

## **Una aproximación al linaje y la guerra como las fuentes de legitimación del poder regio en Castilla y León durante la plena Edad Media**

**Raimundo Meneghello Matte**  
*Universidad Diego Portales*

### **Resumen**

Se presenta una aproximación de algunos de los elementos que conforman las bases de la construcción de un modelo regio en los reinos de Castilla y León, a través de la descripción de algunas formas de legitimación del poder real durante el periodo de la Reconquista. Se expone que en la Península Ibérica, en particular en Castilla y León, existiendo una raíz cultural común con el resto de Europa, se desarrolló un modelo político y social caracterizado por la situación de guerra fronteriza con el Islam. En ese contexto la figura del monarca se perfiló como un símbolo, depositario de una herencia - el linaje visigodo-, y con una misión religiosa y militar: la derrota del Islam invasor.

### **Palabras claves**

Monarquía - Castilla y León - Providencialismo - linaje - legitimidad

### **Abstract**

#### **An approach to lineage and war as sources of royal legitimation and power in Castile and Leon during the high Middle Ages**

This is an approach to some elements wich shaped the foundations of a royal model in the kingdoms of Castile and Leon, through the description of the ways to legitimise royal power during this period of the Spanish Reconquista. Hispania, having common cultural roots with the rest of Europe, developed a political and social model wich was unique due to the frontier war against the Muslims. In this context the figure of the monarch arouse as a symbol, depository of a legacy - the visigothic lineage-, and holding a military religious mission: to defeat the invading Islamic powers.

### **Keywords**

Monarchy - Castile and Leon - Providentialism - lineage - legitimation

## El soberano medieval: Sus orígenes históricos<sup>1</sup>

La figura del monarca es una pieza clave para comprender las dinámicas sociales, políticas y religiosas del Occidente medieval, por ello es primeramente necesario aproximarnos a sus orígenes, para conocer su posterior evolución en el escenario peninsular. Esto en razón de que el modelo real es el resultado de una construcción basada en las tradiciones hebraica y cristiana, la herencia romana y parte de las costumbres germanas. En esencia, una figura de síntesis muy propia del crisol medieval, en la que, no obstante, primó como primera fuente la tradición bíblica veterotestamentaria. Gracias a ello, los pensadores medievales, y en particular Agustín de Hipona, postularon que el orden político debía ser una emulación del reino de Dios, para así, gracias a un régimen justo, restaurar el estado de gracia perdido por el pecado original<sup>2</sup>. Esta forma de pensar, según Manuel García Pelayo, se tradujo en un ordenamiento en el cual se mezclaban los aspectos políticos con los religiosos, de tal manera que la política se sacralizaba y se politizaba la imagen religiosa<sup>3</sup>. El resultado de esto era que el rey o el emperador debía ser una imagen de Cristo con todos sus atributos de justicia, valor y piedad.

Como sabemos, la figura del rey, con distintas acepciones, es común en el mundo antiguo y por lo tanto aparece reseñada en las Escrituras<sup>4</sup>. Allí se nos

<sup>1</sup> El presente estudio no pretende ser más que una aproximación introductoria a un tema complejo y de múltiples aristas, que ha atraído la atención de distintos investigadores. Por lo mismo nuestra intención es solamente presentar algunos aspectos del problema de las fuentes de legitimación del poder real, centrándonos en aquellos que consideramos son de uso más frecuente en el discurso cronístico, sin que ello implique una negación a otras fuentes de legitimación presentes en las fuentes del periodo. Todo ello con el fin de introducir al lector interesado en este vasto tema.

<sup>2</sup> Las ideas agustinianas, concentradas en el *De Civitate Dei*, fueron continuadas por el hispano Paulo Orosio en su *Historiarum adversus paganos* en un sentido político, en el que afirma que todo poder proviene de Dios. Y además sostiene la relación entre el pecado de los hombres -en especial el de los gobernantes- con los castigos divinos.

<sup>3</sup> M. García Pelayo, *El Reino de Dios, Arquetipo Político*, 1.

<sup>4</sup> El Antiguo Testamento y las Escrituras en general, si bien se trata de textos en esencia religiosos, también debe ser considerado una fuente histórica, puesto que relatan la crónica de formación del pueblo de Israel y su evolución. Desde esa perspectiva, se trata de la narración de un mito fundador, similar a otros posteriores como los textos clásicos de *La Iliada* o *La Eneida*. En su conjunto estos mitos cumplían diversas funciones, como la de explicar los orígenes de un determinado pueblo, crear modelos a seguir y justificar los diversos acontecimientos y acciones de un grupo humano. Si bien es cierto que el texto veterotestamentario posee algunas características propias del pueblo que lo originó, tales como el marcado monoteísmo como elemento identificador y diferenciador, en otros aspectos sigue el parámetro común de cualquier mito fundador. Es decir un discurso construido sobre bases históricas y religiosas que legitiman la existencia y destino de una comunidad, para crear un arquetipo fundacional. Para una mejor comprensión del problema del mito recomendamos consultar el texto clásico de M. Eliade, *Mito y Realidad*, 12, 13. Así como también a M. García Pelayo, *Mitos y Símbolos Políticos*.

presenta un modelo político basado en la creencia de que el Dios único regía y ordenaba la totalidad de la Creación. Yahveh era por tanto el rey supremo, dominando de manera todopoderosa, pero también como un soberano justo y recto, protector de su pueblo y castigador de sus enemigos. Bajo su gobierno se encontraba el pueblo de Israel. Basado en estos principios se desarrolló, entre los hebreos, el proceso de la construcción de una monarquía terrenal y la concepción del reino de Dios, lo cual se constituyó a través de tres etapas bíblicas: la época de los jueces, la de los reyes (teocracia mediata) y finalmente la época de la cautividad donde se esperaba la restauración teológica del reino<sup>5</sup>. Nosotros nos concentraremos en la segunda etapa, la de los reyes, por ser ésta la que aportó más referentes a los monarcas y pensadores medievales.

Los hebreos – herederos de las ricas tradiciones políticas de Oriente – estuvieron históricamente regidos por caudillos. A la muerte de Moisés y su sucesor Josué, el poder pasó a manos de los Jueces, que ostentaban el poder político y religioso<sup>6</sup>. A ellos les sucedieron los Profetas que lideraron al pueblo como mensajeros de Dios. Recién a finales del siglo XI a.C. y debido a la presión bélica de los filisteos, aparece la figura del rey entre los judíos, materializada en la persona de Saúl. Estos acontecimientos son relatados en el Primer libro de Samuel, donde podemos observar los principales tópicos relacionados con la tradición monárquica hebraica. Es el pueblo el que le exige al profeta Samuel que designe un rey ‘para que nos juzgue, como todas las naciones’<sup>7</sup>. Dios ordena al profeta obedecer al pueblo, no sin antes advertirles sobre los peligros de esta institución<sup>8</sup>. Pese a ello, el pueblo exige tener un rey, que personificara sus aspiraciones que en ese momento eran justicia y liderazgo militar.

El hecho de que Saúl fuese elegido por Dios y ungido por Samuel apunta hacia una idea de poder descendente, pero también deja claro que el nuevo rey, si

---

<sup>5</sup> García Pelayo, *El Reino de Dios*, 5 - 8.

<sup>6</sup> Las raíces de la monarquía hebrea se hunden en la tradición mesopotámica y egipcia, no obstante un análisis acabado de estas influencias y efectos escapan a las intenciones de este artículo por lo que recomendamos remitirse, para mayor información, al artículo de P. Zamora “El Rey Sagrado, arquetipo político-religioso. Concepción y representación en las fuentes del poder sagrado de la Edad Media”, así como al texto clásico de M. Bloch, *Los reyes taumaturgos*, capítulo II “El origen del poder de curación de los reyes”, y a la introducción del reciente trabajo de M. A. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios: Cultura y poder en la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*.

<sup>7</sup> Samuel I 8: 5

<sup>8</sup> El relato bíblico muestra una visión en extremo negativa de la figura del rey, que es presentado como quien tomará a las hijas de sus siervos para su servicio, que expropiará las posesiones de sus súbditos y que utilizará a sus hijos para la guerra y finalmente sentencia que reducirá a todos a ser sus esclavos. Ver Samuel I 8: 10, 18.

bien es sagrado, no es divino, ya que sobre él está Dios<sup>9</sup>. Además Saúl y sus sucesores debían compartir su poder con Samuel y sus herederos<sup>10</sup>.

El relato bíblico también nos narra que algunos israelitas rechazaron a Saúl, poniendo en duda sus capacidades para vencer a sus enemigos, por lo que era necesario que el nuevo rey obtuviese una tercera forma de legitimación<sup>11</sup>: la victoria militar, que demostrase sus dotes para unir a su pueblo y defenderlo y, más importante aún, certificar que Dios estaba con él a través del triunfo. Fue así como a un mes de su aclamación, Saúl ‘invadido por el espíritu de Dios’ derrotó a los ammonitas. Gracias a esta victoria, el rey fue aceptado y aclamado por todos los habitantes de Israel<sup>12</sup>.

Es destacable que a pesar de los actos de Samuel, solo la victoria militar logra la total aceptación de Saúl, lo que demuestra la importancia del rol de defensor de su pueblo y de su fe que les corresponde a los reyes según la tradición veterotestamentaria. Esta misma tradición es la que después nos confirma la idea que solo el que es agradable a Dios puede ser rey o seguir siéndolo, ya que en el mismo relato bíblico pronto se nos dice que Saúl cae en desgracia por desobedecer los designios divinos y se inicia el proceso que llevará a la unción y coronación de David, que se convertirá en uno de los arquetipos de la monarquía medieval<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> García Pelayo, *El Reino de Dios*, 9. Para una mejor comprensión del complicado tema de “lo sagrado”, consideramos prudente remitirse a los textos clásicos de E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* y M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, además de la obra de William Robertson Smith para una mejor comprensión del fenómeno en relación al pueblo de Israel. Si bien estas obras son antiguas, no es menos cierto que son referentes obligados para la comprensión de ‘lo sagrado’ y su relación con aspectos fundamentales como el poder. Con respecto al problema de la unción, ésta convertía al rey en una figura protegida por Dios, en un ser señalado y por lo tanto intocable y vinculado a la divinidad. Razón por la cual inicialmente se le consideró poseedor y representante de los misterios sagrados y por lo tanto síntesis de dos dimensiones de poder: el político y el espiritual, el rey y sacerdote. Aunque esta última manifestación rápidamente se fue limitando a una función más simbólica que efectiva, lo que no significó que no se produjesen tensiones entre los poderes políticos y espirituales, produciéndose frecuentes conflictos durante la Edad Media. Al respecto ver M. Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 57-78 y 175-177. E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, 42 y ss. J. De Pange, *Le roi très Chretien*, 98 y ss. Zamora, “El Rey Sagrado”, 133.

