

SIMBOLOGÍA DEL PODER EN LA MONARQUÍA VISIGODA

M.^a R. Valverde Castro

RESUMEN

En el presente artículo se estudian las diferentes manifestaciones simbólicas que van apareciendo en la Hispania visigoda del s. VII a la par que se desarrolla y consolida toda la teoría político-religiosa que está en la base y sustenta el ejercicio del poder monárquico. El trabajo consta de tres partes: primero se analiza la exaltación del poder real en la documentación escrita; a continuación lo que podríamos llamar manifestaciones externas de la soberanía y, para terminar, el ceremonial que resalta la encumbrada posición del monarca al frente de la sociedad.

SUMMARY

In this article we study the different symbolic manifestations which appeared in Visigothic Spain of the seventh century; at the same time the political and religious theory, on which the monarchical power is based, is developed and consolidated. This article consists of three parts: in the first part, the exaltation of the royal power in the written documents is analyzed; in the second, the external manifestation of the sovereignty, and lastly, the ceremony which makes evident the monarch's lofty position in society.

En el reino visigodo de Toledo, como en toda sociedad estructurada jerárquicamente dentro de una organización estatal, existen una serie de «vehículos de propaganda», o «medios de difusión», a través de los cuales se inserta en la sociedad y se refuerza el concepto de poder vigente. Los monarcas visigodos no dudaron en utilizar todos los medios a su alcance (documentos escritos, acuñaciones monetarias, actos públicos...) para recalcar su encumbrada posición al frente de la sociedad. Desde Leovigildo desarrollaron, de una manera consciente y sistemática, una política de prestigio y de reforzamiento de la institución monárquica, de la que surgieron una serie de manifestaciones simbólicas del poder, que son las que ahora nos disponemos a analizar. Pero antes creemos oportuno señalar que el rodearse los soberanos de todo un boato y un ceremonial tomado de Bizancio (como más adelante veremos) tiene una especial relevancia. No solamente pone de manifiesto el claro impacto que los usos imperiales causaron en

la monarquía visigoda (lo mismo que ocurrió en el resto de las monarquías germánicas), sino que evidencia su deseo de remarcar su prestigio frente al mundo exterior. Pero esta política propagandística les sirve, sobre todo, como elemento simbólico de estratificación social, para indicar el abismo existente entre el gobernante, todopoderoso en teoría, y el pueblo subordinado. Con ello, especialmente, los soberanos señalan su supremacía frente al resto de los nobles. Ya que, en la práctica, el monarca era uno más entre los nobles más poderosos, que mantenían amplias clientelas y grandes patrimonios en tierras y bienes muebles, sólo rodeándose de un ceremonial y unas insignias mayestáticas podía el soberano defender y manifestar su superioridad. Precisamente estas manifestaciones simbólicas del poder tienen como objetivo ejemplificar y popularizar la teoría político-religiosa que legitima la encumbrada posición del gobernante al frente del Estado. Veámos en que consistían.

1. En las distintas épocas de la historia de la humanidad los documentos históricos han servido para legitimar distintas opciones de poder y el mundo visigodo no fue una excepción a esta norma general. Así lo prueban las principales fuentes escritas que se han conservado, en especial las de carácter oficial (codificaciones legales y actas conciliares), en las que encontramos diversas formas de ensalzar la opción de poder monárquico. De todas ellas destacan la serie de metáforas reales en las que se sintetizan los principales axiomas de la teoría político-religiosa que legitima el ejercicio de la autoridad. Sin duda, la más elaborada es la denominada metáfora antropomórfica, que concibe a la sociedad como un cuerpo unitario creado por Dios, a cuya cabeza (identificada con el rey) aquél encargó la misión de gobernar a los demás miembros que le están sometidos¹. A través de este simil se expresan perfectamente las que podríamos considerar ideas básicas de la teoría teocrática: la noción del origen divino del poder y el carácter funcional de la realeza, lo que hace necesario que el rey posea las máximas atribuciones políticas en todo el reino. Pero en ella se contienen también otras dos importantes ideas político-sociales:

- la necesidad de proteger al rey, puesto que, según las propias palabras de Recesvinto, «la salud de la cabeza es la causa del buen estado de los miembros»². Estamos ante la formulación ideológica que intenta asegurar la inestable posición de los soberanos y de sus familiares;
- la sumisión debida por todos los súbditos hacia el monarca, en especial de los nobles, quienes, a través del juramento de fidelidad, se veían obligados a reconocer en el rey a la cabeza del cuerpo formado por la *societas fidelium Christi*. Por lo tanto, y como han puesto de manifiesto A. Barbero y M. Vigil, «la expresión ideológica del cuerpo místico servía para justificar todas las relaciones de dependencia que se daban en el reino visigodo y especialmente el juramento de fidelidad al rey»³.

