



## Creencia, poder y lazo social en la Edad Media

**Alejandro Morin (compilador)**

Santiago Barreiro, Dolores Castro, Eleonora Dell'Elicine, Héctor R. Francisco,  
Andrea Simonassi Lyon, Paola Miceli, Alejandro Morin, Daniel Panateri,  
Fernando Ruchesi, Guido Torena



## **Creencia, poder y lazo social en la Edad Media**

---



## **Creencia, poder y lazo social en la Edad Media**

Alejandro Morin (compilador)

Santiago Barreiro, Dolores Castro, Eleonora Dell'Elicine, Héctor R.  
Francisco, Andrea Simonassi Lyon, Paola Miceli, Alejandro Morin,  
Daniel Panateri, Fernando Ruchesi, Guido Torena



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

---

Decano Américo Cristófolo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas Matias Verdecchia Jimena Pautasso
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Grisel Azcuy Silvia Gattafoni Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Aylén Suárez
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Directora de imprenta Rosa Gómez
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matias Cordo	

---

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras**  
**Colección Saberes**

Imagen de tapa: Fragmento del panel San Gimignano entronizado con ocho historias de su vida de Taddeo di Bartolo (1401), Pinacoteca del Palazzo Comunale de San Gimignano.

ISBN 978-987-8363-55-4

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2020

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Creencia, poder y lazo social en la Edad Media / Santiago Barreiro ... [et al.] ;  
compilado por Alejandro Morín. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:  
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2021.  
122 p. ; 14 x 21 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8363-55-4

1. Historia. 2. Edad Media. 3. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Barreiro Santiago.

II. Morín, Alejandro, comp.

CDD 909.07

# Índice

<b>Introducción</b>	9
<i>Alejandro Morin</i>	
<b>Capítulo 1</b>	
Del reino impío al reino glorioso. Apuntes sobre el vocabulario eclesiológico de la Iglesia de Oriente	17
<i>Héctor R. Francisco</i>	
<b>Capítulo 2</b>	
Interacción religiosa en Antioquía a fines del siglo IV. Una aproximación a través del discurso homilético de Juan Crisóstomo	39
<i>Andrea Simonassi Lyon</i>	
<b>Capítulo 3</b>	
Conflictos entre árabes y cristianos en el <i>limes orientalis</i> . El caso de Teodoreto de Ciró (siglo V)	53
<i>Guido Torena</i>	
<b>Capítulo 4</b>	
Lo sagrado, lo público y el <i>ius proprium</i> . Las torciones del derecho en el caso de las iglesias patrimoniales en el reino visigodo	65
<i>Eleonora Dell'Elicine</i>	

## **Capítulo 5**

El obispo y las Sagradas Escrituras en el reino visigodo. El mundo alegórico de Ildefonso de Toledo 83  
*Dolores Castro*

## **Capítulo 6**

Creencia, lazo social y estrategias políticas en la Galia merovingia a través de sus fuentes historiográficas 105  
*Fernando Ruchesi*

## **Capítulo 7**

El impacto de la cristianización en las representaciones del dragón en el Medioevo nórdico 133  
*Santiago Barreiro*

## **Capítulo 8**

La dimensión salvífica de la escritura y la construcción del lazo social en los fueros de León (siglos XII-XIII) 145  
*Paola Miceli*

## **Capítulo 9**

El bien común *hic et nunc*. *Las Siete Partidas* y el pensamiento jurisdiccional medieval 167  
*Daniel Panateri*

## **Capítulo 10**

Excomuni3n, muerte civil y exclusi3n del lazo social en el derecho bajomedieval 197  
*Alejandro Morin*

**Las autoras y autores** 215



## Capítulo 5

### El obispo y las Sagradas Escrituras en el reino visigodo

El mundo alegórico de Ildefonso de Toledo

*Dolores Castro*

En 656 un nuevo concilio tuvo lugar en la ciudad de Toledo, convocado por Recesvinto, por entonces rey de los godos.<sup>1</sup> No era esta la primera vez que el monarca, haciendo uso de una prerrogativa exclusivamente regia, llamaba a los obispos a reunirse en la *urbs regia*. Gracias a su iniciativa se habían celebrado ya otros concilios,<sup>2</sup> dejando entrever una actitud favorable del monarca hacia el órgano conciliar. Como era tradición, las palabras inaugurales destacaban al rey con los calificativos típicos que desde Recaredo escoltaban toda mención a los reyes visigodos hecha por los padres conciliares:

