores tribulaciones. La autoridad central quedaba entonces respaldada por el control de sus hijos en las regiones periféricas, al tiempo que reportaba una presencia indirecta del soberano más allá de la propia ciudad regia.

Esta asociación se asemeja claramente a la repartición de poderes del sistema tetrárquico del emperador Diocleciano en el siglo III<sup>156</sup>, con lo que vemos la primera expresión del *imitatio imperii*<sup>157</sup>, el cual puede ser rastreado en las diversas manifestaciones que abordaré a continuación.

Una vez establecida la autoridad regia en el territorio peninsular, Leovigildo ejerció un control directo sobre las diversas regiones, principalmente a través del cobro de tributos. Esta recaudación, antiguamente reservada al emperador, sirvió de sustento económico para financiar el engrandecimiento de su reino, a la vez que permitió establecer nuevos sistemas de vinculación para con los señores que antiguamente dominaban las distintas zonas peninsulares. Siendo ahora el rey el único capaz de cobrar impuestos, se reservaba también el derecho a aumentar, moderar e incluso perdonar las deudas fiscales de sus súbditos, lo cual dependía de la calidad de las diversas relaciones que éstos mantenían con el monarca, las cuales, evidentemente, convenía mantener lo más armónicamente posible.

---

<sup>156</sup> “Diocleciano renunció a gobernar en solitario –hecho inusual en la historia romana- y compartió el poder con Maximiano, elevado por él a la categoría de Augusto. Ambos debieron de compartir a su vez o delegar parte de sus funciones en segundos *cesares*, de categoría inferior, según el sistema inaugurado por Diocleciano, pero llamados un día –por su asociación a los Augustos- a ocupar la máxima dignidad del Imperio. Esta dislocación del poder trajo consigo, lógicamente, una asignación –al menos teórica- de territorios a cada uno de los corregentes”. Javier Arce, *El último siglo de la España romana, 284-409*, Madrid, Alianza, 2009, p. 29.

<sup>157</sup> Para profundizar sobre el concepto ver Ramón Teja Casuso, “Los símbolos del poder: el ceremonial regio de Bizancio a Toledo” en M. Cortés Arrese, ed., *Toledo y Bizancio*, Santander, Cuenca, 2002, pp113-121.

Este excedente de recursos puso en manos del Estado la posibilidad de participar en la modificación directa del paisaje urbano, impactando en las mentes de los súbditos y vecinos, para quienes se hacía evidente el ejercicio de un poder que no había sido ejecutado de esta manera desde la época imperial. En primera instancia se restauraron edificios y caminos, y se convirtió a la ciudad de Toledo en una auténtica *urbs regia*, elevándola por encima del resto de los emplazamientos del territorio:

Siguiendo una vez más el modelo imperial, Leovigildo se preocupó de dotar a la ciudad, que servía de sede de la corte y de residencia al rey, de todo lujo y la grandiosidad propias de la majestad de un gobernante que equiparaba su poder al de los emperadores. Con el propósito de elevar su categoría y su prestigio, es probable que ya Leovigildo hiciese construir en Toledo un importante conjunto palaciego en el que se incluiría una capilla palatina dedicada a los santos apóstoles Pedro y Pablo, una advocación de clara resonancia constantinopolitana.<sup>158</sup>

El cobro del tributo le permitió también construir dos nuevas ciudades, lo cual no sólo reforzaba el poder del monarca, sino que representaba la adopción de otra prerrogativa que antes se había reservado al emperador. Hasta entonces ningún reino germano se había atribuido el derecho de fundar ciudades sin el beneplácito imperial, lo cual lo diferenciaba del resto de las monarquías germanas, dotando a su vez a la estructura administrativa de la capacidad de definir las relaciones de poder a nivel territorial.

La primera ciudad que fundó Leovigildo fue Recópolis, en el año 587, evidentemente en honor a su hijo Recaredo. No hay que pasar por alto la clara alusión griega a la *polis*, así como el elemento dinástico que se ve representado por el nombre del príncipe, esta nueva *civitas* pretendía colocarse simbólicamente en oposición a la propia Constantinopla. La

---

<sup>158</sup>Teja Casuso, "Los símbolos...", p. 184-185.

manifestación de poder que representaba fundar una ciudad, a nivel del imaginario de su pueblo, marcó un parteaguas, colocándolo como un gran innovador. Siguiendo una vez más las propias costumbres romanas, concedió toda una serie de privilegios fiscales a los nuevos pobladores de Recópolis y acuñó monedas conmemorando la fundación, atribuida claramente a su persona:

El rey Leovigildo, exterminados por doquier los tiranos y vencidos los invasores de España, una vez obtenida la calma, descansa con su pueblo y funda en Celtiberia una ciudad que, del nombre de su hijo, llama Recópolis. Adorna el casco de la ciudad con obras maravillosas y también los suburbios, y establece privilegios para el pueblo de la nueva ciudad.<sup>159</sup>

La segunda ciudad fue Victoriacum<sup>160</sup>, en el año 581, la cual fue erguida al final de sus campañas militares enviando un claro mensaje a sus oponentes, tanto de la victoria sobre sus ejércitos, que el nombre evidencia, como para recordarles dónde se encontraba la frontera que frenaba cualquier pretensión de avanzar sobre el resto de la península. Pensar en la fundación de una ciudad como medio de expresión de un mensaje político, indudablemente nos habla de las capacidades de Leovigildo para ejercer su autoridad sobre la gran extensión peninsular. La eficiencia de su programa tributario, junto con la recolección de botines de guerra en sus campañas militares, le permitió hacerse de una cantidad de recursos suficiente para emprender una tarea constructiva que no se repetirá, ni siquiera mínimamente, hasta el reinado de Wamba (672-680) quien se limitó a rehabilitar las murallas de Toledo.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Juan de Biclario, *Crónica...*, p. 6.

<sup>160</sup> Esta ciudad no había sido mencionada anteriormente al tratar de las fuentes, pues sabemos de su construcción por las distintas crónicas, pero no se ha logrado definir claramente ningún resto arqueológico de la misma que nos permita ubicar el emplazamiento.

<sup>161</sup> Olmo Enciso, "Ciudad y...", p. 369.

Otro elemento a destacar fue la acuñación monetaria. Tradicionalmente se ha planteado que Leovigildo fue el primer monarca germano en grabar monedas con su efigie y nombre, mismas en las que la presencia del emperador se omite tajantemente. “El mismo hecho de acuñar moneda sin la ficción del nombre de un emperador romano significaba la asunción pública por Leovigildo de una prerrogativa muy unida a la soberanía imperial”<sup>162</sup>. Sin embargo, como ya vimos, no podemos saber con certeza si esta atribución fue planeada más bien por Hermenegildo, y formaba parte de los planes de legitimación religiosa orquestados por Leandro de Sevilla. En este sentido resulta importante señalar que el joven rey declarado en rebeldía acuñó su primera moneda con la leyenda “*Ermenegildi Regi a Deo Vita*”<sup>163</sup>, haciendo manifiesta su pretensión de vincular su reinado con la voluntad divina.

Lo cierto es que Leovigildo comprendió la funcionalidad propagandística de las acuñaciones, ya que la ruptura con el imperio resultaba más que explícita y la resignificación de las monedas a nivel simbólico ofrecía un campo fértil para la expresión de su idea de reino. Pliego Vázquez<sup>164</sup> plantea tres reformas monetarias emprendidas por Leovigildo, o por mandato de dicho monarca diría yo, las cuales, aunque pueden ser señaladas directamente, fueron parte de un proceso que contó con numerosas emisiones que podemos considerar de tipo transicional, entendiendo que la tradición goda, desde tiempos del rey Alarico II (484-507), consistía en representar en la misma moneda al emperador y al monarca en turno.<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> Luis García Moreno, *España en la...*, p. 120.

<sup>163</sup> “De vida Dios al Rey”, Pliego Velázquez, *La moneda...*, p. 90.

<sup>164</sup> Pliego Vázquez, *La moneda...*, T. II, p. 26-27.

<sup>165</sup> Cabe señalar que este privilegio, de acuñar moneda con el rostro del monarca acompañando en paridad simbólica al emperador, se realizó también entre los francos, durante el reinado de Teuderico (534-548). Ver Gregorio de Tours, *Historias*, Extremadura, Universidad de Extremadura, 2013, p. XXII.

La primera reforma consistió en cambiar el rostro del emperador y su nombre por los propios, manteniendo la estructura bizantina de “busto al frente” y la imagen de una victoria en el reverso de la pieza<sup>166</sup>, con las implicaciones anteriormente expuestas. La segunda consistió en la suplantación de la victoria por una “cruz sobre gradas”, la cual hizo manifiesto el intento por vincular su monarquía con la simbología eclesiástica, en este caso arriana<sup>167</sup>. La tercera consistió en representar el “busto de frente” del monarca en anverso y reverso, colocando al rey como máximo representante del poder.<sup>168</sup>

Podríamos atribuir esta medida al anticlericalismo de Leovigildo<sup>169</sup>, sin embargo, esta reforma parece haber coincidido con la acuñación masiva de monedas que tuvo que hacer la administración de este monarca para pagar a los aliados bizantinos de Hermenegildo, a fin de desalentarlos de pelear en su contra. Si esto fuera así probablemente esta repetición del rostro del monarca se debió más a un asunto de practicidad que a un mensaje simbólico. Lo cierto es que a partir de aquí se ha observado un cambio en el peso de las monedas de oro, que podría haberse realizado para que estos *tremises*, independientemente de no presentar los símbolos imperiales, fueran aceptados como auténticos por los bizantinos. “Dicha tipología vino acompañada de un importante cambio metrológico, puesto que a partir de entonces el peso del *tremis* visigodo de 1,326 g se ajustó al patrón ortodoxo romano-bizantino de 1,516 g”.<sup>170</sup>

---

<sup>166</sup> Ver Lámina 8.

<sup>167</sup> Ver Lámina 9.

<sup>168</sup> Ver Lámina 10.

<sup>169</sup> Entiendo este anticlericalismo como aquel intento del monarca por limitar el poder eclesiástico y su intervención directa en los asuntos políticos del reino.

<sup>170</sup> Pliego Vázquez, *La moneda...*, T. I, p. 94.



El *tremis*<sup>171</sup> pasó a ser desde entonces una moneda regional y los grupos aristócratas conservaron grandes acumulaciones monetarias, a manera de tesoros particulares, lo que hacía que los principales receptores del mensaje grabado en las mismas fueran precisamente aquellos a los que el rey buscaba alcanzar, los grupos de poder.

Las representaciones gráficas del rey que encontramos en las monedas son los únicos vestigios que tenemos para abordar la representación simbólica del mismo, ya que no contamos con restos de otros objetos materiales que se puedan relacionar directamente con el ejercicio del poder real. A través de estas monedas, a pesar de su gran abstracción, podemos hacernos una idea de los símbolos que empleó Leovigildo para dotar de autoridad a la figura del monarca. Encontramos al rey representado con una diadema al estilo imperial, cubierto con el clásico *paludamentum*<sup>172</sup> sujeto por una fíbula<sup>173</sup>, portando el gran cetro cruciforme del emperador cristiano, y algunas veces cubierto por una coraza y yelmo.<sup>174</sup>

El uso de todos estos elementos clásicamente mayestáticos brindaba en su conjunto una imagen visual del monarca como un ente supremo, el cual seguramente obtenía a través de esto la admiración de sus súbditos, acostumbrados al uso de esos emblemas por los

---

<sup>171</sup> “Base de aquel sistema (monetario imperial) era el *solidus*, o <<sueldo>>, una moneda de oro de 4,54 gramos, que representa 1/52 de la libra, unidad ésta no monetaria, sino ponderal. Una moneda igualmente de oro, de 1,45 gramos de peso, que equivalía aproximadamente a 1/3 del *solidus*, recibió el nombre de *tremis* o <<triente>>. La *siliqua* de plata –quizá no moneda, sino unidad de cuenta- representaba un valor de 1/8 del <<triente>>. Piezas de bronce constituían la moneda fraccionaria”. José Orlandis, *Historia del reino...*, p. 253.

<sup>172</sup> “Los romanos utilizaban la toga en tiempos de paz, mientras que en épocas de guerra empleaban el *paludamentum*. (...) El *paludamentum* era el palio distintivo de los generales, realzado por la escarlata, la púrpura y el oro.”, “*Toga autem romani in ppace utebantur, belli autem tempore paludamentis, (...) Paludamentum erat insigne pallium inperatorum coco purpuraque et auro distinctum*” San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 1302-1303.

<sup>173</sup> “Las *fibulae* son los broches con que se adorna el pecho de las mujeres, se sostiene el palio en el hombro de los varones o el cingulo en la cintura.”, “*Fibulae sunt quibus pectus feminarum ornatur, vel pallium tenetur a viris in humeris, seu cingulum in lumbis*”, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 1316-1317.

<sup>174</sup> Ver Lámina 11.

detentadores del poder. Isidoro de Sevilla en su *Historia*<sup>175</sup> señala que Leovigildo fue el primero en adoptar el solio o asiento real<sup>176</sup>, al tiempo que resalta el uso de la púrpura por el monarca. Evidentemente en las monedas no contamos con la representación del color, pero siguiendo a las fuentes podemos imaginar que el *paludamentum* era color púrpura, lo que lo relacionaba directamente con las más altas esferas imperiales del poder, pues ese color se había reservado desde los inicios del imperio para aquellos que se sentaran en el gran trono. Así mismo, sabemos que entre los reinos germanos ya era costumbre para entonces el uso de una silla especial para los monarcas, sin embargo, todo parece indicar que Leovigildo implementó el uso de una réplica del trono bizantino, a fin de colocarse simbólicamente más cerca del poder imperial y por encima del resto de la nobleza:

No podemos imaginar el efecto que pudo causar entre los magnates próximos a la corte que veían a su nuevo rey distinguido con la púrpura imperial, empuñando el cetro como insignia de su dignidad y coronado con una suntuosa diadema de metal y piedras preciosas, muy similar a las que adornaban las cabezas de los emperadores bizantinos.<sup>177</sup>

Aquí hay que resaltar el papel que jugó el tesoro regio, pues ha sido considerado como “uno de los primeros símbolos materiales que contribuyeron a reforzar el prestigio de la institución monárquica”<sup>178</sup>. Conformado con las más bellas joyas obtenidas por las diversas conquistas y saqueos, tanto de los territorios atravesados en el periodo de las migraciones, como tomados de la propia Roma en el saqueo del 410. Podemos suponer que el tesoro visigodo contaba

---

<sup>175</sup>Isidoro de Sevilla, *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, Trad. Cristóbal Rodríguez Alonso, Santiago de Compostela, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1975.

<sup>176</sup> “Los griegos lo denominan *thronus* (trono), y nosotros *solium* (solio).”, “*Tronum graeci dicunt; nos solium*”, Isidoro, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 1350-1351.

<sup>177</sup> Santiago Castellanos, *Los Godos y la cruz, Recaredo y la unidad de Hispania*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 100.

<sup>178</sup> Ma. Valverde, “De Atanarico a Valia...”, p. 152.

entre sus cofres con objetos del más alto valor, tanto histórico y simbólico, como económico. Para los diversos reinos de la época ese gran tesoro era muy codiciado, e incluso hubo intentos deliberados de hacerse con él, como sucedió con los francos tras la victoria que obtuvieron en la batalla de Vouillé.<sup>179</sup>

En la antigua tradición visigoda, de aparente sucesión hereditaria entre dinastías, el tesoro pasaba de rey en rey, manteniéndose dentro de los linajes familiares. Pero desde mediados del siglo VI, con el fin de las dinastías, el tesoro fue considerado propiedad del monarca en turno, siendo transmitido al final de su mandato al siguiente rey, por lo que no era una propiedad personal, sino del cargo en sí mismo. Este elemento podría ser entonces considerado un importante hilo conductor de la institución monárquica, ya que era un poderoso símbolo que legitimaba al soberano política y económicamente, pero que se ligaba directamente con el reinado, no con el personaje al mando.

Para las intenciones de Leovigildo, de dotar a la institución monárquica de un poder independiente al individuo, ocupar el tesoro resultaba ser fundamental. Por lo tanto, éste pasó de estar guardado como un bien preciado y custodiado, a ser un elemento de exhibición pública, lo cual dotaba a la figura real de un halo sobrenatural:

Los objetos preciosos, joyas, armas suntuosas, tejidos y libros lujosos, cumplían también una función social. Tenían que ser mostrados porque demostraban rango. Eran expresión tangible de la distinción y la sacralidad de los reyes. La deslumbrante imagen visual de sí mismos que ofrecían los reyes constituía una manera de despertar la admiración de sus súbditos.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> Gregorio de Tours, *Historias*, p. 56.

<sup>180</sup> Valverde Castro, *Monarquía...*, p. 249.

El monarca no portaba entonces remedos de joyas imperiales, sino que posiblemente lucía ante sus súbditos ajuares que en algún momento formaron parte del tesoro de grandes reyes y emperadores; joyas exquisitas portadas por Leovigildo en ceremonias públicas alimentan nuestra imaginación con elementos que nos hacen suponer la trascendencia que este reinado estaba cobrando para la realidad visigoda.

El tesoro no era usado para los gastos del reino, éstos se cubrían con el cobro de tributos, sino que brindaba a la propia institución monárquica un carácter de nobleza imperial que antes no tenía. Una vez más esta manifestación discursiva cumplía varias funciones: colocaba simbólicamente al rey en el mismo plano que el emperador bizantino; transmutaba el carácter económico y estético de los objetos, dotándolos de un sentido absoluto y trascendente; resaltaba la diferencia del rey para con sus súbditos, aún los miembros de la nobleza, colocando al rey ya no como el *primus inter pares* de la tradición germana, sino como representante supremo de la naciente organización estatal; y finalmente, resaltaba el prestigio del reino visigodo para con los pueblos vecinos.

A través de esta cuidada estrategia simbólica, Leovigildo logró aumentar la distancia entre el rey y el resto de los súbditos, ejerciendo a su vez un poder legítimo e independiente sobre la Península Ibérica, en oposición directa a las pretensiones imperiales de dominio universal. El valor propagandístico de este desplazamiento simbólico del imperio fortaleció a la monarquía visigoda, a la vez que sentó las bases para una teoría política monárquica con un sustento material e ideológico. La realeza se situaba en un punto en el que era admirada por los súbditos, exaltando el rango del monarca y la sacralidad del propio cargo. El rey dejaba de ser un simple caudillo, no porque sus capacidades militares fueran limitadas, sino porque su poder iba más allá del que le conferían las armas.

Por último, el *Codex* leovigildiano como ejercicio legislativo, aunque no tengamos la posibilidad de analizarlo directamente, nos evidencia un intento por emular al Estado romano y sus tentativas de control total sobre el imperio bizantino, así como la intención del monarca por oponerse legalmente al Imperio. Recordemos la ley sobre los matrimonios mixtos<sup>181</sup>. El rey visigodo emitió una ley que contradecía explícitamente la prohibición imperial a sus súbditos de casarse con los bárbaros<sup>182</sup>, retomando su intención de integrar a todos los súbditos que habitaban su territorio bajo una misma *gens*, a la vez que invitando a los romanos a desobedecer la ley romana. Aunque, como ya quedó dicho, existe evidencia que nos muestra que dichos matrimonios se celebraban desde antes de Leovigildo, la creación de esta ley no sólo respondía a la intención de unir a los pueblos bajo su corona, sino que violentaba el derecho romano.

A pesar de todos estos esfuerzos el monarca logró pocos avances ante los nobles del antiguo imperio, quienes evidentemente trabajaban bajo su mando y obedecían sus reglas, pero seguían diferenciándose de los visigodos, principalmente por el asunto religioso. Leovigildo había optado por hacer del arrianismo su bandera unificadora, pero, a pesar de dotar a su reino de una identidad personal, lo presentaba ante buena parte de sus súbditos como un hereje<sup>183</sup>, lo que era entendido en la época como sinónimo de bárbaro<sup>184</sup>. Ya vimos

---

<sup>181</sup> *Vid supra*, p. 34.

<sup>182</sup> Valverde Castro, *Ideología...*, p. 163.

<sup>183</sup> “*Herejía* es palabra griega cuyo significado deriva de elección, precisamente porque cada uno elige lo que le parece mejor, como los filósofos peripatéticos, académicos, epicúreos; o como quienes, forjando en sus reflexiones un dogma erróneo, se apartaron de la Iglesia siguiendo sus propios criterios”, “*Haeresis Graece ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat quod melius illi esse videtur, ut philosophi Peripatetici, Academici, et Epicurei et Stoici, vel sicut alii qui perversum dogma cogitantes arbitrio suo Ecclesia recesserunt*”, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 679-681.