Con un contenido similar, aunque más limitado y en cierto modo complementario, tenemos la expresión simbólica que concibe al soberano como terapeuta del pecado.

1. Esta metáfora antropomórfica aparece claramente expuesta en la ley de Recesvinto II, 1, 4: *Quod antea ordinari oportuit negotia principum et postea populorum*. De nuevo alude a ella Recesvinto en el tomo presentado el VIII Concilio de Toledo, al afirmar que *regendorum membrorum causa salus est capitatis* y en el *Decretum iudicii* dado en la misma reunión conciliar: *Omnia certe totius plebis membra subiecta dum ad principali caput relevant... obtutum*.

2. Tol. VIII, *Tomus*, vease en nota 1.

3. A. Barbero y M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona 1978, p. 182.

Con ella se expresa el concepto isidoriano de que el gobierno ha sido instituido por Dios para impedir y corregir las consecuencias del pecado que agobian a la humanidad⁴. Por lo tanto, la misión del gobernante es diagnosticar las enfermedades del cuerpo y una vez descubiertas administrar las medicinas adecuadas para neutralizarlas⁵. Desde este punto de vista, la institución monárquica, lejos de representar la cima de una organización estatal opresora y defensora de los intereses de las clases privilegiadas, aparecía como una institución absolutamente necesaria y beneficiosa para el conjunto del pueblo a ella sometido.

Existen, por último, una serie de expresiones metafóricas que hacen referencia a la especial relación existente entre Dios y el monarca. Así, en el Concilio III de Toledo el rey es calificado como Apóstol de Cristo⁶, aparece implícito el concepto de Isaías del soberano como buen pastor de su pueblo⁷ y en el Concilio IV se le denomina Siervo de Dios⁸, asimilando a los monarcas visigodos con los modelos de reyes cristianos contenidos en la Biblia y convirtiendo a los soberanos en los máximos responsables de la fe y la salvación de su pueblo. Es lógico, por tanto, que el rey posea amplias atribuciones en materia eclesiástica.

Junto a estas metáforas reales, las titulaciones regias, el sistema de datación, los adjetivos que habitualmente acompañan a cualquier mención de los soberanos y las leyendas monetales sirven también, en los documentos escritos, para fortalecer la institución monárquica y difundir el concepto de poder a ella asociado.

Sin duda, son las codificaciones legales visigodas los textos oficiales de mayor importancia redactados en la cancillería real y nuestras fuentes principales de información para conocer en qué consistía la titulación regia. Con ella, a menudo, se encabezaban las leyes. Como ha puesto de manifiesto M. C. Díaz y Díaz, la titulación oficial en el reino toledano «es muy sucinta, y comporta solamente el determinante *Flavius* seguido del nombre propio del monarca y del apelativo *rex*»⁹. El uso de este sobrenombre *Flavius* convertía a los reyes visigodos en verdaderos sucesores de los emperadores romano-cristianos, puesto que *Flavius* era el gentilicio de la dinastía imperial constantiniana¹⁰, que fue la que creó los fuertes vínculos que unían a la Iglesia católica y al Estado en el Bajo Imperio. Años más tarde, probablemente en tiempos de Ervigio, la titulación regia se ampliará con la introducción del epíteto *gloriosus*¹¹. La existencia de

4. Isid., *Sent.* III, LI, 4 y 5: *Principes saeculi nonnunquam intra Ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniat. Certerum intra Ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praevallet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem. Saepe per regnum terrenum caeleste regnum proficit, ut qui intra Ecclesiam positi contra fidem et disciplinam, quam Ecclesiae humilitas exercere non praevallet, cervicibus superbiorum potestas principalis imponat; et ut venerationem mereatur, virtute potestatis imperat.*

5. Así lo expresan las leyes LV II, 1, 29: *Tranquillitatis nostre uno medicamine concedimus duo mala sacrare*; y LV XII, 2, 1: *Propriis membris confecto medicamine saluten.*

