ARIEL GUIANCE*

*DE REYES Y SANTOS:
LAS MANIFESTACIONES DE LA MONARQUÍA
EN LA HAGIOGRAFÍA CASTELLANA (SIGLOS VII-XI)*

ABSTRACT

This is a study of the different modalities that offer the monarchic presentations on the relations among the royalty and the sanctity, in Castilian area between VII and XI centuries.

Entre las múltiples coordenadas de análisis que nos ofrecen los textos hagiográficos de la Castilla medieval, uno de los aspectos que ha sido curiosamente olvidado es el que considera la forma en que la monarquía y la persona real figuran en tales obras. Poseedora de un único ejemplo de monarca canonizado -san Fernando- y carente de una composición hagiográfica específica que, en la época que nos ocupa, exalte la gloria del soberano promovido a la dignidad celestial -composiciones que se desarrollaron en tiempos de su efectivo ascenso a los altares, esto es, en el siglo XVII-, la región parece haber escapado a la atención de los especialistas sobre el tema. Ahora bien, la ausencia de referentes de este tipo no implica que las biografías de los santos castellanos carezcan de ideas particulares acerca de la institución monárquica o de alusiones a determinados personajes reales. De hecho, dado que la mayor parte de los santos locales proceden de la nobleza (al menos, aquéllos correspondientes al período que analizamos) es lógico que figure toda una vinculación con el monarca de turno -que puede estar a favor o en contra del personaje

* Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

1. En efecto, Robert FOLZ -en su clásico libro *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VIe-XIIIe siècles)*, Bruselas, Société des bollandistes, 1984- ignora conscientemente la figura de Fernando III, "en razón de la tardía fecha de su canonización (1671)".

divino-. De la misma manera, esa vinculación sirve al hagiógrafo para destacar las características positivas o negativas -según corresponda- de la realeza castellana y, de ser preciso, aconsejar algunos cambios a la misma.

Todo lo anterior nos permite, pues, estudiar las distintas modalidades que ofrecen esas presentaciones monárquicas y, sobre todo, indagar acerca de la relación que se estableció entre la realeza y la santidad en el caso castellano, más allá del tardío arquetipo de Fernando III. Para ello, se considerarán tres grandes períodos hagiográficos : el que comprende los textos de época visigoda, el que se desarrolla entre los siglos VIII y X -que, por cierto, sólo tiene un carácter marginal en lo que se refiere al tema en cuestión- y el que corresponde al siglo XI. En consecuencia, he dejado explícitamente de lado la hagiografía que se desarrolla a partir del siglo XII dado que la misma, a mi juicio, merece un estudio más detallado. En efecto, la abundancia de obras que narran vidas de santos y que se redactan después de esa fecha -al menos, en términos comparativos con respecto a las centurias previas- y, sobre todo, la existencia de textos hagiográficos explícitamente encargados por la monarquía -el caso de la poco estudiada obra de Bernardo de Brihuega, ejecutada por orden de Alfonso X²- entiendo que justifican plenamente esta decisión.

LA MONARQUÍA EN LA HAGIOGRAFÍA VISIGODA

Dentro del panorama que caracteriza la evolución de la hagiografía castellana, no cabe duda que el primer referente homogéneo, desde el punto de vista evolutivo, lo constituye el *corpus* de relatos compuesto en época visigoda³. En efecto, de tal época -en particular, del siglo VII- son las obras de Isidoro de Sevilla, Braulio de Zaragoza, Ildefonso, Julián y Félix de Toledo y las anónimas *Vitae sanctorum Patrum emeretensium* y *Vita sancti Fructuosi*. Ellas nos aportan un valioso conjunto de alusiones acerca de las personas reales y de la función que el monarca cumple en la sociedad, indicando asimismo los criterios que descalifican dicha función y que hasta permiten sospechar acerca de la legitimidad de la misma.

2. Acerca de este personaje y de la labor desarrollada por el mismo, puede verse el artículo de Manuel DIAZ y DIAZ, "La obra de Bernardo de Brihuega, colaborador de Alfonso X", *Strenae. Estudios de filología e historia dedicados al Prof. Manuel García Blanco*, t. XVI, Salamanca, 1962, pp. 145-61.

3. Cabe aclarar que, desde una perspectiva cronológica, el primer texto hagiográfico redactado en la Península Ibérica es el célebre *Peristephanon* de Aurelio Prudencio. El mismo sirvió de paradigma a toda la tradición posterior. Sin embargo, dado que se trata de una obra aislada y que corresponde a un período formativo de la monarquía local, entiendo que puede excluirse de este estudio. Para un análisis particular de dicho texto, véase Michel ROBERTS, *Poetry and cult of the martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor, Michigan University Press, 1993 (en especial, pp. 179-180, acerca del sentido del término *princeps* en el pensamiento de este hagiógrafo).

De los primeros años de ese siglo VII data un relato hagiográfico compuesto por Isidoro de Sevilla, que incluye numerosas referencias en torno a la imagen monárquica. Se trata del *De ortu et obitu patrum*, “una obra modesta, sin duda, pero que llenaba una función bíblica [*sic*] dentro del programa de Isidoro, cual era el de facilitar la lectura de la Biblia”⁴. En la misma, Isidoro retrata una serie de personajes de las Sagradas Escrituras, entre las que se destaca la de Salomón como imagen de la realeza ideal : “afortunado en el ejercicio del poder, distinto en merecimientos a su padre, amado por Dios con predilección, pacífico en el reinado ; quien pidió sabiduría y consiguió conocer el orden del universo y las cualidades específicas de los elementos [...]. Dictó también normas de conducta, descubrió los fenómenos naturales, desveló la misteriosa unión de Cristo y la Iglesia ; sus comienzos fueron buenos, su final desdichado”⁵. En el pasaje, como podemos ver, Isidoro considera como virtudes paradigmáticas de su biografiado dos nociones claves : la de justicia (“*sapiens in iudicio, in sententia iustus*”) y la obvia idea de sabiduría -que le daría al monarca su apodo característico-. Dejemos de lado esta segunda noción (sobre la que mucho se ha escrito) y consideremos solamente el primer concepto. De hecho, en su caracterización, san Isidoro continúa fielmente la tradición del Antiguo Testamento, en el cual la justicia es un atributo de Dios que debe ser imitado y, al mismo tiempo, un esfuerzo para dictar e imponer una sentencia. Además, la justicia es -según Is. 32,1- lo que verdaderamente define a un buen rey. Por otra parte, a este matiz habría de agregársele el hecho de que -acorde el Nuevo Testamento, en el cual el concepto se utiliza ampliamente-, la justicia “no es solamente una conducta recta ante Dios sino una relación correcta con Dios”⁶.

Es muy probable que todos estos significados estuvieran presentes en el pensamiento de Isidoro de Sevilla quien, en su retrato de Salomón, nos ofrece un modelo de monarca “justo”. Por otro lado, recordemos que el mismo san Isidoro habrá de desarrollar teóricamente esa relación entre justicia y monarquía en un famoso pasaje de sus *Etimologías*, que define a la citada justicia (junto con la piedad) como los dos atributos fundamentales de la realeza⁷.

4. Ursicino DOMINGUEZ del VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998, t. III, p. 94. Para la polémica acerca de la autoría de este texto -hoy indudablemente adjudicada a Isidoro- véase *ibidem*, pp. 93-95.

5. ISIDORO de SEVILLA, *De ortu et obitu Patrum* (ed. de César Chaparro Gómez), París, Les Belles Lettres, 1985, pp. 155-157 : “*felix imperio, paternis meritis inpar, dilectus a Deo, sapiens in iudicio, in sententia iustus, pacificus in regno ; qui poposcit sapientiam et inpetrauit ut sciret dispositionem orbis terrarum et uirtutes elementorum [...]. Hic quoque composuit mores, rerum naturam repperit, sacramenta Christi et Ecclesiae reuelauit ; cuius principia bona fuerunt, nouissima mala*”.

6. W. R. F. BROWNING, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 269.

7. San ISIDORO, *Etimologiae*, IX, 3, 5 (ed. de José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casqueiro), Madrid, BAC, 1993, t. I, p. 765 : “*Regiae virtutes praecipuae duae : iustitia et pietas*”.

Ahora bien, esa caracterización de Salomón guarda una correspondencia evidente con la imagen que nos ofrece el mismo san Isidoro de uno de los monarcas más alabados de la historia visigoda : Recaredo. Tal como señalara Marc Redeyllet, entre ambos soberanos hay un paralelismo evidente⁸. Así como Salomón “era *pater-nis moribus impar*”, la *Historia Gothorum* nos dice que el rey visigodo era “*pater-nis longe dissimilis*” ; si Salomón fue “*pacificus in regno*”, Recaredo “*pace conseruauit*” las provincias que conquistara su padre ; si aquél tuvo “*principia bona*” y “*nouissi-ma mala*”, éste supo de “*boni initiis*” y de “*bonum finem*”.