<sup>184</sup> Para profundizar en el tema ver Renan Frighetto, “De la *barbárica gens* hacia la *christiana civilitas*: la concepción de *regnum* según el pensamiento político de Isidoro de Sevilla (siglo VII)”, en *Anuario del centro de estudios históricos “Profesor Carlos S. A. Segreti”*, No. 7, Córdoba, Centro de Estudios Históricos, 2007.

que el monarca hizo lo posible por convertir a los nobles romanos, incluso cambiando la fórmula teológica, pero sin obtener buenos resultados.

Pero, ¿por qué el arrianismo? He defendido que se trataba de un elemento diferenciador, que justamente formaba parte sustancial de esa *gens* que Leovigildo buscaba instaurar en todo el territorio bajo su mando<sup>185</sup>. Sin embargo, creo que el asunto va más allá. Pareciera que las intenciones centralistas del monarca arriano empataban mejor con una iglesia local, desvinculada del papado romano y ajena a cualquier pretensión universalista que hiciera pensar al clero que había un poder más allá del suyo. Creo poder ver esto reflejado en el trazo de la ciudad de Recópolis.

Si entendemos la ciudad como ese “lugar en el que de manera simbólica se alcanza la armonía deseada por las partes”<sup>186</sup>, podemos suponer que la disposición y utilización de los espacios nos comunica el intento por poner cada esfera del poder en su justo lugar. Recópolis fue una ciudad erguida como centro económico, donde se han encontrado diversos talleres y cecas de un significativo nivel de acuñación, lo que nos habla de la importancia que el monarca estaba dando a la producción y a la economía.

Asimismo, en la parte superior de la ciudad se ha localizado un conjunto de edificaciones palatinas de gran tamaño. La longitud del palacio resulta sorprendente, en relación al resto de las construcciones de la época de que tenemos registro. Ciertamente estos mismos palacios, en Recópolis así como en las ciudades vecinas, eran usados a manera de

---

<sup>185</sup> Santa María Bouquet, *La conversión...*, p. 37.

<sup>186</sup> Dionisio Pérez Sánchez, “La idea del <<buen gobierno>> y las virtudes de los monarcas del reino visigodo de Toledo”, en *Mainake*, 2009, No. XXI, p. 219.

graneros y bodegas, con lo que la recaudación queda una vez más resaltada. Sin embargo, el poder que esto representaba para el gobernante de la ciudad no debe ser pasado por alto.

Lo anterior resulta importante, y por ello hemos regresado a Recópolis, pues creo que la relación entre este palacio y el templo adjunto al mismo nos ejemplifica la actitud de Leovigildo frente a la Iglesia. No se trata de una construcción pequeña para el momento histórico, pero sí lo es ante el conjunto palatino. Es cierto que se distingue una puerta que une ambos edificios, lo que le da un lugar importante al clero que oficiaba los servicios, pues de alguna manera se encontraba vinculado al poder secular. Pero me resulta extraño que sus dimensiones sean tan contrastadas con la magnificencia de la traza de esta parte superior de la ciudad<sup>187</sup>.

Si esto no fuera suficiente, el hecho de que la iglesia de esta ciudad, que funcionó como centro de la administración monárquica, no sea una basílica, ni cuente con un obispo, puede ser interpretado como la explícita intención del rey de no hacer partícipe al clero del poder político, al menos no tan directamente. Incluso, al día de hoy no se ha descubierto un baptisterio en los yacimientos, y si este realmente no existió nos hablaría de que no podían oficiarse siquiera los sacramentos en este templo.

Me interesa resaltar que en el reinado de Leovigildo podemos apreciar un continuo intento centrípeto por elevar la figura del monarca, a través de la absorción de las potestades de las diversas esferas del poder político y religioso. No puedo asegurar que este rey haya restado poder a nobles y obispos, pero sostengo que fue muy cuidadoso de no ceder de más y cuidar continuamente la jurisdicción de cada grupo, en la búsqueda por dotar a la monarquía

---

<sup>187</sup> Ver Láminas 12 y 13.

de la facultad de intervenir en los asuntos de todos ellos, incluso aplicando la fuerza de ser necesario. “A todos los que vio que eran poderosos, o les cortó la cabeza, o los proscribió, privándoles de sus bienes”.<sup>188</sup>

Con esto queda demostrado que, detrás del proyecto de unidad iniciado por Leovigildo, se puede apreciar la intención de establecer un “programa político omnicompreensivo”. El rey se atribuía facultades dentro de un territorio definido y sobre todos sus habitantes, basándose en el modelo bizantino y en los símbolos y estructuras constantineanas. Dotó a la figura del monarca de todas las atribuciones imperiales a su alcance y, continuando la tradición jurídica romana, aplicó el derecho como un instrumento de poder y control real. “Leovigildo intentará avanzar en su propósito de unificación territorial y procederá a un control drástico del reino mediante una centralización efectiva del aparato estatal”.<sup>189</sup>

No pretendo con este apartado justificar el anacronismo de suponer que estos gobernantes visigodos buscaban instituir la figura del Estado como tal, pero ciertamente considero que, si podemos hablar del Estado romano, es posible por ende hablar del Estado visigodo, aunque no se entienda por este concepto lo mismo que Estado moderno. Como pudimos apreciar, la estructura estatal de uno emana directamente de la del otro, en un proceso de apropiación muy complejo, pero de intenciones políticas evidentes.

---

<sup>188</sup> Koch, “La imperialización del Reino visigodo bajo Leovigildo. ¿Es la *imitatio imperi* de Leovigildo la manifestación de un momento de cambio en la pretensión de poder y la ideología visigodas?”, No. 39, vol. 2, Madrid, *Pyrenae*, 2008, p 108.

<sup>189</sup> Pérez Sánchez, “La idea del...”, p. 220.



### 3.2. La imagen como patrimonio hereditario.

La palabra escrita era el camino a la consolidación de un discurso simbólico capaz de unir coherentemente el pasado de los grandes gobernantes de la antigüedad cristiana con los del presente visigodo. El que los hechos realizados por los monarcas quedaran registrados en los textos no sólo les confería la legitimación simbólica en sus días, los proyectaba al futuro al insertarlos en la memoria del pueblo, “porque a las letras se confía cuanto es digno de recuerdo”<sup>190</sup>. En este sentido, los personajes, tanto los que protagonizaron los acontecimientos, como aquellos que los registraron, estaban conscientes de que sus documentos trascenderían en el tiempo, escribirían la historia. Leemos a Recaredo en el Tomus, hablando sobre su profesión de fe:

Apúrense, pues, vuestras reverencias a añadir esta nuestra fe a los testimonios canónicos, y a oír de los obispos, de los religiosos y de los primates de nuestro pueblo, la fe que sabiamente en el seno de la Iglesia católica confesaron a Dios. Todo lo cual, anotado al detalle y confirmado con las firmas de los mismos, conservadlo como testimonio de Dios y de los hombres para los tiempos venideros.<sup>191</sup>

Esto propició que hubiera una preocupación por cuidar cada parte del discurso, tanto de su contenido como de su forma. Las palabras usadas para describir a los monarcas debían aportar los elementos necesarios al discurso para dotar a la imagen del rey de la fuerza necesaria para destacarse, para establecerse como referente de la máxima autoridad. Las menciones directas de los reyes estudiados presentes en la narración suelen ser pocas, por lo que cada enunciación cuenta para la articulación del discurso, y para la interpretación del mismo. Qué se dice y la manera en que se dice forma parte importante del contenido

---

<sup>190</sup> “...quia quidquid dignum memoria est litteris mandatur”. San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 348-349.

<sup>191</sup> Vives, *Concilios...*, p. 112.

simbólico que trataré en este apartado, sin embargo, primero me detendré para abordar aquello que no se dice.

La omisión deliberada de acontecimientos o de algunos elementos de los mismos debe ser señalada. No por que represente un falseamiento de los hechos, pues como quedó dicho, no interesa la veracidad de los documentos<sup>192</sup>, sino porque nos habla de un intento por producir un discurso particular, con un contenido específico, en oposición a otro que no aparece negado, simplemente ha sido borrado. Este es el caso concreto de la rebelión de Hermenegildo. La versión hispana parece haber sido consensuada, en oposición a los relatos producidos fuera de la península:

Los episodios finales de la vida de Hermenegildo han constituido y siguen constituyendo, justo es decirlo, uno de los puntos más oscuros y controvertidos de la historia hispana antigua. Una <<conspiración del silencio>> se extiende, a juicio de historiadores recientes, en las fuentes contemporáneas, a propósito del martirio de Hermenegildo.<sup>193</sup>

Desde las actas del Concilio III de Toledo, resulta extraño encontrar mencionado una vez a Leovigildo, por el propio Recaredo, como el padre que perpetuó el error arriano, pero no encontramos ni una sola palabra sobre el hermano converso. Ni siquiera por el hecho de que quien presidió dicho concilio fue Leandro de Sevilla, el cual había estado involucrado en el levantamiento y podría haber aludido a la primera conversión de un monarca visigodo, cosa no poco importante para la historia de la Iglesia.

Este vacío se repetirá en las diversas fuentes, y cuando aparece Hermenegildo lo hace como el rebelde que pretendió usurpar el poder de manera ilegítima, enfrentando

---

<sup>192</sup> *Vid supra*, Introducción, p. 11.

<sup>193</sup> San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 19.

abiertamente a las facciones contrarias de la política goda, y desatando una cruenta guerra civil que no hizo más que dañar la unidad conseguida por Leovigildo. En Juan de Biclario encontramos este marcado contraste. El autor, de origen godo, convertido del arrianismo al catolicismo y considerado piedra angular de la historiografía hispana, a quien el propio Isidoro de Sevilla considera digno de alabanza, describe con admiración los logros de Leovigildo, tanto militares como administrativos.

La unidad del territorio resulta más importante que la diferenciación religiosa y el catolicismo de Hermenegildo no es siquiera tratado. Cabe recordar que la crónica, género en que escribe el biclarensis, se caracteriza, entre otras cosas, por contar con un estilo breve e impersonal, cosa que el autor respeta en casi toda su obra. Mas cuando se refiere a la actuación del monarca arriano no se contiene y califica de admirable la labor de Leovigildo, frente a la rebeldía que aparece bajo el signo de la condena.

Por su parte, en las *Historias* de Isidoro encontramos un equilibrio entre el reconocimiento expreso de la labor unificadora de Leovigildo, y la reprobación a su credo herético; pero Hermenegildo apenas figura en el texto, y una vez más lo hace como aquel que comprometió la tranquilidad lograda por su padre, con sus intentos tiránicos por usurpar el poder. Y no olvidemos que se trata aquí del hermano del obispo Leandro.

Pero la expresión más evidente de esta omisión intencional la encontramos en las *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*. El autor, fiel al estilo propio del texto hagiográfico, cuya finalidad es dar forma y explicación a la realidad, a través de la vinculación del acontecer humano con el plano divino, sustenta su relato en los *Diálogos* de Gregorio Magno, como el testimonio que le confiere un alto grado de veracidad. Sin embargo, al citar al papa,

en relación a la conversión de Recaredo, vemos una deliberada alteración del contenido del discurso. Gregorio escribe:

...el rey Recaredo, siguiendo los pasos no de su padre herético, sino de su hermano mártir, se convirtió desde el error de la herejía arriana y condujo a todo el pueblo de los visigodos a la fe verdadera.

Mientras que en las *Vitas* leemos:

... siguiendo no a su pérfido padre sino a Cristo nuestro Señor, se apartó de la perversidad de la herejía arriana y condujo con su admirable apología a todo el pueblo de los visigodos a la verdadera fe.

No cabe duda de que detrás de este silencio había una intención política que, aunque no fue explícita, podemos verla manifestarse una y otra vez en los textos producidos en Hispania. A fin de poder emitir una opinión fundamentada en torno a esta intencionalidad, regresemos un momento a la revuelta de Hermenegildo.

Los motivos de semejante levantamiento son bastante oscuros. Podemos pensar que inició con el enfrentamiento entre Goswintha e Ingunda, cuando la princesa católica, al negarse a abjurar de su fe para convertirse al arrianismo, fue maltratada por la reina arriana. La única fuente en la que encontramos este acontecimiento es en las *Historias* de Gregorio de Tours, para quien el acontecimiento resultaba relevante ya que la princesa era hija del rey Sigiberto:

...encendida de una furiosa cólera (al no lograr convertirla), agarró a la muchacha por el pelo de la cabeza, la estrelló contra el suelo, la golpeó largo rato a patadas y, una vez bañada en sangre, ordenó desnudarla y sumergirla en un estanque (para rebautizarla bajo la fe arriana).<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> Gregorio de Tour, *Historias*, p. 192.

El joven rey, ofendido tras los maltratos hechos a su esposa por parte de la reina, habría desencadenado el conflicto. Podríamos pensar también que quizá Hermenegildo fue instigado por su nueva familia política, la cual deseaba deshacerse de Leovigildo, quien pretendía imponer un dominio absoluto sobre la Península. Asimismo, ya que a partir de esta ruptura entre Ingunda y Goswintha, Leovigildo envió a su hijo mayor a Sevilla, en calidad de consorte del reino, ciudad que ya se había manifestado como rebelde ante las pretensiones de control del monarca arriano<sup>195</sup>, y que a su vez era sede de la diócesis bajo la responsabilidad eclesiástica del obispo Leandro; se puede suponer que éste azuzó los ánimos del joven rey, ofreciéndole la posibilidad de interceder por él ante Bizancio y conseguir su apoyo.

Otra explicación sería que se trató de un celo entre hermanos, ya que la rebelión estalló justamente un año después de la fundación de la ciudad de Recópolis, la cual ostentaba, como referencia dinástica, el nombre de su hermano menor; no primogénito, no heredero al trono real. Las fuentes nos hablan de una cercanía particular entre Recaredo y su padre, respaldada por la fundación regia, así como por la posterior complicidad en el tiempo de la revuelta:

Recaredo permaneció al lado de su padre y en contra de su hermano. Si se descubriera una fundación en honor a Hermenegildo no cabría esta hipótesis, pero con los datos que tenemos en mano cabe pensar que poco tiempo después de la asociación al poder de los dos jóvenes, el rey estaba más próximo al menor de ellos, lo cual puede estar en la base de la usurpación que pretendió Hermenegildo.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 107.

<sup>196</sup> Santiago Castellanos, *Los godos...*, p. 102.

Ahora bien, es curioso pensar que la reina Goswintha obtendría beneficios al colocar a su nieta en el trono que ella ostentaba. Aunado a esto, el prestigio que podía atraerle el que el hijo del heredero al trono visigodo fuera descendiente de su propia familia y linaje, parece apuntar a que la participación de la reina en el conflicto fue más un pretexto para desencadenar la rebelión que abierta discordia. El hecho de que el hijo de Hermenegildo e Ingunda fuera bautizado con el nombre de Atanagildo II, en honor al antiguo esposo de Goswintha, al parecer de Collins indica una probable alianza, si no directamente con la reina arriana, sí quizá con los grupos de poder cercanos a ella y aliados del difunto rey:

En Hermenegildo, obispos y nobles, a la vez los godos y los romanos (yo agregaría: quizá francos, bizantinos o incluso arrianos), encontraron un rey que podían controlar y cuyo poder deseaban aumentar, porque a fin de cuentas ellos lo habían creado y lo aprovechaban.<sup>197</sup>

No podemos pues hablar de esta guerra civil como un conflicto de arrianos contra católicos, o de hispanorromanos, suevos y bizantinos contra visigodos. Los diversos grupos estaban a su vez divididos, tanto hubo facciones visigodas que apoyaron al monarca, como católicos que se opusieron rotundamente al levantamiento, el cual fue incluso llamado tiránico, por su ilegitimidad y traición fraternal. Incluso si consideramos viable el hecho de que Goswintha o su grupo de poder estuvieron involucrados, podríamos decir que los arrianos apoyaron la revuelta. No sabemos con certeza, pues nadie lo refiere, qué fue lo que sucedió, pero es evidente que las distintas esferas del poder decidieron callar y dar por olvidada la incómoda situación. Valverde Castro sostiene que “si se juzga desfavorablemente la actitud de Hermenegildo es porque al emprender la guerra contra su padre y buscar alianzas extranjeras

---

<sup>197</sup> R. Collins, “Mérida and Toledo”, Eduard James, *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 217.

puso en grave peligro los éxitos ya obtenidos por la política unificadora puesta en práctica enérgicamente por Leovigildo”.<sup>198</sup>

Este planteamiento ha sido el más socorrido, así como el hecho de que Recaredo se encontraba vinculado directamente con los grupos de poder que se habían enfrentado en armas contra Hermenegildo, lo que hacía imposible rescatar su figura. Sin embargo, considero que podemos añadir a estos argumentos la perspectiva teológica. Si en los textos se plantea la conversión de los visigodos como la culminación de los planes divinos, santificar a aquel que había desatado una guerra civil al interior del reino, y que a su vez había fallado en su intento por conseguir el poder, aún contando con el apoyo divino, equivalía a aceptar que dicho proyecto podía ser falible. La salvación que se pretendía encarnar en la figura de Recaredo quedaba entonces comprometida.

Por otro lado, para los extranjeros, como el papa Gregorio o el obispo de Tour, los asuntos hispanos formaban parte de un plan divino más universal, donde la salvación se encontraba depositada en Jesús, no en el rey. La conversión de Hermenegildo era prueba de que los pueblos germanos estaban integrándose al seno de la Iglesia y el acontecimiento permitía colocar al joven rey godo en el plano divino. Dios era el personaje principal, no Recaredo, y la conversión del pueblo, alcanzada por este rey, se había logrado gracias a la intervención del mártir:

Y es que en relación con esta conversión nosotros debemos pensar que todo ello no habría podido realizarse en modo alguno si el rey Hermenegildo no hubiera muerto por la verdad. (...) Y así, en el pueblo de los visigodos murió uno para que vivieran

---

<sup>198</sup> Valverde Castro, *Ideología...*, p. 162.

muchos, y cayendo un solo grano fielmente para conseguir la fe, brotó una copiosa cosecha de almas.<sup>199</sup>

Este planteamiento se apoya también en el particular tratamiento que hicieron estos autores extranjeros de la muerte de Leovigildo, continuando con la idea de la conversión al catolicismo de los reinos germanos. En Gregorio de Tour el monarca arriano, enfermo y llorando por seis días en penitencia, se arrepiente de su error teológico y se convierte, para morir habiendo aceptado la fe católica. El papa no llega tan lejos y descarta la salvación del monarca, mas lo dibuja también arrepentido y reconociendo la verdad de la fe contra la que había peleado. Incluso menciona que fue él quien encomendó a Leandro de Sevilla que cuidara de Recaredo y lo adoctrinara en los asuntos teológicos.

El debate en torno a la conversión de Leovigildo sigue abierto<sup>200</sup>, sobre todo por su relación con Leandro, a quien el monarca había exiliado, para después reintegrarlo al servicio eclesiástico antes de morir. Sin embargo, como ha quedado dicho, el rey intentó hacer esto mismo con el obispo Masona, lo cual probablemente respondía a un asunto político y no teológico. Lo interesante es, una vez más, el contraste de estos relatos con la versión hispana.

Tanto en el caso de Juan de Biclario como en el de Isidoro de Sevilla, la vida de Leovigildo simplemente termina para dar paso al reinado de Recaredo. Pero en la *Vitas* el rey no sólo no aparece como arrepentido, ni mucho menos converso, se derrama sobre él todo el rigor de la ley divina, cerrando definitivamente el camino a cualquier idea de una conversión previa entre la monarquía visigoda:

---

<sup>199</sup> Gregorio Magno, *Vida de...* p. 184-185.