6. Tol. III, *Praef.*: *Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium.*

7. Tol. III, *Tomus*: *Me quoque... Dominus excitavit, ut depulsa obstinatione infidelitatis et discordiae submoto furore populum, qui sub nomine religionis famulabatur errori, ad agnitionem fidei et ecclesiae catholicae consortium revocarem... Proinde, sanctissimi patres, has nobilissimas gentes, quae lucis per nos dominicis adplicatae sunt, quasi sanctum et placabile sacrificium per vostras manus aeterno Deo offero.*

8. Tol. IV, *Praef.*: *...primum gratias Salvatori nostro Deo omnipotenti egimus, post haec antefato ministro eius excellentissimo et glorioso regi...*

9. M. C. Díaz y Díaz, «Titulaciones regias en la monarquía visigoda», *Revista portuguesa de Historia* 16 (1976), p. 134.

10. Idea sostenida por A. Barbero, «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval», *Hispania* XXX (1970), p. 17.

11. M. C. Díaz y Díaz, *op. cit.*, pp. 139-140, sostiene que fue en el reinado de Ervigio cuando se amplió la titulación.

esta fórmula oficial, por breve que sea, resulta altamente significativa. Constituye un nuevo rasgo mayestático y revela la nítida noción que sobre su propio poder poseen los reyes visigodos. La monarquía toledana ha adquirido plena conciencia del poder que ejerce sobre el territorio conquistado y así lo demuestra arrogándose adjetivos imperiales, con lo que además pone de manifiesto que se siente continuadora del dominio que tuvieron los emperadores sobre la Península¹², con los que se equipara.

Otro aspecto que revela el fuerte proceso de ideologización política operado en la monarquía visigoda de Toledo es el hecho de que ahora aparezca la datación por el reinado de los soberanos. En el edicto confirmatorio dado por Recaredo en el III Concilio de Toledo (589), el rey obliga a todos sus súbditos a cumplir lo establecido *in hoc sancto concilio habito in urbem Toletanam anno regni nostri feliciter quarto*¹³. Aparecen ya aquí los dos elementos, el ordinal correspondiente y el adverbio *feliciter*, que, a partir de ahora y hasta finales del reino toledano, configuran la forma cancelleresca de la data. El uso del ordinal del reinado de un monarca tiene un importante simbolismo político: confiere al rey «una especie de consagración al convertirse su poder en módulo y criterio que determina la actividad de sus súbditos»¹⁴. En alguna ocasión, encontramos también la expresión *nostre glorie*¹⁵, denominación propia de la divinidad, con la que el monarca se refiere a sí mismo y con la que manifiesta el carácter casi sagrado de su persona, que le viene dado por ser el agente de Dios en la tierra. Esta es la razón por la que a menudo aparece también la expresión *in Dei nomine* en las dataciones regias¹⁶. Las hallamos normalmente fechando la promulgación de leyes. Y si tenemos en cuenta que para la ideología dominante era la ley el principal instrumento con que contaba el soberano para cumplir la misión redentora que le había sido encomendada por la divinidad, se comprende perfectamente que abunden las expresiones que hacen referencia a la especial relación que une al rey con Dios, la fuente de su poder.

También en las fuentes narrativas se acredita el uso de este innovador sistema de datación. Lo utilizó Juan de Biclario para dar la cronología de su crónica, fechada tanto por los años de los reinados de los emperadores bizantinos, como por los correspondientes de los monarcas visigodos. Y no faltan los ejemplos en que Isidoro de Sevilla recurre a este nuevo sistema de datación. Creemos que esta utilización del ordinal del reinado de los monarcas visigodos evidencia una clara concienciación, tanto por parte de los propios reyes como de sus súbditos, sobre la realidad del reino toledano, concebido ya como un nuevo centro de poder político independiente surgido en el Mediterráneo.

Donde de forma más clara se manifiesta el deseo de ensalzar la institución monárquica es en las dataciones conciliares, las más pródigas en apelativos aplicados a la realeza. En ellas, los reyes son designados con los términos *gloriosissimus*, *piissimus*,

12. La idea de que la monarquía visigoda de Toledo se siente heredera de una situación que enlaza con el dominio romano de Hispania es defendida por C. Codoñer Merino, *El de Viris Illustribus de Ildelfonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca 1972, p. 63.