Otro tema que ocupa la atención de san Isidoro en la obra citada -siempre en lo relativo a la caracterización de la institución monárquica y de sus representantes- es el controvertido asunto de la unción real. Así, se refiere a la ciudad de Hebrón como aquella en la que “fue ungido rey David” y en la cual, de manera coincidente, se encuentra la tumba de Adán¹⁰. De esta forma, aparece una nueva correspondencia entre el lugar en que yacen los restos del primer hombre -“*universitatis pre-latus*” dice el texto- y el sitio de la unción de David, antigua morada de los gigantes y “reservada a los sacerdotes”. Como ha señalado Chaparro Gómez, el dato está tomado de un pasaje de san Jerónimo con la diferencia de que, mientras éste se limita a presentar a Hebrón como ciudad donde reinó David, san Isidoro añade el elemento de la unción¹¹. Análogamente, el obispo sevillano señala más adelante que el mismo David fue “ungido rey por el profeta”, que Samuel “fue el primero que ungió a los príncipes para la dignidad real”, que Natán “ungió y consagró a Salomón como rey” y, de manera metafórica, se refiere a la hija de Job como “cuerno, destinado a la unción de los reyes”¹². Ahora bien, de manera curiosa, el autor no alude a Aarón como el primer sacerdote ungido, caracterización que sí aparece en otro texto de san Isidoro, el *De ecclesiasticis officiis*, donde expone la teoría de la unción real¹³. En otras palabras -y según podemos ver en los textos recién apunta-

8. Marc REDEYLLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, Roma, Ecole Française de Rome, 1981, p. 540.

9. San ISIDORO, *Historias de los godos, los vándalos y los suevos* (ed. de Cristóbal Rodríguez Alonso), León, Centro de estudios e investigación “San Isidoro”-Archivo histórico diocesano-Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León, 1975, p. 260. A fin de no abundar en notas, véanse las referencias siguientes en pp. 264 y 266 respectivamente.

10. San ISIDORO, *De ortu...*, p. 113 : “Hebron [...] ubi etiam et Dauid est unctus in regno”.

11. CHAPARRO GOMEZ, ed. del *De ortu* cit. en nota 5, p. 112. El texto de san Jerónimo corresponde al *De situ et nominibus locorum Hebraicorum* -ed. en *Patrologia Latina*, t. XXIII, col. 906-7- : “Chebron [...] habitaculum gigantum, regnumque postea Dauid in tribu Iuda, ciuitas sacerdotalis...”.

12. Ibídem, p. 153 : “Dauid [...] a propheta in rege unctus” , “Samuel [...] primus principes in regno unxit” ; p. 181 : “Nathan [...] Salomonem unxit et in principem consecrauit” ; p. 137 : “Cornu in unctiōnem regni promeruit...”.

13. San ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis*, II, 26 -*Patrologia Latina*, col. 823- : “Chrismatis unguentum Moyses primum in Exodo, iubente Domino, et composuit et confecit quo primi Aaron

dos-, todas las referencias que presenta el *De ortu et obitu* acerca de la unción se relacionan exclusivamente con la dignidad real, sin ninguna otra alusión a personajes distintos a los monarcas como posibles receptores de este sacramento. ¿Habría que suponer que san Isidoro modificó su pensamiento en este sentido, extendiendo progresivamente la idea de la unción a distintos sectores sociales? De hecho, en el mencionado pasaje del *De ecclesiasticis officiis*, el obispo indica que, mientras en la Antigüedad sólo eran ungidos los reyes y los sacerdotes, tras el nacimiento de Jesucristo, “no son solamente los pontífices y los reyes, sino la Iglesia entera fue consagrada mediante la unción del crisma...”¹⁴. Si aceptamos esta hipótesis, podríamos pensar que el *De ortu et obitu* habría sido redactado antes que el *De ecclesiasticis officiis*, circunstancia que es apoyada por la crítica especializada -que entiende que el primero se compuso en torno al 600, en tanto el segundo correspondería a los años 610-615-¹⁵. De la misma manera, cabe advertir que todo este postulado descansa en la presunción de que el texto del *De ortu* que hoy conocemos es el original de san Isidoro, circunstancia que -si aceptamos las consideraciones realizadas por los distintos editores de este texto- quizás no altere nuestra hipótesis ya que se cree que la obra fue objeto de varias adiciones, no así de reducciones de su contenido¹⁶.

Por lo demás, san Isidoro hace otras alusiones a la realeza en este mismo texto. Tales alusiones -a diferencia de las anteriores- no tienen carácter positivo sino negativo. Así, al referirse a los tres jóvenes hebreos del pasaje de Daniel, 3, 19, dice que los mismos, “ilustres por su origen regio [...] vencieron con el vigor de la fe a un rey crudelísimo (*saeuissimum*)”¹⁷, apelativo que también aplica al faraón que persiguió a Moisés¹⁸. En este caso, el término subrayado parece tener -en el pensamiento isidoriano- ciertas connotaciones particulares. De hecho, en otras obras del mismo autor, la *saeuitia* siempre figura asociada a personajes o regiones que profesan la idolatría. Tal es el caso del rey godo Ragadaiso en la *Historia gothorum*¹⁹ o la patria

et filii eius in testimonium sacerdotii et sanctitatis peruncti sunt. Deinque quoque et reges eodem chrismate sacrabantur, unde et christi nuncupabantur...” Para un análisis de las ideas de san Isidoro sobre la unción, véase REDEYLLLET, op. cit., p. 565 y ss.

14. Ibídem : “eo tempore tantum in regibus et sacerdotibus mystica unctio qua Christus figurabatur ; unde et ipsum nomen a chrismate dicitur. [Pero tras Jesucristo], iam non solus pontífices et reges, sed omnis Ecclesia unctioe chrismatis consecratur...”.

15. Véase DOMINGUEZ del Val, op. cit., pp. 94-95.

16. Para el tema de las adiciones a esta obra, véase el estudio preliminar que realiza CHAPARRO GOMEZ a su edición del mismo -citada en nota 5-, en especial, pp. 19-35.

17. San ISIDORO, *De ortu...*, p. 185 : “Tres pueri, stirpe regia clari [...] regem saeuissimum fidei Dei uirtute uicerunt...”.

18. Ibídem, p. 141 : “Hic [Moisés] pro populi libertate propriam obiecit salutem, regis saeuissimi non minas, non tela trepidauit...”.

19. San ISIDORO, *Historia gothorum*, p. 192 : “...rex Gothorum Ragadaisus genere Scytha cultui idolatriae deditus barbaricae inmanitatis feritate saeuissimus...”.

de los escitas, Tracia -llamada así “por la crueldad de sus habitantes”²⁰-. Por otro lado, esa misma noción adquirirá -en la ideología del autor- sentidos afines a los de ira y, sobre todo, al de impiedad. Así, si en las *Differentiae* reconoce la distinción entre *saevus* como sinónimo de iracundo -en tanto *crudelis* lo es de sanguinario-, en las *Etymologiae* subraya que “*severus*, [es] como si se dijera *saevus verus* [verdaderamente rígido], pues aplica la justicia sin piedad”²¹. Nos volvemos a encontrar aquí con la misma idea que señalamos anteriormente -en ese caso, con un sentido positivo- de la justicia como atributo real y, sobre todo, de la aplicación mesurada y adecuada de la misma²².

Al igual que en el caso de san Isidoro, hay otras hagiografías visigodas que también incluyen referencias a distintos monarcas. De manera análoga, se encuentran varias indicaciones al respecto en textos que -sin ser hagiografías propiamente dichas- retratan personajes que luego serían incorporados al santoral. Es el caso del *Elogio de san Ildefonso* -que escribe su sucesor en la sede toledana, Julián- y la vida que, del mismo san Julián, redacta su heredero en la dignidad episcopal, Félix. En ambos, la aparición del soberano simplemente sirve para indicar el momento en que vivió y desarrolló su labor el personaje en cuestión. Por cierto, cabe aclarar que estos autores emplearon en sus escritos dos términos parcialmente equivalentes a fin de designar la dignidad monárquica : los de *princeps* y *rex*. Así, Julián habla de “*Recesvinthi principis*”²³, en tanto Félix menciona a “*Wambanis principis*, “*Recesvinthi principis*” y alude a su contemporáneo Egica como “*gloriosissimi regis*”²⁴. En este último ejemplo, en particular, parecería que el autor reservó el tradicional nombre institucional (*princeps*) para aludir a los monarcas antecesores, en tanto empleó el término *rex* en el caso del soberano de su época. De hecho, también san Julián utiliza en sus obras la idea de *rex* con un criterio semejante -esto es, aludiendo a un monarca contemporáneo²⁵ o bien para citar personajes bíblicos o históri-

20. San ISIDORO, *Etymologiae*, XIV, 4, 6 -t. II., p. 180 de la ed. cit.- : “*alii a saevitia incolarum Thraciam appellatam dixerunt*”.