<sup>200</sup> Por mencionar dos de los autores trabajados en la investigación: Josep, Vilélla Masana, "Hispania durante la época del III Concilio de Toledo según Gregorio Magno", *XIV Centenario, 589-1989*, España, Arzobispado de Toledo, 1991. Y Julio Campos, *Juan de Biclario...*



(Leovigildo) atacado por una gravísima enfermedad, por decisión divina, perdió su indignísima vida y se procuró una muerte eterna; y su alma, separada cruelmente de su cuerpo, retenida por castigos eternos, entregada por siempre a los infiernos del Tártaro, de forma completamente merecida es mantenida atada para ser quemada en aguas de pez siempre hirvientes.<sup>201</sup>

La pregunta que surge entonces es, ¿cómo se logró pasar de este rey castigado por Dios a elevar a la gloria a su propio hijo? La ruptura de la continuidad de uno para con el otro era obligada, pero no suficiente, después de todo Recaredo no hizo más que partir de la labor unificadora iniciada por el padre. Ya en Juan de Biclario vimos que esos logros fueron exaltados y considerados vitales para la obtención de la paz recaderiana. El propio Isidoro se colocó también de parte del monarca arriano al relatar sus victorias frente a los bizantinos. Recaredo por su parte hizo una simple mención a su padre, como marco para hablar del error de la herejía visigoda, desmarcándose de sus dos familiares incómodos.

Es en las *Vitas* en donde se encuentra una estrategia simbólica más clara para lograr quemar al padre en el infierno, sin perjudicar al hijo de su misma sangre. A lo largo del texto encontramos referencias críticas a Leovigildo, descalificándolo constantemente. Sin embargo, si leemos con cuidado se hace evidente que los adjetivos dirigidos claramente a su persona son muy pocos, definiéndolo principalmente como un hombre despiadado, cruel y tirano. Mientras el peso de la maldad de sus actos se deposita en otro personaje que hasta ahora no había aparecido: el diablo:

...el monstruoso dragón de su envidia, siempre celoso de las buenas obras, azuzado por punzantes agujones, como un veneno viperino, mordió el ánimo de este príncipe

---

<sup>201</sup> Anónimo, *Vidas...*, p. 103.

y la pócima venenosa penetró en sus entrañas. Armado en consecuencia por el consejo diabólico, debido al sorbo de la bebida letal, con el aguijón de la envidia...<sup>202</sup>

O bien

... como todo él era un vaso de ira y pábulo de vicios, renuevo de condenación, en cuyo pecho se había aposentado el más fiero enemigo y la astutísima serpiente lo tenía cautivo bajo su dominio...<sup>203</sup>

La maldad se encuentra entonces en una figura simbólica externa, que se ha introducido en Leovigildo, pues no era parte de él, nunca lo fue, y por ende no podía ser heredado. La posesión diabólica ciertamente no exculpó al rey de sus pecados, por lo que a su muerte fue divinamente castigado, pero este detalle coloca a dicho personaje más como un títere al cual hay que ver con lástima, que como al enemigo en sí mismo. Desde esta perspectiva se colocan palabras en boca del monarca, pero quien las profiere no es él, es el demonio que lo ha poseído. “Entonces el espíritu maligno, siempre armado con gritos insultantes, abrió al punto la sacrílega boca del tirano con palabras injuriosas...”<sup>204</sup>

Llegamos así al momento en que Recaredo sube al trono, para cambiar radicalmente la línea discursiva. Frente a las pocas referencias a los monarcas anteriores, el rey converso aparece incontables veces en todos los documentos y vestigios, exaltado como el representante de la elección divina. El rey glorioso cuya labor en la tierra representa la armonía entre lo sagrado y lo profano, entre el mundo temporal y el espiritual. No pensemos aquí que Recaredo fue el primer monarca al que se nombró rey glorioso. Es cierto que en las actas conciliares vemos aparecer este adjetivo desde los tiempos de Amalarico (511-531), en

---

<sup>202</sup> Anónimo, *Vidas...*, p. 91.

<sup>203</sup> Anónimo, *Vidas...*, p. 92.

<sup>204</sup> Anónimo, *Vidas...*, p. 98.

el Concilio II de Toledo, e incluso en referencia al rey suevo Mirón (¿?-583) en el Concilio II de Braga. Isidoro de Sevilla nos aclara entonces que dicha alusión no está directamente relacionada con un asunto religioso.<sup>205</sup>

Pero en el caso de Recaredo los adjetivos son muchos y prácticamente todos ellos giran en torno a la construcción de la imagen del rey como aquel capaz de personificar las virtudes del monarca perfecto. El gobernante supremo, al que se refieren casi en todo momento como *dominus noster*, incluso en las leyendas monetales, se eleva como la piedra angular de la religiosidad misma y de la verdad que ésta representa:

El rey virtuoso más fácilmente se aparta del delito para dirigirse a la justicia que abandona la justicia para entregarse al delito, a fin de que se conozca que lo segundo es una desgracia fortuita; lo primero constituye su ideal. En su propósito debe estar no apartarse nunca de la verdad. Y si por azar le aconteciere tener un tropiezo, que se levante en seguida.<sup>206</sup>

Como parte de aquellos grandes personajes de la historia del cristianismo que habían pasado a la historia, y habitaban ya el reino celestial, el monarca es nombrado con numerosos términos superlativos, los cuales hasta el momento eran ajenos tanto a las actas conciliares como a los libros de historia. Recaredo es descrito como fidelísimo, piadosísimo, santísimo, religiosísimo, serenísimo, amador de Dios, cristianísimo, excelentísimo, clementísimo, venerable, justo, católico y ortodoxo.

---

<sup>205</sup> “*Gloriosus* se dice así por la abundancia de claridad (*claritas*), en donde la letra C ha sido cambiada por una G. También hablamos de *gloriosus* refiriéndonos al laurel que se da a los vencedores”, “*Gloriosus a frequentia claritatis dictus, pro C G littera conmutata. Gloriosus a laurea dictus quae datut victoribus*”. San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 810-811.

<sup>206</sup> San Isidoro de Sevilla, *Los tres libros...*, p. 195.

Cabe señalar que estos adjetivos aparecen en ocasiones seguidos uno de otro, o varias veces repetidos en el mismo texto. Algunas veces se hace uso de uno solo de ellos y en otras se enlistan varias de sus cualidades. Lo destacable es la reiteración de los términos, casi de manera ritual, con la evidente intención de quedar grabados en la mente del lector. Son repetidos para establecer una diferencia, una exaltación nunca antes vista entre los godos, instaurando una tradición, pero a la vez funcionando como evocación a aquella gloriosa antigüedad que desean rescatar, tal como asienta Valverde Castro:

A partir de este momento y hasta el final de la historia del reino visigodo de Toledo, este tipo de adjetivos calificativos acompañan normalmente a toda mención de los reyes hecha por los padres conciliares, una transposición de términos que denotan la asimilación de las mismas ideas políticas que conformaban la concepción política imperial.<sup>207</sup>

Asimismo, asistimos a un cambio en el estilo de los diversos textos. Ya mencioné cómo en Juan de Biclario la narración de su *Chronica* pasa de ser plana, impersonal y concisa, a emitir juicios en torno al actuar de Leovigildo, para finalmente explayarse en elogios al abordar la conversión de Recaredo<sup>208</sup>. Esto mismo se encuentra manifiesto de distintas maneras en las fuentes. Los cánones, por ejemplo, se caracterizaban por contar con una redacción simple, a la manera de un notario que se limita a dejar testimonio de los acuerdos alcanzados en los concilios. “En efecto, en la iglesia hispana, hasta este concilio, el *ordo* de un canon consta básicamente de un título y un núcleo, de carácter yusivo tras el cual puede aparecer una

---

<sup>207</sup> Valverde Castro, *Ideología...*, p. 200.

<sup>208</sup> *Vid supra*, Capítulo II, p. 65.

sentencia condenatoria. Para cada una de estas tres partes existen determinadas fórmulas que se repiten hasta la saciedad en cualquier concilio anterior a Toledo III”.<sup>209</sup>

A partir de este Concilio los cánones contarán con una introducción, así como con la exposición de los motivos por los que dicha regla es necesaria. Podemos también apreciar una descripción del acontecimiento mucho más literaria de lo que solía manifestarse. En muchas de las actas hispanas simplemente se nombraba el lugar y propósito de la reunión, para posteriormente enumerar los acuerdos. Desde el Concilio III de Toledo vemos una detallada narración del suceso, sobre todo cuando en la reunión se encuentra algún rey, dando a la redacción en ocasiones un tono dramático.

Por otra parte, y de gran importancia, vemos aparecer al monarca en el cuerpo mismo de los cánones. Ya sea porque fue él quien mandó establecer dicha regla, “Por mandato del gloriosísimo, señor nuestro”<sup>210</sup>, porque autorizó la redacción de la misma, “Con el consentimiento del gloriosísimo rey”<sup>211</sup>, o debido a que el sínodo solicita el apoyo del mismo para que ésta sea cumplida “Todo el concilio ha suplicado a la piedad del gloriosísimo señor nuestro, que en adelante prohíba tales demasías”<sup>212</sup>. Es importante destacar este elemento, pues antes del Concilio III de Toledo, los cánones eran dictados por los obispos y su sanción, así como el cumplimiento esperado, dependían únicamente de los miembros del clero, como representantes de la verdad divina. Que el monarca aparezca como parte del cuerpo

---

<sup>209</sup> Joaquín Mellado Rodríguez, “La sintaxis al servicio de la retórica: un testimonio de época visigoda”, *Revista de Estudios Latinos*, no. 6, Madrid, 2006, p. 94.

<sup>210</sup> “*Ex decreto gloriosissimi domini nostri*”, Vives, *Concilios...*, p. 131.

<sup>211</sup> “*Hoc quum consensu gloriosissimi principis*”, Vives, *Concilios...*, p. 130

<sup>212</sup> “*Omne concilium a pietate gloriosissimi domini nostri poposcit, ut tales deinceps ausos inhibeat*”, Vives, *Concilios...*, p. 132.

explicativo de los mismos le confería autoridad al interior de la propia legislación eclesiástica.

En cuanto a las leyes civiles, ya vimos que en el *Liber Iudicus* encontramos separadas las leyes *antiquae* de las redactadas a partir de Recaredo. Las primeras son breves y concisas y constan de la regla en sí misma y en algunos casos la sanción impuesta al infractor de la misma. En las leyes posteriores encontramos “largos proemios y vistosas exposiciones con buscados ejercicios retóricos”<sup>213</sup>. Podemos apreciar al interior del propio ejercicio administrativo el intento por elevar el nivel de las exposiciones, haciendo partícipes a los hombres cultos de la época en la exaltación de un Estado sólido e iluminado por la verdad y la sabiduría. El esplendor de los sabios de la antigüedad, de ser posible, debe ser opacado, si no, al menos, emulado.

Por último, retomemos el tema de la datación. Así como en las crónicas se dejó de datar los acontecimientos de acuerdo a los reinados de los emperadores, primero romanos y después bizantinos, para terminar colocando en el lugar privilegiado a los monarcas visigodos a partir del reinado de Recaredo, vemos este fenómeno repetido en las actas conciliares, donde lo primero que se menciona es justamente el año del reinado del monarca en turno, para proceder a definir el propósito de la reunión. De igual modo, en las pizarras vemos una cronología basada en esta misma datación. En el caso de estas últimas no podemos atestiguar el cambio de un sistema a otro, pues los restos de las mismas con que contamos justamente arrancan con Recaredo, lo que a su vez nos puede hablar del valor que cobraron las letras a partir del reinado de este monarca.

---

<sup>213</sup> Esperanza Osaba, “Reflexiones en torno a las leyes visigodas”, en *Monteagudo*, 3a Época, No. 8, Madrid, 2003, p. 72.

Todos estos elementos contribuyeron a dar a los súbditos, al menos a los de las altas jerarquías, la sensación de que estaban viviendo una época sin precedentes, lo que aparece explícitamente en las actas del Concilio III de Toledo, desde el *Tomus* de Recaredo hasta la homilía de Leandro de Sevilla que cierra dicha reunión. Para Valverde Castro “La misma novedad pone de manifiesto que esta festividad es la más solemne de todas las festividades, pues así como es cosa nueva la conversión de tantos pueblos, del mismo modo hoy el gozo de la Iglesia es mucho más elevado que de ordinario”.<sup>214</sup>

La intención parece haber sido imprimir un sello en la memoria histórica del reino visigodo, donde el acontecimiento de la conversión debería ser recordado como el momento del máximo esplendor de dicho pueblo. En la propia datación conciliar vemos expresada la intención de hacer recordar aquella época como la más feliz de la historia: “el cuarto año del feliz reinado del gloriosísimo Recaredo rey”<sup>215</sup>. Cosa que se repite en la *Chronica* de Juan de Biclario: “Recaredo toma el cetro del reino en plena tranquilidad. Quinto año de Mauricio, príncipe de los romanos, y primer feliz año del rey Recaredo”<sup>216</sup>. Y esta intención de preservar su huella en la memoria no se perderá en los siguientes años, sino que, por el contrario, buscará reafirmarse. Vemos por ejemplo en las actas del Concilio de Egara, del año 614, es decir, 25 años después del Concilio III de Toledo: “Que la constitución que hace tiempo fue redactada el año 13 del reinado del rey Recaredo, de feliz memoria”.<sup>217</sup>

---

<sup>214</sup> Valverde Castro, *Ideología...*, p. 139.

<sup>215</sup> “*Anno feliciter quarto regno domini nostri gloriosissimi Reccharedi*”, Vives, *Concilios...*, p. 146.

<sup>216</sup> Juan de Biclario, *Crónica...*, p. 9.

<sup>217</sup> “*Ut constitutio quae dudum in anno tertio decimo regni divae memoriae*”, Vives, *Concilios...*, p. 162.

### 3.3. El asunto de “Los tres capítulos” y la legitimación religiosa, entre obispos y santos.

Lo expuesto en el apartado anterior podría dar la impresión de que existía una diferencia entre lo planteado por la Iglesia de Roma y la Iglesia de Hispania. Pero sabemos que esto no fue así, pues tenemos evidencias de la estrecha relación entre Gregorio Magno, Leandro de Sevilla, Recaredo e incluso más tarde Isidoro de Sevilla. De hecho, fuera de la perspectiva en torno a la conversión de Hermenegildo, la cercanía entre ambas Iglesias y el Estado visigodo es digna de resaltarse y abordarse con detenimiento, sobre todo tras la conversión de Recaredo.

Comencemos por señalar algunos elementos en torno al conflicto de los Tres Capítulos. Esto servirá para entender la importancia que cobró para la historia de la Iglesia católica la conformación de una teología política, manifiesta en la figura del monarca visigodo. Se conoce con el nombre de los Tres Capítulos a los escritos de los obispos, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciró e Ibas de Edesa. Estos documentos principalmente condenaban a Cirilo de Alejandría y versaban sobre la naturaleza de Jesús. Entrar en el debate teológico en torno a estos personajes excede las intenciones de mi trabajo y nos alejaría del propósito de este apartado.

Lo relevante es que dichos textos emanaron del Tercer Concilio Ecuménico, realizado en la ciudad de Efeso en 431, y fueron ratificados a nivel conciliar en el Cuarto Concilio Ecuménico reunido en la ciudad de Calcedonia en 451. Pero el emperador bizantino Justiniano, en el año 543, promulgó un edicto en el que condenaba los Tres Capítulos y esperaba que el documento fuera ratificado y firmado por todos los obispos, lo que significaba considerar nulos los dos concilios mencionados. Valga destacar las atribuciones



imperiales de emitir determinaciones teológicas que pretendía fueran obedecidas por el mundo entero.

En principio las Iglesias romana y bizantina se dividieron, contrariamente al propio sentido del concilio de Calcedonia en cuyo Canon XVIII se establecía que la sede de Constantinopla y la de Roma gozarían de las mismas ventajas y privilegios, buscando equilibrar los poderes de ambos extremos de la cristiandad<sup>218</sup>. A fin de evitar esta fragmentación y unir al catolicismo bajo su patronazgo, Justiniano citó al papa Vigilio y lo exhortó a condenar los Capítulos. El pontífice redactó entonces un documento conocido como *Iudicatum*, donde condenaba los Tres Capítulos, aunque con algunas reservas. Tal como sostiene Abilio Barbero:

En Occidente la repulsa a la política religiosa de Justiniano y al *Iudicatum* de Vigilio fue casi general por parte del obispado del norte de Africa, de gran parte de los obispos de Italia y de las Galias y sin duda también de Hispania. (...) Vigilio llegó a excomulgar a un grupo de diáconos romanos que le habían acompañado a Constantinopla y en contrapartida el propio papa romano fue excomulgado por un concilio africano, que declaró que no aceptaba el *Iudicatum*.<sup>219</sup>

Esto no hizo más que profundizar el conflicto, el cual creció cuando el emperador convocó a un concilio en Constantinopla, el cual pretendía ser ecuménico, en el que se estableció la nulidad de los concilios de Efeso y Calcedonia. La separación de las Iglesias no logró subsanarse y se extendió hasta el papado de Gregorio Magno, para quien se había vuelto claro que, a fin de mantener la unidad de la Iglesia de Occidente, debía dar la espalda a Bizancio y romper con el emperador. Será en este pontificado que el obispado de Roma inicie el

---

<sup>218</sup> Para todo lo referente a los concilios ecuménicos ver Giuseppe Alberigo, (ed), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990.

<sup>219</sup> Abilio Barbero de Aguilera, "El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII", *Studia histórica. Historia Medieval*, No. 5, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987, p. 124.

proceso de independencia política del imperio. Para hacer efectiva esta autonomía requería del respaldo de un poder efectivo, tanto militar como político, que le permitiera dejar de depender de sus relaciones con Oriente. El papa necesitaba establecer importantes alianzas con alguno de los reinos germanos. “Decepcionado del Imperio y preocupado por la recuperación y renovación espiritual de Occidente -como la jerarquía católica hispana-, Gregorio ve también la única salida posible en estas jóvenes monarquías católicas”.<sup>220</sup>

Si al conflicto teológico sumamos la política de *renovatio imperi romanorum*<sup>221</sup>, con la cual Justiniano buscaba reinstalar el dominio romano, ahora bizantino, sobre los antiguos territorios imperiales, para el reino visigodo resultaba imperativo consolidar un poder que pudiera hacer frente a los avances orientales, tanto militar como teológicamente. Leovigildo inició el trabajo de unificación territorial e ideológica, al dotar a su reino de los elementos simbólicos del imperio. A través de la *Imitatio Imperi*, había conseguido que el respaldo que podía prometer Bizancio no resultara ya atractivo. La península no necesitaba del imperio, estaba viviendo su propio esplendor bajo la corona de este rey arriano.

No debemos olvidar que la rebelión de Hermenegildo buscó erigirse como la oportunidad para que los reinos católicos se unieran como uno mismo y repelieran el dominio de los visigodos arrianos. Sin embargo, es evidente que los conflictos internos no facilitaron ningún tipo de alianza. Hemos mencionado que Leandro acudió a Bizancio pidiendo ayuda, mas el poder económico de Leovigildo fue suficiente para sobornar a los ejércitos que, tras la muerte del emperador, habían quedado sin órdenes que seguir. Enfrentarse en una guerra

---

<sup>220</sup> Vilélla Masana, “Hispania durante...”, p. 488.

<sup>221</sup> *Vid supra*, Capítulo I, p. 19.

sin propósito resultaba poco alentador, sobre todo si la opción pacífica incluía un cofre de monedas de oro.

Para la Iglesia católica de Hispania, que se negó a condenar los Tres Capítulos, la obediencia a Bizancio y la sede constantinopolitana era impensable. Recaredo representaba la esperanza de oficializar su fe, respaldada en un gobierno efectivo, el cual a su vez requería de la sanción teológica para obtener la legitimación frente a los diversos grupos que integraban el territorio. La conversión del monarca aparecía como un requisito para dejar atrás su pasado bárbaro e integrarse a la civilización. Sin embargo, debido a la carencia de una autoridad teológica bien consolidada, la propia articulación de un discurso simbólico adecuado podía brindar frutos mucho mayores que la simple integración política.

En el Canon XI del Concilio III de Toledo leemos:

Cualquiera que crea que existe en otra parte una fe y una comunión católica, fuera de la Iglesia universal, de aquella Iglesia que sostiene y honra por igual los concilios Niceno, Constantinopolitano, primero de Efeso y Calcedonense, sea anatema.<sup>222</sup>

Este fragmento, que aparentemente sólo confirma la fe de los cuatro primeros concilios ecuménicos, cosa que hace Recaredo desde el inicio del Concilio, en realidad está declarando en herejía al obispado de Constantinopla y a todos aquellos que condenan los Tres Capítulos, incluidos los distintos emperadores que continuaron la política de Justiniano. Nótese que el concilio de Constantinopla del año 553 no es siquiera mencionado.