13. Tol. III, *Edictum regis*.

14. M. C. Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 140.

15. LV, XII, 1, 3: *Edita lex in confirmatione concilii Toletano sub die idus Nov. era DCCXXI, anno quoque feliciter quarto regni glorie nostre in Dei nomine, Toletano, LV, XII, 2, 17: Facto placito sub die duodécimo Kalendas Martias, anno feliciter sexto regni glorie nostre, in Dei nomine Toletano, Tol. XIII, Tomus: Datum sub die pridie nonas novembres anno feliciter quarto regni gloriae nostrae in Dei nomine Toletano.*

16. Esta expresión aparece, por ejemplo, en LV 5, 6: *Data et confirmata lex a die decimo kalendarum lanuariam, anno feliciter quarto regni nostri in Dei nomine Toletano, LV, IV, 5, 7: Data et confirmata lex a die decimo kalendarum lanuariarum, anno feliciter quarto regni nostri in Dei nomine Toletano, LV, XII, 2, 17: Facto placito sub die duodécimo kalendas Martias, anno feliciter sexto regni glorie vostre, in Dei nomine Toletano.*

sanctissimus, christianissimus, clementissimus, severissimus, excellentissimus, inclytus..., apelativos que, salvo raras ocasiones, acompañan siempre a toda mención de los reyes hecha por los padres conciliares. Se trata de designaciones propias de la realeza imperial bizantina del s. V y no es de extrañar que sea en las fuentes eclesiásticas donde más aparezcan. Ello por dos motivos: porque la Iglesia estaba muy apegada a la tradición imperial¹⁷, y porque ella era la que había elaborado la teoría político-religiosa sobre la monarquía, en la que cada soberano era considerado, por ser el elegido de Dios, la personificación de las virtudes regias. Es necesario señalar además que los padres conciliares se refieren casi siempre a los reyes con la expresión *noster dominus*, identificando al gobernante con el señor de todos sus súbditos, sin distinción entre godos y romanos¹⁸, revelando, por tanto, que los vínculos de dependencia personal adquirieron carácter público en el reino visigodo de Toledo.

El concepto de poder monárquico se manifiesta también en las acuñaciones de moneda visigoda, expresándose a través de los mismos apelativos que aparecen en las actas conciliares. Así, las leyendas monetales contienen en el anverso el nombre latinizado del soberano con su título de *rex* (frecuentemente abreviado en RE o R), introducido, en algunas ocasiones, por las siglas de la expresión *Dominus noster* (D.N.) y, desde tiempos de Wamba, habitualmente precedido por las abreviaturas de la fórmula *in Dei Nomine* (I.D.N.M.N.). En el reverso aparece el nombre de la ceca, acompañado muy a menudo de uno o varios epítetos referentes a la realeza, siendo los más comunes *pius* e *iustus*¹⁹, precisamente las virtudes que Isidoro considera típicas de la monarquía²⁰. Podemos afirmar, por lo tanto, que los reyes visigodos se preocuparon de sintetizar en las leyendas monetales los aspectos esenciales de la teoría política visigoda. Recalaron, sobre todo, tres características:

- su propia soberanía sobre un territorio independiente del Imperio bizantino, consignando su nombre y su título;
- la idea de que el poder real procede de Dios y que, por lo tanto, toda acción de gobierno responde a los deseos de la divinidad, con la fórmula *in Dei nomine*;
- su calidad de señor de todos sus súbditos, unidos a él por el juramento de fidelidad, con la expresión *Dominus noster*.

Este carácter propagandístico que poseen las leyendas de las acuñaciones visigodas nos obliga a considerar a la moneda como uno más de los medios que contribuyeron a dar prestigio, popularizar y reforzar la autoridad de los reyes.

2. Sin duda, la mejor manera de despertar la admiración del conjunto de la población hacia la institución monárquica en un mundo como el visigodo, en el que la cultura y los libros eran accesibles a muy pocos, consistió en rodearse los reyes de un aparato externo fastuoso. Imitando las costumbres palatinas romano-bizantinas²¹,

17. Véase L. A. García Moreno, *Historia de la España visigoda*, Madrid 1989, p. 322.

18. Se encuentra un paralelo con esta situación en el reino vándalo del norte de Africa, en el que Genserico adopta también el título de *dominus* desde el momento en que considera que su autoridad se extiende tanto a romanos como a bárbaros. Véase Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, París 1955, p. 244.

19. En G. Miles, *The coinage of the visigoths of Spain: Leovigild to Achila II*, New York 1952, pp. 23-68, se halla un estudio detallado de las leyendas monetales visigodas.