<sup>10</sup> Los profetas son quienes reciben las instrucciones directamente de Dios y las entregan a los hombres, por lo que su poder es comparable al del soberano, al ser tanto el uno como el otro elegidos por Dios.

<sup>11</sup> Lo que nosotros consideramos las tres formas de legitimación de la figura del monarca, son: la elección divina; la aclamación de sus súbditos; y la victoria militar.

<sup>12</sup> Samuel I 11: 12, 15.

<sup>13</sup> David, al igual que Saúl fue ungido por Samuel, quién lo eligió pese a ser el menor y más pequeño entre sus hermanos, de igual forma que Saúl que pertenecía a la tribu de Benjamín. David

El padre de Salomón representa la siguiente etapa en la evolución de los reyes de Israel, ya que con él, el reino y sus instituciones se consolidan. En él se sintetizaban todas las fuentes de legitimación: el unción, la victoria y la justicia. El rey es el garante de su pueblo y el instrumento de Dios y así lo declaran los Salmos 5 y 72. David representa la esencia de la figura del monarca, el delegado de Dios para guiar y proteger y dar justicia a su pueblo.

Como vemos, la tradición hebrea señala los elementos claves para la constitución religiosa de la figura del monarca, los cuales trascenderán gracias al cristianismo y serán parte constitutiva de la concepción real medieval<sup>14</sup>.

Por su parte el principal aporte romano provino del derecho. La tradición romana y clásica en general, indirectamente, dotó a las monarquías de un lenguaje jurídico que ayudó a definir algunas de sus funciones y alcances. No obstante, con la introducción del cristianismo a la estructura oficial del Imperio en el siglo IV, las Escrituras se impusieron como la principal referencia para la comprensión del poder<sup>15</sup>.

---

cumplió con todo el ciclo de legitimación, puesto que a su unción prosiguió la victoria contra el poderoso Goliat, no obstante David no pudo ascender al trono hasta la muerte de Saúl, que en esta etapa nos es revelado como un rey injusto, al que sin embargo David no da muerte debido a la sacralidad de su figura, lo que de paso sirve para demostrar la justicia y piedad que rige sus actos. Rodríguez de la Peña identifica la figura de David y en general el modelo de monarquía hebrea con el concepto de “Realeza Bíblica”, lo que implicaba, siguiendo la línea de otros autores por nosotros mencionados, que el rey bíblico correspondía al arquetipo del Rey Sacerdote, según el modelo de Melquisedec presente en Génesis 14:17, 20. Al respecto ver M.A. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios: Cultura y poder en la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, 28.

<sup>14</sup> Según Nieto Soria y de acuerdo con Bertelli, el Antiguo Testamento se convirtió en una fuente de modelos regios, entre los que se contaban Moisés, Saúl, David y Salomón. Del mismo lugar provenían los modelos del mal rey, caracterizados por la impiedad y la injusticia, destacando por sobre todos Nabuconodosor.

<sup>15</sup> Los romanos, en esta materia, al igual que tantas otras, era tributarios del pensamiento político griego. Aristóteles en su *Política*, capítulos IX al XI, desarrolló el tema de la monarquía, a la cual categoriza, pero no denosta. En cambio el filósofo sí menciona que el rey debe ser un hombre justo, sin potestad sobre la vida o muerte, valiente, educado, ser un general para sus tropas y un sacerdote para su pueblo. Aristóteles distingue la figura del monarca absoluto como único ejemplo deleznable y por el contrario afirma que todo hombre que rija a la comunidad, independiente de su categoría, debe estar sometido a la ley. En otras palabras es la ley, el respeto y aplicación de ésta, lo que separaba al rey del tirano. Para una referencia más amplia remitirse a J. Le Goff, “Rey” en J. Le Goff, J.-C. Scmitt (eds.) *Diccionario razonado del Occidente medieval*, 677. Un ejemplo contemporáneo de este proceso de comprensión del poder de acuerdo a los nuevos ideales cristianos lo podemos observar en el pensamiento de San Agustín, presente en algunas de sus obras como la *Civitas Dei* y *Diálogos*, en sus apartados dedicados al hombre y la libertad. Al respecto, junto con la obra del Obispo de Hipona, recomendamos los análisis de J. Flori, *La Guerra Santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, 33-36. J. Fernández Ubiña, *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, 494-501.

Así, el cristiano debía servir a ambas potestades, al Dios de los cielos y al soberano terrestre, sin importar cómo obrase este último, pues sus acciones eran un reflejo de la voluntad del Altísimo y contradecirlas implicaba la condenación espiritual. De esta forma el poder, su aplicación y su funcionamiento no solo quedaban legitimados, sino que protegidos por Dios<sup>16</sup>.

Los germanos, por su parte, también contribuyeron al desarrollo de la imagen regia, en su caso particular gracias a la introducción de la idea del *ban*, el poder de los caudillos, que luego evolucionó hacia la idea de carisma<sup>17</sup>.

En esencia el pensamiento político medieval se basaba, entonces, en forma primaria en las Escrituras<sup>18</sup> y en un esfuerzo por compatibilizar el Nuevo Testamento y la imagen de un Cristo prácticamente “apolítico” con el mucho más político y jurídico del Antiguo Testamento. Es por ello que la política medieval inicialmente fue inseparable del pensamiento eclesiástico<sup>19</sup>, pues debemos recordar que ambas instituciones se encontraban en una etapa formativa, donde se retroalimentaban mutuamente, pero siempre sobre la base de una primacía de las palabras de Cristo. Por ello fue esencial el dominio de las Escrituras a través de su temprana traducción al latín, para así poder convertirlas en una fuente del derecho sobre el que se construirían las nuevas bases del poder político.

La suma de todas estas tradiciones permitió tempranamente que en la Edad Media surgiesen algunas teorías referentes al origen del poder real. La principal de ellas fue esgrimida por San Agustín, basándose en las ideas de San Pablo, que a su vez se inspiraba en las palabras de Cristo ante Pilatos, que postulaban un origen descendente del poder<sup>20</sup>, es decir, que Dios era quien elegía y delegaba parte de su potestad en los reyes, para que rigiesen a los hombres en su

<sup>16</sup> En un sentido más profundo, los pensadores cristianos sostuvieron que el Imperio Romano, incluso en su etapa pagana, fue producto de la voluntad de Dios, ya que al coincidir la era de Augusto con el nacimiento de Cristo, la divinidad creaba un contexto en el cual el mensaje cristiano podía difundirse por el orbe, incluida Roma y desde allí establecer el reino celestial en la tierra. Al respecto ver García Pelayo, *El Reino de Dios...*, 24, 25.

<sup>17</sup> Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 61. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 19.

<sup>18</sup> J. M. Nieto Soria, *Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*, 50.

<sup>19</sup> W. Ulmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, 16 y 23.

<sup>20</sup> A esta teoría se opuso una de origen ascendente, que postulaba que Dios delegaba el poder en el pueblo y que este era el que elegía al Rey. Si bien esta idea también puede tener su punto de partida en el relato de Saúl, ya que es el pueblo el que pide que se le asigne un rey, en ambos casos el poder, en última instancia, viene dado por Dios, es decir desde lo alto y por lo tanto Él, es la fuente de toda potestad y legitimidad.

representación<sup>21</sup>. Esta idea descendente encajaba con la tradición hebraica y el sistema jurídico romano, por lo que no tardó en imponerse y ser aceptada por los germanos que la adoptaron en su proceso de conformación de sus reinos.

Pese a todos los atributos y privilegios que recibía el rey ungido, siguiendo la tradición bíblica, esto no lo convertía en sagrado, ni aseguraba su inviolabilidad, puesto que su unción, a diferencia de la de los sacerdotes, no era indeleble y además solo podía considerarse válida mientras el soberano se comportase como un rey cristiano<sup>22</sup>.

Esta imagen del rey continuó evolucionando y para el siglo V y más fuertemente durante el VI, la figura del monarca había sintetizado en ella dos dimensiones, una humana y política relacionada con la persona que lleva el título, es decir un cuerpo humano y pecador sujeto al castigo divino, y una espiritual, un cuerpo simbólico o institucional que trasciende a la parte humana de la persona que ostenta el cargo. Esa faceta simbólica convierte al rey en representante de Dios y por lo tanto, al igual que Saúl, es una figura inviolable, un rey sacerdote, una figura mixta que combina las funciones políticas y sacerdotales. Estas son las dos dimensiones del rey, tan brillantemente expuestas por Kantorowicz en su obra *Los dos cuerpos del rey*<sup>23</sup>. El rey es entonces un símbolo con dos dimensiones: un cuerpo físico y corruptible, y una expresión superior, sagrada, representada por el título y no por la persona. De esta forma se estableció en muchas partes de Europa, lo que podríamos llamar un culto real, que servía para unificar a los distintos estamentos sociales que componían el reino<sup>24</sup>. Así vemos cómo de forma temprana la fe y la política conformaron una fuerte alianza, mediante la cual la religiosidad del pueblo fue orientada hacia una

---

<sup>21</sup> Ullmann, *Historia del pensamiento político*, 15.