---

<sup>222</sup> *“Quiquumque alibi fidem et communionem catholicam praeter ecclesiam universalem esse credit, illam dicimus ecclesiam quae Nicaeni et Constantinopolitani et primi Efeseni et Chalcedonensis concilii decreta tenent pariter et honorant, anatema sit”*, Vives, *Concilios...*, p. 119.

Este silencio sobre el Quinto Concilio Ecuménico constantinopolitano, lo encontramos también en Juan de Biclario, el cual considera como los más importantes concilios de la historia de la Iglesia al primero de Nicea, donde se fija el credo, y el de Caledonia, que es precisamente el atacado por Justiniano. Por su parte Isidoro de Sevilla centra todo el peso de la fe católica en los cuatro primeros concilios ecuménicos y los eleva al punto en que los vuelve absolutamente intocables, incontrovertibles:

Entre los concilios, cuatro son los más venerables y abarcan de manera especial toda la fe: son como los cuatro evangelios, o como los cuatro ríos del paraíso. (...) Estos son los cuatro concilios principales que enseñan en su plenitud la doctrina de la fe; pero si alguna vez se celebran otros concilios, aquellos artículos que los Santos Padres, inspirados por el Espíritu de Dios, sancionaron entonces, continúan teniendo su vigencia inalterable debido a la autoridad de estos cuatro concilios en cuya obra se contienen los fundamentos de sus propios logros.<sup>223</sup>

En su momento Leovigildo frenó la expansión militar bizantina en la península y desplazó al imperio de manera simbólica. Con esto sentó las bases ideales para que los teólogos terminaran de construir una imagen del rey, en oposición a la del emperador, que pudiera dotar a la cristiandad católica de una cabeza sólida, a la vez que sagrada.

Contar con el apoyo papal convenía a todos en esta coyuntura: El rey era legitimado por el máximo representante de la Iglesia Occidental del momento y el pontífice conseguía su *Rector Ecclesiae*<sup>224</sup>, ya que el emperador bizantino no podía ejercer esa función desde la herejía. Por último, quedaba en manos de los obispos hispanos el dar forma y contenido a

---

<sup>223</sup> "Inter cetera autem concilia quattuor esse venerabiles sínodos, quae totam principaliter fidem complectunt, quasi quattuor evangelia, vel totidem paradisi fumina. (...) Haec sunt quattuor snodi principales, fidei doctrinam plenissime praedicantes; sed et si qua sunt concilia quae sancti Patres spiritu Dei pleni sanxerunt, post istorum quattuor auctoritatem omni manent stabilita vigore, quorum gesta in hoc opere condita continentur", San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 584-585.

<sup>224</sup> Santa María Bouquet, *La conversión...*, p. 66.

esta imagen sagrada, lo que les brindaba el poder de dirigir el sentido de la misma a través de la propia articulación de su discurso teológico.

Desde antes del Concilio III de Toledo, Recaredo juntó varias veces a los obispos arrianos y católicos para dialogar y llegar a un acuerdo teológico. No tenemos actas de dichas reuniones, pero podemos suponer que en éstas el monarca procuró fungir como mediador, a fin de establecer algún tipo de consenso. Parece ser que la intención de Recaredo era convencer a los arrianos de convertirse a la fe católica, al menos eso nos cuenta Gregorio de Tour, quien centra los argumentos del rey en torno a la capacidad de hacer milagros de los santos católicos<sup>225</sup>. Haya sido así o no, esta alusión lo que nos comunica es que “la mentalidad de la época y el ambiente cultural, tanto el erudito como el popular, aceptaba sin reparos lo maravilloso para reforzar los mensajes que se pretendía difundir”.<sup>226</sup>

Los santos y las reliquias de los mismos proporcionaban un vínculo directo con la divinidad. Si ellos podían interceder por los mortales ante Dios, hacer milagros y proteger al pueblo, tenían la capacidad de erguirse como pruebas irrefutables de la verdad teológica. Ya vimos cómo para Leovigildo había sido esencial conseguir alguna reliquia católica, que le permitiera manifestar a sus súbditos que contaba con alguien que mediaba entre él y Dios<sup>227</sup>. Este fue el caso de la túnica de Santa Eulalia, la cual el monarca parece haber querido tomar por la fuerza, sin haberlo conseguido. Finalmente, para la versión hispana de la historia de Leovigildo, será justo esta santa quien ejerza la venganza de la Iglesia sobre el monarca

---

<sup>225</sup> Gregorio de Tour, *Historias*, p. 335-336.

<sup>226</sup> Esteban Sarasa Sánchez, “La construcción de una memoria de identidad. El género historiográfico en la Edad Media: de lo europeo a lo hispano”, *Los espacios de poder en la España medieval: XII Semana de Estudios Medievales*, Coords. José Ignacio de la Iglesia Duarte y José Luis Martín Rodríguez, Najera, Instituto de Estudios Riojanos, 2002, p. 420.

<sup>227</sup> *Vid supra*, Capítulo II, p. 80.

poseso, antes del castigo final ejecutado por Dios, tal y como lo muestra este texto: “A continuación, la gloriosa virgen antes citada vengó las injurias inferidas a su siervo con una durísima venganza. Y finalmente durante una noche, estando el impío tirano Leovigildo acostado en su lecho se le apareció y le flageló los costados larga y fuertemente con una vara diciéndole...”.<sup>228</sup>

El vínculo con la santidad y su reflejo en la realidad material no podía ser violentado. Las reliquias aparecían o se regalaban, no podían ser robadas. Y siendo que Recaredo no podía recibir el apoyo simbólico de su santo hermano, a pesar de los deseos de Gregorio Magno, el pontífice dio al monarca el espaldarazo que sólo él, como representante del apóstol Pedro, podía dar. Envió al monarca una llave y una cruz, la primera vinculada a Pedro, la segunda a Jesús, es decir, objetos propios de los máximos símbolos de la cristiandad. Uno de ellos tocado por Dios encarnado. A la vez que refrendaba la importancia del obispo de Sevilla al enviarle a él también una reliquia como regalo personal. Para centrar la veneración de los súbditos de la península en las reliquias católicas, y borrar los últimos vestigios del arrianismo en los templos, el Canon II del Concilio II de Zaragoza, celebrado en 592, dice: “Estableció el santo sínodo que las reliquias que se encontraren en cualquier sitio de la herejía arriana, presentadas por los obispos en cuyas iglesias son halladas, sean sometidas a la prueba del fuego, y si alguno las oculta y es descubierto, sea separado del seno de la sacrosanta Iglesia católica”.<sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> Anónimo, *Vidas...*, p. 101.

<sup>229</sup> “*Stauit sancta synodus ut reliquiae in quibusumque locis de Arrianam haeresem inventae fuerit prolate a sacerdotibus, in quorum ecclesias repperintur pontificibus praesentate igne probentur quod si a quibuslibet occultatae fuerint et deteguntur a sacrosanctae ecclesiae coetu segregentur*”, Vives, *Concilios...*, p. 154.

Así se cerró el pacto entre los obispos y el rey, bajo el cobijo del catolicismo y con la bendición papal. Recaredo se irguió como el monarca colocado por Dios para regir sobre los súbditos y proteger la verdad divina, con los obispos y nobles de Hispania a su lado, y con el apoyo de la sede romana. El imperio bizantino tenía poderosas razones para no reconocer a este rey que se coronaba como el nuevo *Flavius*, vinculando en su persona la tradición imperial y la santidad que ofrecía la sanción eclesiástica, objetivo que formaba parte sustancial de los planes del emperador oriental aún en funciones.

Por su parte la Iglesia hispana tenía la oportunidad de concentrar en sí misma todo el saber teológico latino, así como la tradición de la disciplina eclesiástica romana. La ortodoxia cristiana pasaba de manos del extinto imperio al reino visigodo, el cual dejaba de ser considerado un pueblo bárbaro, para convertirse en el máximo representante político del catolicismo universal. La propia definición del reino y su legitimidad se sustentaban en la ortodoxia<sup>230</sup>, la cual sería avalada tanto por el papa romano como por la tarea teológica de los intelectuales de Hispania:

Con motivo del error de la herejía, la Iglesia ha acrecentado su solidez doctrinal, puesto que antes solo tenía lugar la fe sencilla. Así, pues, con ocasión de las herejías se incrementaron los doctores de la fe y por causa de las argucias heréticas fueron en aumento los maestros de la Iglesia. Porque entonces se expresa con mayor claridad la afirmación del dogma cuando se presenta cualquier tipo de disensión.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> “Ortodoxo significa <<el que cree rectamente>> y que, de acuerdo con esa creencia <<vive rectamente>>. En griego, *orthos* se traduce por <<rectamente>> y *dóxa*, por <<reputación>>. Por lo tanto, es el hombre de <<recta reputación>>. Este nombre no puede aplicarse al que vive de forma contraria a sus creencias”. “*Orthodoxus est recte credens, et ut credit recte vivens. Ortos enim Graece recte dicitur, dóxa gloria est: hoc est vir rectae gloriae. Quo nomine non potest vocari, qui aliter vivit quam credit*”, Isidoro, *Etimologías, Op., cit.*, p. 672- 675. Encontramos referencias a Recaredo como el rey ortodoxo desde las actas del Concilio III de Toledo “¿A quién la corona eterna, si no al verdadero y ortodoxo rey Recaredo”, “Cui a Deo aeterna corona nisi vero orthodoxo Recaredo regi?”, Vives, *Concilios...*, p. 116. Y seguirá apareciendo como tal muchos años después, como el “ortodoxo príncipe Recaredo”, Anónimo, *Vidas...*, p. 107.

<sup>231</sup> San Isidoro de Sevilla, *Los tres libros...*, p. 34.

Esta vinculación entre el gobierno de las cosas terrenales y el de los asuntos de la fe lo vemos manifiesto en la capacidad coercitiva del monarca después de la conversión. Más allá de los recursos militares o económicos del monarca para imponer la ley, vemos que el máximo castigo que se aplicaba de manera continua, tanto por el rey como por los obispos, era la excomunión. Todo aquel que desobedeciera lo impuesto por la autoridad era apartado del seno de la Iglesia.

El castigo, además de sus evidentes connotaciones religiosas, se convertía en un poderoso elemento de coerción política, ya que consistía en la expulsión del individuo de la propia sociedad. Esto tenía consecuencias más importantes incluso que el exilio, ya que el receptor de dicho castigo era exhibido ante toda la comunidad como traidor a la fe y la verdad. Se les hacía reconocibles, ya fuera por el uso de ropas especiales o por diversas marcas distintivas, como el corte del cabello, y se exhortaba al pueblo entero, so pena de excomunión, a no interactuar con ellos.

Este rompimiento social puede ser rastreado hasta el Concilio I de Toledo (397-400), mucho antes de la propia conversión del reino, cuando en el Canon XV se estipula: “De aquellos que son excomulgados por los obispos, que ninguno se acerque a ellos”<sup>232</sup>. Cuando esta medida pasó a ser avalada por el Estado, las implicaciones de marginación social se extendieron al reino entero. Los asuntos de la Iglesia pasaron a ser asuntos del gobierno civil y viceversa, imponiendo la ortodoxia católica como la regla de conducta que habría de dirigir al pueblo, bajo el mandato de un monarca santificado por la elección divina.

---

<sup>232</sup> “De his qui excommunicantur a sacerdotibus, ut nullus ad eos accedat”, Vives, *Concilios...*, p. 23.



Aparte de la herencia religiosa, el reino visigodo buscó hacer suya la tradición de la Roma antigua, para oponerse tajantemente al imperio bizantino declarado en herejía y ajeno a la historia de salvación. Ya vimos cómo los símbolos imperiales fueron adoptados por el reino visigodo, y también la manera en que Juan de Biclario hizo evidente este intento por desplazar a Bizancio del lugar privilegiado en la narración de la historia. En Isidoro también encontramos un cambio significativo en el sentido de la propia datación, así como en las diversas fuentes y vestigios abordados.

Sin embargo, esta adopción no se quedó en el plano de lo referencial, los propios modelos explicativos y justificativos del poder fueron asimilados de la cultura antigua, para adaptarse a la realidad visigoda. La tradición es presentada como una herencia legítima, que a la vez que se sustenta en el pasado, da fuerza a la novedad de las relaciones sociales recientemente conformadas. Será también labor de los teólogos, principalmente de Isidoro, el dar forma a estas prácticas culturales, a fin de que sean congruentes con una realidad que busca presentarse como antigua y a la vez novedosa. Este autor retoma buena parte de las enseñanzas de los textos clásicos precristianos haciendo una nueva exégesis de los mismos, a través de la cual logra darles un nuevo sentido al dotar a la nueva realeza católica visigoda de los fundamentos necesarios para erguirse tanto a nivel simbólico como cultural, a la misma altura que los emperadores romanos:

Adopta como punto de arranque una realidad compleja nueva, que es el supuesto de que mundo antiguo y mundo cristiano no son contradictorios, sino una continuidad que Isidoro siente en peligro de disgregación por el esfuerzo reiterado de tantos escritos, enseñanzas y actividades religiosas y políticas que pretendían establecer con el mundo nuevo un orden distinto e independiente.<sup>233</sup>

---

<sup>233</sup> San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Introducción de Manuel C. Díaz y Díaz, p. 212.

Rompiendo con la tendencia católica romana de negar el pasado pagano, Isidoro se aventuró a rescatar a aquellos filósofos antiguos y su sabiduría, entendiéndola como parte de aquello que correspondía al periodo previo a la revelación de la palabra de Jesús. Una vez más, como hizo con los fundamentos de su *Chronica*, se remitió a autoridades anteriores a aquellas en las que el imperio bizantino sustentaba su comprensión de la realidad. Aparecen así en sus textos referencias a escritores clásicos de la antigüedad, como Virgilio, Cicerón, Lucano, Horacio, Ovidio, entre otros; o filósofos tan trascendentes para la posterior teología cristiana como Platón y Aristóteles. La autoridad de la Iglesia Hispana se colocaba así en la cúspide, no sólo del poder político y religioso, sino también cultural de toda la cristiandad.

### 3.4. El gobierno conjunto y la sacralidad del rey.

En el reino visigodo de Toledo el ejercicio de la autoridad sobre los diversos grupos de poder estuvo condicionado al establecimiento de alianzas, aún desde tiempos de Leovigildo. A fin de emprender su proyecto de unidad, este monarca pactó primero con la nobleza visigoda que podría oponerse a su dominio, a través del matrimonio con Goswintha, viuda del antiguo monarca. Así mismo, para emprender las campañas militares al mando de un ejército poderoso, capaz de ejercer su control sobre el territorio peninsular en tan poco tiempo, se ha planteado que seguramente contó con el apoyo de importantes sectores de la nobleza<sup>234</sup>. El reino no tenía un ejército propio y sus actividades bélicas dependían de la colaboración de grupos militares privados. Fue necesario consolidar una soberanía central efectiva ya que existían grupos de nobles, tanto visigodos como hispanorromanos, que tenían la capacidad de oponerse a la monarquía, cosa que no dudaban en hacer según les fuera conveniente. La continua reformulación de los acuerdos propició la fragmentación de los grupos de poder, que se enfrentaba continuamente por manifestar su supremacía.

El control territorial obtenido militarmente por Leovigildo consiguió detener momentáneamente este ímpetu, colocándose en la cima del poder, centralizando los diversos ámbitos en su persona. Pero ya vimos que, frente a buena parte de los nobles ajenos a su pueblo, el rey seguía siendo un bárbaro, al que obedecían en la medida en que éste era capaz de ejercer una coerción fiscal y militar. Sostener su autoridad por la fuerza requería de un continuo desplante de superioridad en todos los niveles; cosa que resultaba no sólo agotadora para la figura real, sino también insostenible a nivel económico. La imagen del rey no podía

---

<sup>234</sup> Valverde Castro, *Ideología...*, p. 142.

depender de las capacidades coercitivas y magnánimas del monarca, debía mantenerse por sí misma y ser respetada independientemente del sujeto que la ostentara.

Con la conversión Recaredo logró unir a los diversos grupos y hermanarlos a través de un pacto, de pretensiones absolutas, en el cual la concesión de prerrogativas no sólo era inevitable, de éstas dependía el obtener apoyo de los enemigos potenciales y hacerlos trabajar en conjunto. Aunque ya hablé sobre cuales fueron estas prerrogativas<sup>235</sup>, ahora veamos las implicaciones de las mismas, tanto para los grupos a los que fueron concedidas, como para la imagen del rey y la potestad de la misma.

Siendo que para Leovigildo la Iglesia católica no formaba parte del plan de unidad, los nobles fueron el primer objetivo, tanto para él, como para Recaredo. El monarca de la conversión, a fin de continuar la unificación desde donde el padre la había dejado, se vinculó con las familias de los poderosos. Aun contando con la legitimación militar frente a los godos, se hermanó con los grupos en pugna, adoptando a Goswintha como madre y otorgó concesiones territoriales, tanto a los nobles visigodos como a los hispanorromanos. El poder de éstos se incrementó de manera exponencial, pasando de ser jefes guerreros o miembros de la corte, a convertirse en terratenientes de vastas extensiones.

Esta política, además de servir al monarca para contentar a sus súbditos más influyentes, quienes ahora estaban en deuda con él, unificaba los distintos ejércitos, arrianos y católicos, aumentando las capacidades militares del rey. A fin de que los nobles desearan colaborar a su lado, les concedió privilegios fiscales, lo que hacía que sus propiedades fueran mucho más productivas. Estas concesiones parecen haber rendido fruto, ya que los

---

<sup>235</sup> *Ver supra*, Capítulo II, p. 35.

levantamientos que se presentaron tras la conversión fueron apagados prácticamente antes de iniciar, lo que hace evidente que los grupos de poderosos, y por ende sus ejércitos, se encontraban a la disposición del monarca, pues deseaban que los beneficios acordados lograran hacerse manifiestos. El que esto los hiciera actuar como una comunidad particular, no diferenciada al interior, pero sí al exterior, parece que no estorbaba más, al menos a nivel de la aristocracia secular.

Aunado a esto, la naciente administración atribuía al rey la capacidad de nombrar a sus funcionarios, por lo que aquellos más cercanos y fieles al rey extendieron su poder al nivel práctico, ejerciendo su autoridad a nombre del rey. Ser fiel a su señor podía equivaler a obtener riqueza, prestigio y legitimidad. El monarca entonces podía contar con que la nobleza estuviera ahí cuando la necesitara, confiando en que mientras más concesiones les hiciera, más cercanos a él querrían estar. Esto no era suficiente, pues al ceder todo este poder, su margen práctico de acción era bastante limitado, la propia coerción militar dependía del apoyo de los mismos nobles. La autoridad real no podía sustentarse entonces en ellos, este primer paso no solucionaba la situación, sólo detenía el descontento y elevaba el sentimiento de grandeza entre los súbditos dispuestos a pactar con el monarca.

En el caso de los obispos el primer pacto debía establecerse entre la propia jerarquía eclesiástica, católica y arriana. Según vimos, en el Concilio III de Toledo los obispos arrianos parecen haber sido integrados a la estructura sin mayores inconvenientes, debido a las concesiones hechas a ambos grupos de religiosos. Pero esto no rindió los frutos esperados, en parte por la complicación administrativa que representaba. En algunas diócesis se duplicó la presencia de los obispos. Donde antes disputaban un territorio arrianos y cristianos, ahora lo compartían, haciendo muy complicado el definir las jurisdicciones.