21. San ISIDORO, *Differentiae -Patrologia Latina*, 83, col. 60- : “*Saevus in ira, crudelis in sanguine*” ; *Etymologiae*, X, 250 -t. I., p. 848 de la ed. cit.- : “*Severus, quasi saevus ; tenet enim sine pietate iustitiam*”.

22. Para un análisis de la noción de “piedad” en el pensamiento castellano, me permito remitir a mi estudio, “*La pietas y el poder monárquico : modelos de poder en la monarquía castellana medieval*”, *Signum*, 3 (2001) (en prensa).

23. JULIAN de TOLEDO, *Beati Hildephonsi elogium, Patrologia Latina*, XCVI, col. 44.

24. FELIX de TOLEDO, *Vita s. Juliani, Patrologia Latina*, XCVI, cols. 445-452 (las referencias a Wamba y Recesvinto en cols. 446 y 450 ; Egica figura en cols. 447 y 449).

25. La mayor parte de referencias en este sentido corresponden a Wamba, a quien san Julián llama tanto *princeps* como *rex*. Véanse algunos ejemplos en su *Historia rebellionis Pauli, Patrologia Latina*, CXVI, cols. 770, 773, 774, 802, 806, etc.

cos (Nabucodonosor, Herodes, Alejandro o el propio Jesús)²⁶. Por el contrario, cuando vuelve a invocar a Recesvinto, éste siempre aparecerá como *princeps*²⁷. Por consiguiente, daría la impresión que ambos autores mantienen una distinción terminológica entre *princeps* y *rex*, distinción que también se ha verificado en el caso de san Isidoro y que reconocería el valor institucional del término *princeps* frente al metafórico de *rex*²⁸.

Más allá de estos textos -que, como señalamos, no tienen un auténtico alcance hagiográfico, al menos en lo que respecta a las circunstancias de su redacción-, existen otras obras (éstas sí plenamente pertenecientes al género) que nos brindan retratos singulares de determinados monarcas. Me refiero a las anónimas *Vidas de los Padres de Mérida* y a la *Vida de san Fructuoso*²⁹. Redactadas hacia los años 650-690, las mismas ofrecen caracterizaciones generalmente negativas de la persona real, de tal modo que la imagen del monarca sirve en ellas a efectos de exaltar al santo en cuestión -dado que éste fortalece su fe frente a las adversidades impuestas por el poder-. Análogamente, esa misma imagen será el detonante de una cadena de milagros que el santo obrará para que se cumpla la voluntad divina, más allá de los deseos de los monarcas terrenales.

En el caso de san Fructuoso, la primera de las indicaciones relativas a la institución monárquica que figuran en su vida dan cuenta del propio origen real del santo. En efecto, el autor nos dice que Fructuoso era “hijo de un duque militar de España” y pertenecía a una “destacadísima progenie real”³⁰. Por lo pronto, resulta imposible determinar a qué rama familiar pertenecía Fructuoso. Como bien lo apunta Nock, dado que la monarquía visigoda era electiva, existían numerosas familias en la época que reclamaban su ascendencia “real”³¹. Sea como fuere, el pasaje es un claro ejemplo de esa asociación entre nobleza y santidad -tan frecuente en

26. Véase el *De comprobatione sextae aetatis -Patrologia Latina*, XCVI-, donde figuran Herodes (cols. 546, 560), Alejandro (col. 553), Nabucodonosor (col. 553) y el *Antikeimenon* -misma ed. anterior-, col. 621. En ambas obras también pueden verse múltiples alusiones a Jesús como “*rex Iudeorum*”.

27. San JULIAN de TOLEDO, *Historiae rebelliones Pauli*, col. 764 de la ed. cit. anteriormente.

28. Para este tema, véase REDEYLET, op. cit., p. 577.

29. Para una rápida caracterización de ambas obras, véase Manuel DIAZ y DIAZ, “Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le Haut Moyen Age espagnol”, en *Hagiographies, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, París, Etudes Augustiniennes, 1981, pp. 49-59 (reeditado en *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, Londres, Variorum, 1992). Cfr. DOMINGUEZ del VAL, op. cit., t. IV, pp. 289-292 (*Vida de san Fructuoso*) y 472-79 (*Vidas de los Padres de Mérida*).

30. Frances NOCK (ed.), *The Vita Sancti Fructuosi*, Washington, The Catholic University of America Press, 1946, cap. II, p. 89 : “...ex clarissima regali progenie exortus, sublimissimi culminis, atque ducis exercitus Spaniae proles...”.

31. *Ibidem*, p. 132.

la Europa de esos tiempos-, relación que fuera calificada por algunos investigadores como una auténtica “hagiocracia”³². Se acepte o no este epíteto para el caso castellano, de lo que no caben dudas es que la misma “implica un mínimo de receptividad de parte del público al cual estaban destinadas estas *Vitae*, es decir, la existencia de una correspondencia entre la escala de valores que ellas vehiculizan y las representaciones de la santidad en la mentalidad común”³³. De tal manera, la indicación de la nobleza de san Fructuoso -en el caso que nos ocupa- deja bien sentado, desde el principio mismo de la hagiografía, que se trata de un personaje idóneo para alcanzar la dignidad divina.

Junto a lo anterior, las restantes apariciones de monarcas que figuran en el texto cambian significativamente de carácter. En todos los casos, se trata de intervenciones abusivas del poder real sobre la autoridad de la Iglesia, intervenciones que -y esto es muy llamativo- aparecen cuidadosamente justificadas por el autor. Así, en la primera de ellas, el detonante es el cuñado de Fructuoso, quien solicita ante el rey que tome una parte de la herencia del santo -que éste había empleado para la construcción de su primer monasterio, el de Compludo- a fin de llevar a cabo una “pública expedición”³⁴. En esta ocasión, el hagiógrafo subraya expresamente que el familiar del santo poco a poco “cautivó su ánimo [*i.e.*, el del rey]” y que tal pariente actuaba “incitado por los estímulos del antiguo enemigo [el diablo]”. Por cierto, tampoco en este caso podemos precisar a qué monarca alude el texto. Si aceptamos la fecha tradicionalmente propuesta para la creación del monasterio de Compludo -datación muy controvertida, a decir verdad-, esto es, el año 646, sin dudas se trataría de Kindasvinto³⁵. Se trate o no de este soberano, lo que sí es seguro es que el mismo -acorde la hagiografía- actuó seducido por las malas artes de otro personaje, quien lo convenció con una causa aparentemente justa (la utilidad de llevar a cabo una “pública expeditio”³⁶). En consecuencia, resultaría que el accionar del monarca sería correcto (ya que tuvo en cuenta una función propia del poder, totalmente válida en el pensamiento de la época) y quedaría fuera de cualquier crítica. Es más, una vez cumplida la orden, san Fructuoso nada hizo para oponerse a ella

32. Así la define André VAUCHEZ en su libro *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole Française de Rome, 1988, p. 204.

33. *Vita s. Fructuosi*, p. 205.

34. *Ibidem*, cap. III, p. 93.

35. Tal datación surge de un cuestionado documento, el “Privilegium Chindaswinthi”, que garantizaría la protección real sobre el monasterio. Cfr. NOCK, *op. cit.*, p. 42, que rechaza de plano su autenticidad.

36. La idea de la guerra como “pública expeditio” puede verse, por ejemplo, en el *Liber Iudicum visigodo*, lib. IX, tít. II, ley 8. Cfr. José ORLANDIS, *Historia del reino visigodo español*, Madrid, Rialp, 1988, p. 169.

sino que -declarando simbólicamente a la Iglesia en penitencia- esperó pacientemente el resultado del asunto³⁷. Por cierto, dicho resultado no tendría como destinatario al monarca sino, como era de esperar, al cuñado de Fructuoso, quien murió súbitamente.

Una segunda intervención real es semejante a la anterior. Se trata del caso de la noble Benedicta, quien busca evitar su matrimonio con un gardingo real y se recluye en un lugar apartado, bajo la supervisión de san Fructuoso³⁸. Una vez más, el rey actúa instigado por un tercero -en este caso, el pretendiente desechado-, que le habla al monarca en contra de la muchacha³⁹. Como en el ejemplo anterior, el rey actúa nuevamente cumpliendo las funciones que le competen y envía a un juez para dictaminar en el asunto -magistrado que, por fin, sugerirá al novio que se consiga otra mujer-.