<sup>22</sup> Sobre el tema de la unción, sus usos y evolución, Bloch nos recuerda que la práctica si bien estuvo bastante difundida, no tuvo un alcance universal y en algunos lugares como Bizancio su introducción fue tardía. De acuerdo al autor, la práctica de la unción se hundió en las culturas de Mesopotamia y de allí pasó a las culturas semíticas y al Mediterráneo. Si bien inicialmente convertía al ungido en un personaje divino, en el mundo medieval el ritual pasó a simbolizar la protección de Dios con respecto al soberano; el elegido si bien no era convertido en divino, sí quedaba cubierto de la Gracia, lo que significaba que cualquier ataque a su persona era un acto profanatorio que contradecía la voluntad de Dios. Una concepción del poder que finalmente terminaría por incomodar a la Iglesia, puesto que colocaba a los monarcas a la misma altura que las autoridades religiosas, avalando así las pretensiones del poder político sobre la Iglesia. Ver Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 69 – 78, 184 – 189, Ullmann, *Historia del pensamiento político*, 15 y 63, S. Bertelli, “Religio Regis, La Propaganda del Poder Real”, 14. A. Pizarroso Quintero, *Historia de la Propaganda, notas para un estudio de la propaganda política y de guerra*, 64.

<sup>23</sup> Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, 42, 54.

<sup>24</sup> García Pelayo, *Mitos y símbolos políticos*, 151, 152. Bertelli, “Religio Regis”, 10 y 12.

autoridad única y unificadora<sup>25</sup>.

¿A qué se debió esta necesidad de dirigir la religiosidad? La respuesta la encontramos en Paulo Orosio y su contexto, una época de migraciones y guerras que precedió al fin del mundo romano. Orosio, en su *Historiae Adversus Paganos*, postula la existencia de un orden cósmico establecido por la Providencia y por lo tanto es un orden justo, que asegura la paz y progreso para todos los hombres y por lo que debe ser defendido ante las amenazas, en especial de los paganos. Se deduce que los encargados de esta defensa son la Iglesia como el brazo espiritual y la monarquía como el brazo temporal<sup>26</sup>. Una alianza entre ambos garantiza el equilibrio necesario para la paz y la prosperidad<sup>27</sup>.

Esta forma de concebir la monarquía se mantuvo a lo largo del medioevo, viéndose perfeccionada a partir del siglo XII, gracias a las nuevas influencias políticas. En esencia, el soberano es aquel que, elegido por Dios, cumple el rol de vigilante y protector de una comunidad encomendada a él por el Creador<sup>28</sup>. De esta forma la monarquía se convirtió en una institución imprescindible para la sociedad, lo que se vio fomentado, a partir del mencionado siglo, cuando la introducción de las ideas aristotélicas postuló una concepción naturalista

<sup>25</sup> Esta idea, que Kantorowicz expresa como monarquía clerical, continuó evolucionando durante el medioevo. De forma más tardía el papado terminó por negar la acepción del rey y limitando sus poderes en este sentido a algunos elementos honoríficos. No obstante la misma Iglesia reconocía que el soberano no era un laico más y que se encontraba en una posición superior del resto de los mortales.

<sup>26</sup> M. Jiménez Vicente, *La razón de Estado en Alfonso X el Sabio. Paulo Orosio en la Primera Crónica General*, 173.

<sup>27</sup> Hay que considerar que antes de Orosio, Eusebio de Cesarea había sentado las bases del poder político cristiano tomando las antiguas tradiciones paganas y dándoles una nueva perspectiva cristiana, que sostenía que el Emperador era la imagen de Dios y que su fin último era realizar el reinado celestial en la tierra, lo que convertía al soberano en un vicario de Dios, un hombre sagrado, pero no divino. Esta idea del emperador y luego el rey como vicario fue perfeccionada posteriormente por Gregorio Magno, a quien se le atribuye ser el creador de la teoría del derecho divino de los monarcas. Ver Zamora, "El Rey Sagrado", 27, 30.

<sup>28</sup> Recientemente, el papa Benedicto XVI se refirió a la esencia del verdadero poder real según el Nuevo Testamento. El Sumo Pontífice afirma en el capítulo II, página 64 de su libro Jesús de Nazaret, que: 'El Señor tiene poder en el cielo y en la tierra. Y sólo quien tiene todo ese poder posee el auténtico poder, el poder salvador. Sin el cielo, el poder terreno queda siempre ambiguo y frágil. Sólo el poder que se pone bajo el criterio y el juicio del cielo, es decir, de Dios, puede ser un poder para el bien. Y sólo el poder que está bajo la bendición de Dios puede ser digno de confianza.' De las palabras de Benedicto XVI se puede concluir que sólo aquel que cuente con la bendición de Dios puede aspirar al poder terrenal y que dicha condición obliga a actuar para el bien, tanto de su reino como de la humanidad toda. Lo que demuestra la continuación evolutiva de la alianza entre el poder político y el religioso al interior de la sociedad cristiana.



del poder monárquico<sup>29</sup>. Es decir - similar al relato bíblico de Samuel - la institución de un monarca es la respuesta natural e instintiva de un colectivo humano necesitado de un liderazgo.

Por estas mismas razones, el rey no solo debía ser justo y piadoso, sino que también debía ser un líder militar. Uno de sus principales deberes era la protección de su reino, la Iglesia y sus súbditos<sup>30</sup>. El buen monarca debía liderar en la guerra a su pueblo y luchar junto a ellos. De esta forma se expresaba una idea de sacrificio, puesto que el soberano demostraba estar dispuesto a entregar su vida en la defensa de los suyos, lo que también tenía una clara inspiración cristiana.

El rey debía mantener la paz, pero también debía procurar la expansión de la fe hacia los territorios de paganos y bárbaros. Esto debido a que como protector de la Iglesia debía asegurarle los medios para que ésta cumpliera con su misión evangelizadora<sup>31</sup>. En esa misma línea estaba su lucha contra los herejes, que por su rechazo a la Iglesia se convertían traidores y enemigos del monarca, en su rol de representante de Dios. Así se establecía la última dimensión de la figura del rey, el hombre, el líder, el cristiano y el guerrero.

En el siglo XIII, con la difusión de los Espejos de Príncipe, es posible apreciar la incorporación de una serie de otros elementos que validaban a un monarca. En ello se enumeran una serie de virtudes que el rey debía poseer y vicios que debía evitar para el correcto ejercicio de su oficio. La primera de las virtudes era la piedad, el temor de Dios; también eran importantes la justicia y el valor<sup>32</sup>. No obstante, los elementos más importantes para la legitimación real siguieron siendo la elección divina y el rey como vicario de Dios, así como también mantuvo su importancia el hecho de que monarca fuese defensor de la Iglesia y garante de la justicia.

## **El caso Castellano Leonés: El linaje**

En la Península Ibérica, producto de sus circunstancias históricas existieron varias particularidades<sup>33</sup> entre las que destacan la concepción del monarca y

---

<sup>29</sup> Ver nota 13.

<sup>30</sup> Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, 252.

<sup>31</sup> García Pelayo, *El Reino de Dios*, 146.

<sup>32</sup> D. Nogales Rincón, "Los espejos de príncipe en Castilla (Siglos XIII-XV): Un modelo literario de la realeza bajo medieval", 21-37, 38. A. Rucquoi y H. O. Bizzarri, "Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", 10, 11.

<sup>33</sup> El concepto de "particularidad hispana" ha venido siendo usado por diversos autores, en rela-

sus fuentes de legitimación. Partiendo de una tradición europea común, durante el reinado Visigodo, a partir del 711 se incorporan otros elementos de legitimidad real propios del contexto de la Península, pero que sin embargo, en algunos casos comparten características con los factores del resto de Europa. Es por ello que es preciso, antes que todo, referirnos muy brevemente a algunas de las características de la monarquía visigoda, en especial en cuanto a su relación con la religiosidad.

En esta construcción del modelo monárquico en Castilla y León fue clave la concepción de una identidad goda, que a su vez se remonta a los postulados de Isidoro de Sevilla. En la *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, Isidoro relata los orígenes míticos de los godos y sus victorias sobre Roma, explayándose sobre la idea de una unidad hispana, una suerte de ‘nacionalismo godo’<sup>34</sup>. No obstante el santo sevillano debió sortear un enorme obstáculo en su construcción de un ideal godo, y es el hecho de que los visigodos realizaron buena parte de sus hazañas – como la derrota de los romanos y hunos – cuando aún eran arrianos y por lo tanto herejes. De acuerdo con ello, lo que correspondía era que ese pueblo no contase con la gracia de Dios. Este hecho, en palabras de autores como Bronisch<sup>35</sup> o Emilio Mitre, no podía empañar la alabanza que el santo compuso para los visigodos, por

ción a gran cantidad de temas. Siendo uno de los centrales el asunto del feudalismo, tratado, entre otros por los autores Barbero y Vigil y Luis G. Valdevellano o las dinámicas de relaciones propias de la guerra y la vida fronteriza, analizadas por autores como Peter Linehan, Emilio Mitre y Ron Barkai. En esencia, desde hace tiempo que se ha hecho referencia a una serie de elementos que contribuyeron al desarrollo de ciertas particularidades en la Península Ibérica durante la Edad Media. Particularidades que no significaron la creación de un modelo único, sino que más bien atenuado o de aplicación distinta a lo ocurrido en otras regiones de Europa. Todo ello en razón de que inevitablemente la existencia de una convivencia de 780 años con el mundo musulmán, se desarrolló una vida fronteriza, donde se pueden observar elementos significativos como el caballero villano, la creación de normas para regular las relaciones entre credos y culturas distintas y a veces opuestas, o prácticas bélicas que incluso desconcertaron a otros europeos, como en el caso de la campaña de las Navas de Tolosa. Sin olvidar el extensivo uso de la cruzada y guerra santa, que apoyada por el papado, no tuvo aplicación en igual escala en ningún territorio europeo. Estos temas son solo una parte de los elementos distintivos de la realidad peninsular y cuyo análisis se escapa a los límites del presente trabajo.

<sup>34</sup> Isidoro de Sevilla, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*. Estudio, edición crítica y traducción de C. Rodríguez Alonso.