La respuesta por parte del clero católico fue muy simple: los conversos debían adaptarse a la estructura previamente establecida, y esto debía venir acompañado de un sometimiento de estos personajes al poder de los obispos originalmente católicos. La manera de romper con esta duplicidad de funciones, a la vez que explicitar el sometimiento de un clero al otro, a fin de fusionarse en uno mismo, resultó ser la reconsagración, misma que en un principio parecía que no sería necesaria. En el Concilio II de Zaragoza del año 592, reunido exclusivamente para tratar el asunto, se establece que los obispos conversos deberán ser reordenados sacerdotes. Así mismo, las iglesias consagradas por obispos arrianos, cuya ordenación no había sido confirmada por el obispado católico, debían ser reconsagrados. Esto equivalía a considerar los sacramentos arrianos en relación al sacerdocio como nulos, permitiendo al episcopado católico decidir qué obispos serían ordenados y qué edificios podían continuar siendo utilizados como basílicas<sup>236</sup>. No contamos con datos que nos hablen sobre la respuesta a estos cánones, mas no veremos ninguna mención al respecto en futuros concilios, lo que nos habla de que debieron ser acatados.<sup>237</sup>

Sobre las prerrogativas otorgadas al episcopado por el rey ya quedó dicho el peso que los mismos obtuvieron frente a la aristocracia, tanto como por sus atribuciones fiscales, como

---

<sup>236</sup> Canon I "...que los presbíteros convertidos del arrianismo a la santa Iglesia católica, (...) recibiendo nuevamente la ordenación sacerdotal, continúen en su oficio, pura y sanamente. Los demás que no quisieran vivir de la manera dicha, sean depuestos de su oficio y clero", "...*ut presbyteri, qui ex haeresi Arriana ad sanctam catholicam ecclesiam conversi sunt, (...) acceptam denuo benedictionem presbiteratus sancte et pure ministrare debant: ceteri vero, qui hanc superscriptam vitam adimplere vel tenere neglexerit, ab officio depositi sunt in clero*". Canon III "... que los obispos procedentes de la herejía arriana, si consagraron algunas iglesias en nombre de la fe católica, antes de haber recibido ellos mismos la bendición de un obispo católico, dichas iglesias deben ser consagradas de nuevo", "... *ut episcopi de Arriana haeresi venientes si quas ecclesias sub nomine catholicae fidei consecraverint necdum benedictione a catholico sacerdote percepta, consecrentur denuo*. Vives, *Concilios...*, p. 154.

<sup>237</sup> En la epigrafía encontramos mención sobre las consagraciones, pero no se mencionan como reconsagraciones. Es cierto que en el caso de la pieza descubierta en Mijangos podría llegarse a pensar que antes de la palabra *consacratus* pudo estar escrito *re*, pero a pesar del estado fragmentario de la roca esta inferencia carece de fundamento. *Vid supra*, Capítulo II, p. 89.

por su capacidad de supervisar y corregir a nivel administrativo, e incluso por su facultad de nombrar agentes fiscales y jueces menores, o de excomulgarlos si desobedecían los llamados de atención<sup>238</sup>. “El obispo se convirtió en el actor económico y social central de la nueva ciudad cristiana, en el nuevo garante de la cohesión social en el interior de la *civitas*, gracias al consenso obtenido tanto de las capas sociales más desfavorecidas como de las poderosas”.<sup>239</sup>

Valga recordar que los obispos procedían, en su gran mayoría, de la propia nobleza, ahora empoderada, lo que evidentemente colocaba a estos personajes en una posición privilegiada con respecto al resto de la sociedad. Su jurisdicción abarcaba la administración secular, al tiempo que ellos encarnaban el poder eclesiástico. Para el Concilio II de Sevilla (619) su control administrativo era tal, que frenaron la injerencia del plano secular en los asuntos de la economía eclesiástica. En el Canon IX vemos cómo se prohíbe que los laicos se encarguen de los asuntos del dinero de la Iglesia, limitando esta facultad a los propios miembros del clero, y cerrando el paso a cualquier indiscreción en las cuentas del episcopado<sup>240</sup>. Vemos en este mismo canon la primera vez que explícitamente se establece una diferencia entre la jurisprudencia eclesiástica y la secular, donde los obispos no desean ser confundidos ni mezclados con los laicos: “Pues esto está prohibido en la ley divina al

---

<sup>238</sup> *Vid supra*, Capítulo II, p. 35.

<sup>239</sup> Mertixell Pérez Martínez, “La burocracia episcopal en la Hispania tardorromana y visigótica (siglos IV-VII)”, *Stud. Hist., Ha mdeiev.*, No. 18-19, 2000-2001, p.23.

<sup>240</sup> En el cuerpo explicativo del Canon IX “...se nombre por sí un ecónomo de entre el propio clero, pues resulta impropio que un seglar sea vicario del obispo y juzgue a los seglares en la Iglesia”, “...*ex proprio clero oeconomum sibi constituat. Indeorum est enim laicum vicarium esse episcopi et seculares in ecclesia iudicare*”, Vives, *Concilios...*, p. 169.

decir Moisés: <<No ararás con un buey y un asno juntamente>>, esto es, no reunirás en un mismo oficio a hombres de diverso género de vida”.<sup>241</sup>

A pesar de esta separación a nivel del ejercicio del poder práctico, desde el Concilio III de Toledo se instituyó que a las reuniones conciliares asistieran eclesiásticos y seculares, para que la administración conjunta fuera efectiva. La intención de la monarquía era ejercer su autoridad sobre ambos grupos en un mismo espacio, independientemente de que el ámbito de acción práctica de estos fuera distinta. La disciplina, tanto sobre los obispos y nobles como sobre el pueblo en general, se ejercía a través de los cánones que emanaban de dichos concilios, los cuales eran efectivos en su calidad de conformadores de leyes.

Repasemos los beneficios que obtenía el rey de toda esta serie de concesiones, más allá del engrandecimiento de sus allegados. En primer lugar, estableció una tregua entre las esferas de poder, lo que posibilitaba la gobernabilidad del reino. El que los obispos y nobles se regularan entre sí descargaba al rey del compromiso constante de mediar entre estos, limitando su intervención a los asuntos que ellos no pudieran resolver. Por otro lado, a pesar de las concesiones fiscales, la recaudación de impuestos terminaba en las arcas reales, lo que equivalía a que el monarca fuera mucho más rico que cualquier aristócrata.

Esto último ha sido poco trabajado, pues se cuenta con pocas evidencias que confirmen o contradigan el punto. Podemos suponer que el enriquecimiento de la Iglesia en plena expansión, sucedía en detrimento de la economía de la monarquía, y lo mismo pasaba con la aristocracia. Siendo que el aumento de prerrogativas no parece haber estado vinculado con una mayor producción, podemos suponer que el repartimiento de bienes incidía

---

<sup>241</sup> “*Quod etiam in lege divina prohibetur dicente Moyse: Non arabis in bove simul et asino; id est homines diversae professionis in officio uno non sociabis*”, Vives, *Concilios...*, p. 169.



directamente en la riqueza de unos en detrimento de la de otros<sup>242</sup>. Militarmente el rey contaba ahora con la capacidad de convocar un ejército mayor que el de cualquiera de los señores, ya que consistía en la unión de varias pequeñas huestes. Por último, se obtuvo la ansiada legitimidad, tanto entre la aristocracia hispana y vecina, al dejar de ser considerado bárbaro y hereje, como frente a la cristiandad católica, al ser el nuevo defensor de la verdad eclesiástica.

Aunque esto no es poca cosa, ante estos súbditos de alto rango cuyo poder escaló cada vez más, ya que la administración efectiva del reino parece haber sido depositada en sus manos, llegamos al punto en que resulta necesario preguntarnos ¿cuál era entonces la potestad práctica del monarca? La respuesta es la ley. El único instrumento efectivo con que contaba el rey para ejercer su autoridad, y que no dependiera del apoyo de ninguna de las esferas del poder, era la promulgación de leyes, las cuales tenían el propósito de regular la interacción de estos grupos, así como la vida de los súbditos. Al colocarse como la última palabra a nivel judicial, el monarca podía imponer su voluntad<sup>243</sup>, la cual, según el contenido simbólico que se había depositado en su imagen, emanaba directamente de la voluntad divina:

En conclusión, el rey era no sólo el legislador humano, sino también el custodio supremo de la justicia y la cima de la jerarquía judicial del reino. Aunque contó con la colaboración de hombres versados en derecho y desplegó parte de sus poderes

---

<sup>242</sup> “Ambas instituciones, Monarquía e Iglesia, basaban su enriquecimiento y su poder en las mismas fuentes de riqueza y, por lo tanto, el enriquecimiento de una de ellas actuaba inevitablemente en detrimento de la otra”, Valverde Castro, *Ideología...*, p. 257.

<sup>243</sup> “El nombre genérico de todo instrumento legal es el de <<voluntad>> porque no emana de un acto de fuerza, sino de voluntad; y de ahí ha recibido este nombre”, “*Voluntas generale nomen omnium legalium instrumentorum; quae quia non vi, sed voluntate procedit, ideo tale nomen accepit*”, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 508-509.

judiciales en los súbditos más importantes del reino, ello no menoscabó la encumbrada posición del monarca en la teoría político-religiosa visigoda.<sup>244</sup>

Siguiendo esta línea de pensamiento se ha planteado que el rey contaba con poderes ilimitados en esta materia<sup>245</sup>, mas considero que esto no fue así. Aunque ciertamente en las leyes y cánones no existe explícitamente algún impedimento para que el rey legisle cualquier cosa que desee, a nivel teórico, encontramos que la manera de entender el concepto de ley predefinía lo que podía o no podía ser decretado. Isidoro nos dice: “Si la ley se basa en la razón, será ley todo lo que esté garantizado por la razón, con tal de que esté de acuerdo con la religión, convenga a la disciplina y procure el bien común”.<sup>246</sup>

En principio esto pareciera no ser muy limitante, pero de entrada sujeta al rey a ser congruente con las legislaciones previas a su mandato, a la vez que lo obliga a obedecer a la Iglesia, en el sentido de respetar los mandamientos eclesiásticos. Estos dos aspectos son los más destacados de la frase, ya que el resto puede ser subjetivo y el monarca podría pasarlo por alto, en vista de que toda acción del poder puede ser entendida como conveniente a la disciplina y realizada por el bien del pueblo. Pero lo anterior nos remite a un asunto trascendental: el derecho requiere de una revisión histórica. El monarca debía respetar y

---

<sup>244</sup> Valverde Castro, *ideología...*, p. 231-232.

<sup>245</sup> Valverde Castro, *ideología...*, p. 232.

<sup>246</sup> “*Si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat*”, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 364-365. También dice: “La ley será honesta, justa, posible, de acuerdo con la naturaleza, en consonancia con las costumbres de la patria, apropiada al lugar y a las circunstancias temporales, necesaria, útil, clara –no vaya a ser que, por oscuridad, induzca al error-, no dictada para beneficio particular, sino en provecho del bien común de los ciudadanos.”, “*Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitae conscripta*”, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 365

obedecer aquello que había sido escrito antes que él. En este sentido Recaredo sentó un precedente de consecuencias definitivas para el Estado visigodo.

En el Concilio III de Toledo, siguiendo con la idea de haber reunido a los obispos para “restablecer la disciplina eclesiástica”<sup>247</sup> el rey los exhortó a lo siguiente: “Determinad en severas disposiciones, y prohibid con una disciplina más rígida aquellas cosas que no deben tolerarse, y confirmad con una norma inmutable aquellas cosas que deben ser hechas.”

248

Los obispos encuentran aquí la oportunidad de atar las manos reales con el lazo de la ortodoxia católica. El Canon I estipula que todo aquello que ha sido prohibido por los antiguos cánones conciliares sea tomado como lo que no se puede hacer, mientras queda permitido todo aquello que ordenan los mismos, así como los decretos papales. “De un plumazo, al sancionar el rey este canon (como hizo con los 23 cánones del concilio), todo el derecho canónico adquiere también el rango de ley civil”.<sup>249</sup>

El rey visigodo podía entonces dictar leyes civiles, siempre y cuando respetara la legislación canónica. Más allá aún, las leyes, al ser emitidas por los concilios o por el rey, son manifestaciones de la voluntad divina y por lo tanto todo mundo está obligado a obedecerlas, incluido el rey actual y los venideros:

Los príncipes están obligados a sus leyes, y no pueden derogar en su favor los preceptos que establecen para los súbditos, ya que la autoridad de su palabra es justa si rehúsan que les sea concedido cuanto prohíben a los pueblos. Las potestades seculares están sometidas a la disciplina religiosa, y, aunque gocen de la soberanía

---

<sup>247</sup> “*Instaurandam disciplinae ecclesiasticae*”, Vives, *Concilios...*, p. 107.

<sup>248</sup> Vives, *Concilios...*, p. 124.

<sup>249</sup> Mellado Rodríguez, *La sintaxis...*, p. 100.

real, se hallan obligados por el vínculo de la fe, a fin de proclamar en sus leyes la fe en Cristo y conservar con las buenas costumbres la profesión de la fe.<sup>250</sup>

Para los tiempos de Recaredo esta limitante no resultaba tan definitiva, pues parte de las atribuciones regias era la capacidad de nombrar obispos, lo que le brindaba la posibilidad de sancionar leyes tanto civiles como eclesiásticas. Pero esta facultad será limitada muy pronto, cuando en el Concilio II de Barcelona (599) se establezca que no pueden ser nombrados obispos aquellos que no hayan pasado por los grados eclesiásticos previos. Finalmente, en el Concilio IV de Toledo (633), se formalizó la consagración episcopal, donde todo obispo, aún los propuestos por el rey, debían ser examinados y aprobados por “todos los clérigos y ciudadanos, por todos los obispos de la provincia, o al menos por tres de ellos”<sup>251</sup>.y consagrados por el obispo metropolitano, a quien se reservaba el derecho de officiar este sacramento.

Ciertamente podemos dudar del grado de obediencia que pudieron tener estas disposiciones, sobre todo en lo que respecta a las atribuciones regias. Incluso cabe suponer que el monarca podía burlar estas limitaciones a través del otorgamiento de nuevas prerrogativas particulares en casos específicos, según le fuera conveniente. Mas apeándonos a las fuentes destaca el hecho de que los planteamientos teóricos, de un gobierno central todopoderoso, contrastan con la reducida capacidad monárquica de ejercer dicha autoridad libremente, tal como lo asienta Valverde Castro:

...frente a una monarquía que, basándose en instancias romano-tardías y en concepciones teológicas cristianas, quería ser absoluta y centralizada, estaba la cerrada oposición de una nobleza que, monopolizadora de todos los puestos claves de la

---

<sup>250</sup> San Isidoro de Sevilla, *Los tres libros...*, p. 197.

<sup>251</sup> “...cum omnium clericorum vel civium voluntate ab unversis conprovincialibus episcopis aut certe a tribus in sacerdotio”, Vives, *Concilios...*, p. 199-200.

administración cívico-militar y eclesiástica, basaba su potencial socio-económico en una red de lazos de dependencia personal. La monarquía, además, fracasó en sus intentos de utilizar en su provecho tal estructura prefeudal.<sup>252</sup>

Si la magnanimidad real se había alcanzado a través de la conversión, y gracias al sustento teológico filosófico con que se alimentó la imagen del rey, los obispos se colocaban en la cima de la administración pragmática, al depender de ellos la aprobación y legitimación del monarca en turno. Ahora queda por ver cuál es este contenido teórico del que tanto se ha hablado, para que podamos apreciar la engrandecida imagen del rey que se articuló a nivel discursivo en este periodo. Insisto en el carácter discursivo de la misma, pues más allá del plano simbólico, el ejercicio fáctico de este poder puede ser puesto en duda.

Al principio del presente trabajo postulé que este proceso de institucionalización de la imagen del rey respondía, entre otras cosas, a que los visigodos “habían cogido la detestable costumbre de pasar a espada a quien de sus reyes no les gustase, y establecer como rey suyo a quien les apeteciese”<sup>253</sup>. El dotar de una sólida estructura a la imagen real podía conseguir que esta fuera respetada, independientemente de la persona que la encarnara, lo que conllevaría a una estabilidad de la que el reino visigodo carecía. Este temor frente a la posibilidad de ser depuesto por los grupos de aristócratas inconformes o desleales lo vemos plasmado, entre líneas, en las palabras de Recaredo frente al Concilio III de Toledo: “debemos esforzarnos con todas las fuerzas en poner orden a las costumbres humanas y refrenar el furor de aquellos insolentes con el poder real”.<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> Valverde Castro, *Ideología...*, p. 255.

<sup>253</sup> Gregorio de Tour, *Historias*, p. 107.

<sup>254</sup> “...si totis nitendum est viribus humanis morbis modum pnere et insolentium rabiem regia potestate refrenare”, Vives, *Concilios...*, p. 123.

La sacralización del monarca fue el primer paso en firme que se dio en este sentido, ya que al colocar al monarca como elegido de Dios, y representante del mismo, atentar contra éste equivalía a atentar en contra de la divinidad. Sin embargo, esta sencilla fórmula por sí misma no fue suficiente, ya que, tras Recaredo, su hijo y heredero fue asesinado, rompiendo con el cuidadoso trabajo de protección al monarca. En el Concilio IV de Toledo se retoma el asunto, tras hacerse patente el hecho de que este gobierno conjunto no era funcional, ni ofrecía garantía alguna, si se cambiaba de monarca a voluntad de la aristocracia y sus huestes militares. En el ya citado Canon LXXV se aborda la protección al rey desde diversos ángulos, lo que nos brinda mucha información en torno a lo que parece haber sido el ritual de coronación.

No sabemos con exactitud desde cuando se celebró esta ceremonia, ni si había un protocolo claro a seguir cuando un rey subía al trono. Los datos que nos brinda el canon son bastante escuetos e indirectos. Leyendo cuidadosamente podemos deducir que el monarca efectuaba alguna clase de juramento a Dios, y en respuesta recibía un juramento de fidelidad por parte del pueblo. No queda claro si cada súbdito debía efectuar ese juramento en determinado momento, o si era realizado tan sólo por los representantes o nobles y a través de este único juramento el resto de los súbditos quedaba comprometido. Lo que sí se repite reiteradamente es que por medio de este juramento los súbditos eran obligados a respetar al monarca, siendo siempre fieles a su persona e investidura: “Tal es la doblez de alma de muchas gentes, como es sabido, que desprecian guardar a sus reyes la fidelidad prometida con juramento, y mientras en su corazón abrigan la impiedad de la infidelidad, con las

palabras aparentan la fe del juramento, pues juran a sus reyes y después faltan a la fe prometida”.<sup>255</sup>

No debemos pasar por alto que este canon no está instituyendo el juramento, simplemente busca refrendarlo, pues parece que se ha hecho costumbre romperlo. Estamos ante la confirmación de que el pacto del que hemos venido hablando no sólo se había establecido a nivel teórico, consistía en algún tipo de promesa, la cual estaba encaminada a proteger al rey, y a través de ésta se aseguraba “la prosperidad de la patria y del pueblo de los godos”<sup>256</sup>. Siendo que parece haber sido poco funcional, se repite aquí tres veces, tanto la ratificación del juramento, como el castigo a aquel que lo trasgreda. Llegados a este punto resulta interesante señalar que, una vez más, la pena a la que el infractor será sometido es la excomunión y el castigo divino. Las penas civiles no bastaban para castigar a aquel que, levantándose contra el rey, en caso de salir victorioso, terminaría ocupando el lugar del mismo.

Otro elemento destacable de este canon es la mención de los reyes como ungidos de Dios. Haciendo referencia al Antiguo Testamento, esta evocación ha abierto la puerta a la especulación en torno a que los visigodos fueron los primeros en instaurar el sacramento de la unción real. Igual que como sucede con el juramento, no contamos con fuentes que nos hablen de cómo era dicha ceremonia, ni desde cuándo comenzó a implementarse, lo cierto es que resulta congruente con la idea del rey sagrado, elegido de Dios para cumplir su misión

---

<sup>255</sup> En el cuerpo explicativo del Canon LXXV del Concilio IV de Toledo, “*Multarum quippe Gentium, ut fama est, tanta extat perfidia animorum, ut fidem sacramento promissam regibus suis observare contemnant, et ore simulent iuramenti professionem dum retineant mente perfidiae impietatem, iurant enim regibus suis et fidem quam pollicentur praevaricant*”, Vives, *Concilios...*, p. 217.

<sup>256</sup> En el cuerpo explicativo del Canon LXXV del Concilio IV de Toledo, “*...quod patriae gentisque Gothorum statu vel*”, Vives, *Concilios...*, p. 218.

apostólica en la tierra. “El unguimiento fue el mejor modo de visualizar hasta qué punto el rey se situaba aparte y por encima de la comunidad que Dios le había encomendado y de demostrar que nada quedaba ya, en el reino toledano, del original igualitarismo de la sociedad germana”.<sup>257</sup>

He abordado desde distintas perspectivas esta idea de que la imagen del rey se relacionó directamente con el favor divino. Si regresamos entonces un poco a lo recién dicho, y repensamos el hecho de que el rey hacía un juramento al acceder al trono, el cual probablemente se explicitaba en la ceremonia en la que era ungido con los santos óleos, y que este juramento era dirigido no al pueblo directamente, sino a Dios. Cabe preguntarnos, ¿qué estaba prometiendo el rey? La respuesta inevitablemente cae en el terreno de la total especulación. Al no tener los detalles del asunto no sabemos si el monarca recitaba ciertas palabras específicas, lo cual es muy probable, ni tenemos noticia del sentido de las mismas. Leyendo entre lo que nos alcanza a comentar este canon, vemos que el rey Suintila es acusado de haber roto el juramento de fidelidad con la divinidad, misma que podemos suponer que consistía en su lealtad a la propia fórmula de fe.