Por último, la tercera manifestación real es la más violenta y, al mismo tiempo, la más justificada por el hagiógrafo. Se trata de la prisión de san Fructuoso, ordenada por Recesvinto⁴⁰. Conocedor de la intención del santo de marcharse a Oriente⁴¹, el propio monarca -junto con “todos los hombres prudentes estrechamente relacionados a él”- decidió capturar al santo, a fin de que “tal luz no abandonase España”⁴². Como vemos, el hagiógrafo se preocupó en subrayar, en primer lugar, que la actitud real no fue producto de un criterio despótico (ya que el rey tomó la decisión aconsejado por “todos los hombres prudentes”) y, en segundo término, que también aquí primaron los intereses “nacionales” (invocando la idea de España).

En suma, se trata de una presentación de la función monárquica que evidentemente refleja la intención de caracterizar favorablemente a la monarquía y demostrar que las acciones reales -aún las contrarias a la Iglesia- o bien están signadas por la maldad de terceras personas o bien responden a imperativos del poder público.

37. *Vita s. Fructuosi*, p. 93 : “Quod cum huic beatissimo conpertum est, statim tulit ecclesiae vela, et sancta nudavit altaria, et ciliciis induit se, atque scripsit et direxit illi epistolam confusionis et increpationis Dominicaeque conminationis. Se quoque convertit in ieiuniis et luctu et lacrimis atque prolixitate orationis”.

38. *Ibidem*, cap. XV, pp. 117-121.

39. *Ibidem*, p. 119 : “Sponsus vero saepedictae virginis, donnae Benedictae, cum dolore et maerore ingenti flebiliter adversus eam, inmissis perfidia livoris invidia inimici, suggestit regi”.

40. *Ibidem*, cap. XVII, p. 123.

41. El tema de Oriente como espejo de la santidad es un recurso común en la hagiografía visigoda. Véase otro ejemplo en *Vidas de los Padres de Mérida*, Asimismo, me permito remitir a mi artículo “*Multis virtutibus coruscaret* : observaciones en torno a las virtudes de los santos en la hagiografía visigoda”, *Cuadernos de historia de España*, LXXIV (1997), 323-36.

42. *Vita s. Fructuosi*, p. 123 : “Formidans igitur rex et omnes prudentes illi familiariter adsistentes, ne talis lux Spaniam desereret, iussit eum sine aliqua molestiae perturbacione comprehendere et ad se usque perducere”.

En cambio, ese compromiso conciliador entre la Iglesia y la realeza se pierde totalmente en el último texto que consideraremos dentro de este período, las *Vidas de los Padres de Mérida*⁴³. Obra -como antes dijimos- de autor anónimo, la misma pretende continuar la tradición de los *Diálogos* de san Gregorio, razón por la cual abundan en ella los elementos fantásticos y sobrenaturales. De hecho, como bien ha indicado Díaz y Díaz, “en el fondo, no se trata de un escrito hagiográfico sino panegírico”⁴⁴. Sea como fuere, el texto ofrece una clara presentación de la institución monárquica, presentación que se desarrolla en base a dos polos : las figuras de Leovigildo y Recaredo. A través de ellos, se intenta demostrar las controversias religiosas de la época y, sobre todo, la posición de la clerecía católica frente al arrianismo.

En función de esas coordenadas, es lógico que Leovigildo aparezca siempre caracterizado con los términos más negativos : él es “el rabioso y cruel rey de los Visigodos [...], [que] armado con el consejo diabólico ya que había bebido de su letal copa [*i.e.*, la del demonio]” intenta hacer abjurar de su fe al obispo Masona⁴⁵. También aparece como el “así llamado rey de los arrianos” que -ante la negativa del eclesiástico- lo expulsa de su cargo episcopal⁴⁶, el “profano” y “muy insano” que pretende apoderarse de la reliquia de la túnica de santa Eulalia⁴⁷ o el monarca “hostil e impío” que, finalmente, condenará al exilio al obispo mencionado⁴⁸. Inclusive, para completar esa caracterización, el texto emplea repetidamente un término en especial : tirano⁴⁹. En tal sentido, recordemos que ya san Isidoro había definido a los tiranos como aquellos reyes “depravados e inicuos que ejercían sobre el pueblo un ansia desmedida de dominación y una autoridad sumamente cruel”⁵⁰. Ahora bien, el mismo san Isidoro había advertido que incluso los tiranos debían su poder a Dios y, por lo mismo, nadie podía arrebatárselo. Para ellos, el único castigo posible era la pena en el más allá : “el que, en el mundo, gobierna bien temporalmente, reina sin fin en la eternidad [...]. Mas los que ejercen mal su realeza, tras el vestido refulgente y la diadema de piedras preciosas, caen, desnudos y miserables, en

43. Sigo la edición de N. GARVIN (ed.), *The Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington, The Catholic University of America Press, 1946.

44. DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 54. Cfr. DOMINGUEZ del VAL, op. cit., t. IV, pp. 472-79.

45. *Vitae Emeretensium*, p. 198 : “...saevisimi at crudelissimi Visegothorum Leovegildi regis [...] poculi lethalis haustu protinus consilio diabolico armatus...”.

46. *Ibidem*, p. 208 : “saepenominatum Arrianorum regem...”.

47. *Ibidem*, pp. 212 y 214 respectivamente.

48. *Ibidem*, p. 216.

49. Algunas referencias a Leovigildo como tirano en pp. 210, 214, 216 y 224.

50. San ISIDORO, *Etymologiae*, IX, 3, 19-20 (t. I, p. 768 de la ed. cit.) : “...tyrannos vocari pessimis atque improbos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes”. En otros pasajes, agregará que los tiranos también son seres “impíos y crueles” -cfr. *ibidem*, I, 31 -p. 32- y II, 29, 7 -p. 410-.

los tormentos del infierno”⁵¹. No cabe duda que tal idea estuvo presente en la mente del autor de la hagiografía considerada. De hecho, en algunas ocasiones hasta modera su crítica a Leovigildo, indicando que “aunque él no era de la verdadera fe, con todo promulgó una justa sentencia” -contra los asesinos del obispo Nactus-⁵². Pese a ello, ese castigo divino se concretará finalmente, adquiriendo dos modalidades : una aparición celestial y una muerte nefasta. En el primer caso, Leovigildo recibe la visita de santa Eulalia, quien se le presenta “una noche, mientras estaba recostado en su lecho” y lo golpea con un látigo⁵³. En esas circunstancias, la santa exige al monarca que le reintegre su siervo, haciendo alusión a la separación del obispo Masona como encargado de la sede de Mérida. De hecho, la misma virgen amenaza al rey, informándole que “si tú demoras en devolverlo [a su puesto], sabe que serás atormentado con dolorosos suplicios”⁵⁴. Ante tal aparición de la santa -a quien Leovigildo reconoce perfectamente aunque ésta no le hubiese revelado su nombre-, el soberano “temiendo que sería castigado más severamente por el juicio de Dios, simulando piedad -en todas las ocasiones, él siempre era un pésimo simulador y un falacísimo disimulador-” ordenó que el hombre de Dios fuera reinstalado en su cargo⁵⁵. Esa falaz actitud es la que justifica que, poco después, el rey muera y se cumpla lo profetizado por la santa. De hecho, el pasaje que narra este episodio es un claro ejemplo de esa idea de castigo divino que se suponía para los tiranos -tal como sugería san Isidoro- : “Leovigildo, que no fue una ayuda sino un estorbo para España -arruinándola más que la gobernándola- y que no hubo crimen o cosa terrible que no reclamara como propio, abandonando por entero a Dios e incluso abandonado por Dios, funestamente perdió el reino junto con su vida. Castigado por el juicio de Dios con una gravísima enfermedad, perdió su indigna

51. San ISIDORO, *Sententiae*, lib. III, cap. 48 -p. 494 de la ed. de Julio Campos e Ismael Roca, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971- : “Qui intra saeculum bene temporaliter imperat, sine fine in perpetuum regnat [...]. Qui vero prave regnum exercent, post vestem fulgentem et lumina lapillorum, nudi et miseri ad inferna torquendi descendunt”.

52. *Vitae Emeretensium*, p. 160 : “Ille autem quamvis non rectae fidei esset recta tamen promulgavit sententiam...”.

53. *Ibidem*, pp. 223-24 : “Denique nocte quadam recubanti in strato suo impio Leovegildo tyranno adstitit eique flagris diu multumque verberavit...”. Para la trascendencia del culto de santa Eulalia y los himnos dedicados a ella véase Raquel HOMET, “Significaciones de los martirios de Eulalia de Mérida”, *Aragón en la Edad Media*, XIV-XV (1999), 759-75.

54. *Ibidem* : “Redde mihi servum meum. Nam si moram feceris ad reddendum scito te acriobus suppliciiis excruciandum”.