<sup>35</sup> Este mismo autor, también rescata que otros autores contemporáneos a Isidoro también debieron sortear el obstáculo del arrianismo visigodo. Puntualmente se refiere a la Crónica de Juan de Biclario, de finales del siglo VI. En este caso, y de forma similar a Isidoro, el cronista evita realizar juicios morales sobre las creencias heréticas de los visigodos, por lo que tampoco puede atribuir las victorias godas a la gracia divina. Una situación que cambia a partir de la conversión de Recaredo en el 589, razón por la cual la crónica describe al rey como sabio, piadoso y querido por Dios, quien además demostró su favor a través de la mítica victoria obtenida por 300 visigodos frente a una invasión franca. Un hecho posible sólo gracias a la protección de Dios.

lo que resolvió el problema explicando el éxito godo como resultado de una *Virtus*, es decir, Isidoro justificó el éxito de su pueblo en base a su fortaleza y capacidades militares. De hecho el santo, en lo posible, trata de aminorar el arrianismo de los visigodos, al contrario de lo que hace con otros pueblos como los Vándalos sobre los que se explaya respecto a su herejía. Para Isidoro, entonces, los visigodos son un pueblo virtuoso y futuros católicos, que pronto servirían a la Iglesia<sup>36</sup>.

Las ideas isidorianas se encuentran profundamente ligadas a una concepción providencialista, ya que para el santo sevillano el pueblo de los visigodos ha obtenido todos sus triunfos por la gracia de la Providencia. Eso permite que Isidoro postule la existencia, entre los visigodos, de una unidad política, religiosa y territorial del reino – fuertemente ligado a un espacio geográfico favorecido –, el que además nos es presentado como una entidad fuerte, unida, dueña de su territorio y creadora de glorias<sup>37</sup>.

Esta relación entre los monarcas visigodos y la divinidad quedaba de manifiesto a través del rito de la unción al que eran sometidos. Debemos recordar que los visigodos establecieron un sistema monárquico basado en la costumbre germana de la elección de los reyes, la cual era realizada por los magnates del reino<sup>38</sup>. Por lo que era esencial que el elegido fuese ungido por la Iglesia y luego aclamado para lograr su legitimidad<sup>39</sup>.

No obstante, en la práctica, la unción como forma de legitimación nunca logró imponerse totalmente, principalmente debido a que las ambiciones y conflictos internos del reino terminaron por convertir la unción en un símbolo vacío de contenido, ya que el rito, finalmente, no consiguió la inmunidad de los soberanos, ni asegurar la transmisión ordenada y pacífica del poder. Debido a lo anterior, durante los años de duración del Reino Visigodo de Toledo fue habitual la deposición o asesinato del rey, así como la existencia de varias revueltas contra el soberano en las que en algunos casos participaron miembros del alto clero visigodo<sup>40</sup>. Dejando claro, al menos en ese sentido,

---

<sup>36</sup> A. P. Bronisch, *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, 79, 81. E. Sánchez Salor, “El Providencialismo en la Historiografía Cristiano-Visigótica en España”, 192. E. Mitre Fernández, *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa Medieval*, 59, 60.

<sup>37</sup> Isidoro de Sevilla, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, 61 a 63. E. Sánchez Salor, “El Providencialismo”, 184.

<sup>38</sup> En la práctica este sistema convivía con la costumbre de que el rey asociaba a su sucesor al gobierno, de manera que se convirtiese en su heredero natural y que al momento de su muerte fuese ratificado sin inconvenientes por la asamblea.

<sup>39</sup> Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 281, 282.

<sup>40</sup> Entre los años 531 y 711, en el reino Visigodo de Toledo, se sucedieron unos veintitrés reyes,

que la tradición bíblica de la inviolabilidad del cuerpo místico del rey no era impedimento para las ambiciones de sus adversarios<sup>41</sup>.

Lo cierto es que el monarca necesitaba contar con el favor y alianza de los magnates para asegurarse en el trono y por lo tanto estaba sometido a sus exigencias con el riesgo de desencadenar un conflicto en caso de negarse. De esta forma cada nuevo rey era más débil y dependiente de los señores que el anterior. Las frecuentes revueltas no hacían más que empeorar la situación, ya que aunque el rey resultase triunfador, debía repartir las propiedades de los vencidos entre quienes lo apoyaron, haciéndolos más ricos mientras que el soberano perdía el control de esas tierras, que debería haber recuperado para sí, y paralelamente disminuía su libertad de acción frente a sus aliados<sup>42</sup>.

Por lo visto, se puede afirmar que la figura del monarca visigodo contaba con una legitimación bélica producto de la tradición germánica, que a su vez se sometía a la legitimación espiritual; el monarca no tenía un poder absoluto ya que su potestad dependía de los magnates que lo elegían y respaldaban. Junto a ello, y pese a la unción, la figura del monarca estuvo lejos de ser incuestionable e inviolable, ya que producto del mismo rito de la unción, el rey se encontraba profundamente ligado a la iglesia hispana, que a su vez se encontraba unida a los magnates del reino y por lo tanto influenciada por las distintas facciones en las que se solía dividir la elite. Producto de todo lo anterior, la monarquía visigoda estuvo lejos de ser un sistema perfecto, en el sentido de cumplir con los ideales que se esperaba de ella, lo que en parte podría explicar también el rápido colapso del reino luego de la invasión del 711.

A raíz de la invasión musulmana los cronistas postulaban que los godos estaban

de los cuales aproximadamente diez fueron asesinados, eliminados o depuestos por conjuras nobiliarias, a través de métodos como la mutilación o tonsura forzosa.

<sup>41</sup> Los frecuentes episodios de luchas políticas por el poder en el reino significaron que la Iglesia visigoda y el mismo San Isidoro procuraran proteger la figura del monarca, como se evidencia en el IV Concilio de Toledo, imponiendo fuertes sanciones eclesiásticas para quienes atentase contra el soberano. La memoria de estos conflictos trascendería a los siglos siguientes, cuando diversos cronistas explicarían la conquista musulmana como un castigo por los pecados y conflictos de los visigodos. Ejemplo de ello son la *Crónica Mozárabe*, la *Crónica de Alfonso III versión Rotense* y el *Historia De Rebus Hispaniae*, así como también el *Cronicon Mundi*. Un planteamiento del que se han hecho eco autores contemporáneos como Amancio Isla Frez en su aportación "La construcción de la monarquía en León, siglos X y XI: Historia y Leyes", en P. Martínez, A. Rodríguez, *La construcción medieval de la memoria regia*, 36. C. De Ayala Martínez, *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, 133.

<sup>42</sup> J. L. Martín, *La Península en la Edad Media*, 59. A. Isla, *Ejército, Sociedad y Política en la Península Ibérica entre los siglos VII y XI*, 219. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 273, Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 72 - 74.

siendo castigados por sus pecados y los de su rey, pero que al igual que Israel, que fue castigada por Babilonia, ellos estaban destinados a ser perdonados y restaurar su grandeza perdida, algo que solo se lograría con sacrificios. Testimonio palpable de este discurso se encuentra en el relato del encuentro entre Pelayo y Opas, previo a la batalla de Covadonga. Allí el caudillo cristiano – del que se recalca su origen cortesano y visigodo – expresa la idea del castigo divino, pero también recurre a las Escrituras para comparar su situación con la de Israel y afirmar que aún cuentan con el favor divino y que por ello la victoria será suya<sup>43</sup>.

La persona de Pelayo es especialmente importante, en razón de que tradicionalmente se convirtió en el primer rey Asturiano. Un reino nuevo, pero que se postulaba como continuador de los visigodos. De allí que la mayoría de las primeras crónicas destaquen el supuesto origen germano de Pelayo - sin dar pie a la justa pregunta sobre un posible origen cantábrico – ya que solo de esta manera se podía sostener la legitimación por herencia de la nueva monarquía. La sangre visigoda de Pelayo lo convertía en el legítimo receptor de las virtudes godas, las mismas que alabó san Isidoro y que aseguraban el perdón y el favor divino. Solo un visigodo podría reclamar para sí y su linaje las tierras de sus ancestros y conducir a su pueblo a la victoria contra los “sarracenos”<sup>44</sup>. Las crónicas exacerbaron esta postura al convertir a Pelayo en mucho más que un visigodo cualquiera; lo transformaron en un miembro de la nobleza, de linaje real, pero distante de los últimos soberanos y sus pecados. Es importante recordar que Pelayo fue encumbrado como rey por sus huestes y que según las crónicas, a este acontecimiento le siguió la batalla de Covadonga, donde el nuevo rey obtuvo el triunfo militar gracias a la intervención divina<sup>45</sup>. De

---

<sup>43</sup> *Crónicas asturianas, Crónica de Alfonso III versión Rotense*, 200 - 204.

<sup>44</sup> En ello hacemos eco de lo afirmado por José Luis Martín: ‘Si los asturianos han de expulsar a los musulmanes, habrá que convertirlos en herederos de los visigodos y así se hace desde las primeras líneas de la crónica dirigida a Sebastián para que conozca ‘la historia de los godos’ a partir del momento en que la dejó San Isidoro hasta el reinado de Alfonso III: no hay ruptura sino continuidad histórica que se logra convirtiendo a Pelayo en miembro de la familia real visigoda y en víctima, al mismo nivel que Rodrigo, de Vitiza: la Rotense lo convierte en ‘espartario de los reyes Vitiza y Rodrigo’ y la de Sebastián en ‘hijo del antaño duque Favila, de linaje real’ y la Albeldense va más lejos al convertirlo en ‘hijo de Bermudo, nieto de Rodrigo, rey de Toledo’, y por si este entronque no bastara se hace emparentar a Pelayo con la familia del duque Pedro de Cantabria, ‘de regio linaje’, ‘descendiente del linaje de los reyes Leovigildo y Recaredo.’ Ver J. L. Martín, La pérdida y reconquista de España a la luz de las crónicas y del romancero”, 12.