20. Isid., *Etym.* IX, 3, 5: *regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas*.

21. Para el tema de la influencia del ceremonial y la pompa bizantina sobre las monarquías germanas occidentales pueden verse: R. Elze, «Insigne del potere sovrano e delegato in Occidente», *XXIII Settimana de Spoleto* (1976), pp. 569-593; A. Pertusi, «Insigne del potere sovrano e delegato a

Leovigildo fue el primer monarca visigodo que, según el testimonio de Isidoro de Sevilla, «se presentó a los suyos en solio (y) cubierto de la vestidura real»²². Con esta exteriorización del poder soberano en signos visibles, el rey indicaba su posición al margen y por encima del pueblo y especialmente remarcaba su superioridad frente a la nobleza, de la que se distingue ya no sólo por ser el máximo jefe guerrero, sino fundamentalmente por haberse convertido en la suprema autoridad de la organización estatal.

Dado el poco interés del arte hispano-visigodo por representar las efigies de los soberanos, las monedas constituyen el mejor testimonio para conocer cuáles eran los emblemas del poder real. Las efigies de los reyes, que aparecen siempre en los trémises legalizando las acuñaciones, son las únicas imágenes de la época que de los monarcas visigodos han llegado hasta nosotros. Esta iconografía monetaria revela que las insignias del poder soberano en la Hispania del s. VII eran: la corona o diadema²³, el *paludamentum* con fíbula, el cetro cruciforme, la lorica o coraza y el yelmo²⁴, prácticamente los mismos atributos que portaba el emperador bizantino²⁵. A ellos hay que añadir el trono o solio alto en que se sentaba el soberano, en una posición mucho más elevada que quienes le rodeaban, simbolizando así su superioridad frente a ellos, insignia real que lógicamente no aparece en los trémises. Sabemos de su existencia por la noticia del Isidoro antes citada y además por las ilustraciones de los códices Vigiliano y Emilianense del s. X, en los que los reyes visigodos aparecen normalmente entronizados en los casos en que se les figura sentados²⁶.

Todas las insignias mayestáticas de las que se apropian los soberanos les sirven, no sólo para manifestar su superioridad frente al resto del pueblo, sino también para poder acceder a la categoría de civilizados y desprenderse de la condición de bárbaros, de la que eran tildados en la tradición legitimista imperial. Sin duda, el mejor medio para liberarse de su original carácter bárbaro fue la conversión al catolicismo niceísta²⁷, pero la mejor manera de exteriorizar su *civilitas* fue rodearse de una pompa mayestática. Creemos que ésta es una importante razón para explicar el hecho de que los reyes visigodos recurriesen a unos emblemas y un ceremonial chocantemente parecido al de

Bizancio e nei paesi di influenza bizantina», *ibid.* (1976), pp. 481-563 y S. G. MacCormack, *Art and ceremony in late Antiquity*, University of California Press 1981. Para el caso concreto del reino godo de Toledo no conocemos ninguna obra en que específicamente se trate este tema, pero en todos los trabajos de carácter general sobre la monarquía visigoda se afirma esta influencia bizantina.

22. Isid., *Hist.* 51 (redacción larga): ...*primusque inter suos regali veste opertus solio resedit, nam ante aum et habitus et consessus communis ut genti, ita et regibus erat.*

23. Con respecto al uso de la corona, considerada como la insignia quizás más noble de todas las que representaban el poder soberano, resulta interesante la obra de R. Elze, *op. cit.*, pp. 570-76, quien plantea que la corona no era aún un signo reservado exclusivamente al detentador del poder soberano y sostiene que su introducción en Hispania y Galia fue previa a la existencia del ceremonial de coronación. A. Morangiu, «Un momento típico de la monarquía medieval: el rey juez», *AHDE* 23 (1953), pp. 678-79, se expresa en el mismo sentido al afirmar que sólo cuando la corona se convirtió en un objeto sagrado o consagrado, su uso requirió un acto religioso previo.

24. Véase F. Mateu y Llopis, «Los atributos de la realeza en los trémises godos y las categorías diplomáticas coetáneas», en *Anales toledanos. Estudios sobre la España visigoda* III, Toledo 1971, pp. 150-51.

25. Remitimos al artículo de A. Pertusi, *op. cit.*, pp. 500-03, donde se enumeran las insignias portadas por el Emperador bizantino, para probar nuestra afirmación.