Habiéndonos, pues, congregado nosotros en unión de corazones y en un mismo lugar, dando gracias al Dios invisible, y al glorioso señor de las cosas el rey Recesvin-

- 
- 1 Recesvinto se alza como monarca único del reino visigodo en 653, luego de haber sido asociado al trono por su padre, Chindasvinto, entre 649 y 653.
  - 2 Me refiero a Toledo VIII y IX (este último de carácter provincial), reunidos en 653 y 655, respectivamente. Sobre la actividad conciliar en el reino visigodo, ver Stocking (2000), Castillo Maldonado (2010) y Díaz (2014), entre muchos otros.

to, por cuyo sacratísimo deseo, siguiendo la tradición de los Padres, hemos podido reunirnos en este sagrado concilio, establecimos que estas reglas infraescritas, promulgadas por decisión concorde, permanezcan inalterables por ley perpetua (Tol. X).<sup>3</sup>

Luego de la asamblea de 656, sin embargo, la convocatoria de concilios en suelo toledano iba a verse interrumpida, y durante un prolongado período los obispos del reino no volverían a congregarse en la capital.<sup>4</sup> Este paréntesis coincidía, además, con la elevación a las funciones episcopales de Ildefonso (607-667), un antiguo monje y abad del monasterio de Agali, quien permaneció en la sede toledana durante aproximadamente diez años, entre 657 y 667.

Ahora bien, el vínculo entre monarquía y mecanismo conciliar en época visigoda ha dado lugar a investigaciones y perspectivas muy variadas. Tradicionalmente, la historiografía osciló entre dos posturas antagónicas que encerraban dicho vínculo en categorías absolutas de superioridad de un poder sobre otro.<sup>5</sup> Sin embargo, esta relación entre monarquía y episcopado fue indudablemente todo menos homogénea.

---

3 La traducción es de Vives (1963). De acuerdo con la edición de Martínez Díez y Rodríguez (1992): "Congregatis ergo nobis et in concordiam animi et in conuentum loci, referentes gratias inuisibili Deo et glorioso rerum domino Recesuinto regi, cuius sacratissimo uoto retenta Paternitas sanctae traditione ad sacrum quiuimus adunari conuentum, has subter annexas regulas concordi definitione prolatas aeterna statuimus manere lege praefixas".

4 Si bien el siguiente concilio de carácter general tuvo lugar en 681 bajo el reinado de Ervigio, el rey Wamba ya había convocado un sínodo provincial en 675. Los obispos congregados en Toledo dejaron registrado en las actas su disgusto respecto del largo paréntesis conciliar que habían presenciado.

5 Por ejemplo, Dykes Shaw (1906: 213): "Henceforth until the end, a period of 124 years, with the exception of a few brief intervals of reaction under such energetic rulers as Swinthila, Chindaswinth, and Wamba, the government of the country came gradually but surely under the control of the priests. Nominally it was a monarchy; in reality it assumed the disastrous form of an hierocracy. The king saved himself from the turbulence of the nobles, but only by surrendering himself to the craft and tyranny of the prelates".