<sup>45</sup> G. le Morvan, “Reinos e imperio: la *Historia legionensis* (llamada *silensis*) y la reivindicación leonesa de la herencia visigótica, en *e-Spania* [En línea], 14, 2012). <http://e-spania.revues.org/21681> (junio de 2013). En este mismo trabajo, Le Morvan, postula que fue con Alfonso I (693-757), yerno de Pelayo, que discursivamente se confirmó la continuidad regia visigoda. Pues-

esta forma Pelayo quedaba consagrado como soberano, puesto que había sido legitimado por su ascendencia, su victoria y el favor de Dios. En esencia Pelayo se convirtió en un nuevo tipo ideal de visigodo, repleto de las virtudes isidorianas, cristiano piadoso y alejado de los vicios de sus antecesores.

De esta manera el extinto reino germánico sobrevivió como un modelo ideal, basado en la posesión de las tierras de la Península, una idea de unidad, la continuación de un linaje y una pasada gloria guerrera. Las crónicas, que en su gran mayoría fueron escritas por miembros del clero, fueron las responsables de plasmar este discurso. Estos cronistas supieron rescatar el “espíritu visigodo” que les legó el obispo de Sevilla y utilizarlo para justificar la conquista territorial y la creación de un nuevo sistema político. Los cronistas a través de

---

to que en la *Historia Silensis* se afirma que Alfonso, al ser hijo de Pedro duque de Cantabria, sería descendiente directo de Recaredo, estableciéndose una línea dinástica directa entre los monarcas visigodos-católicos y el linaje de Pelayo en Asturias. Al respecto de la construcción ideológica de la Reconquista, recientemente Martín Ríos Saloma, publicó una monografía al respecto *La reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, donde se analiza este problema. En forma complementaria el mismo autor produjo el interesante artículo “Usos políticos e historiográficos del concepto de Reconquista”, en el cual plantea que desde época temprana la Reconquista fue instrumentalizada, creándose un discurso a partir de la lucha contra el Islam peninsular. Pero no fue sino hasta la llegada de los Reyes Católicos que este discurso fue ordenado en pos de dos objetivos centrales: como arma de propaganda política contra los enemigos de la monarquía y como elemento unificador en torno a una identidad colectiva para todos los súbditos de los Reyes católicos. Bajo estos principios, el concepto se convirtió en parte importante del discurso del poder político en la historia de España, pasando por distintas etapas hasta finalizar convertido en un argumento del nacionalismo franquista en el siglo XX. Ver M. Ríos Saloma, “Usos políticos e historiográficos del concepto de Reconquista”, 41-65. También Francisco García Fitz ha sido uno de los autores que han dedicado parte de su trabajo a desarrollar las problemáticas en torno a la Reconquista, significado y uso. A su parecer la Reconquista, independiente de su realidad militar, se trata de un discurso historiográfico moderno, una interpretación del pasado que presentaba el fenómeno como una pieza ‘clave de la historia de España’, gracias a la cual los reinos del norte, herederos de los visigodos, habrían logrado la reconstrucción de la unidad política y religiosa de España. Argumentación que sirve a García Fitz para afirmar que la Reconquista ha sido presentada como una empresa política conscientemente planificada, dirigida por la monarquía, con el fin de enlazar la tradición de la España católica y unida de los visigodos con la España católica y unida de 1492. En vista de lo cual se evidencia a la Reconquista como una construcción ideológica planificada por las elites, para legitimar la expansión militar hacia el sur. Al respecto recomendamos de este autor sus trabajos *Las Navas de Tolosa 394* y “La Reconquista: un estado de la cuestión”, 144-150. Concordamos con estos autores en que la Reconquista fue un instrumento al servicio de las monarquías, siendo parte esencial del discurso cronístico, primero en Asturias y luego en sus reinos sucesores. Para una comprensión más cabal en torno a las discusiones que genera este concepto, su uso y evolución, recomendamos consultar también los textos J. Valdeón, *La Reconquista. El concepto de España: unidad y diversidad*, J. O’Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain* y F. Fernández Conde, *La Religiosidad Medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*. En todos ellos es posible encontrar interesantes reseñas de los diferentes autores y posturas que han tratado este tema.

crónicas como la *Profética*, *Alfonso III* o la *Albense* crearon, con claras intenciones legitimadoras, un linaje continuo destinado a exaltar las glorias de los reyes del pasado y así exaltar a sus supuestos descendientes<sup>46</sup>. Convirtiendo a Pelayo y su supuesto origen godo, en el nexo de unión entre los visigodos, los astures y los futuros monarcas de Castilla y León<sup>47</sup>.

Fue con ese objetivo, que los cronistas, a partir del siglo IX, una y otra vez mencionan las hazañas de estos monarcas con el fin de un crear un discurso y modelos virtuosos, a la vez de reafirmar que la derrota del 711 solo es un castigo pasajero, una prueba de Dios que los monarcas astures debían superar para así recuperar la gloria de sus ancestros visigodos. Por esta razón si los astures querían legitimar el dominio sobre los territorios visigodos, debían pues convertirse en sus descendientes directos<sup>48</sup>. Un claro ejemplo de ello está en las primeras líneas de la *Crónica de Alfonso III*, en sus dos versiones, pero en especial en la *A Sebastian*, donde expresa su intención de contar la crónica de los visigodos desde Wamba hasta García, es decir desde finales del siglo VII hasta comienzos del siglo X<sup>49</sup>. Como es sabido, esta crónica puede ser considerada como una “historia oficial” por el patrocinio que recibió directamente de la monarquía, sirviendo a sus intereses y sintetizar las ideas de ésta en cuanto a la continuidad visigoda, la defensa de la fe y la expansión del reino<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> A. Barbero y M. Vigil, *La Formación del Feudalismo en la Península Ibérica*, 233.

<sup>47</sup> I. Calderón, “La memoria de los reyes de León (1157-1230)” en P. Martínez Sopena, y A. Rodríguez, *La construcción medieval de la memoria regia*, 169. En la misma obra colectiva también ver A. Rodríguez, “La preciosa trasmisión. Memoria y curia regia en Castilla en la primera mitad del siglo XIII”, 294 y 305.

<sup>48</sup> L. González Antón, *España y las Españas*, 121, 122.

<sup>49</sup> Sobre la idea de un temprano discurso goticista existe una abundante bibliografía que analiza el fenómeno y su relación con los distintos aspectos de la Reconquista. Entre estos otros autores que han tratado el tema destacamos los trabajos de Ron Barkai, John V. Tolan, José Antonio Maravall, Emilio Mitre Fernández, José María Monsalvo, Serafín Bodelón, José Luís Martín, Carmen Orcástegui, Esteban Sarasa, Eloy Benito Ruano, entre otros.

<sup>50</sup> Respecto a estos elementos legitimadores, es importante considerar que actualmente existen importantes aportes historiográficos, que sin anularlos – al menos para la realidad hispánica – han aportado nuevos elementos, esencialmente relacionados a la construcción ‘planificada’ de un discurso legitimador especialmente presente en las crónicas y cancillerías. En su conjunto a estos elementos se les ha vinculado a la creación de una memoria destinada a consolidar una imagen del monarca, basada en el recordatorio permanente de los alcances de su poder temporal, linaje, virtudes y obras en general. Al respecto, nos resultan especialmente interesantes la obra colectiva de P. Martínez Sopena y A. Rodríguez, publicada en 2011, *La construcción medieval de la memoria regia*, y en especial los aportes en ella contenidos de Amancio Isla, Julia Montenegro, Carlos Reglero, Pascual Martínez, Inés Calderón, Carlos Estepa y Ana Rodríguez. Así como también el interesante artículo de C. Estepa “El reino de Castilla de Alfonso VIII (1158-1214)” contenido en la obra *Poder real y sociedad: Estudios sobre el reinado de Alfonso VIII (1158-1214)* de 2011.

Los cronistas asturianos crearon la idea de una continuidad visigoda, pero fueron los cronistas leoneses y luego los castellanos, los que llevaron el concepto a su perfección con el goticismo de los siglos XII y XIII, coincidiendo con un aceleramiento del proceso de la Reconquista. Para ello fue necesario mantener vivo el recuerdo del reino perdido y enfocarlo en la persona del rey como depositario de las virtudes del linaje de los godos. Siendo además una de las funciones de los monarcas de Castilla y León, el restaurar el antiguo orden godo del que eran herederos, en especial a través de la restitución de la Iglesia en las tierras arrebatadas al al-Andalus. Una idea que ya aparece expresada en las crónicas del siglo IX, a partir del relato de Covadonga y las palabras de Pelayo, prometiendo la restauración eclesiástica<sup>51</sup>.

Los monarcas asturleonese y sus cronistas mantuvieron el discurso visigodo, ya que mediante su utilización podían presentar la Reconquista como una restauración visigoda, una continuidad del reino extinto, que se manifestaba en la recuperación de las ciudades y territorios de manos de los musulmanes<sup>52</sup>. En esencia, las ideas propuestas por la monarquía, apoyadas por la Iglesia y expresadas en las crónicas, sostenían que los cristianos del norte peninsular eran los legítimos herederos de las tierras e instituciones de las que se apoderaban o restauraban, legitimando de esta manera su actuación militar, pero también construyendo una base sólida sobre la cual establecer su poder político y social. Una base sustentada en la idea de la existencia de una comunidad heredera, puesto que, según el discurso, al compartir todos los astures el linaje godo, es el pueblo entero el que está luchando por la restitución de sus legítimos derechos<sup>53</sup>. Una lucha encabezada por sus reyes, los sucesores de los grandes monarcas godos de antaño.

---

Obras sobre las cuales volveremos más adelante, en referencia a la figura del monarca en los reinos de Castilla y León.

<sup>51</sup> C. Reglero, "Restauración diocesana y memoria regia en León y Castilla", en Martínez Sopena, Pascual y Rodríguez, *La construcción medieval de la memoria regia*, 94-97.

<sup>52</sup> J. A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, 279. F. García Fitz, *La Edad Media. Guerra e ideología, justificaciones jurídicas y religiosas*, 194, 195.