55. *Ibidem* : “Illico namque veritus ne gravior Dei iudicio multaretur, ut erat semper in omnibus rebus simulator pessimus ac dissimulator fallacissimus, pietate simulata praecepit ut vir Dei qui frustra fuerat a civitate sua remotus rursus ad suam accederet regendam ecclesiam”. Como bien apunta el editor, la frase está tomada de la *Vita Desiderii*, 10, del rey Sisebuto (MGH, SSRM, III, 630-7).

vida y ganó la muerte eterna, en tanto su alma, cruelmente separada de su cuerpo, retenida en las penas perpetuas, entregada para siempre al infierno, está allí no sin mérito, quemándose sin fin en ardientes oleadas de pez”⁵⁶. Se cumpliría así el designio divino, capaz de ejecutar un castigo que está fuera de las capacidades humanas.

Esa valoración negativa de Leovigildo se contrapone, como señalamos antes, con la de su sucesor, Recaredo. En este caso -y tal como era de esperar-, la imagen monárquica es la opuesta a la anterior. Este es presentado como “un campeón de la religión de Dios, un predicador de la verdadera gloria, un defensor -en todas las formas- de la fe católica”, monarca “ortodoxo” y “excelentísimo”⁵⁷. Quizás el dato más llamativo de dicha caracterización sea el cuidado que pone el autor en demostrar que Recaredo ascendió legítimamente al trono real. Así, señala que éste “alcanzó con justicia (*iure*) la administración del reino y fue elevado merecidamente (*merito*) a la cima del principado que le era debido ; dadas sus excepcionales cualidades, con el apoyo de Dios llegó a cima de la realeza, legítima y solemnemente... (*legitime solemniterque*)”⁵⁸. Como vemos, el texto abunda en declaraciones que afirman la legalidad de la elección de Recaredo. ¿Velada alusión a los problemas de la monarquía visigoda originados por su hermano, Hermenegildo, en los últimos años del reinado de Leovigildo? Por cierto, el nombre de este rey cristiano es cuidadosamente omitido en toda la obra⁵⁹. ¿Respuesta a las críticas que parte de la nobleza visigoda pudiera haber formulado contra la Iglesia en el sentido de que ésta manipuló la voluntad real, consiguiendo la conversión de Recaredo? La idea no parece desacertada, sobre todo si tenemos en cuenta que esa declaración de legalidad

56. *Ibidem*, pp. 228-30 : “Igitur cum non prodesset sed obsessus et magis perderet quam regetur Leovegildus Hispaniam nec quippiam de flagitiis vel facinoribus remaneret quod non proprium sibi defenderet, deserens usquequaque Deum imo derelictus ipse a Deo, regnum simul cum vita infeliciter perdidit, gravissimoque morbo Dei iudicio correptus vitam foedissimam amisit et mortem sibi perpetuam acquisivit, crudeliterque e corpore eius anima resoluta, perpetuis poenis detenta, perenniter erebi mancipata tartaris non immerito tenetur religata, picibus semper bullientibus undis arsuram”.

57. *Ibidem*, pp. 230 -“religionis divinae assertor, rectae gloriae praedicator, defensor, omnimodis catholicam fidem...”, p. 240 -“orthodoxo principi”-, p. 246 -“excellentissimi Recaredi principis”.

58. *Ibidem*, p. 230 : “...iure administrationem regni adeptus est meritoque ad culmen sibi debiti principatus evectus est, praecipuis meritis legitime solemniterque regale culmen tribuente Deo promeruit...”.

59. La notoria ausencia de Hermenegildo en estas *vitae* merece un detenido análisis. A primera vista, la misma no sólo se debería a la estructura “maniquea” del relato (que opone, como dijimos, arrianismo vs. cristianismo), tal como sugiere J. HILLGARTH en “Historiography in Visigothic Spain”, *La storiografia altomedievale (Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, 17), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1970, pp. 261-311 (la referencia en p. 305). Me parece mucho más significativo llegar a establecer el alcance que tuvo el movimiento de Hermenegildo en Mérida y, sobre todo, la imagen que, en torno al mismo, existía en el reino goda en la segunda mitad del siglo VII.

monárquica antecede, en el texto, a los disturbios provocados por el obispo arriano Sunna y los “godos que eran nobles por nacimiento y muy poderosos”⁶⁰.

Más allá de esto, lo que volvemos a advertir, en la hagiografía recién mencionada, es la distinción ya apuntada entre principado y realeza. En efecto, el autor nos dice que Recaredo obtuvo, por sus propios méritos, el *principado* y, con la ayuda de Dios, consiguió la *cima de la realeza*. Una vez más, hay una sutil separación entre ambas categorías, subrayándose -como señalamos- el carácter institucional de la primera frente al carismático de la segunda.

De esta forma, la hagiografía visigoda nos brinda un repertorio inicial de elementos para analizar la percepción eclesíastica de la dignidad real y de aquéllos que la ostentaron a lo largo del período. Veamos ahora qué ingredientes de tal caracterización sobrevivieron en tiempos posteriores y qué nuevas dimensiones de la imagen real exaltaron los hagiógrafos a partir del siglo VIII.

LOS RELATOS HAGIOGRÁFICOS DE LOS SIGLOS VIII A X

Tras la invasión musulmana, la hagiografía peninsular entra en un profundo declive. Tal declive es aún mayor si tenemos en cuenta que muchas de las vidas de santos, compuestas en este período, no son más que transcripciones o reelaboraciones de relatos anteriores, en algunos casos muy antiguos. Esto último es lo que ocurre, por ejemplo, con la mayor parte de las actas de mártires incluidas en el *Pasionario*. Por otro lado, los dos hagiógrafos más importantes de la época -Eulogio y Alvaro de Córdoba- compusieron obras en las que exaltaron la vida de los cristianos que vivían bajo la dominación musulmana y, por consiguiente, obviaron toda alusión a la incipiente monarquía cristiana que se desarrollaba en el norte de la península.

En función de esas premisas, es lógico advertir que las menciones que pueden existir en dichas narraciones acerca del tema que nos ocupa son más que escuetas. En el caso del recién citado *Pasionario*, éstas se reducen al mínimo. Compilación de textos relativos a los mártires de tiempos romanos, por su mismo contexto temporal ellos, lógicamente, no pueden aludir a ningún tipo de monarquía local. En todos los casos, el poder está representado por la odiada dominación romana, cuya persecución está en el origen de dichos martirios. Sólo en una de esas actas -del período final de redacción del *Pasionario*- figura un monarca posterior. Se trata de la *pasión de san Zoilo*, compuesta entre mediados del siglo VIII y principios del IX -e incorporada al *Pasionario de Cardeña* en el siglo XI⁶¹. En ella puede leerse que

60. *Ibidem*, cap. X, p. 232. Para este tema, cfr. ORLANDIS, op. cit., p. 92 y ss.

61. Véase B. GAIFFER, “L’inventio et translatio de S. Zoile de Cordoue”, *Analecta Bollandiana*, 56 (1938), 361-69. Cfr. Angel FABREGA GRAU (ed.), *Pasionario hispánico*, Madrid-Barcelona, C.S.I.C., 1963, t. I, p. 238-39. El texto de la pasión se encuentra en t. II, pp. 379-81.

los restos del santo (que fuera martirizado durante la dominación de Diocleciano) permanecieron ocultos hasta “el tiempo del cristiano y ortodoxo rey Sisebuto cuando, con la verdadera fe, fue devuelta la paz a la Iglesia católica en toda España...”⁶².

De ese mismo siglo IX datan las obras de los ya mencionados Eulogio y Alvaro de Córdoba. Representantes y propagandistas -en particular, el primero- de una oleada de martirios que sacudió a la sociedad mozárabe de ese siglo, éstos omitieron en sus escritos cualquier tipo de referencia a la monarquía católica de la España del norte o a su antecesora, la realeza visigoda. De hecho, cuando Eulogio emplea las palabras *rex* o *regnum* siempre lo hace aludiendo a Cristo y a su Iglesia o bien a los soberanos musulmanes⁶³. Más significativo que esto quizás resulte la circunstancia de que el mismo autor continúa con el empleo de las antiguas categorías del pensamiento político visigodo -que, a su vez, retomó el bagaje conceptual romano-. Así, utiliza frecuentemente la idea de *princeps* para hacer referencia al poder político⁶⁴ y, análogamente, el poder musulmán es caracterizado, en varias oportunidades, como un “consulado”⁶⁵. Tal caracterización no resulta extraña dadas las modalidades de la formación de estos autores -vinculadas al latín culto- y, sobre todo, al conjunto de obras que les servían como marco de referencia⁶⁶.