La dinámica de poder entre ambos polos asistió a distintas reconfiguraciones que involucraron a las fuerzas políticas más importantes del reino. Desde esta perspectiva, concilios como los celebrados en 589 (Toledo III) y 633 (Toledo IV) constituyeron ejemplos clave de una redefinición del vínculo que expresaban a su turno las relaciones de fuerza de una época determinada. Existía, por un lado, una mutua dependencia: al mismo tiempo que el rey necesitaba del aval eclesiástico (ya sea por vía conciliar o, más adelante, por la implementación del ritual de la unción) para legitimarse en una posición singular —agente de Dios— que lo situaba por encima de todos los súbditos, la Iglesia se apoyaba en el poder secular para instalar su centralidad como institución vertebral del reino. Sin embargo, esta necesidad mutua no implicaba equilibrio o coexistencia armónica. Desde ambas perspectivas se elucubraron distintas estrategias,<sup>6</sup> que apuntaban a definir el marco de acción, el lenguaje, los términos y los canales a través de los cuales se definían una y otra vez las relaciones entre ambos. Al mismo tiempo, ni el episcopado ni la monarquía esgrimieron estrategias homogéneas, ni actuaron de forma orgánica: en cambio, intervinieron intereses diversos (regionales, locales, personales y de facciones) en el posicionamiento de los diferentes actores en juego.

Ahora bien, dejando a un lado el expediente conciliar, exhaustivamente estudiado por diversas corrientes historiográficas, este trabajo explora otra propuesta de intervención enarbolada principalmente por la elite episcopal visigoda, una iniciativa que articulaba saber bíblico y erudición y definía, al mismo tiempo, tanto el contenido como la propia forma en que la Escritura Sagrada se enseñaba y comunicaba. Más específicamente, y con el objetivo de profundizar en los modos en que el poder episcopal se construyó y con-

---

6 Ver un estudio acerca de la simbología del poder monárquico en Valverde Castro (2010).

solidó en el reino de Toledo (589-711), las páginas que siguen examinan el papel del obispo en los distintos procesos de interpretación y control del mensaje revelado. Principal intermediario entre la Palabra divina y el elemento humano, el obispo se eleva y afirma en el período como el único capaz de descifrar los misterios escriturarios, una tarea que requería de sabiduría, técnica y erudición, pero que también exigía una conducta adecuada, acorde a los preceptos y valores cristianos. Explicar el mensaje divino oculto en las Escrituras implicaba, en este sentido, interpretar la voluntad de Dios en la Tierra, un conocimiento indispensable para transitar el camino de la salvación. Sin embargo, una verdadera comprensión de lo contenido en los textos sagrados solo podía ser alcanzada por un sector estrecho de la sociedad, un cuerpo de especialistas que a partir de un conjunto diverso de mecanismos y prácticas devolvía a la comunidad un mensaje ya decodificado.

En la segunda mitad del siglo VII, Ildefonso de Toledo transmitió ese mensaje apelando principalmente al recurso alegórico.<sup>7</sup> Es decir, seleccionó primero una técnica, un procedimiento exegético entre otros, utilizado luego para comunicar un conjunto de enseñanzas consideradas vitales, que emanaban de la *urbs regia* y de la máxima autoridad religiosa del reino. Impartidas desde Toledo, estas lecciones se relacionaban directamente con la vida presente, es decir, con el camino que se dirigía y orientaba a la vida futura. Esta última, a su vez, se perfilaba como una de las preocupaciones centrales del período estudiado: preparar y guiar a los fieles —pero especialmente formar a los conductores en quienes recaía la responsabilidad de regir a los pueblos encomendados por la divinidad—, lo cual era todavía una tarea pri-

---

7 La bibliografía sobre este tema es abundante. Ver, por ejemplo, Copeland y Struck (2010), Pépin (1976, 1987) y Whitman (2000), entre muchos otros.

mordial en la agenda episcopal visigoda. Como en su día el obispo Isidoro de Sevilla (ca. 556-636), también el toledano Ildefonso, en sus obras, ponía el acento en la disciplina y el comportamiento, en el cumplimiento y la obediencia, mas enarbolando los preceptos más rigurosos del cristianismo. De este modo, el obispo no solo hacía gala del dominio de una modalidad de acceso a las Escrituras, la alegoría —propia de doctores y expertos—, sino que indirectamente transmitía a partir de ella una serie de índices de santidad específicos que parecían apartarse cada vez más del siglo y de sus implicaciones terrenales.

La alegoría acercaba el mundo bíblico al mundo de los hombres. Sin embargo, marcaba al mismo tiempo la rigurosidad que exigía el verdadero camino, un camino que se revelaba apenas aprehensible para quienes, inmersos en la vida activa, dejaban a un lado los requerimientos de la contemplación.