Mi interpretación es que la promesa del monarca godo era la propia salvación de su pueblo, la cual se ofrecía a través de la obediencia a la fe que se había establecido como correcta. En el canon encontramos la referencia terminante al hecho de que la salvación de los súbditos estaba supeditada al cumplimiento de su juramento para con el monarca. El rey entonces prometía lo mismo que la religión que profesaba, o más específicamente, del credo que suscribía. El monarca se encontraba vinculado simbólicamente con el Hijo de Dios, como

---

<sup>257</sup> Valverde Castro, *Simbología...*, p. 146.



representante corpóreo de la voluntad divina. Isidoro hace esta relación de la siguiente manera: “Pues del mismo modo que Cristo significa <<Rey>>, así Jesús quiere decir <<Salvador>>”.<sup>258</sup>

Esta vinculación puede apoyarse en la inscripción encontrada en un anillo de oro que probablemente perteneció a Recaredo<sup>259</sup>. Haya sido suyo o no, vemos en el interior del mismo el nombre de *Reccaredo*, mientras en el exterior dice *Emanuel*, lo que, una vez más siguiendo a Isidoro, se lee de la siguiente manera: “El término hebreo *‘Immanu’el*’ significa, en latín, <<Dios con nosotros>>”<sup>260</sup>. Ciertamente esta inferencia es subjetiva, y puede estar sujeta a juicio, sin embargo, sea o no referente del carácter redentor del monarca, nos habla de la vinculación de la imagen del rey con la de Jesús mismo, cuyo nombre, como ya se dijo, significa Salvador.

Por último, este canon hace evidente que la intención que tenían tanto Leovigildo como Recaredo, de hacer de la monarquía visigoda un cargo hereditario, no había ayudado a mantener la paz al interior del reino, ni a propiciar el respeto de la autoridad monárquica:

Que nadie prepare la muerte de los reyes, sino que muerto pacíficamente el rey, la nobleza de todo el pueblo, en unión de los obispos, designarán en común acuerdo al sucesor en el trono, para que se conserve por nosotros la concordia de la unidad, y no se origine alguna división de la patria y del pueblo a causa de la violencia y la ambición.<sup>261</sup>

---

<sup>258</sup> “Sicut enim Chritus significat regem, ita Iesus significat salvatorem”, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 622-623.

<sup>259</sup> Vives, *Inscripciones...*, p. 136.

<sup>260</sup> Vives, *Inscripciones...*, p. 136.

<sup>261</sup> En el cuerpo explicativo del Canon LXXV del Concilio IV de Toledo, “*Nemo meditetur interitus regum, sed defuncto in pace príncipe primatus totius gentis cum sacerdotibus successorem regni concilio comuni constituent, ut dum unitatis concordia a nobis retinetur, nullum patriae gentisque discidium per vim atque ambitum oriatur*”, Vives, *Concilios...*, p. 218.

Así se oficializó la sucesión monárquica electiva. La vinculación entre el rey y su pueblo se formalizó, y el pacto de fidelidad mutua del que se ha venido hablando resultaba sólidamente justificado por el apoyo de la mayoría de los súbditos en el poder. La legitimación real dependía entonces de un acuerdo entre las partes, el cual resultaba avalado por medio del juramento y ratificado por la ceremonia de unción regia.

Para cerrar el capítulo, y terminar con la descripción de la imagen del rey, veamos los atributos que Isidoro, máximo aportador del contenido simbólico de la misma, le atribuye. Este autor establece la diferencia entre el buen rey y el mal rey. El primero de estos es considerado un hombre virtuoso y recto, el cual debe gobernarse a sí mismo para poder ejercer su autoridad sobre los súbditos, y está colocado en la cima del poder por mandato divino. El segundo tipo de monarca es aquel que comete actos malvados, obra con el pecado y la depravación y es incapaz de dominar su soberbia; este tipo de rey llega al poder por los errores y pecados del pueblo.

Las virtudes primordiales del buen rey son la justicia y la piedad, pues lejos de ejercer su autoridad por capricho y sin corazón, el monarca ideal habrá de estar consciente de que su autoridad proviene de Dios y por ende en todo momento pugnará por la paz y la verdad. El monarca entonces es obligado no sólo a respetar la ley civil y divina, a ser piadoso y equilibrar sus emociones, también debe ser pacífico y en todo momento velar por el bienestar de sus súbditos. En caso de que así lo haga la Iglesia le promete la gloria eterna, de lo contrario le espera un castigo equivalente a la elevación de su rango<sup>262</sup>: “El que en el mundo gobierna bien temporalmente reina sin fin en la eternidad, y de la gloria de este siglo se traslada a la

---

<sup>262</sup> “Cuanto más elevado es el puesto en que uno se halla, tanto mayor peligro corre, y cuanto más alto está uno por el brillo de su dignidad, tanto mayor es su pecado, si delinque: <<Pues los poderosos sufrirán poderosos tormentos>> (Sab 6,7)”, San Isidoro de Sevilla, *Los tres libros...*, p. 196.

gloria eterna. Mas los que ejercen mal su realeza tras el vestido refulgente y la diadema de piedras preciosas caen desnudos y miserables en los tormentos del infierno”.<sup>263</sup>

---

<sup>263</sup> Isidoro, *Los tres libros...*, p. 193.

## CONCLUSIONES

Como ha quedado asentado, con el reino visigodo nos encontramos ante un panorama en el que las distintas esferas de poder se sobreponen. Tanto en las actas conciliares, como en las propias compilaciones jurídicas, encontramos no solamente este fenómeno manifiesto naturalmente, sino un intento explícito por compenetrar a los diversos poderes; en una relación de control y dependencia que en sí misma contiene buena parte del sentido que se otorgó a la imagen del rey.

La necesidad de relacionar los diversos ámbitos, y dotarlos de facultades prácticas de intervención mutua, se encuentra hermanada con el intento por extender la legitimidad real más allá del mero ámbito militar y político. Los concilios religiosos, al recibir en su seno a los representantes de todos los poderes del reino, resultaban ser tribunales ejecutivos que, aunque ciertamente su efectividad no fue la esperada, representaban el intento por conciliar las fuerzas ante casos particulares, de todos los ámbitos del control monárquico.<sup>264</sup>

La ley no era entendida como manifestación de la voluntad del rey. A partir del Concilio III de Toledo, el monarca, colocado simbólicamente en el poder por mandato divino, no era el juez supremo (como sí será posteriormente entendido a lo largo de la Edad Media), ese papel se le reservaba a Dios. El rey, a través de su *gloriosa* razón, era capaz de leer la razón inscrita en la naturaleza y legislar como intermediario de la divinidad. No se trata pues de un rey juez, sino de un rey jurista:

---

<sup>264</sup> En el cuerpo explicativo del Canon XVIII, "Y deliberen los obispos y magnates qué tribunal deberá instituirse en la provincia, para que no sufra perjuicio", "Vero et a senioribus deliberetur, quid provincia sine suo detrimento praestare debet iudicium", Vives, *Concilios...*, p. 131.

Dios crea la Justicia y crea al gobernante, al que confiere el poder de hacer leyes para que esa Justicia inunde toda su producción normativa, se incardine en cada uno de sus preceptos. Pero la Justicia de la que se habla en los textos visigodos siempre es una Justicia concreta y humana, relacionada con la acción de juzgar: no olvidemos que el *Liber* es un texto preparado por los reyes para que los jueces actúen, esto es, una compilación pensada para los procesos y elaborada a partir de los mismos por lo que su vertiente práctica es indiscutible (también como herencia romana: el Derecho quirritario no era más que una suma de acciones y a ello aspira el monarca visigodo, a configurar su propio y completo sistema de acciones).<sup>265</sup>

Podemos concluir que el rey visigodo tenía principalmente tres vías para ejercer su función legislativa: Promulgar o compilar leyes civiles, convertir los acuerdos conciliares en leyes y a los propios concilios en tribunales ejecutivos, y limitar la capacidad resolutoria de los jueces eclesiásticos y civiles para todos aquellos casos no previstos por las leyes.

Por su parte los textos teológicos e históricos modificaron el paradigma de la antigüedad, pasando de una intencionalidad particularista a la visión universalista de la cristiandad. Ambas disciplinas se hermanaron en la conformación del proyecto divino de encaminar a los pueblos, como una misma entidad, rumbo a la salvación de la humanidad. Es a través de estos dos distintos tipos de documentos que podemos ver manifiesta por un lado la propia maquinación de una estrategia político teológica, y por otra la articulación intelectual de los acuerdos alcanzados. Ya vimos que la teoría y la práctica no necesariamente coinciden, pero lo que es indudable es que, entre las comunicaciones privadas y las públicas, se fue urdiendo una estrategia administrativa que redundaría en la sacralización de la figura del monarca, a través de la propia exaltación del obispado y por ende de la Iglesia Universal.

---

<sup>265</sup> Faustino Martínez Martínez, “Ecos cronísticos del Rey-Juez medieval” en *Cuadernos de Historia del Derecho*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid/Instituto de Metodología e Historia de la Ciencia Jurídica, vol. Extraordinario, 2010, p. 323.

Pudimos apreciar, en líneas generales, la manera en que la crónica cristiana fue transformándose a partir de su adopción por los historiadores y cronistas hispanos, al plantear la necesidad de producir un conocimiento histórico localista. Desde Hidacio se advierte que, a fin de escribir una historia legítima, resultaba imprescindible aproximarse a la autoridad emanada del Imperio, así como a la tradición en que éste se sustentaba. Pretender referir los sucesos más importantes, aun si se trataba de aquellos más próximos temporalmente, significaba hacerlo desde una perspectiva imperialista, partiendo de la manera romana de ordenar el mundo.

En Juan de Biclario atendimos al intento por cambiar este paradigma, pero no enfrentándose directamente con el mismo, pues eso hubiera devenido inevitablemente en una descalificación directa, ya que el principio de validez del conocimiento histórico se había planteado ya, cientos de años antes, definiendo claramente lo permisible. Así, el camino fue primero la adopción de la rígida estructura del género cronístico, para, sutilmente, darse a la tarea de hacer evidente su inoperatividad práctica, al resaltar la importancia de los grandes sucesos de su tiempo, los cuales resultaban ajenos al acontecer del mundo romano-bizantino. Continuar la vinculación directa, cuando menos a nivel de la propia datación, se antojaba forzado.

Llegamos pues a Isidoro de Sevilla, el cual, investido de la autoridad que la jerarquía eclesiástica hispana había logrado alcanzar en el Occidente católico, se da a la tarea de hacer suya dicha tradición imperial. Con la intención de absorber y no de confrontar, el obispo se planteó la tarea de corregir los planteamientos de sus predecesores, al menos en el nivel teológico, colocando a la divinidad en el centro, recordando que toda la creación, así como los propios actos humanos, dependían directamente de Dios y sus designios. Ciertamente resultaba necesario recorrer el camino una vez más, pero no dejando atrás lo anteriormente

dicho e iniciando desde su propio contexto, como los dos autores previamente referidos. La operación debía ser completa. La unión de todo ese conocimiento, pero ahora bajo una nueva perspectiva, permitía colocar al final de los tiempos a este pueblo que había roto los paradigmas imperiales, evidenciando que la última aspiración de la divinidad no consistía en regresar a la unidad imperial, mucho menos bajo el cetro bizantino. La libertad de los diversos pueblos y su autonomía era salvable a través de la unificación de todos ellos bajo la palabra sagrada.

Ahora bien, los obispos, convertidos en figuras principales de las más altas esferas del poder, se vieron en la necesidad de difundir su mensaje más allá de la élite en que estaban insertos, alcanzando a los más jóvenes discípulos eclesiásticos, así como a los fieles de sus diócesis. El pueblo en general, que acudía al templo, encontraba en los altares reliquias de importantes personajes de la cristiandad, de los cuales sabía poco o nada. Conformar discursos que pudieran deleitar a estos ávidos espectadores, con historias milagrosas y de grandes prodigios, resultaba vital para mantener el orden, ya que la propia estructura eclesiástica dependía de que sus miembros respetaran los códigos preestablecidos por los padres eclesiásticos.

Si la coerción con que la Iglesia contaba era la excomunión y el castigo divino, resultaba imprescindible explicitar en qué consistía éste, colocándolo en oposición a la gloria obtenida por aquellos dispuestos a darlo todo por la divinidad. Asimismo, esto abría la puerta a que los feligreses acudieran a las iglesias en busca del apoyo de los santos para sus asuntos personales. La capacidad de interceder por los hombres frente a Dios los hacía no sólo relevantes en la vida diaria, sino que les imbuía de un sentido práctico, el cual, de conocer la historia del personaje, podía ser usado a su favor.

En este sentido los textos hagiográficos debían estar cargados de elementos atractivos, a fin de incitar a la gente a hacerlos suyos, siendo partícipes del éxito de los grandes personajes, tras haber recorrido caminos tortuosos; para el caso de los textos anteriormente analizados, muchas veces sufriendo el martirio. Así pues, aunque para nosotros a la distancia pareciera que lo que otorga a estos textos su carácter de verdad radica en el cuidado con que se insertan los hechos verificables. En la época en que fueron escritos estos elementos históricos servían principalmente para ubicar la época y contexto de los sucesos.

La importancia de los textos hagiográficos, y la razón por la que aquí se les consideró como grandes aportaciones a la conformación simbólica de la imagen del rey, radica en que su verosimilitud se sustentaba sobre todo en los hechos prodigiosos. Justamente los elementos que podrían ser más cuestionables históricamente como meramente ficcionales, son aquellos que daban al texto su carácter sagrado. Los santos aparecen rodeados de un halo de misterio, y aunque habitan en el plano divino, son capaces de involucrarse directamente con esta realidad. Sus cuerpos no se corrompen, su aroma es el perfume más delicioso, son capaces de curar, de presentarse en sueños, de castigar o premiar, y de realizar todo tipo de milagros. Si estas manifestaciones se declaraban, por parte de la autoridad eclesiástica, como hechos verdaderos y acontecidos, los cuales demostraban la acción directa del plan de Dios sobre la tierra, cuestionar su verdad era imposible.

En los dos textos hagiográficos analizados vemos una constante aparición del narrador, como figura de autoridad, asegurando que lo que se dice es cierto, otorgando datos minuciosos que describen lo maravilloso de las manifestaciones celestiales. En el caso de varios prodigios el autor asegura haberlos presenciado de manera directa, y otros fueron escuchados de testigos oculares de los mismos. Con esto se insertan directamente en la



tradición histórica de la antigüedad, donde estos elementos eran considerados pruebas suficientes de la veracidad del texto. Así pues, los fieles, imbuidos por el espíritu religioso de la manifestación de la divinidad en magníficos prodigios, podían obedecer los mandatos celestiales y esperar la iluminación a través de seguir el ejemplo de estos grandes personajes, dirigiendo sus vidas por el camino correcto.

En el caso de los vestigios materiales estamos ante un tipo de medios de difusión distintos a los anteriormente expuestos. Se trata de elementos de carácter público, aunque esto no quiere decir que podamos saber precisamente el impacto y alcance de los mismos. Lo cierto es que éstos fueron creados para ser recibidos por un público más amplio que el que leía los documentos.

Es notorio que, debido al carácter simbólico tan evidente, como en el caso de las monedas, o tan monumental como la construcción de ciudades, no era necesario que los receptores supieran leer para recibir el mensaje. El poder real, como suprema autoridad, se hacía presente en la cotidianidad, ratificando su estatuto de superioridad para con los súbditos, a la vez que relacionándose directamente con los espacios simbólicos de la religión. Sin embargo, el hecho de que contemos con elementos como la epigrafa y las pizarras, nos permiten suponer el valor que se daba a los documentos escritos, como portadores de legitimidad y representaciones de la autoridad. Nos habla de una sociedad que se encontraba regida y controlada por un aparato estatal sólido, o en proceso de consolidación, que permeaba su vida cotidiana, haciéndose partícipe de la construcción y adorno de sus templos, de sus intercambios económicos, de sus asuntos fiscales y judiciales, así como del propio contexto arquitectónico en el que se desarrollaba.

A lo largo de este trabajo hemos atestiguado el proceso de desplazamiento de la imagen del rey visigodo. Con Leovigildo el monarca pasó de ser aquel jefe guerrero cuyo poder se sustentaba en las victorias militares, para conformar el primer proyecto de unidad nacional, a partir de la deconstrucción de la imagen imperial, consiguiendo la centralización de una soberanía de pretensiones absolutas. Este rey logró imponerse de tal manera que fue capaz de intervenir directamente en los asuntos de los diversos grupos de poder, tanto administrativa como teológicamente. Sin embargo, el hecho de que su mandato sobre el territorio controlado estuviera basado en la diferenciación para con el catolicismo, propició que la unidad que pretendía alcanzar se viera obstaculizada.

Para Hermenegildo, por el contrario, la Iglesia católica pareció abrir la puerta a la legitimación teológica de la autoridad monárquica, al encontrarse en oposición a la población arriana minoritaria. La nobleza hispanorromana y bizantina, con su poder e influencia, quizá podía apoyar a la monarquía visigoda en oposición a la incómoda herejía en el poder. O bien, probablemente las intenciones del joven rey no fueron vencer y ocupar el lugar de Leovigildo como monarca de toda Hispania, y sólo pretendía ejercer su autoridad sobre la facción en abierta enemistad con su padre. Lo cierto es que sus intentos fracasaron, dejando una huella en el pueblo visigodo tan contraria a las intenciones de pacificación, que su recuerdo fue borrado por muchos años de la historia visigoda. Pero hay que rescatar el hecho de que, al haberse autonombrado el representante de la divinidad, aportó un elemento primordial para la posterior unidad de la península.

Recaredo integró ambos planteamientos para conformar un proyecto político de unidad territorial y legitimidad monárquica, basado en la resignificación de la imagen del rey a través de la teología. La adopción de los símbolos imperiales no bastaba para consolidar

una imagen del rey capaz de oponerse a la del emperador bizantino. La sanción eclesiástica era necesaria, a fin de dotar al monarca de los atributos correctos para erguirse como representante de la divinidad. Contar con el apoyo papal, gracias a la coyuntura política en que se encontraba la Iglesia católica, le permitió convertirse en el *rector ecclesiae* y defender la fe en todo el Occidente. Al ser el rostro a través del cual la ortodoxia cristiana se enfrentó al emperador bizantino y sus intenciones de conquista espiritual y militar, fue colocado simbólicamente a la misma altura que éste, y se le dotó de toda una serie de atributos que ni su padre ni su hermano lograron articular.

Pero, a fin de conseguir la unidad y alcanzar la legitimación eclesiástica, empoderó a sus súbditos más influyentes para pacificar a los aristócratas y elevar al episcopado a un plano donde pudiera incidir directamente en la realidad que buscaba dominar. La centralización del poder no podía ser total, pues en la práctica ejercer semejante control, ante una sociedad fragmentada, simplemente no era sostenible. La teología católica, con sus pretensiones universalistas, le brindó los elementos necesarios para lograr dicha legitimación y colocarlo en un centro simbólico, alrededor del cual orbitarían los otros grupos de poder, en los cuales se depositaba la ejecución práctica de la administración. Como consecuencia de este proceso, la imagen del rey fue elevada a un plano donde sólo se subordinaba a la divinidad, a través de su sacralización; su injerencia en la vida cotidiana no resultaba necesaria, más que como enviado de Dios en la tierra.

La imagen del rey recibió una serie de elementos reverenciales a través de los cuales fue reconfigurada. El monarca se colocó como el elemento primordial ante el cual todos debían rendir cuentas, pues pasó a ser el poseedor de la última palabra en todos los ámbitos, aunque fuera sólo teóricamente. El propio funcionamiento del aparato administrativo

dependía de su sanción, aunque en la práctica su presencia fuera innecesaria. El rey, como representante de la voluntad de Dios, era el motor gracias al cual giraba el mundo.