De la misma manera, esa proyección de antiguas categorías del pensamiento político -en este caso, visigodas- se pueden encontrar en una hagiografía posterior : me refiero a la *Pasión de san Pelayo*, compuesta por el presbítero cordobés Raguel hacia mediados del siglo X⁶⁷. En ella se indica que el mártir fue llevado ante el emir cargado de cadenas, que crujían en el “aula regis”⁶⁸. Obviamente, se trata aquí de una reminiscencia de la antigua “Aula Regia” o “Palatium regis” de tiempos visigodos, interpretada en este caso como un espacio donde se encuentra la autoridad

62. *Ibidem*, p. 380 : “quousque vera fides, tempore christiani et orthodoxi Sisebuti regis, pax Ecclesie catholice in cunctam Spaniam est adreddita...”.

63. Algunos ejemplos de *regnum* -referido al mundo celestial- en *Memoriale sanctorum*, III, 11 -t. II, p. 454 de la ed. de Juan Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, C.S.I.C., 1973- : “regnante Domino Iesu Xpo” ; I, 17, p. 382 -“obesset animabus caelo regnantibus”- ; II, 1, p. 397, etc. Para *rex* véase *ibidem*, I, 6, p. 375 ; I, 19, p. 383 ; II, 6, p. 405, etc. Cfr. Pedro HERRERA ROLDAN, *Léxico de la obra de san Eulogio*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1997.

64. *Ibidem*, I, 6, p. 374 : “principibus et nationibus mundi” ; II, 16, 1, p. 435 ; III, 3, p. 441.

65. *Ibidem*, II, 1, 1, p. 397 -“consulatus Abdarragman uicesimo nono”-, II, 1, 3, p. 399 -“Nazar, clauiculario proconsule”-, etc.

66. Para un análisis de estos temas, véase Fernando GONZALEZ MUÑOZ, *Latinidad mozárabe*, La Coruña, Universidade da Coruña-Universidad de Córdoba, 1996, pp. 14-25.

67. Sigo la edición de Celso RODRIGUEZ FERNANDEZ, *La pasión de san Pelayo*, Santiago de Compostela-Vigo, Universidade de Santiago de Compostela-Universidad de Vigo, 1991.

68. *Ibidem*, líneas 73-74, pp. 58-60 : “Dei famulum Pelagium precipites cum uinculis rapuere, ita ut stridentes in aula regis cum amputaretur catenarum tumultus insilirent...”.

real⁶⁹. Junto a ello, el término *rex* es empleado por el autor para indicar tanto la autoridad musulmana como la cristiana. Así, menciona el “regi mortali” que ejecutará a Pelayo -oponiéndolo tácitamente al rey celestial, que le dará vida eterna- y el “regis fidelium” que cayó derrotado ante los musulmanes y en cuyo ejército se encontraba el tío del mártir (quien, siendo apresado, entregó al joven a cambio de su vida)⁷⁰. Precisamente, esta caracterización del monarca cristiano como “fiel” es la que ha llevado a pensar que el autor era un mozárabe -puesto que *fideles* es el nombre genérico que se daban los cristianos desde tiempos antiguos⁷¹.

Por último, un tercer texto de este período también nos ofrece una presentación del poder monárquico (en este caso, visigodo) con una connotación particular. Me refiero a la curiosa descripción de Recesvinto que realiza el obispo Cixila en su relato de la vida de san Ildefonso de Toledo. Por cierto, la datación de este texto ya configura un primer problema. Adjudicado durante mucho tiempo al obispo homónimo del siglo VIII, en la actualidad, la mayoría de los especialistas se inclinan por el llamado Cixila II, obispo de León y fundador del monasterio de san Cosme y san Damián, en las cercanías de la misma ciudad⁷². Tal atribución no sería desacertada, sobre todo si tenemos en cuenta -entre otras cosas- que, según san Julián, Ildefonso había profesado en el monasterio de Agali. Este, según algunos autores, también estaba dedicado a los santos Cosme y Damián, con lo cual podría pensarse que la devoción de Cixila por san Ildefonso fuera tal que fundara un cenobio dedicado a los mismos personajes⁷³.

Ahora bien, la hagiografía de Cixila abunda en elementos maravillosos y varios portentos. Precisamente, uno de esos portentos alude al tema que nos interesa, esto es, la caracterización de la realeza. En efecto, en el momento en que santa Leoca-

69. Una rápida caracterización de las funciones que cumplía el *aula regia* en la monarquía visigoda puede verse en Emma MONTANOS FERRIN, *España en la configuración histórico-jurídica de Europa. I.-Entre el mundo antiguo y la primera edad medieval*, Roma, Il cigno Galileo Galilei, 1999, pp. 82-83. Un estudio más profundo en Claudio SANCHEZ-ALBORNOZ, “El aula regia y las asambleas políticas de los godos”, en *Estudios visigodos*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1971, pp. 151-252.

70. *Pasión de san Pelayo*, líneas 75 y 15, pp. 62 y 36 respectivamente.

71. Cfr. Juan GIL, “La pasión de san Pelayo”, *Habis*, 3 (1972), 161-200 -la referencia en pp. 177-78-.

72. Para las biografías de ambos Cixilas, véase *Diccionario de historia eclesiástica de España*, pp. 429-30. La atribución a Cixila de esta *Vida de san Ildefonso* fue realizada por Manuel DÍAZ y DÍAZ en su artículo “De patrística española”, *Revista española de teología*, 17 (1957), 44.

73. Cfr. san JULIAN, *Beati Hildephonsi elogium*, col. 43 de la ed. cit.: “Armata deinde manu Agaliensem cellam impetens gladio”, “Agaliense illico monasterium adiit”, “recior deinde effectus Agaliensis coenobii monachorum mores exercuit”. Para la atribución del monasterio de Agali a los santos Cosme y Damián véase DOMINGUEZ del VAL, op. cit., t. IV, p. 163 y *Diccionario de historia eclesiástica de España*, p. 1511. Una posición contraria en DÍAZ y DÍAZ, “De patrística...”, p. 45.

día se presenta ante san Ildefonso, éste consigue atrapar el manto de la virgen y solicita desesperadamente un objeto con que cortar un trozo de esa vestimenta. En esas circunstancias, “Recesvinto, príncipe en aquel tiempo, depuesta su gloria y su ferocidad terrena, quien no miraba con buen ojo a Ildefonso porque le había reprendido sus iniquidades, ofreció con lágrimas un pequeño cuchillo que tenía en su estuche y, humillado, con manos suplicantes y extendidas desde su trono rogaba insistentemente que se lo llevaran [*i.e.*, el cuchillo], suplicando que no considerasen indigno lo que con lágrimas ofrecía”⁷⁴. Análogamente, poco tiempo después, la segunda aparición celestial que refiere el relato –en este caso, la de la Virgen María– también será presenciada por el mismo monarca, quien se manifiesta en una actitud mucho más soberbia que la anterior: “el mencionado rey, menos solícito del temor de Dios y menos consciente aún de sus iniquidades, se acercó a presenciar la solemnidad, vestido según costumbre real”⁷⁵. Como vemos, se trata de una imagen crítica acerca de este soberano, imagen que en nada condice con lo que postula la hagiografía previa de este mismo santo, la de Julián de Toledo. En efecto, éste se limitaba a decir que Ildefonso había vivido en tiempos de “gloriosi Recesvinthi principis”. En consecuencia, la pregunta que se impone es ¿qué motivos pudieron haber llevado a Cixila a transformar dicha imagen y cuestionar a Recesvinto en su relato? Para responder a la misma debemos recordar, en primer lugar, que este monarca impuso un fuerte control a la Iglesia de su tiempo. Como señala Linehan, “su largo reinado (649-72) no parecen haber sido los mejores tiempos para la Iglesia de Toledo. Durante diecinueve años después del X [concilio de] Toledo en 656 no tuvo lugar concilio alguno, nacional o provincial”⁷⁶. Por cierto, el propio Ildefonso dio cuenta de ello al no incluir a Recesvinto en su *De viris illustribus*. Por otra parte, cierta fama negativa acerca de este monarca debió ser un hecho común, al menos desde mediados del siglo VIII. Así, la *Crónica mozárabe de 754* presenta al rey como “licencioso aunque de buena actitud”⁷⁷. ¿Qué criterios tenía, pues, Cixila al cuestionarlo? Si seguimos sus palabras, veremos que fundamentalmente lo que objeta son dos cosas: en primer término, el hecho de que el rey recelaba de san

74. CIXILA, *Vita Ildephonsi*, en J. GIL, op. cit., t. I, p. 63: “Sed princeps Recesuintus, qui eius tempore erat, gloria et ferocitate terrena deposita -qui eum ob iniquitates suas increpatus superbo oculo intuebatur-, cultrum modicum quem in teca tenebat cum lacrimis offerebat et collo submisso, supplicibus manibus a trono suo extentis, ut eum illi deferrent instantius deprecabatur, postulans ut indignum non iudicaret sua cum lacrimis offerentem”.