## El mundo alegórico de Ildefonso de Toledo

### *De itinere deserti*

La lectura espiritual de las Sagradas Escrituras constituyó en este período uno de los principales procedimientos dedicados a interpretar las verdades divinas. Ya en la primera mitad del siglo VII, el interés en descifrar el contenido alegórico-místico tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento había estado presente en Isidoro de Sevilla, quien no solo dedicó una obra entera a este cometido, *Allegoriae*,<sup>8</sup> sino que además brindó una definición destinada a perdurar en el tiempo.

---

8 Sobre la exégesis espiritual de Isidoro de Sevilla, y en particular de su obra *Allegoriae*, ver Poirrel (2003). En esta obra el hispalense reúne el significado alegórico o moral de determinados personajes bíblicos.

Como dictaban sus *Etimologías*, la alegoría se entendía como “la expresión de un concepto distinto: se dice de una cosa, pero es preciso entender otra” (*Etym.* I.37.22). Con estas palabras el hispalense advertía a sus lectores sobre la existencia en el lenguaje de significados más profundos, sobre un procedimiento o herramienta que, en definitiva, exigía conocimiento y destreza.

Quien retoma en la Península esta inclinación por la lectura figurativa y el recurso alegórico es, como anticipamos, Ildefonso de Toledo en un pequeño tratado elaborado durante los años de su episcopado y conocido actualmente con el título *De itinere deserti*.<sup>9</sup> Organizada en breves capítulos, la obra despliega un conjunto de instrucciones destinadas a orientar al recién bautizado en el camino que conduce a la vida futura; una guía que hace de la conducta ascética de los santos el modelo de comportamiento por excelencia.

La exégesis espiritual del toledano se articulaba en función de cadenas alegóricas que, procedentes de fuentes patrísticas y bíblicas, transmitían una enseñanza de carácter moral y edificante, e insistían en la necesidad de abrazar la responsabilidad que en tiempos de la nueva alianza permitiría conducir al hombre “hasta la dulcedumbre de la verdad perenne e inmutable” (*De itin. des.*: XIV). De acuerdo con Ildefonso, sin embargo, a lo largo de este trayecto o camino le esperaba al hombre una serie de obstáculos y tentaciones, es decir, dificultades que debían ser atravesadas para, una vez superadas, poder alcanzar (gracia mediante) el anhelado destino salvífico. Por lo tanto, se vislumbraba un camino arduo, espinoso, también entendido como viaje

---

9 La mayor parte de las obras de Ildefonso que han llegado hasta nosotros datan de sus años como obispo en la *urbs regia* donde, dedicado de lleno a las responsabilidades pastorales, contribuyó con sus escritos a acrecentar la producción literaria procedente de la capital goda, su prestigio y autoridad. Acerca de la datación de las obras de Ildefonso, ver, entre otros: Braegelmann (1942), Madoz (1952), Robles (1970) y Yarza Urquiola (2007).

o peregrinación, un itinerario que exigía del hombre esfuerzo y tenacidad para abrirse paso a través del sufrimiento y de la tentación que amenazaban continuamente, y bajo múltiples formas, el mundo sublunar. Inspirado tanto en el mensaje bíblico como en la tradición ascética, el toledano proponía en su *De itinere deserti* un ideal de comportamiento basado en la austeridad y la disciplina, en la renuncia y en el completo abandono de los placeres terrenales y bienes materiales.