<sup>53</sup> E. Benito Ruano, "La Historiografía en la alta Edad Media Española. Ideología y estructura", 74, 75.



## El caso Castellano Leonés: El guerrero

En la Península de la Reconquista, además de la legitimación de sangre o linaje, desde un principio existió la concepción de la legitimación del caudillo a través de las victorias militares que representaban el apoyo divino a su causa. El primer ejemplo, ya mencionado, y el que marcó la pauta a seguir fue el de Pelayo y la batalla de Covadonga. Las crónicas, los relatos épicos, la literatura y las cancillerías, fueron las encargadas de crear el discurso de la legitimación bélica<sup>54</sup>. De esta forma se esperaba que el rey fuese además el líder de los guerreros, el que los condujese a la victoria con la ayuda de Dios. De esta manera la guerra peninsular fue adquiriendo una connotación religiosa cada vez mayor, centrándose en la figura del monarca. Se creó así una alianza entre el soberano, heredero de los visigodos y Dios, que en la mentalidad y en el sentir religioso de los cristianos peninsulares era un estímulo para luchar, quizás tanto o más poderoso que el botín que se podía obtener de las victorias y conquistas.

Esta fusión de los elementos políticos, militares y religiosos, para el caso hispano tenía especial significación en el discurso y en la mentalidad cristiana, ya que el rey no solo luchaba por la recuperación de las tierras ancestrales, sino que lo hacía contra los musulmanes, los enemigos por antonomasia del cristianismo; la ‘raza maldita’ que en el imaginario occidental representaba todo lo maligno<sup>55</sup>. Si bien es cierto que la realidad fronteriza hispana templaba esas percepciones y existía una forma de ‘convivencia’, en el discurso cronístico y religioso esos rasgos de tolerancia desaparecían y la victoria contra el Islam se convertía en una prioridad y una misión divina, que encomendada al rey lo convertían en paladín de la Fe. A ese respecto es significativo que en algunas

---

<sup>54</sup> Las Cancillerías reales se convirtieron en un instrumento importante en la transmisión del discurso legitimador de la monarquía, esto a través de elementos como la intitulación que señalaban la extensión de los dominios reales, pero también las aspiraciones de los monarcas a través del uso de conceptos y títulos destinados a exaltar la figura del rey. Evidentemente se trataba de un procedimiento intencionado, que procuraba rescatar la memoria de aquellos episodios que favorecían al rey y fortalecían su legitimidad ante sus enemigos, pero también frente a la nobleza local. Sobre el rol de la Cancillería en la legitimación real ver los trabajos de C. Estepa, “El reino de Castilla de Alfonso VIII (1158-1214)” en C. Estepa, I. Álvarez y J. M. Santamarta, *Poder real y sociedad: Estudios sobre el reinado de Alfonso VIII (1158-1214)* 34, 35. Calderón, “La memoria de los reyes...”, 173-183. Rodríguez, “La preciosa transmisión...”, 306. A. Rodríguez, “Parentesco, memoria y poder. Una aproximación a los debates recientes sobre la Edad Media”, en M. Del Val Valdivieso, P. Martínez (Dirs) *Castilla y el Mundo Feudal. Homenaje al profesor Julián Vadeón*, I, 91.

<sup>55</sup> Sobre la representación y concepción del Islam en la Península Ibérica y en el mundo cristiano en general consideramos fundamentales la obra ya clásica de R. Barkai *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval* y más recientemente el trabajo de J. V. Tolan *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, traducida al castellano en 2007.

crónicas las victorias contra otros tipos de enemigos, como eran los demás reinos cristianos peninsulares, caudillos o comunidades sublevadas e incluso invasores externos como los normandos, eran retratadas como victorias de segundo orden en comparación con la lucha contra los musulmanes. Esto da la impresión que incluso para los mismos soberanos tales acciones bélicas no los legitimaban y que solo la lucha contra los enemigos de Dios cumplía ese rol. Una situación que seguramente se vinculaba más con las posibilidades de grandes botines y conquistas territoriales que sirviesen para aumentar el poder político y los lazos vasalláticos, que por motivaciones puramente religiosas<sup>56</sup>.

Los testimonios cronísticos nos permiten concluir que la figura del rey pasó a legitimarse en razón de sus éxitos militares y la conquista de las antiguas tierras visigodas, como una señal evidente de la Gracia de Dios. En Castilla y León esto se tradujo en una ideología guerrera, que obligaba al soberano a probarse en el campo de batalla y que también se tradujo en una militarización de la figura real, visible – según García Fitz – en los sellos y otras formas de representación, donde el soberano era caracterizado montado y armado<sup>57</sup>.

El rey castellano leonés era ante todo un rey guerrero, que según el discurso cronístico y cancilleresco, luchaba por la defensa y expansión de la fe. Una misión comprendida en el marco de una realidad concreta dada por la presencia del Islam en la Península y la idea de la recuperación de tierras anteriormente cristianas y que habían sido, a su parecer, injustamente arrebatadas por los enemigos de Cristo<sup>58</sup>. Esta misión y el éxito de la misma eran pieza clave en la legitimación del monarca, pues sintetizaban el doble discurso de la herencia visigoda y la vinculación con Dios.

<sup>56</sup> A modo de ejemplo se encuentran el relato de Jiménez de Rada respecto a Ramiro I. En la *Historia de Revus Hispaniae* se narra como el rey derrotó al rebelde Nepociano y luego derrota a incursores normandos en Galicia, quienes son descritos como gente ‘*crudelissima et pagana*’ a quienes venció con ‘la ayuda del Señor’. A continuación el monarca aplasta la rebelión del conde Alderedo. No obstante estas victorias, el rey inicia una campaña contra los musulmanes, en la cual se produciría la famosa batalla de Clavijo: ‘*Post hec autem rex Ranimirus nolens ociosus a Dei seruiicio inueniri, aggressus est loca Arabum et tam in uillis quam in agris cuncta que reperiit, etiam Anagarum incendio concremauit*’. Es de destacar la expresión ‘*Dei seruiicio*’, como si la lucha contra otros enemigos del reino no fuese suficiente para legitimar al rey en relación a su deber de guerrero y protector de la Iglesia frente a la amenaza musulmana. Un hecho que parece ser confirmado por la aparición de Santiago en la batalla de Clavijo, simbolizando la señal visible de la Gracia que acompañaba al rey. Para conocer el detalle de este relato ver Roderici Ximenii de Rada, *Historia De Rebus Hispanie*, Liver IV, cap. XIII, 133.

<sup>57</sup> F. García Fitz, “Las guerras de cada día en la Castilla del siglo XIV”, 164. M. Pallares, E. Portela, *La Reina Urraca*, 57.

<sup>58</sup> J. A. Maravall, “La idea de Reconquista en España durante la Edad Media”, 12, 13 y 19. A. Toynbee, *Guerra y Civilización*, 24. Ríos Saloma, “Usos políticos e historiográficos”, 41-65.

Además de lo anterior, no hay que olvidar que la victoria militar no solo era la del rey, sino que también de su pueblo y más importante aún de la Iglesia, que a través de los guerreros recuperaba sus posesiones e influencias en los territorios peninsulares. Por todo ello no fue extraño que, según Redondo Jarillo, que el Dios de la Reconquista fuese más cercano a su imagen veterotestamentaria, un Dios militar que guiaba las espadas de sus siervos<sup>59</sup>.

En esencia, pues, el rey en el ámbito asturiano leonés y posteriormente castellano, debía ser un guerrero al servicio de Dios, la Iglesia y las virtudes cristianas. El cumplimiento de estas características, sumado a la lucha y victoria contra el Islam y en general contra los enemigos de la Iglesia, era una de sus grandes fuentes de legitimación. Así se podría afirmar que la lucha contra el Islam era el primer deber de todo rey cristiano<sup>60</sup>. Por esta razón la mayoría de los soberanos de los siglos XI, XII y XIII procuraron alcanzar la victoria en el campo de batalla.

Uno de los más destacados ejemplos de lo anterior es Alfonso VI. En él no solo se resalta su ascendencia goda, sino que también la alianza con la divinidad, ya que de la *Crónica Silense* se desprende que el destierro del conquistador de Toledo en dicha ciudad se debió a la voluntad divina, que de esta forma le permitió acceder a los secretos de la urbe y conocer sus debilidades para su posterior conquista<sup>61</sup>. En este contexto el relato reafirma la idea del apoyo divino al señalar cómo Isidoro y Santiago actuaron en beneficio de los ancestros del rey, apareciéndoseles para llevar mensajes y realizar milagros en beneficio de los monarcas de León. De esta forma la crónica procura legitimar a Alfonso VI, un rey que accedió al trono luego de fuertes luchas intestinas, a través de la apelación de un linaje que se remonta a Pelayo – el modelo del visigodo virtuoso – y la ayuda divina materializada en las apariciones de Santiago e Isidoro de Sevilla. Es decir, tradición y religión son las bases para el poder de Alfonso, quien gracias a sus conquistas y nuevas relaciones con la Iglesia parece simbolizar el retorno de la gracia divina, perdida por el pecado de los soberanos visigodos.

Otro caso ejemplar fue Alfonso VIII de Castilla que, si hemos de creer a los cronistas<sup>62</sup>, después del desastre de Alarcos concentró todas sus energías

---

<sup>59</sup> M. C. Redondo Jarillo, “La Confección de la Figura del Rey Guerrero en las Crónicas Astur-leonesas (Siglos VIII-XII)”, 138. García Pelayo, *El Reino de Dios*, 7, 8.

<sup>60</sup> J. M. Nieto Soria, “Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII”, 717-718.

<sup>61</sup> J. L. Martín, “Reconquista y cruzada”, 230, 231.