75. *Ibidem*, p. 63: “supra dicitur rex minus de timore Dei sollicitus et de suis iniquitates male conscius ad audienda sollempnia regali de more paratus accessit”.

76. Peter LINEHAN, *History and the historians of the Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 55.

77. José Eduardo LOPEZ PEREIRA (ed.), *Crónica mozárabe de 754*, Zaragoza, s.e., 1980, p. 46.

Ildefonso porque éste lo había criticado ; en segundo lugar, la falta de humildad de Recesvinto frente a la institución eclesiástica (entre otras cosas, el rey le alcanza el cuchillo al santo sentado “desde su trono” y asiste a la ceremonia litúrgica “vestido según la costumbre real”). En contrapartida, exalta todo aquello que demuestra esa misma sumisión monárquica (el soberano -“humillado y con manos suplicantes”- ruega a Ildefonso que acepte el citado cuchillo y pide “que no considerasen indigno lo que con lágrimas ofrecía”). En el fondo, por tanto, se trata de toda una observación acerca del comportamiento monárquico y de la posición de la Iglesia frente a él. Por lo mismo, ¿no sería posible que, en última instancia, Cixila -en esta recreación de tiempos pasados- no estuviera aludiendo a algún acontecimiento mucho más cercano? De ser correcta la presunción, se agregaría un elemento más para identificar al autor como el hombre del siglo X -no del VIII-. En efecto, siempre admitiendo que Cixila II fue el creador del relato, sabemos que el episcopado de este eclesiástico comenzó hacia 911 y continuó -con un breve paréntesis- hasta 928, es decir, durante los breves reinados de los tres hijos de Alfonso III -García I, Ordoño II y Fruela II- y el de Alfonso IV. En tal sentido, son bien conocidas las tensas relaciones que mantuvieron algunos de estos monarcas con los obispos de su tiempo -y, en especial, con los de León-. Fruela II obligó al sucesor de Cixila, Frunimio II a abandonar el cargo -razón por la cual aquél tuvo que volver a ocupar la sede leonesa-. Durante el reinado de Ramiro II, el propio Cixila se recluyó en cierto “retiro voluntario” -la expresión es de Linehan-, en tanto su sucesor, Oveco, “fue rápidamente enviado a un trabajo misional a la región de Salamanca”⁷⁸. ¿Tenía Cixila en mente las figuras de sus monarcas contemporáneos al trazar el retrato de Recesvinto ? Al fin y al cabo, en todos ellos, también había una falta de humildad y un deseo de controlar la Iglesia tal como lo había llevado a cabo su antecesor godo.

Se acepte o no esta suposición, de lo que no caben dudas es que se utilizó el relato hagiográfico para cuestionar un comportamiento monárquico que se suponía indigno, advirtiendo de paso a la realeza acerca de su proceder. Ese mismo cuestionamiento también estará presente en los textos del siglo XI, que analizaremos a continuación.

LA HAGIOGRAFÍA DEL SIGLO XI : JUAN EL DIÁCONO Y EL MONJE GRIMALDO

Para terminar, veamos ahora qué características en torno a la realeza ofrecen dos hagiografías del siglo XI, la *Vida de san Froilán de León*, redactada por el diácono

78. LINEHAN, op. cit., pp. 119-20.

Juan -aunque esta atribución no es segura- y la más conocida *Vida de santo Domingo de Silos*, del monje del mismo cenobio, Grimaldo⁷⁹.

En la primera, el monarca que aparece mencionado es Alfonso III, al que se presenta como “principis..., qui Regnum Gothorum regebat...”⁸⁰. Obviamente, la alusión apunta a las características “goticistas” de la monarquía de esta época, contexto ideológico ampliamente comentado⁸¹. Es el mismo Alfonso III quien se entera de la fama de santidad de Froilán -“cuando [ésta] ya recorría toda España”- y, al comprobar la certeza del rumor (al punto de dar gracias a Dios por ello), le permite establecer comunidades monásticas en el reino⁸². De la misma manera, será este soberano el que, más tarde, se hiciera eco del clamor popular y solicitara a Froilán que aceptara el obispado de León, previa su ordenación. Este pedido desatará la ira del santo, quien se dirigirá al rey con “procacioribus verbis”. Finalmente, la voluntad real será cumplida⁸³. Una vez más, nos encontramos aquí con una clara manifestación de la injerencia de la autoridad real sobre la Iglesia. En este caso, el poder monárquico apela a la antigua idea visigoda de la supremacía del soberano sobre la institución eclesiástica⁸⁴. Por su parte, el rechazo de Froilán a la decisión real será reflejado por el hagiógrafo en el sentido de que, una vez alcanzada la dignidad episcopal, el santo sólo se dedicó a preparar su próxima muerte. De hecho, acerca de su actividad al frente de la sede leonesa, el texto se limita a mencionar que Froilán

79. Hemos considerado estos textos dado que otras hagiografías castellanas del mismo siglo o bien se han perdido o son de autoría dudosa. En el primer grupo debemos ubicar las vidas de santa Oria, de Munio y la de san Rosendo, de Esteban de Celanova -la primera luego versificada por Gonzalo de Berceo, en tanto la segunda fue reelaborada por el monje Ordoño-. En el segundo, nos encontramos con los *Miracula beati Felicis* y la *Translatio corporis sancti Felicis* -ambas editadas por Flórez en *España sagrada*, XXXIII-, tradicionalmente también atribuidas a Grimaldo pero cuya autenticidad está en entredicho.

80. JUAN de LEON, *Vida de san Froilán, España Sagrada*, XXXIV, pp. 422-25 -la cita en p. 424-.

81. Véase LINEHAN, op. cit., p. 102 y ss.

82. JUAN de LEON, op. cit., p. 424 : “Cum eius fama totam peragraret Hispaniam, pervenit quam tarde ad aures Principis Adefhonsi, qui Regnum Gothorum regebat in Ovetao Asturiensem Provinciam, mittens nuntios accussare eum ad se praecepit. Quod viso tantae sanctitatis decore ornatus, stupefactus admirans in eum divina gratia et plenum Spiritu Sancto, dedit laudem Deo, quo talem elegeret famulum. [...] potestatem illi concessam ut in omnem suo regno visendi loca apta et amana construeret Coenobia ad congregandas populorum...”.

83. *Ibidem* : “Quumque rex tanta vidisset in eum crescere gratia sanctitatis, clamor populi adlitter per multis diabus Froianem Abbatem dignum esse Episcopum in Legione civitatem nostram. Rex, ut audivit, gravisus est valde, quia multis temporibus elaboraverat cum eo, ut sacerdotalem susciperet officium, ut nullo modo convincere eum poterat. Constrictus atque catenatus procacioribus verbis insultans Regem [...]. Tandem invitus ordinatus est in Legione sede...”.

84. Véase LINEHAN, op. cit., p. 118 y ss.

presagió ciertas plagas que sobrevendrían en el futuro, quizás a manera de castigo por su designación forzada.

En cambio, Grimaldo ofrece dos imágenes antitéticas de la monarquía, imágenes vinculadas a dos reyes hermanos : García de Navarra y Fernando I de Castilla. Obviamente, esa caracterización radica en la actitud que tuvo cada uno de ellos hacia santo Domingo de Silos. En lo que respecta a García -enemigo del santo-, éste es retratado como “hombre, ciertamente, de belleza corporal, esclarecido por sus hechos, claro en su modo de hablar, soldado activo y valiente en la práctica de la guerra...”⁸⁵. Sin embargo, esas cualidades son opacadas por su “depravada costumbre (*prauam consuetudinem*)” de solicitar bienes de los monasterios a él sometidos, su “gran enojo (*magna iracundia*)” al tratar al santo y su *uehementer ira* al no accederse a lo que él reclamaba. Finalmente, el monarca despojó a Domingo de su cargo de prepósito de san Millán, circunstancia que motivó que éste se marchara del reino, dirigiéndose a León. Allí, el santo encontrará a Fernando I, cuya imagen es diametralmente opuesta al anterior : éste es el rey “glorioso” que recibe al santo “con gran alegría y contento” y, con “prudente decisión”, le acuerda de inmediato el cargo de abad de Silos⁸⁶. Ahora bien, ese proceder de Fernando manifiesta igualmente esa voluntad de dominación eclesiástica por parte del poder real -que analizamos en el caso anterior-. De hecho, el texto señala de paso que, una vez efectuado el nombramiento, Domingo partió a hacerse cargo del cenobio, previa “bendición del obispo”⁸⁷. Esa sumisión de los abades a los obispos -y éstos al rey- ya había sido firmemente establecida por el monarca en el célebre concilio de Coyanza de 1055⁸⁸.