26. La iconografía regia que aparece en estos códices ha sido estudiada por S. de Silva, «La más antigua iconografía medieval de los reyes visigodos», en *Los visigodos. Historia y civilización (Antigüedad y Cristianismo III)*, Murcia 1986, pp. 537-38.

27. Sobre el concepto de barbarie existente en el reino visigodo de Toledo, véase F. M. Beltrán Torreira, «El concepto de barbarie en la Hispania visigoda», *Los visigodos. Historia y civilización, op. cit.*, pp. 537-38.

Bizancio, precisamente el pueblo contra el que más tuvieron que luchar para conseguir la independencia y ante el que más (podríamos decir incluso ante el único) necesidad tenían de recalcar su plena soberanía sobre la Península Ibérica.

Pero, para manifestar su grandeza, los reyes se preocuparon también de dotar a la ciudad que les servía de residencia, y de sede a la corte, de todo el lujo y la grandiosidad propias de la majestad de un gobernante que ha sido elegido por Dios. Así, y como ha puesto de manifiesto L. A. García Moreno, «a partir de Leovigildo, el evergetismo real visigodo se propuso convertir a la pequeña Toledo en una auténtica *urbs regia* a imitación de la Constantinopla de la época, a tal efecto Leovigildo pudo iniciar la edificación de un importante conjunto palaciego en el que incluía también una capilla palatina bajo la advocación de clara resonancia constantinopolitana de los santos apóstoles Pedro y Pablo, así como también una basílica mayor dedicada a Santa María»²⁸. Sus sucesores continuaron esta actividad constructora. Prueba de ello es la noticia que nos transmite el autor de la Crónica mozárabe del 754 al decir que Wamba, en el tercer año de su reinado, promocionó una importante obra de restauración y embellecimiento de Toledo, en la que utilizó materiales nobles (cita el mármol)²⁹.

A través de todo ello, es decir, de las insignias mayestáticas y de la suntuosidad de Toledo, los reyes visigodos se distanciaban del modelo original de monarquía germánica y se equiparaban a los emperadores bizantinos. Adquiriendo las costumbres imperiales manifestaban que ambos poderes, el del rey y el del emperador, estaban a la misma altura y eran absolutamente independientes. Con toda probabilidad la expresión simbólica más clara de estas ideas políticas la tengamos en la labor que como fundadores de ciudades desempeñaron los monarcas visigodos. Fueron tres las ciudades de nueva planta erigidas durante el período toledano: *Reccopolis* y *Victoriacum* edificadas por Leovigildo (la primera de ellas en el 578, denominada así para perpetuar la memoria de su hijo Recaredo³⁰, y la segunda en el 581, con el propósito de afianzar su autoridad en territorio vascón)³¹ y *Ologicus* por Recesvinto tras reprimir una revuelta de los vascos³². La fundación de ciudades, además de constituir objeto de continua vanagloria, era una prerrogativa típica de los emperadores y, por ello, no sorprende que sean los monarcas visigodos, deseosos siempre de manifestar que se sienten los herederos del poder imperial, los primeros reyes germanos que fundaron en su reino nuevas ciudades. Creemos importante resaltar el hecho de que en ningún otro de los reinos germanos surgidos en Occidente tras la caída del Imperio romano se apropiaron los reyes de esta prerrogativa. El que ello sí ocurriese en el caso hispano puede considerarse como una prueba más de la clara concienciación que sobre la independencia de su soberanía poseían los monarcas visigodos.

3. Como última manifestación del poder soberano se dan, en el reino toledano, una serie de ritos o ceremonias reales que, de forma solemne, proclaman la grandeza de la monarquía. Probablemente sea la unción real la ceremonia mayestática más importante que se dio en la Hispania del s. VII y la que mejor expresa toda la teoría y la práctica político-religiosa vigente. Consistía en ungir con óleos sagrados, a través de la

28. L. A. García Moreno, *op. cit.*, p. 120.

29. *Qui iam in supra fatam eram anni tertii scepra regia meditans ciuitatem Toleti mire et eleganti labore renobat, quem et opere sculptorio uersuicando pertitulans hoc in portarum epigrammata stilo ferreo in nitida lucidaque marmora patrat.*