<sup>62</sup> Al respecto ver las crónicas *Historia de Rebus Hispaniae*, *Cronicon Mundi* y *Crónica latina de*

en lavar su derrota hasta que lo logró en la jornada de las Navas de Tolosa, hecho que no solo lo revalidó ante su pueblo, sino que también lo convirtió en un paladín de la cruz y en la figura política más poderosa de la Península. Otro modelo muy comúnmente reconocido es Fernando III, al que su lucha e importantes victorias, sumadas a su comportamiento piadoso y devoto, lo convirtieron en un modelo de rey de alcances reconocidos por todos, al punto que mucho después de su muerte, en el siglo XVII, sería oficialmente elevado a los altares<sup>63</sup>.

En ese sentido existe una intencionalidad de mostrar a los caudillos cristianos dotados de virtudes clásicas, tales como la elocuencia, belleza, y por supuesto dotes guerreras como el valor, pero también la templanza. Virtudes a las que se suman las descripciones de sus victorias sobre los musulmanes. Un ejemplo de ello lo podemos ver en la más tardía *Vita Dominici Siliensis* en relación a su descripción del rey García, hijo de Sancho el Mayor:

*Igitur in eo tempore Garsias rex, filius Sancii regis Maioris, frater Frelandandi regis tenentis imperium prouincie Legionensium, abtinebat regnum prouincie Nagarencis; uir certe corpore decorus, actibus clarus, sermone directus, armis strenuus et usu milicie bellicosus, ut testantur frequentes et nobiles ac memorabiles ipsius uictorie super spurcissiman gentem Agarenorum facte et insuper restitutio Calagurritane ciuitatis, que quondam fuit, auctoritate scripturarum, sedes pontificalis*<sup>64</sup>.

Junto a lo anterior, el rey debía ser juez y justiciero, es decir, ser un hombre justo. Un don propio de los grandes personajes bíblicos como Salomón, y muy apreciado por el conjunto de la sociedad, pues la justicia es una de las virtudes más importantes ya que demostraba que el soberano estaba en comunión con el juez supremo, Dios, y que actuaba según sus preceptos y guía. Esto de por sí constituía un acto de legitimación, simbolizando además la restauración del equilibrio perdido por la iniquidad y las faltas de los godos<sup>65</sup>.

---

*los reyes de Castilla.*

<sup>63</sup> A. Rodríguez, "Sucesión regia y legitimidad política en Castilla en los siglos XII y XIII. Algunas consideraciones sobre el relato de las crónicas latinas castellano-leonesas" en I. Alfonso, J. Escalona, G. Martín (coordinadores) *Lucha política. Condena y legitimación en la España medieval*, 28 y 34.

<sup>64</sup> *Vita Dominici Siliensis*, 216, 218.

<sup>65</sup> Reglero, "Restauración diocesana, 102. P. Martínez, "Los consejos, la tradición foral y la memoria regia en Castilla y León" en Martínez Sopena y Rodríguez, *La construcción medieval de la memoria regia*, 146. R. Morán, E. Fuentes, "Ordenamiento, legitimación y potestad normativa: Justicia y moneda" en J.M. Nieto Soria, José Manuel (Dir.), *Orígenes de la monarquía hispánica propaganda y legitimación, ca. 1400-1520*, 209-213.

Posteriormente, Lucas de Tuy enumera cinco virtudes o características que debía poseer un buen rey, destacando principalmente el conocimiento de Dios, la mantención de la paz, la aplicación de la justicia y la lucha contra los enemigos<sup>66</sup>. Pero además advierte sobre los peligros de un mal rey, puesto que el castigo por sus actos es extensivo a todo el reino:

*Rex dicitur a regendo, quod se et alios bene regat; cui specialius quinque sunt necessaria: primo uidelicet creatorem et regem suum, Patrem et Filium et Spiritum sanctus, unum uerum Deum in unitate substantie et in trinitate personarum agnoscere; secundo fidem catholicam moribus et verbis confiteri; tercio regnum in pace omnimode conseruare; cuarto sine acceptione personarum unicuique iusticiam exhibere; quinto uero hostes uiriliter, contemptis cunctis laboribus, expugnare. Princeps enim dolicatus potius flectitur ad carnis ludibrio preagenda, quam ad hostium onstinatam fortitudinem feriendam. Princeps delicatus uino madet, lenitur blandiciis meretricum, dissoluitur luxuria et susurronibus libenter aponit aurem [...] Semper sollicitatur princeps sapiens, ne suis excessibus in temporalibus aut spiritualibus paciatur populus sibi subditus detrimentum; nam plerumque pro peccatis principum ira Dei in populos incandescit, et quotquot eius culpa dilapsi fuerint in peccatum, de illis Deo redditurus est rationem<sup>67</sup>.*

Casi contemporánea a la obra del Tudense, la literatura complementó a través de *El libro de los doze sabios*, la imagen del rey como una personalidad virtuosa, dotado de múltiples características cristianas – entre ellas la idea de que el soberano, al igual que Cristo es el buen pastor que guía a su pueblo –, pero especialmente, armado por su facultad de ejercer la justicia, castigando a los malos y en segundo lugar siendo valiente en la lucha:

Que el príncipe o rey o regidor que no es sañudo a los malos ni muestra los yerros a los que lo merecen, y no da por el mal pena y por el bien galardón no es digno de regimiento, que regidor de reino tanto quiere decir como pastor de las ovejas, que ha de dar vía por donde usen y vayan, destruidor de los malos, enmendador de los malos usos y costumbres, rehacedor de los bienes, igualador de las discordias, veces con saña, veces con buena palabra, enseñador de las virtudes, destruidor de los pecados, y pena de la maldad y gloria de la bondad, defendimiento de pueblo, poblador de tierra, pértiga de justicia. Y por

---

<sup>66</sup> Junto a las virtudes ya señaladas, existían otras, algunas de origen visigodo, que también eran de uso frecuente en las crónicas y espejos de príncipes, entre ellas destacaban la piedad, el cristianismo, la honra, la *sapiensia* y la verdad, entre otras. Al respecto consultar el trabajo de Rucquoi, y Bizzarri, “Los espejos de príncipes en Castilla”, 7-11 y 20, 21.

<sup>67</sup> Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi, Praefatio*, 3, 4.

ende le es cumplidera la saña contra los malos y crueles y desordenados en sus hechos, que el príncipe o señor en quien no hay saña o crueldad cuando cumple no puede bien regir reino, que cada uno se atreve a mal obrar en esfuerzo de no ser castigado. Y más temor pone la saña del rey o del regidor que es conocido por justicia que la justicia que hace o manda hacer, y más la debe mostrar a los grandes que a los pequeños, que ganado lo más, lo menos es cosa vencida. Y muy gran castigo es al pueblo ver quebrantada la soberbia de los grandes que ser sometidos a justicia. Razón clara y muy conocida es que las obras pasadas dan testimonio<sup>68</sup>.

Esencialmente un buen rey era aquel que honrase sus pactos, defendiera sus tierras, engrandeciera su reino a través de obras arquitectónicas y piadosas, extendiera sus dominios en detrimento de sus enemigos y defendiera a la Iglesia<sup>69</sup>. Este tipo de acciones le significaban el directo reconocimiento de Dios, pero ninguna de ellas era tan importante como su capacidad de impartir justicia.

Para el siglo XIII se había consolidado la idea de que los reyes eran un instrumento al servicio de la divinidad y que ésta manifestaba su voluntad a través de ellos, premiando o castigando sus actos. Esta relación entre la religión y la política – con su arista goticista – se convirtió en un método común de propaganda mediante el cual se validaba al soberano y se criticaba a sus adversarios. Las crónicas debían hacer ostentación de esta cercanía con la divinidad calificando al soberano como piadoso, cristiano y otros atributos, en tanto que solía criticar en el mismo tono a sus adversarios tachándolos de malditos o impíos, entre otros epítetos. Debemos recordar que se trataba de una sociedad profundamente creyente y poseedora de cierto dominio del lenguaje religioso, especialmente el simbólico, pero al mismo tiempo poco crítica con respecto a las creencias religiosas, por lo que este tipo de acciones propagandísticas tenían un fuerte impacto e influencia. Aún más debido a la creencia de que las acciones del rey podían traer la bendición o el castigo para todo su pueblo.

## **A modo de conclusión**

El rey hispano era entonces la manifestación material de un discurso elaborado a partir de la cronística, que lo convertía en el representante de la potestad

---

<sup>68</sup> *El libro de los doze sabios o Tratado de la nobleza y lealtad*, IX, XI.

<sup>69</sup> M. I. Pérez de Tudela, “La consideración ética de la guerra y el uso de la violencia en la España Medieval”, 18.

divina, pero curiosamente esta característica no le era conferida a través de la Iglesia, sino que la recibía en función del cumplimiento de sus deberes y tradición. Lo que hace referencia a la construcción de un linaje real, al hecho de ser heredero y continuador de los reyes de antaño, que también fueron instrumento al servicio de Dios. Eso implicaba, según el discurso, que el rey recibía su potestad directamente de Dios, a través de su linaje, y por lo tanto su poder era independiente de otras voluntades como el papado o las figuras imperiales. El rey es entonces un delegado de Dios, un vicario, y por lo tanto solo reconoce a la divinidad como su superior y origen de poder. Este hecho se sintetiza en la expresión, presente en distintas crónicas, de *Dei Gratia* que no solo servía para recordar a los súbditos el origen de las prerrogativas reales, sino que también cumplía la función de recordar al soberano que su poder era un don y que por lo tanto estaba sujeto a la voluntad divina<sup>70</sup>. De esa forma se hacía evidente la alianza entre el poder político y religioso en la Península: el primero oficiaba como protector de la Iglesia dotándola de derechos y posesiones en las tierras conquistadas, mientras que ésta procuraba construir y mantener un discurso legitimador de la monarquía, para así asegurar la alianza con ésta y los beneficios que ello implicaba.