Análogamente, Fernando I reaparecerá en la hagiografía en otra oportunidad, actuando como agente de Dios al enviar alimentos al monasterio en momentos en que éste estaba a punto de agotar sus provisiones⁸⁹.

85. GRIMALDO, *La “Vita Domici Siliensis”* (ed. de Vitalino Valcárcel), Logroño, Instituto de estudios riojanos, 1982, p. 218 : “uir certe corpore decorus, actibus clarus, sermone directus, armis strenuus et usu milicie bellicosus...” -sigo la cuidada traducción propuesta por el editor-.

86. *Ibidem*, p. 230 y ss. : “...gloriosum Fredelandum [sic] regem [...]. qui eum honorifice et cum magno gaudio ac letitia suscepit...”.

87. *Ibidem*, p. 234 : “cum pontificale benedictione”. El obispo en cuestión sería Julián, al frente de la sede de Burgos entre 1026 y 1043.

88. Véase Alfonso GARCIA GALLO, “El concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la Alta Edad Media”, *Anuario de historia del derecho español*, XX (1950), 275-636. El texto del concilio dice : “Statuimus ut omnes ecclesie et clerici sunt sub iure sui episcopi” (c. 3, p. 291). Cfr. Alfonso SANCHEZ CANDEIRA, *Castilla y León en el siglo XI. Estudio del reinado de Fernando I*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, p. 205, LINEHAN, *op. cit.*, p. 186 y ss. e Iluminado SANZ SANCHO, “Notas sobre la política religiosa del rey Fernando I de León y Castilla”, en José María SOTO RABANOS (ed.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, CSIC, 1998, t. I, pp. 65-97.

89. GRIMALDO, *op. cit.*, Ira. parte, cap. XXII, pp. 294-301 -la referencia al rey en p. 297-.

Junto al citado soberano, también figura su sucesor, Alfonso VI. La primera referencia a éste -de gran relevancia para nuestro tema- hace alusión a una curiosa relación que establece Grimaldo de los reyes terrenales y los celestiales. En efecto, en vísperas de la muerte de santo Domingo, éste solicita a sus monjes que preparen todo dado que “el Rey y la Reina, junto con el obispo, van a llegar cuanto antes a esta casa”⁹⁰. Una vez más, nos encontramos con el señalado orden jerárquico reafirmado por Fernando I, apareciendo el obispo junto a los monarcas, pero mencionado *a posteriori*⁹¹. Por otro lado, esa misma referencia quizás señale la decidida vinculación que se había establecido entre Alfonso VI y los obispos de Burgos, vinculación fomentada por la voluntad real de trasladar la sede episcopal desde Oca a aquella ciudad. Tal traslado constituía un problema urticante en tiempos de la muerte de santo Domingo y lo seguía siendo hacia 1090, cuando Grimaldo componía su obra⁹².

Ahora bien, frente a ese mensaje del santo, los propios monjes advierten que esto es imposible dado que el rey estaba muy lejos del cenobio. Temerosos de que Domingo estuviera perdiendo la razón, ellos aguardan la visita del obispo pero no de los soberanos. Finalmente, ante una segunda advertencia del santo -y una nueva negativa de parte de los monjes-, aquél les hace saber “¿por qué afirmáis que ni el Rey ni la Reina han llegado a este monasterio? Pues yo os digo que durante esta noche entraron verdaderamente en esta casa y que yo estuve con ellos en la iglesia desde el primer canto de los gallos hasta ahora y que fui invitado por ellos. En consecuencia, [...] asistiré a su renombrado y sacratísimo banquete”⁹³. De esta manera, el presagio queda desvelado, aludiendo -claro está- a Dios y la Virgen. Como vemos, se trata de una exaltación significativa de la monarquía y, al mismo tiempo, una subvaloración de la misma -los monjes sólo pensaron en los reyes terrenales y no en los celestiales-. Análogamente, se reafirma la sumisión monástica al poder episcopal, conforme la política religiosa local.

El mismo monarca citado (“hijo del glorioso rey Fernando, muy celebrado por toda su actividad como príncipe, hijo a su vez del rey Sancho [el Mayor de Navarra], ilustre por su gran devoción, su valor en la guerra y su piedad cristia-

90. *Ibidem*, p. 302 : “regem nempe ac reginam cum episcopo ad hanc domum quantotius uenturos esse scitote”.

91. En este caso, el obispo al que se alude es Jimeno o Simeón, al frente de la sede burgalesa entre 1067 y 1082.

92. Para este problema, véase Bernard REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065-1109*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 97 y ss. y 261 y ss. El asunto recién se resolvería en el concilio de Piacenza de 1095, cuando el Papa aceptó el traslado.

93. GRIMALDO, *op. cit.*, p. 304 : “Fratres, cur testificamini regem ac reginam ad hoc monasterium ad presens non uenisse? Ego enim dico uobis uere eos hanc domum hac nocte intrasse et me cum eis inuitatum esse. Denique [...] interero eorum celeberrimo sacratissimoque conuiuio”

na⁹⁴) será quien, en 1076, autorice el traslado de las reliquias de santo Domingo. Por cierto, en esa exaltación vemos una curiosa mezcla entre piedad cristiana y valor ante el combate, esto es, la celebrada *strenuitas* de la que habla Peter Linehan⁹⁵.

Esa misma exaltación reaparece en otro pasaje del texto, en el cual Alfonso VI es calificado de *imperator* : se trata del milagro XLII de la segunda parte, en el que se menciona que “en cierta ocasión, el rey Alfonso, emperador de España, decidió ir a la guerra contra los inmundos ismaelitas...”⁹⁶. Ahora bien, es necesario aclarar, en primer lugar, que este texto quizás no haya sido escrito por Grimaldo. De hecho, según Vitalino Valcárcel, el núcleo originario de la vida de santo Domingo llegaría, a lo sumo, al capítulo XL de esa segunda parte. Sea como fuere, la frase es sumamente significativa y revela un momento particular de la historia de la monarquía hispana. En efecto, si seguimos a Reilly, Alfonso VI comenzó a utilizar el calificativo de “*imperator*” desde 1077, tras haber recibido una carta del Papa Gregorio VII en la que éste alegaba la soberanía pontificia sobre la península⁹⁷. En consecuencia -y como reacción ante esa declaración-, la cancillería real incorporó el título de *imperator* al monarca castellano. En función de ello, podríamos suponer que el autor de este pasaje de la vida de santo Domingo -fuera o no Grimaldo- tenía pleno conocimiento de las prácticas de la cancillería castellana, prácticas ampliamente difundidas hacia 1080-1090. En cambio, es mucho más difícil determinar si utilizó el calificativo en el sentido primigenio (es decir, como una reivindicación real frente a los intentos del Papado), si lo hizo como mero conocedor de una titulación en boga o si le asignó un criterio “territorial” -criterio que la misma cancillería popularizó más tarde-⁹⁸. Al parecer -y si seguimos a Maravall-, esta tercera acepción del vocablo es la más próxima a nuestro texto dado que el mismo no alude al “emperador Alfonso” sino a éste como *imperator Hispaniae*, esto es, como soberano de una entidad territorial definida.

De tal manera, los análisis anteriores nos demuestran de qué forma se trasladaron las características ideológicas de la monarquía castellana en documentos que, obvio es decirlo, no tuvieron como objeto primordial la exaltación de dicho poder.

94 *Ibidem*, p. 310 : “Aldefonsi, Hispaniarum regis, gloriosissimi filii Fredelandi regis, omni regali strenuitate opinatissimi, filii Sancii regis, omni deuota pietate et bellicossa uirtute christiana-que religiositate pollentis...”.

95 LINEHAN, *op. cit.*, p. 298-99.

96 GRIMALDO, *op. cit.*, p. 428 : “Quodam tempore domnus Aldefonsus, imperator Hispaniae, disposuit super turpissimam gentem Hysmaelitarum ad bella procedere...”.

97 REILLY, *op. cit.*, p. 104.

98 Para esta última acepción, véase José Antonio MARAVALL CASESNOVES, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1997 (ed. orig. 1954), pp. 437-43.

Por cierto, dicha caracterización se formula en base a dos principios : por un lado, la relación que unía al santo biografiado con la realeza y, por el otro, la que mantiene el hagiógrafo con la misma institución o la construcción discursiva que éste elabora en torno a la dignidad real. Así, un mismo monarca (Recesvinto) puede ser objeto de lecturas dicotómicas en el siglo VII y en X, otro puede ser exaltado hasta el punto de comparárselo con los personajes bíblicos y otro más puede ser caracterizado en función de las controversias político-religiosas del momento. Todo ello nos brinda material suficiente para trazar una evolución del género hagiográfico en función del tema que nos ocupa, evolución que habrá de seguir un derrotero propio a partir del siglo XII.