30. Isid., *Hist.* 51, 9-11: *Condidit etiam civitatem in Celtiberia, quam ex nomine filii sui Recopolim nominauit.*

31. Véase E. A. Thompson, *Los godos en España*, Madrid 1971, p. 87.

32. Isid., *Hist.* 63, 1-12: *... (los vascos bajo Suintila) submitterent... Ologicus civitatem Gothorum stipendiis suis et laboribus conderent.*

imposición de manos de los obispos, a los nuevos soberanos, otorgándoles así el halo de sacralidad y santidad que les correspondía por ser los elegidos de Dios. El monarca alcanzaba así un *status* superior al del resto de los nobles del reino y al dejar de ser un personaje meramente civil, quedaba facultado para intervenir también en asuntos eclesiásticos, lo que, en cierta medida, lo situaba por encima de la misma Iglesia. Por ello, y de acuerdo con P. D. King, la puesta en práctica de esta ceremonia religiosa sirvió para «elevar aún más al rey por encima de su pueblo, protegiéndole con mayor fuerza contra cualquier concepción populista que todavía pudiera pervivir»³³.

Parece indudable que fue en el reino visigodo de Toledo donde por primera vez se practicó el rito de ungir a los reyes, aunque se desconoce el momento exacto en que se introdujo este acto ritual en la Hispania visigoda. Desde aquí se extendería a otros reinos de la Europa cristiana, dándose posteriormente la unción entre los francos, los anglosajones y los monarcas asturianos³⁴. Puesto que el ungimiento era algo desconocido en Roma³⁵ y que no existía tampoco en el Imperio bizantino contemporáneo, podemos afirmar, con A. Barbero, que estamos ante «la creación original de una institución»³⁶. Inspirándose en modelos del Antiguo Testamento³⁷, el clero hispano-godo supo crear un adecuado simbolismo ceremonial a través del cual subrayar la posición casi divina alcanzada por el monarca en base a los postulados teocráticos que legitimaban el poder temporal. El ungimiento 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. En estos momentos, el rey visigodo nada tiene que ver con el jefe guerrero, elegido por la comunidad para guiar y defender a su pueblo, que fue en sus orígenes. La transformación sufrida por el mundo visigodo ha sido profunda: influida por el contacto con el entorno romano, la sociedad posee ahora una clara estructuración jerárquica, en cuya cima se encuentra el soberano, quien debe su posición, no a los deseos del pueblo, sino a los designios de Dios y al que, por ello, se le debe sumisión y respeto. Todo ello explica el surgimiento del rito de la unción real en la Hispania del s. VII³⁸.

Es posible pensar que el rito de la unción real formase parte de un ritual más amplio a través del cual se proclamase la inauguración de un nuevo reinado. Pero sobre este aspecto, las noticias que nos han llegado son muy escasas. Sabemos que, desde la conversión, los nuevos soberanos tenían que prestar juramento de guardar la fe católica, proteger a la Iglesia y gobernar con justicia a los pueblos. Los súbditos, a su vez, debían de jurar fidelidad al rey, haciéndolo en su presencia los grandes del reino. Cabe la posibilidad de que ambos juramentos, junto con la unción, formasen

33. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid 1981, pp. 68-69.

34. Véase A. Barbero, *op. cit.*, pp. 63-72 y J. Orlandis, «El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda», *Estudios visigóticos* III, Roma-Madrid 1962, pp. 54-55.

35. Así lo afirma W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona 1983, p. 63.

36. *Op. cit.*, p. 75.

37. A ellos alude Isidoro de Sevilla en la definición que da del término unción. *Etym.* VI, 19, 51: *Nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur, et hoc de pristima disciplina, qua ungui in sacerdotium et in regnum solebant, ex quo et Aaron a Moyse unctus est.*

38. Queremos recalcar el carácter ceremonial de la unción. Esta era su función, no la de legitimar el poder soberano. Estamos de acuerdo con E. Pérez Pujol, *Instituciones sociales de la España goda*, Valencia 1896, t. 3, p. 360, cuando señala que los reyes eran proclamados tales por otro poder —la fuerza— y que la unción servía «como declaración de un hecho consumado para rodear al monarca de cierto respeto religioso».

parte de un ritual de inauguración, en el que es probable que se diese también algún acto formal de aclamación del nuevo monarca³⁹. La gran preocupación mostrada por los gobernantes visigodos por reforzar su autoridad con la adquisición de un boato y un ceremonial mayestático inspirándose en los usos bizantinos, es lo que nos induce a pensar que los reyes no desaprovechasen una ocasión tan propicia como un cambio de reinado para manifestar la teórica grandeza de su poder. Pero los datos que nos proporcionan las fuentes de la época sólo nos permiten intuir la existencia de este ritual de inauguración, sin que podamos saber en qué consistía, ni siquiera si realmente existía.