La figura del monarca en Castilla y León es el resultado de un largo proceso evolutivo, pero también de la construcción consciente de un discurso político, sustentado en la instrumentalización de la religiosidad de los distintos estamentos que componían la sociedad. El monarca de la Reconquista no es un visigodo, pero utiliza su recuerdo y la construcción ideológica-religiosa de ese pueblo para sustentar su poder. Se continúa el discurso de los visigodos como un pueblo bendecido por Dios, razón de sus victorias, pero que su orgullo los llevó al pecado y al castigo divino. Sus sucesores, los monarcas nacidos en Asturias, cumplían así la bíblica misión de alcanzar el perdón de Dios mediante actos nobles, en especial la lucha contra los enemigos de la Iglesia. La Reconquista se convirtió así en una misión divina, liderada por los monarcas como legados de la Providencia en la tierra. Si bien esto representa una construcción discursiva, es innegable que apelaba a un conocimiento común, arraigado en las elites políticas y religiosas del reino, que permitía a los monarcas – a través de juristas y cronistas – construir un nuevo modelo de poder que legitimaba su poder, alineaba a la aristocracia y al mismo tiempo aseguraba la recuperación de las tierras del centro y sur peninsular. En esencia los monarcas supieron utilizar la tradición cristiana y visigoda para poseer las

---

<sup>70</sup> Á. Gordo, “Alfonso VII, Sucesión e Imperium”, 19

dos grandes vertientes del poder político medieval: el control de las almas a través de la imposición de la idea de una delegación divina y el sometimiento de los hombres gracias a que sintetizó sobre él una serie de virtudes y atributos que lo convirtieron en un modelo que destacaba por sobre sus congéneres.



## Bibliografía

Barbero, Abilio y Vigil, Marcelo, *La Formación del Feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1978.

Barkai, Ron, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 2007.

Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Buenos Aires, Planeta, 2010.

Benito Ruano, Eloy, “La Historiografía en la alta Edad Media Española. Ideología y estructura”, *Cuadernos de Historia de España*, XVII (1952)

Bertelli, Sergio, “Religio Regis, La Propaganda del Poder Real”, *Medievalismo*, 8 (1998).

*Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1975.

Bloch, Marc, *Los reyes taumaturgos*, México DF, FCE, 1993.

Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada, Universidad de Granada, Universidad de Oviedo y Universitat de València, 2006.

Calderón, Inés, “La memoria de los reyes de León (1157-1230)” en Martínez Sopena, Pascual y Rodríguez, Ana, *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, Universitat de València, 2011.

*Crónica latina de los reyes de Castilla*, Edición de Luis Charlo Brea, España, Akal, 1999.

*Crónica Mozárabe de 754*, Edición Crítica y traducción por José Eduardo López Pereira, Zaragoza, Anubar 1980.

*Crónicas asturianas, Crónica de Alfonso III versión Rotense*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985.

De Ayala Martínez, Carlos, *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid, Sílex, 2008.

De Hipona, Agustín *La ciudad de Dios*, Madrid, Homo Legends, 2006.

De Pange, Jean, *Le roi très Chretien*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1949.

De Rada, Roderici Ximenii, *Historia De Rebus Hispanie*, Brepols, Corpus Christianorum, LXXII, 1987.

De Tuy, Lucas, *Chronicon Mundi*, Cura et estudio Emma Falque, Brepols Publishers, 2003.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992.

*El libro de los doze sabios o Tratado de la nobleza y lealtad*, Madrid, Real Academia Española de la Lengua, Anexos del Boletín de la RAE, XXIX, 1975.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1985.

Eliade, Mircea, *Mito y Realidad*, Barcelona, Labor, 1991.

Estepa, Carlos “El reino de Castilla de Alfonso VIII (1158-1214)” en Estepa, Carlos, Álvarez, Ignacio y Santamarta, José María, *Poder real y sociedad: Estudios sobre el reinado de Alfonso VIII (1158-1214)*, León, Universidad de León, 2011.

Fernández Ubiña, José, *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*. Granada Universidad de Granada, 2000.

Flori, Jean, *La Guerra Santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Granada, Trota, Universidad de Granada, 2003.

García Fitz, Francisco, “La Reconquista: un estado de la cuestión”, en *Clio & Crimen*, N° 6, (2009).

García Fitz, Francisco, “Las guerras de cada día en la Castilla del siglo XIV”, en *Edad Media. Revista de Historia*, 8, (2007).

García Fitz, Francisco, *La edad Media. Guerra e ideología, justificaciones jurídicas y religiosas*, Madrid, Silex, 2003.

García Fitz, Francisco, *Las Navas de Tolosa*, Madrid, Ariel, 2005.

García Pelayo, Manuel, *El Reino de Dios, Arquetipo Político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

García Pelayo, Manuel, *Mitos y Símbolos Políticos*, Madrid, Taurus, 1964.

González Antón, Luís, *España y las Españas*, Madrid, Alianza, 1997.

Gordo, Ángel, “Alfonso VII, Sucesión e Imperium”, en *Tiempo y Espacio* (2007).

Isla Frez, Amancio, “La construcción de la monarquía en León, siglos X y XI: Historia y Leyes”, en Martínez, Pascual, Rodríguez, Ana, *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, Universitat de València, 2011.

Isla, Amancio, *Ejército, Sociedad y Política en la Península Ibérica entre los siglos VII y XI*, Madrid, CSIC, 2010.

Jiménez Vicente, M<sup>a</sup> del Carmen, *La razón de Estado en Alfonso X el Sabio. Paulo Orosio en la Primera Crónica General*, Salamanca, Universidad de

Valladolid, 1993.

Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

Le Goff, Jacques, “Rey” en Le Goff, Jacques, Jean-Claude Scmitt (eds.) *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003.

Le Morvan, Gaël, “Reinos e imperio: la *Historia legionensis* (llamada *silensis*) y la reivindicación leonesa de la herencia visigótica, en *e-Spania* [En línea], 14, (2012). <http://e-spania.revues.org/21681> (junio de 2013).

Maravall, José Antonio, “La idea de Reconquista en España durante la Edad Media”, en *Árbol. Revista general de investigación y cultura*, XXVIII, N° 101 al 104 (1954).

Maravall, José Antonio, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

Martín, José Luís, “Reconquista y cruzada”, en *Studia Zamorensia. Segunda Etapa*, III (1996).

Martín, José Luís, “La pérdida y reconquista de España a la luz de las crónicas y del romancero” en *Actas del III Curso de Cultura Medieval. Repoblación y reconquista*, Centro de Estudios Románicos Aguilar del Campoo, septiembre de 1991.

Martín, José Luís, *La Península en la Edad Media*, Barcelona, Teide, 1976.

Martínez, Pascual, “Los consejos, la tradición foral y la memoria regia en Castilla y León”, en Martínez Sopena, Pascual y Rodríguez, Ana, *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, Universitat de València, 2011.

Mitre Fernández, Emilio, *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa Medieval*, Madrid, Universidad Complutense, 1982.

Morán, Remedios, Fuentes, Eduardo, “Ordenamiento, legitimación y potestad normativa: Justicia y moneda” en Nieto Soria, José Manuel (Director), *Orígenes de la monarquía hispánica propaganda y legitimación, ca. 1400-1520*, Madrid, Dykinson, 1999.

Nieto Soria, José Manuel *Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988.

Nieto Soria, José Manuel, “Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII”, en *La España Medieval*, V, (1986).

Nogales Rincón, David, “Los espejos de príncipe en Castilla (Siglos XIII-XV):

Un modelo literario de la realeza bajo medieval” en *Medievalismo*, 16 (2006).

Orosio, Paulo, *Historia contra los paganos*, Estudio preliminar, versión y notas de Enrique Gallego-Blanco, Barcelona, Puvill Libros, 1983.

Pallares, María del Carmen, Portela, Ermelindo, *La Reina Urraca*, España, Nerea, 2006.

Pérez de Tudela, María Isabel, “La consideración ética de la guerra y el uso de la violencia en la España Medieval”, en *En la España Medieval*, 30, 7-25 (2007).

Pizarroso Quintero, Alejandro, *Historia de la Propaganda, notas para un estudio de la propaganda política y de guerra*, Madrid, Eudema, 1993.

Redondo Jarillo, María Cristina “La Confección de la Figura del Rey Guerrero en las Crónicas Asturleoneras (Siglos VIII-XII)”, en *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXII (2008).

Reglero, Carlos, “Restauración diocesana y memoria regia en León y Castilla”, en Martínez Sopena, Pascual y Rodríguez, Ana, *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, Universitat de València, 2011.

Ríos Saloma, Martín, “Usos políticos e historiográficos del concepto de Reconquista”, en *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval*, N° 17, (2011).

Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro, *Los reyes sabios: Cultura y poder en la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, Actas, 2008.

Rodríguez, Ana, “La preciosa transmisión. Memoria y curia regia en Castilla en la primera mitad del siglo XIII”, en Martínez Sopena, Pascual y Rodríguez, Ana, *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, Universitat de València, 2011.

Rodríguez, Ana, “Parentesco, memoria y poder. Una aproximación a los debates recientes sobre la Edad Media”, en Del Val Valdivieso, María Isabel, Martínez, Pascual (Dirs) *Castilla y el Mundo Feudal. Homenaje al profesor Julio Vadeón*, I, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2009.

Rodríguez, Ana, “Sucesión regia y legitimidad política en Castilla en los siglos XII y XIII. Algunas consideraciones sobre el relato de las crónicas latinas castellano-leonesas” en Alfonso, Isabel, Escalona, Julio, Martín, Georges (Coordinadores) *Lucha política. Condena y legitimación en la España medieval*, Lyon, ENS, 2004.

Rucquoi, Adeline y Bizzarri, Hugo O., “Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente” *Cuadernos de Historia de España*, 79 (2005).

Sánchez Salor, Eustaquio, “El Providencialismo en la Historiografía Cristiano-Visigótica en España”, *Anuario de Estudios Filológicos*, V, (1982).

Tolan, John V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, Universitat de València, 2007.

Toynbee, Arnold, *Guerra y Civilización*, Buenos Aires, Alianza, 1952.

Ulmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 2006.

*Vita Dominici Siliensis*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

Zamora, Patricio “El Rey Sagrado, Arquetipo Político-Religioso. Concepción y Representación en las fuentes del poder sagrado de la Edad Media”, *Intus Legere*, N° 4 (2001).