Ahora bien, de acuerdo con Ildefonso, el hombre era agraciado a lo largo de esta *peregrinatio* con dones espirituales<sup>10</sup> otorgados por el Espíritu Santo para su protección. Y, desde esta perspectiva, describía un conjunto de seres vegetales, animales y minerales que constituían figuras de las principales virtudes espirituales propias de una vida santa. Por lo tanto, la naturaleza se advertía allí principalmente como manifestación divina, escenario sagrado de la historia providencial. El toledano se mostraba especialmente interesado en proporcionar explicaciones alegóricas de la Creación, aquellas que abrían al hombre la posibilidad de salvación, que lo orientaban en la vida presente y le mostraban el camino hacia la mansión de la eterna beatitud. Es en este sentido que Ildefonso percibía en la naturaleza la manifestación divina, es decir, los indicios de un plan providencial que enmarcaba al hombre dentro de un orden creado y deseado por la divinidad. Lejos de una interpretación literal del contenido bíblico, el obispo exhibía en la obra una variedad de elementos naturales que, en tanto verdaderos componentes de la promesa de Dios, constituían auténticos testimonios de la presencia divina en la Tierra, esta última representada en la acción del Espíritu Santo, entidad responsable de otorgar los dones espirituales a los hombres.

---

10 "In hoc deserto et uerbis et mysteriis propheticis commendato inueniuntur stagna et riui aquarum" (*De itin. des.*: XXXIV).

Ildefonso enseñaba en *De itinere deserti* el significado alegórico de una serie de ejemplares de la naturaleza que, en tanto delicias dispensadas por el Espíritu Santo, otorgaban al hombre compañía, alivio y asistencia a lo largo de su itinerario. Montes, bosques, frutos y aves —que orientan y protegen al viajero con su melodía—<sup>11</sup> forman parte del catálogo del toledano. Estos elementos de la fauna y la flora de procedencia principalmente bíblica encarnaban, además, las virtudes máspreciadas. Se colocaban breves descripciones de su significado, una detrás de la otra, formando un compendio compacto de sabiduría divina. La espina,<sup>12</sup> dice Ildefonso, causa compunción en el corazón de los discípulos; el mirto<sup>13</sup> significa la virtud de la templanza y “restaura, en orden a la esperanza de salvación, lo que a fuerza de adversidades podría aplastarse y disolverse” (*De itin. des.*: XXXVII); el olivo<sup>14</sup> es misericordia y el abeto,<sup>15</sup> contemplación; el pino, elevadísimo, conlleva palabras de doctrina y conocimiento al mismo tiempo que “nunca por ninguna adversidad se desnuda del verdor del deseo de la eternidad” (*De itin. des.*: XLII). El cedro

---

11 “Quin etiam distincta pulchritudine montium ac nemorum, quae et uiriditatis et fructuum consolationem peruenturis ad aeternam requiem exhibent in ostensione uirtutum, adsunt quoque et bonarum auium considerationes praespicuae, quae uiatorem Dei uel dulci melos refovent, uel gratiae aspectu iucundant, manentes in solatium uiatori angoremque itineris protectionis comitatu solantes” (*De itin. des.*: LIII).

12 “Spina doctrinae spiritalis, quae dum de peccatis ac uirtutibus disputat atque modo aeterna supplicia minatur, modo caeleste gaudium promittit, ita cor audientium pungit, ut dolore compunctionis perforatam mentem per oculos quasi quendam animae sanguinem lacrimas elicere cogat” (*De itin. des.*: XXXVI).

13 “Haec dum afflictis proximis compassione miserationis uel opem defert, uel consolationis eloquium impendit, ad spem salutis reparat quod pressuris inlimum dissolute atteri potuerat” (*De itin. des.*: XXXVII).

14 “Oliua miserationis [...] cuius liquor ante aspectum Dei acceptabiliter satis fructu miserationis elucet” (*De itin. des.*: XXXVIII).

15 “Abies contemplationis, quae intra sanctam Ecclesiam in terrenis corporibus posita iam caelestia contemplatur et, licet sit ortus eius ex terra, iam tamen contemplando uerticem mentis tollit in aetherea” (*De itin. des.*: XXXIX).



y el ciprés, continúa el toledano, significan —tal como enseñaba la Escritura— el amor de Dios y del prójimo.<sup>16</sup> El junco alude a la obediencia; el hisopo a las palabras de Dios; el lirio a las vírgenes; la rosa a la sangre de los mártires y la violeta al don de los continentes.<sup>17</sup> También la mostaza se asemejaba al reino de los cielos, representando la fe: “[...] va creciendo por su propia fuerza hasta alcanzar los premios futuros, que obtienen las almas de los fieles, como si fueran aves del cielo, que tienen sólida morada en las ramas de sus virtudes” (*De itin. des.: XLVIII*). Asimismo, la granada aludía a la nobleza de la Iglesia, “que se compone en apretada unidad de tantos granos de fieles, que está distribuida en compartimentos de méritos y es compacta por la unidad de la fe, a la que la sangre de Cristo tiñe de rojo con su marca [...]” (*De itin. des.: XXXII*).