Más información poseemos sobre los actos protocolarios que, en relación con la presencia real, tenían lugar en los concilios generales⁴⁰, otra de las ocasiones en que se manifestaba el elevado concepto que se tenía de la institución monárquica. La apertura de los concilios por el rey se realizaba con un solemne ceremonial. Según parece deducirse de las fuentes de la época, dicho ceremonial constaba de los siguientes actos rituales:

- entrada del rey. Tras ocupar cada uno de los obispos sus puestos respectivos, se presentaba el rey ricamente ataviado con la vestidura y los ornamentos mayestáticos⁴¹ y acompañado de los grandes del reino que habían sido previamente elegidos para asistir al Concilio⁴². Se colocaba en medio de los asistentes y con un gesto sumiso (postrado en tierra hasta el Concilio XV de Toledo del 688 o inclinando la cabeza a partir de entonces) pedía a los obispos que intercediesen por él ante Dios⁴³;
- discurso real y entrega del *Tomus* a partir del Concilio VIII de Toledo. Concluida la oración, el monarca hablaba a los asistentes y, desde el octavo Concilio, les ofrece con su propia mano el tomo regio, indicando, bien de una manera o de otra, que es lo que desea que se trate en la reunión conciliar⁴⁴;
- oraciones. Siguen ahora una serie de oraciones que poseen siempre un sentido laudatorio hacia la persona del rey;
- despedida del rey. Tras recibir la bendición episcopal, el soberano abandonaba la basílica en que se celebraba la reunión conciliar y tras su marcha se leía el *Tomus* y comenzaban las deliberaciones. No tenemos noticia de la salida del rey hasta el Concilio XII de Toledo del 681⁴⁵, por lo que cabe la posibilidad, como ha sugerido H. Schwöbel, de que en los sínodos primitivos el rey tomase parte en los debates asamblearios⁴⁶.

39. Posibilidad defendida por J. Orlandis, *Historia de España. La España visigótica*, Madrid 1977, p. 212.

40. El ceremonial real en los concilios ha sido estudiado por H. Schwöbel, *Synode und Könige im Westgotenreich*, Köln-Wien 1982, a quien nosotros seguimos.

41. Al menos así es como aparece representado en las ilustraciones de los códices Vigiliano y Emilianense que muestran a los reyes visigodos en los concilios. Véase S. de Silva, *op. cit.*, pp. 537-558.

42. Tol. IV, *Praef.*: *Hic quippe dum in basilicam beatissimae et sanctae martyris Leocadiae omnium nostrum pariter iam coetus adesset, tali pro merito fidei suae cum magnificentissimis et nobilissimis viris ingresus*. También se mencionan a los nobles que acompañan al rey en Tol. V, *Praef.*

43. Tol. IV, *Praef.*: *...primun coram sacerdotibus Dei humo prostratus cum lacrymis et gemitibus pro se interveniendum Deo postulavit*. Expresiones similares encontramos en las aperturas de los concilios quinto, octavo, duodécimo, décimotercero y décimoquinto. En el décimosexto y décimoseptimo, el rey solamente inclina la cabeza. Así Tol. XII, *Praef.*: *...et in medio nostri consistens inclytum caput reclinans sese a nobis benedici poposcit et orationum nostrarum effusione Domino commendari optavit*.

44. Se menciona el discurso real en Tol. IV y Tol. V y éste se completa con la entrega del tomo o pliego regio en Tol. III, Tol. VIII., Tol. XII, Tol. XIII, Tol. XV, Tol. XVI y XVII.

45. Tol. XII, *Praef.*: *Post egressum igitur [e] i [us] dem serenissimi principis...*

46. *Op. cit.*, p. 60.

La celebración de concilios generales constituía uno de los actos gubernativos de mayor solemnidad y transcendencia acaecidos en la Hispania visigoda del s. VII. Si a ello añadimos que en los mismos se congregaban los personajes más importantes del reino, tanto laicos como eclesiásticos, se comprende perfectamente que la presencia del rey se acompañase de un ceremonial que resaltase su encumbrada posición al frente de la sociedad, una forma de fortalecer su poder. En última instancia, lo mismo que se intentaba conseguir con el resto de las manifestaciones simbólicas que sobre el concepto de poder monárquico surgieron en el reino visigodo de Toledo.