La adopción de la tradición romana dotó a la imagen del rey de una serie de elementos repetitivos, los cuales, mientras se hicieran presentes, el camino a la legitimidad estaba garantizado. Este proceso de validación simbólica se confeccionó a detalle a través de diversos protocolos, los cuales se basaban en la estructura más acabada de la época: la Iglesia Católica. Con el apoyo del papado, el cual no sólo veía con buenos ojos la conformación de esta nueva ortodoxia, sino que incluso le era necesaria, los padres de la Iglesia Hispana podían ejercer un poder teológico muy importante, siempre y cuando sustentaran sus palabras y hechos en la autoridad de una tradición inamovible.

El antiguo *rex* bárbaro pasaba a ser el nuevo *princeps* de la ortodoxia. Hispania se convertía así en la nueva *christiana civilitas* y su gobernante en el ejemplo de lo que el buen rey debía ser. Como heredero de la tradición romana, el monarca visigodo se encontraba rodeado de los máximos representantes de la cultura de aquel tiempo, y su reinado apostaba por el engrandecimiento de las instituciones y el perfeccionamiento de sus súbditos. A través del ejemplo el rey proyectaba sobre su territorio un halo de perfección, el cual no era necesario encarnar, se encontraba ya simbólicamente manifiesto. A través del discurso se había articulado una imagen del rey que se sostenía por sí misma, independientemente del sujeto que la ostentara.

Resulta importante señalar que la base sobre la que semejante construcción se erguía no era otra que la propia estructura episcopal. Los obispos habían logrado conformar un aparato político, teológico y administrativo capaz de dotar de sentido a la monarquía, incluso

si ésta se sacudía al morir el rey en manos de sus opositores. Ciertamente esto no resultaba conveniente para la estabilidad del reino, por lo que buscaron detenerlo dentro de sus posibilidades, pero su solidez no dependía ya de quién estuviera al mando. Gracias a la organización de un aparato administrativo integral, el poder práctico había sido depositado enteramente bajo su control.

Cabe destacar que, tras la penetración de los ejércitos musulmanes en el 711, el reino visigodo desapareció como tal, pero el entramado administrativo que custodiaban los obispos se mantuvo por muchos años. Incluso para los califas se hizo evidente que los pactos debían hacerse con estos hombres religiosos, no con los jefes militares. El poder residía en la Iglesia Hispana, no ya en la monarquía. El reino visigodo había sido exterminado y la imagen del rey legítimo se había diluido hasta perderse ante una carencia de poder fáctico. Sin embargo, la institución episcopal, tan cuidadosamente confeccionada, seguía ocupando los mismos espacios de poder.

Ciertamente los obispos no se vincularon al nuevo poder musulmán a nivel religioso, ni pretendieron fungir como elemento legitimador del mismo, pero sí colaboraron con él a nivel administrativo. Ellos seguían representando a las altas esferas de la nobleza y funcionaban a su vez como recaudadores de impuestos y administradores de justicia.

Estos poderosos e históricamente respetables señores difícilmente rendirían pleitesía a los distantes y aún poco afamados reyes asturianos, futuros protagonistas del proceso de restauración goda; mismos que no tenían nada que ofrecer a cambio del voto legitimador que sólo la Iglesia hispana podía otorgar. Pretender conseguir el respaldo que el aparato eclesiástico brindó a la imagen del rey en tiempos visigodos, sin tener siquiera un sustento

simbólico, resultaba imposible para el reino del norte. A fin de lograr restaurar la estructura de poder godo que tanto añoraban, los reyes asturianos se vieron obligados a darse a la tarea de desintegrar los vestigios de la misma. Es decir, para establecer la continuidad histórica con la antigua imagen del rey, debían primero borrar lo que los toledanos habían hecho de ella.

Este tema evidentemente excede los límites de esta investigación, por eso habré de esperar para poder abordarlo en mi tesis de doctorado. Valga por ahora destacar que, independientemente de que en la práctica los obispos eran quienes ejercían la autoridad en los diversos niveles antes mencionados, la imagen del rey visigodo resultó estar tan sólidamente articulada que fue ésta la que pasó a la historia, encarnada principalmente por Recaredo, como el máximo representante del esplendor del reino visigodo de Toledo.

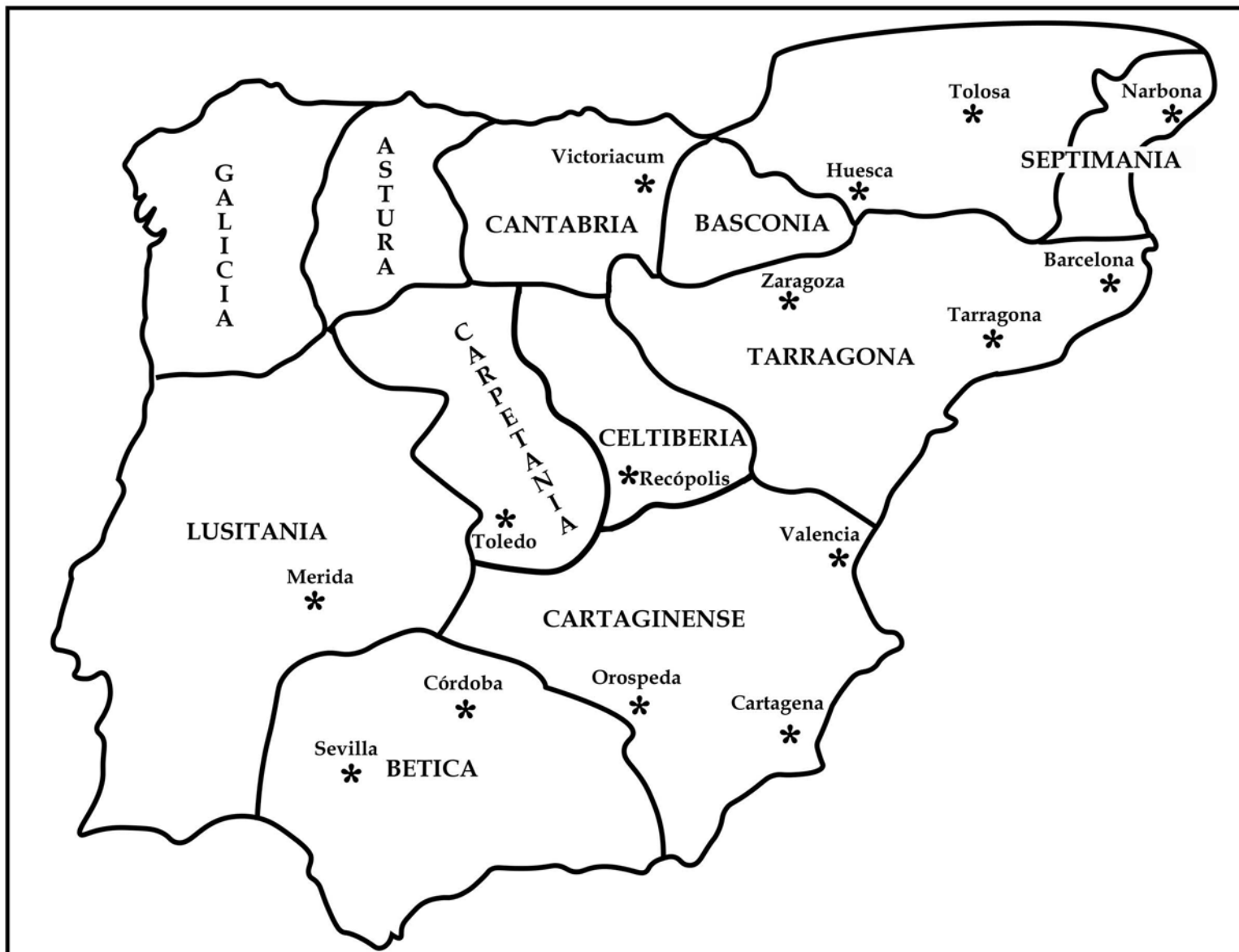


Lámina 1: Mapa de la Península Ibérica s. VI-VII

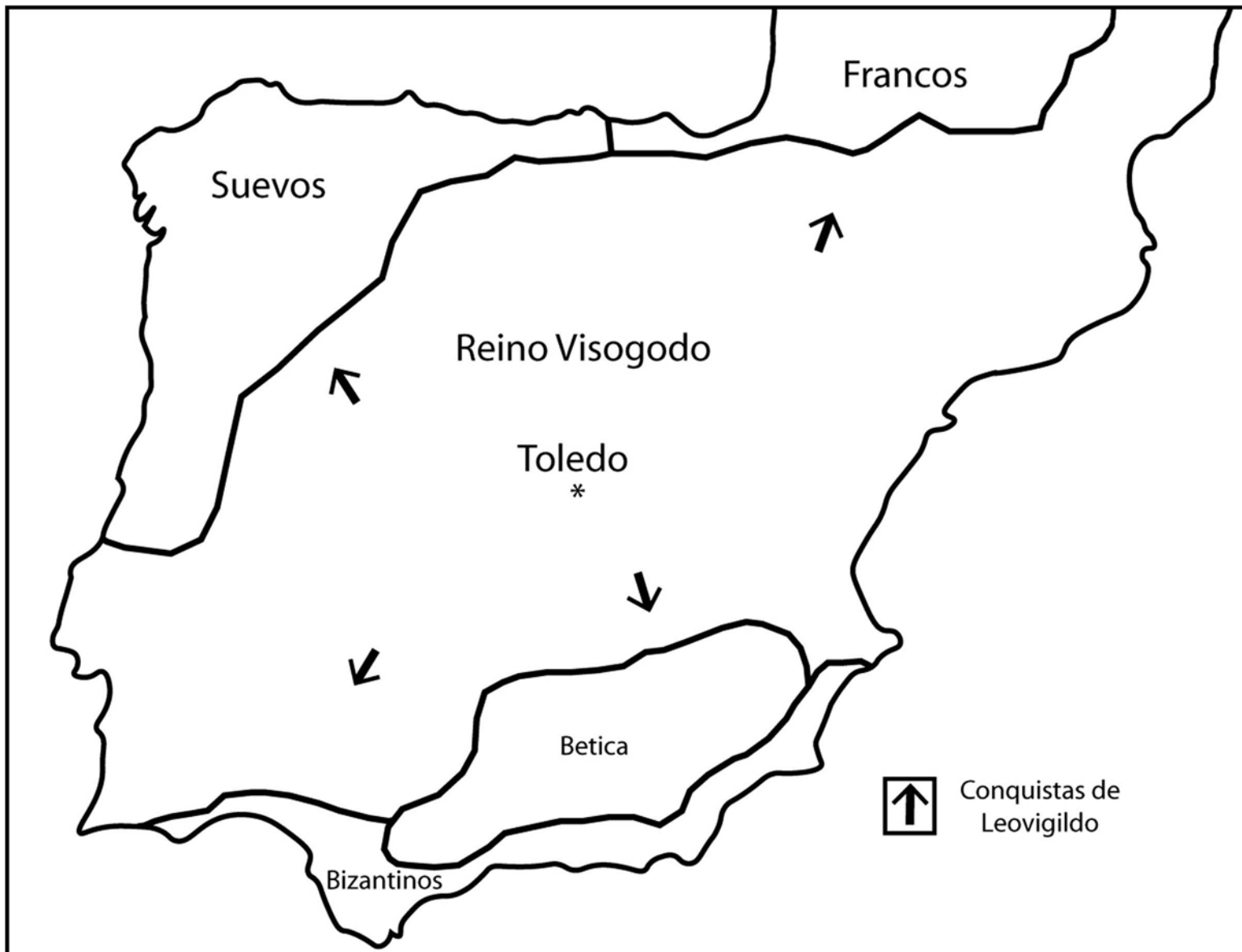
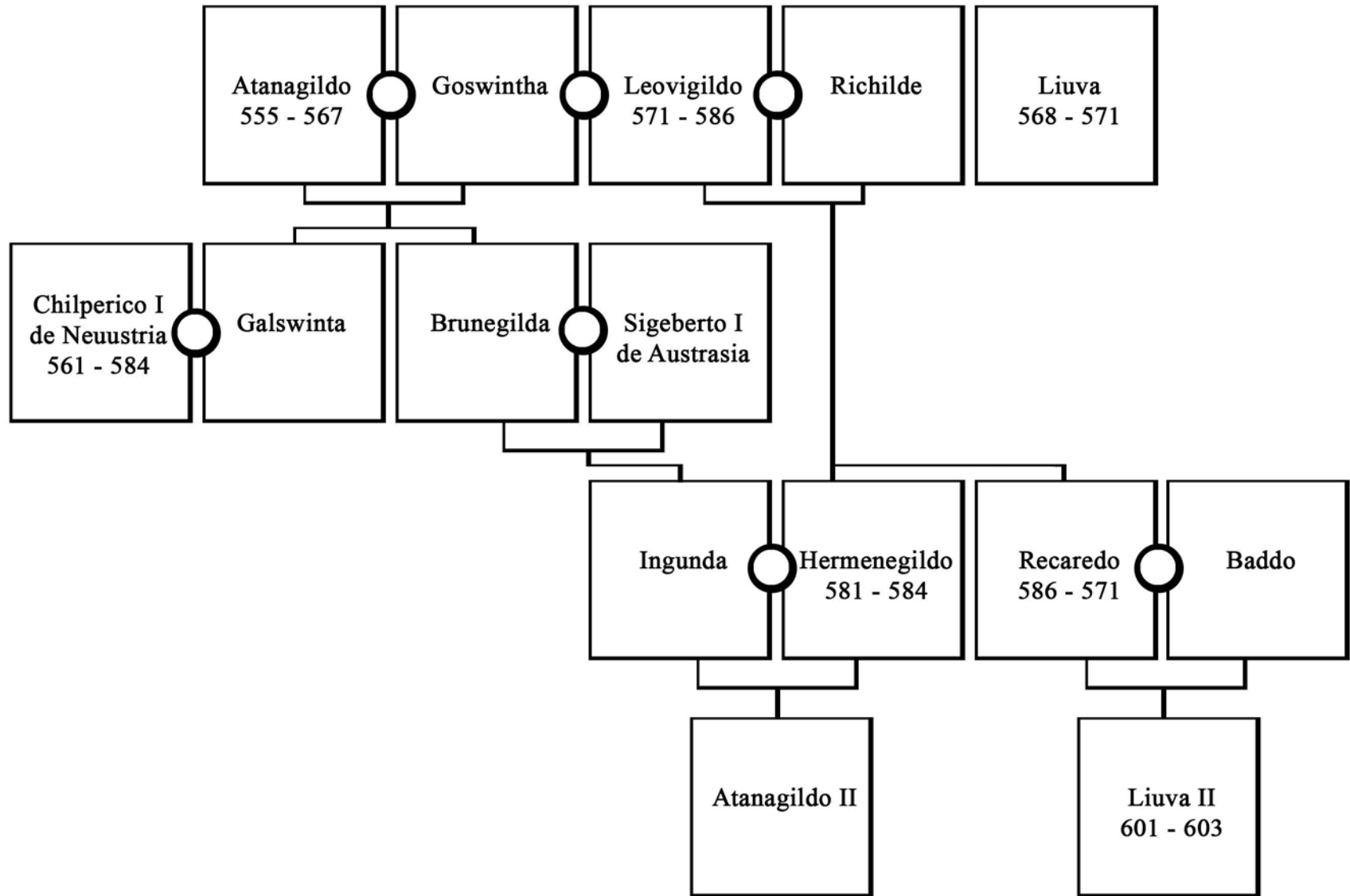


Lámina 2: Conquistas de Leovigildo





164

Lámina 3 Arbol genealógico



Lámina 4 Tremis a nombre de Justino II y Leovigildo (Archivo Municipal de Sevilla, cat. 1 b.4)



Lámina 5 Tremis de Hermenegildo “*Regia A Deo Vita*” (British Museum, cat. 61 b)



Lámina 6 Tremis de Leovigildo “*Inclitvs Rex*” (col. Cores, cat. 12 a.1)



Lámina 7 Tremis de Leovigildo, Recópolis (Tesoro de Mérida, cat. 36 b)



Lámina 8 Tremis de Leovigildo. Primera reforma (Archivo Municipal de Sevilla)



Lámina 9 Tremis de Leovigildo. Segunda reforma (Hsa/ans. cat. 45 a)



Lámina 10 Tremis de Recaredo, Tercera reforma de Leovigildo (col. Lazaro, cat. 69)



Lámina 11 Tipos principales de época de Leovigildo. Tercera reforma.

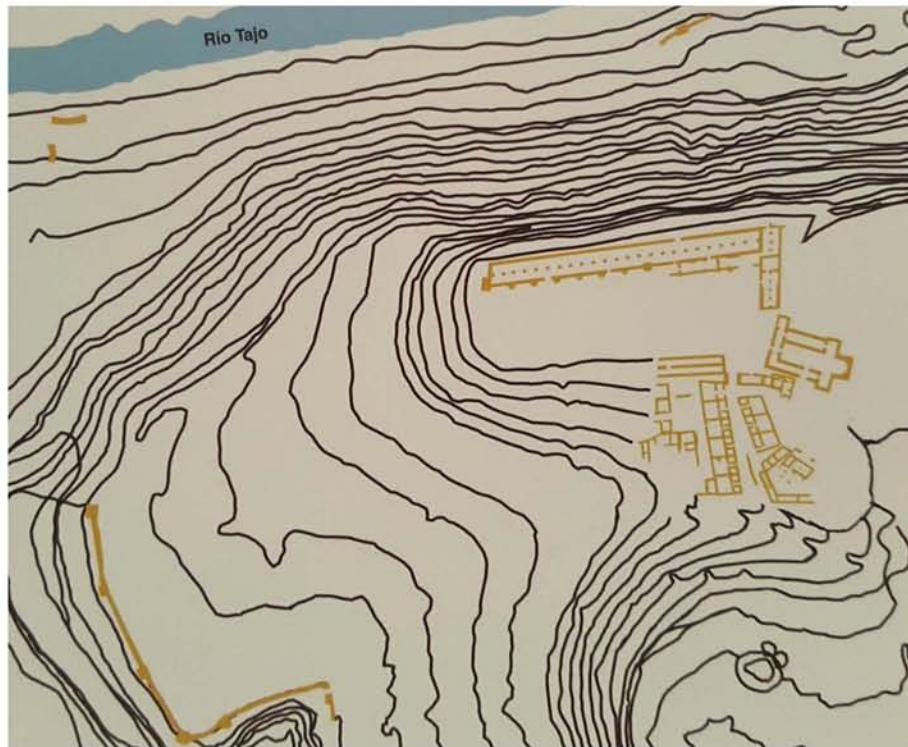


Lámina 12 Plano topográfico de la ciudad de Recópolis.



Lámina 13 Foto aérea de la ciudad de Recópolis

## FUENTES

- Anónimo, *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, intro., trad. y notas de Isabel Velázquez, Madrid, Trotta, 2008.
- Bícilaro, Juan de, “*Crónica biclarensis*”, *Cuadernos de Historia de España. Issues 9-11*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1948, p. 129.
- Carmen Codoñer Merino, *El “De viris Illvstribvus” de Isidoro de Sevilla*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto “Antonio Nebrija”/Colegio trilingüe de la Universidad de Salamanca, 1964.
- Magno, Gregorio, *Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, Madrid, Trotta, 2010.
- Mommsen, *Chronica minora*, Berlín, Hahnsche Buchhandlung, 1980.
- Pliego Vázquez, Ruth, *La moneda visigoda*, 2 Vols., Sevilla, Universidad de Sevilla, 2009.
- Sevilla, San Leandro de, *Reglas monásticas de la España visigoda, los tres libros de las “Sentencias”*, Madrid, La Edit. Católica, 1971.
- *De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo*, traducción, estudio y notas de Jaime Velázquez, Madrid, 1979.
- Sevilla, San Isidoro de *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, Trad. Cristóbal Rodríguez Alonso, Santiago de Compostela, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1975.
- Tours, Gregorio de, *Historias*, Extremadura, Universidad de Extremadura, 2013.

- Velázquez Soriano, Isabel, *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI.VIII)*, Belgica, Brepols. 2000.
- *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Segovia, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007, 347 pp.
- Vives, José, *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid, 1963.
- *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, s.e., 1969.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abadal, Ramon d', *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia Visigoda*, Barcelona, Anglada, 1949.
- Abilio Barbero y Marcelo Vigil, *Visigodos, cántabros y vascones en los orígenes sociales de la reconquista*, Navarra, Uargoiti, 2011.
- “El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII”, *Studia histórica. Historia Medieval*, No. 5, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.
- Alberigo, Giuseppe, (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990.
- Alvar Ezquerro, Antonio, *Entre fenicios y visigodos: la historia antigua de la Península Ibérica*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008.
- Álvarez García, Fernando, “Tiempo, religión y política en el “Chronicon” de Ioannis Biclarensis” en *En la España Medieval*, Madrid, Servicio de publicaciones, Universidad Complutense de Madrid, No. 20, 1997, pp. 9-30.
- Amador de los Ríos, J. *El arte latino-bizantino en España y las coronas visigodas de Guarrazar: Ensayo histórico-crítico*, Madrid, 1861.
- Arce, Javier, *El último siglo de la España romana, 284-409*, Madrid, Alianza, 1997, maps.
- *Esperando a los árabes. Los visigodos en "Hispania" (507-711)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2011.
- *Bárbaros y romanos en Hispania: 400 – 507 A.D.*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2003.

- Bahamonde y de Lanz, José, *Los godos. Influencia que ejercieron en la civilización española*, Madrid, 1868.
- Barbero de Aguilera, Abilio, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- Barroso Cabrera, Rafael, “La organización del santuario en las iglesias hispánicas de los siglos VI-VII (I): el problema de los nichos y placas-nicho visigodos” en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Madrid, U.A.M., Vol. XI, 1999, IIs., p. 9-27.
- Belting, Hans, *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
- Bendala Galán, Manuel, *La antigüedad: de la prehistoria a los visigodos*, Madrid, Silex, 1990.
- Berlin, Isaiah, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Henry Hardy (ed.), trad. De Carmen González de Trejo, Madrid, Catedra, 1976.
- Berman, Harold J., *La formación de la tradición jurídica de occidente*, trad. Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, primera ed 1983, reimpresión 2001.
- Besga Marroquín, Armando, *Consideraciones sobre la situación política de los pueblos del norte de España durante la época visigoda del reino de Toledo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1983.
- Beuchot, Mauricio y Francisco Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada*, Barcelona, ANTHROPOS, 2008.
- Bianchi Bandinelli, R., *Del Helenismo a la Edad Media*, Madrid, Akal, 2010.



- Blanco Freijeiro, Antonio, *La ciudad antigua: de la prehistoria a los visigodos*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1979.
- Blázquez, J.M., “Mosaicos hispanos de la época de las invasiones bárbaras. Problemas estéticos” en *Los visigodos. Historia y civilización*, Murcia, Antigüedad y Cristianismo, 1986, p. 463-490.
- Brogiolo, Gian Pietro, “De *Aristocrazie e campagne* a una archeología de los paisajes medievales” en *Visigodos y Omeyas, El territorio*, ANEJOS de AEspA LXI, Mérida, España, CSIC/Instituto de Arqueología de Mérida, 2012, p. 9-20.
- Brown, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía, España*, Gredos, 2012
- Brown, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica/Grijalbo Mondatori, 1996.
- Caballero, Luis y Pedro Mateos, ed. *Visigodos y Omeyas, Un debate entre la antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Mérida, Archivo Español de Arqueología, 1999.
- *Visigodos y Omeyas, El territorio*, ANEJOS de AEspA, Madrid, España, CSIC/Instituto de Arqueología de Merida/Archivo Español de Arqueología, 2012.
- *Visigodos y Omeyas, un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media*, ANEJOS de AEspA, Madrid, España, CSIC/Instituto de Arqueología de Mérida/Archivo Español de Arqueología, 2012.
- *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura, época tardoantigüa y Altomedieval*, Mérida, Archivo Español de Arqueología, 2003.

- *Escultura decorativa tardoromana y altomedieval en la Península Ibérica*, ANEJOS de AEspA, Madrid, CSIC/Instituto de Arqueología de Mérida/Archivo Español de Arqueología, 2007.
- Campos, Jumo, *Juan de Biclara, obispo de Gerona, su vida y su obra*, Madrid, CSIC, 1960.
- Campos, Ignacio Alonso, “Sunna, Masona y Nepopis: Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo”, *Los visigodos. Historia y civilización*, Murcia, Antigüedad y Cristianismo, 1986.
- Castellanos, Santiago, *Bárbaros y cristianos en el imperio tardoromano. La adaptación de la intelectualidad cristiana occidental*, Stud. hist., H antig. 24 , 2006.
- *Los Godos y la cruz, Recaredo y la unidad de Hispania*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- *Hagiografía visigoda. Domino social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 468 pp.
- Chavarría Arnaud, Alexandra, *El final de las Villae en Hispania, Siglos IV-VII D.C.*, Turnhout, Brepols, 2007.
- Chávez Tristán, Francisca y F.J. García Fernández, eds. *Moneta Scripta. La moneda como soporte de escritura*, Sevilla, Archivo Español de Arqueología, 2003.
- Collins, Roger, *España en la Alta Edad Media, 400-1000*, Barcelona, Crítica, 1986.
- *La España visigoda, 409-711*, Barcelona, Crítica, 1990.

- Codoñer Merino, Carmen, *El “De viris Illvstribvus” de Isidoro de Sevilla*, Salamanca, Concejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto “Antonio Nebrija”/Colegio trilingüe de la Universidad de Salamanca, 1964.
- Cortés Arrese, M. “Bizancio y el reino visigodo” en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, catálogo de la exposición, Toledo, 2007.
- Coumert, Magali y Bruno Dumézil, *Los reinos bárbaros de occidente*, Granada, Gráficas La Madraza, 2010.
- Días Martínez, Pablo, *et all.*, *Hispania Tardoantigua y Visigoda*, Madrid, ISTMO, 2007.
- Díaz y Díaz, M.C., “Algunos aspectos lingüísticos y culturales de las pizarras visigóticas” en *MYRTIA, Revista de Filología Clásica de la Universidad de Murcia*, Murcia, 1986, Vol. 1, p. 13-25.
- *Diccionario Histórico o Biografía universal compendiada*, Barcelona, 1834. (Hermenegildo, Leovigildo, Recaredo).
- Díez, “La conversión de Recaredo”, en *La pintura de historia del siglo XIX en España*, Catálogo de la exposición, Madrid, 1992.
- Domínguez, Ursicino, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid, Editorial Nacional, 1981.
- Espinosa, Antonio, *Los sacro santos concilios generales y particulares, desde el primero celebrado por los apóstoles en Jerusalén hasta el tridentino*, Madrid, s/e, 1793.
- Fernández Guerra, Aureliano y Eduardo de Hinojosa, *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquía visigoda*, 2

- Vols., Ills., facsims., Madrid, El Progreso editorial, 1891. Fernández, Gonzalo, “Wulfila y el sínodo de Constantinopla del año 360” en *Los visigodos. Historia y civilización*, Murcia, Antigüedad y Cristianismo, 1986.
- “Los comienzos de la epigrafía en la Península Ibérica” en *La cueva de La Carmelita*, Murcia, Antigüedad y Cristianismo, 1993, p. 657-660.
  - Fernández Conde, Francisco Javier, “La cima teórica de la Iglesia Imperial: Otón III, Silvestre II y la Renovatio Imperii Romanorum”, *Studium Ovetense: Revista del Instituto Superior de Estudios Teológicos del Seminario Metropolitano de Oviedo*, No. 28, Oviedo, Seminario Metropolitano de Oviedo, 2000, pp. 113-130.
  - Flores Meyer, Salvador, *El arrianismo y los godos*, Tesis para obtener el título de Maestro en Historia, México, UNAM, 1948.
  - Frighetto, Renan, “De la *barbárica gens* hacia la *christiana civilitas*: la concepción de *regnum* según el pensamiento político de Isidoro de Sevilla (siglo VII)”, en *Anuario del centro de estudios históricos “Profesor Carlos S. A. Segreti”*, No. 7, Córdoba, Centro de Estudios Históricos, 2007.
  - Fontaine, Jacques, *Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, Encuentro, 2002.
  - Fuentes Hinojo, Pablo, “Sociedad urbana, cristianización y cambios topográficos en la Hispania tardorromana y visigoda (Siglos IV-VI)” en *Stud. Hist., Ha antig.*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Vol. 24, 2006, p. 257-289.
  - Galán Sánchez, Pedro Juan, *El género historiográfico de la CHRONICA. Las crónicas Hispanas de época visigoda*, Extremadura, Servicio de publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1994.

- García Moreno, Luis, *España en la edad antigua: Hispania romana y visigoda*, México, Rey, 1990, ils.
- *Historia de España Visigoda*, Madrid, Cátedra, 1989.
- *Leovigildo: unidad y diversidad de un reinado*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2008.
- García Pintado, Bernardo, *Espiritualidad y "Lectio Divina" en las "Sentencias" de San Isidoro de Sevilla*, Zamora, Monte Casino, 1980, 198 p.
- Godoy, Cristina – Josep Vilella, “De la fides gótica a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica” en *Los visigodos. Historia y civilización*, Murcia, Antigüedad y Cristianismo , 1986
- Gómez de Avellaneda, *Flavio Recaredo, drama en tres actos y en variedad de metros*, Madrid, 1851.
- González Fernández, Rafael y José Antonio Molina Gómez, “Precisiones a las menciones de *origo* con la fórmula *domo* + topónimo/gentilicio en la epigrafía romana de Hispania” en *Revista de Lingüística y Filología Clásica*, Emérita, 2011, p. 1-29.
- González Muñoz, Fernando, *La chronica gothorum pseudo-isidoriana*, La Coruña, Universidad de Coruña, 2000.
- Grein, Everton, “Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana” en *Miscelánea medieval Murciana*, 2010, No. XXXIV.
- Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996, trad. Francisco Tomás y Valiente y Clara Álvarez.

- Handley, Mark A. “Tiempo e identidad: la datación por era en las inscripciones de la España Tardorromana y visigoda” en *IBERIA*, Madrid, Vol 2, 1999, p. 191-201.
- Heather, Peter, *Visigoths, From the migration period to the seventh century. An ethnographic perspective*, Suffolk, The Boydell Press, 1999.
- Heiss, Aloïss, *Descripción general de las monedas de los reyes visigodos de España*, Madrid, Imp. Juan R. Cayón, 1978.
- Hertling, Ludwig, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989.
- Isla Frez, Amancio, “Las relaciones entre el reino visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI”, *En la España Medieval*, Madrid, Editorial Universidad Complutense de Madrid, No. 13, 1990, pp. 11-32.
- James, Eduard, *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- Kent Trejo, Didanwy, <<Resonancias>> de la promesa: <<ecos>> y <<reverberaciones>> del “Don Giovanni”. *Un estudio de los desplazamientos de la imagen intermedial*, Tesis de doctorado en Historia del Arte, UNAM, 2016.
- Koch, “La imperialización del Reino visigodo bajo Leovigildo. ¿Es la *imitatio imperi* de Leovigildo la manifestación de un momento de cambio en la pretensión de poder y la ideología visigodas?”, No. 39, vol. 2, Madrid, *Pyrenae*, 2008.
- Lafuente, Modesto. *Historia general de España, desde los tiempos primitivos hasta la muerte de Fernando VII*, I, Barcelona, 1877.
- *Las glorias nacionales. Grande historia universal de todos los reinos, provincias, islas y colonias de la Monarquía Española; desde los tiempos primitivos hasta el año de 1853*, II, M. Ortiz de la Vega (ed.), Madrid-Barcelona, 1853.

- Loring García, Isabel, “Alcance y significado de la controversia arriana” en *Clio & Crimen*, Madrid, no. 1, 2004.
- Martín de Cáceres, Enrique Cerrillo, “El mundo rural tardoantiguo en Lusitania” en *Visigodos y Omeyas, El territorio*, ANEJOS de AEspA LXI, Merida, España, CSIC/Instituto de Arqueología de Merida, 2012.
- Martínez Martínez, Faustino, “Ecos cronísticos del Rey-Juez medieval” en *Cuadernos de Historia del Derecho*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid/Instituto de Metodología e Historia de la Ciencia Jurídica, vol. Extraordinario, 2010.
- Mateu y Llopis, Felipe, *Las fórmulas y los símbolos cristianos en los tipos monetales visigodos*, Barcelona, Balmesiana, 1942.
- “En torno a los tremises de Leovigildo y Recaredo (572-586-601)” en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, BSSA, Madrid, Vol 47, 1981, p. 141-151.
- Mellado Rodríguez, Joaquín, “Veladas discrepancias y pugna por el poder en el III Concilio de Toledo” en *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, Córdoba, Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, número 141, 2001, pp. 9-25.
- *La conversión de los visigodos y las relaciones Iglesia-Estado: nueva lectura de las fuentes*. (Discurso de apertura del año académico 1999-2000 en el Instituto de Academias de Andalucía), Córdoba, Instituto de Academias de Andalucía, 2000.
- “La sintaxis al servicio de la retórica: un testimonio de época visigoda”, *Revista de Estudios Latinos*, no. 6, Madrid, 2006.

- Merino y Alonso, Miguel, *Los concilios de Toledo*, Discurso leído en la Universidad Central por el licenciado D. Miguel Merino y Alonso, en el solemne acto de recibir la investidura de doctor en la Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1858.
- Mitre, Emilio, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Madrid, Istmo, 1991.
- Mitre, Emilio, *Ortodoxia y herejía. Entre la antigüedad y el Medievo*, Madrid, Cátedra, 2003.
- Molina Gómez, José Antonio, “Las coronas de donación regia del tesoro de guarrazar: la religiosidad en la monarquía y el uso de modelos bizantinos” en *Sacralidad y Arqueología*, Murcia, Antigüedad y Cristianismo, 2004, p. 459-472.
- Moreno Casado, J., *Los Concilios nacionales visigodos: iniciación de una política concordataria*, Granada, Imp. de F. Roman Camacho, 1946.
- Navarro Cordero, Catherine, “El giro recaderiano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del Reino Visigodo de Toledo” en *Revista de Ciencias de las Religiones*, España, número 5, 2000, pp. 97-118.
- Olaguer-Feliú, Fernando de, *El arte medieval hasta el año mil: desde el establecimiento de los visigodos a la conformación del románico*, Madrid, Taurus, 1989.
- Olaizola, José Luis, *Hermenegildo, príncipe y mártir: la conversión de los visigodos al catolicismo*, Madrid, Palabra, 2010.
- Oliva Sala, Antonio, *La catedral visigoda, enigma Witiza, rex gothorum Spania*, Barcelona, Publicación de la Asociación Verdad y Justicia, 2007.



- Olmo, Lauro, “Ciudad y procesos de transformación social entre los siglos VI y IX: de Recópolis a Racupel”, *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, *Anejos de España*, XXIII.
- Orlandis, José, *Historia de la Iglesia I: la Iglesia antigua y medieval*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998.
- *Historia del reino visigodo español*, Madrid, Ediciones Rialp, 2006.
- “La doctrina eclesiológica de la Homilía de San Leandro en el Concilio III de Toledo” en *Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo (Implicaciones estructurales y pastorales en la “communio”): XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Editado por Pedro Rodríguez, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996, p. 147-151.
- *Problemas canónicos en torno a la conversión de los visigodos al catolicismo*, Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1962.
- *Semblanzas visigodas*, Madrid, Rialp, 1992.
- Osaba, Esperanza, “Reflexiones en torno a las leyes visigodas”, en *MONTEAGVDO*, Universidad del País Vasco, 2003, 3ª Época, No. 8.
- Palacio Atard, Vicente, ed., *De Hispania a España, El nombre y el concepto a través de los siglos*, Madrid, Paseo de Recoletos, 2005.
- Palol, Pedro de, *Arte hispánico de la época visigoda*, Barcelona, Edic. Polígrafa, 1968.
- Peña y Portillo, Dionisio de la, *De la Ley de los visigodos*, Discurso leído en la Universidad Central, Madrid, Imp. de La Esperanza, 1858.

- Pérez Martínez, Mertixell, “La burocracia episcopal en la Hispania tardorromana y visigótica (siglos IV-VII)”, *Stud. Hist., Ha mdeiev.*, No. 18-19, 2000-2001.
- Pérez Pastor, Francisco, *Diccionario portátil de los concilios*, Madrid, Real compañía de Impresores del Reino, 1782.
- Pérez Sánchez, Dionisio, “La idea del <<buen gobierno>> y las virtudes de los monarcas del reino visigodo de Toledo”, en *Mainake*, No. XXI, 2009.
- Plazola Artola, Juan, “Entre francos y visigodos” en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, Deusto, Universidad de Deusto, Vol. 45-2, 2000, p. 541-567.
- *Recópolis, Guía del parque arqueológico*, Madrid, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2008.
- Ripoll, Gisela, *Recaredo y su época*, Madrid, Información e Historia, 1995.
- Sánchez Herrero, José, *Historia de la Iglesia II, Edad Media*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Sánchez-Albornoz, Claudio, *Estudios visigodos*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1971.
- Santa María Bouquet, Walter, *La conversión de los visigodos al catolicismo como vía para superar la crisis y legitimar al estado*, UNAM, 2014.
- Santoja, Manuel y Mercedes Moreno, “Tres pizarras con dibujos de época visigoda en la provincia de Salamanca” en *Zephyrus*, Salamanca, Museo de Salamanca, Vol. 44, 2009, p. 471-496.
- Sanz Serrano, Rosa, “Aristocracias paganas en Hispania Tardía (S. V-VII)” en *Gerión*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Vol. Extra, 2007, p. 443-480.

- Sarasa Sánchez, Esteban, “La construcción de una memoria de identidad. El género historiográfico en la Edad Media: de lo europeo a lo hispano”, *Los espacios de poder en la España medieval: XII Semana de Estudios Medievales*, Coords. José Ignacio de la Iglesia Duarte y José Luis Martín Rodríguez, Najera, Instituto de Estudios Riojanos, 2002.
- Silva, Soledad de, “La más antigua iconografía medieval de los reyes visigodos” en *Los visigodos, Historia y civilización*, Murcia, Antigüedad y Cristianismo, 1986, p. 537-558.
- Sivan, Hagith, “Ulfila’s Own Conversion” en *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, Número 4, Oct., 1996, pp. 373-386.
- Teja Casuso, Ramón, “Los símbolos del poder: el ceremonial regio de Bizancio a Toledo” en M. Cortés Arrese, ed., *Toledo y Bizancio*, Santander, Cuenca, 2002, pp113-121.
- Thompson, E. A., *The Visigoths in the time of Ulfila*, London, Oxford University Press, 1966.
- *Los godos en España*, Madrid, Alianza, 1969.
- Tusell, Javier, *La corona en la historia de España: de los visigodos a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Ursicino Domínguez, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid, Editorial Nacional, 1981.
- Vallejo Girvés, Margarita, *Hispania y Bizancio. Una relación desconocida*, Madrid, Akal, 2012.

- “La epigrafía latina y la propaganda política bizantina en el mediterraneo occidental durante el siglo VI” en *VELEIA*, Madrid, Vol. 29, 2012, p. 71-82.
- “Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo” en *Mundo Medieval. Hispania sacra*, España, Universidad de Alcalá de Henares/Proyecto de Investigación BHA, Vol 55, 2003, p. 35-47.
- Valverde Castro, María Rosario, “La monarquía visigoda y su política matrimonial: el reino visigodo de Toledo” en *Stud. Hist., Ha antig*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, Vol. 18, 2000, p. 331-355.
- “Monarquía y tributación en la Hispania visigoda: marco teórico” en *Historia antigua*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Vol. 31, 2007, p. 235-251.
- “Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino” en *Iberia*, Madrid, Vol 2, 1999, p. 123.132.
- “De Atanarico a Valia: Aproximacion a los orígenes de la monarquía visigoda” en *STVDIA HISTORICA – Historia antigua*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Vol. XII, 1994, p. 145-158.
- *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002.
- “Simbología del poder en la monarquía visigoda” en *STVDIA HISTORICA – Historia antigua*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Vol. IX, 1991, p. 139-148.
- Vigil-Escalera Guirado, Alfonso y Juan Antonio Quirós Castillo, “Arqueología de los paisajes rurales altomedievales en el noroeste peninsular” en *Visigodos y Omeyas, El territorio*, ANEJOS de AEspA LXI, Mérida, España, CSIC/Instituto de Arqueología de Merida, 2012, p 79 – 95.

- Vilélla Masana, Josep, “Hispania durante la época del III Concilio de Toledo según Gregorio Magno”, *XIV Centenario, 589-1989*, España, Arzobispado de Toledo, 1991.
- Zañartu, Sergio, *Historia del dogma trinitario hasta S. Agustín*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile/ Facultad de Teología, 1998.