La lista de Ildefonso incluía además la caña, el boj, la vid<sup>18</sup> y el olmo, entre otros. Acerca de los seres minerales, el toledano dedicaba también una entrada a las piedras cuyo significado remitía a las piedras vivas mencionadas por Pedro en 1 Pe 2,4-5<sup>19</sup> en alusión a la ausencia “de la blandura de los vicios” y “el calor de la caridad” (*De itin. des.: LII*).

---

16 “*Cedrus pariter et cupressus, de quibus dicitur: Tecta domorum nostrarum cedrina, laquearia nostra cupressina, haec innunt, geminam uidelicet dilectionem Dei et proximi, quae in sanctis, qui sunt habitaculum Dei, per Sanctum Spiritum desuper concessa monstratur, ut in Ecclesiae sublimitate aliud, dilectio Dei, constet in protectionis uirtute, aliud, dilectio proximi, haereat in decore*” (*De itin. des.: XLIII*).

17 “*Est quoque candidum liliorum flos uirginum, rosae purpurantis sanguinis martyrum, uiolae gratiae continentium*” (*De itin. des.: XLVI*).

18 “[...] cuius uuae sanguis pretium mundi est, redemptio fidelium, abolitio delicti et praemium regni” (*De itin. des.: XXXI*).

19 “*Ibi lapides uiui Petri ore notati, nulla uitiorum mollitie caesioni subiecti, sed caritatis ardore ad aeternitatis aedificium solidati, de quibus dicit: Accedentes ad Dominum, lapidem uiuum, ab hominibus uidem reprobaturum, a Deo autem electum et honorificatum, et ipsi tamquam lapides uiui superaedificamini, domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerentes spiritalis hostias acceptabiles Deo per Ihesum Christum*” (*De itin. des.: LII*).

Entre los seres animales, breves capítulos se destinan a explicar el significado de la paloma, la lechuza, el pelícano y el gorrión. La interpretación de estas criaturas exhibía un carácter cristocéntrico, inspirado también en Agustín:<sup>20</sup> el pelícano solitario simbolizaba a Cristo en su nacimiento de la virgen; la lechuza, en la pasión y en su muerte; y el gorrión, en la libertad de la resurrección. Acerca de la paloma, anunciaba el toledano su raíz evangélica, al recordar la exhortación de Jesús en Mt 10,16 a través de la cual se instaba a adoptar la sencillez de las palomas, una característica que, junto con la inocencia (también atribuida a este emblema de la fauna bíblica) contribuía a apartar la ira, la indignación y la malicia (*De itin. des.*: LIV). También el águila era símbolo de la protección divina; el ciervo de la rectitud de la fe; y la piadosa gallina resaltaba por su mansedumbre y por el atento cuidado de su prole.

Asimismo, Ildefonso agregaba los significados de las aves acuáticas, la tórtola, la golondrina, el león, la serpiente, el lobo, la oveja, el cordero, el cabrito y el caballo, figuras de trasfondo bíblico que enseñaban todo lo que la naturaleza, producto de la creación divina y por lo tanto obediente a su creador, tenía para ofrecer al hombre. Fecundidad, belleza y protección emanaban de los seres creados por Dios, auténticas señales de la Verdad y de la bondad de su creador. Acerca de la tórtola (*turtur ecclesiastica*), por ejemplo, dice Ildefonso: “construyendo su nido con los leños de la cruz, coloca en él, al calor de la fe, a todos los creyentes, como polluelos, para criarlos, hasta que, educados en la mansión de la fe, puedan llegar hasta aquel grado de capacidad para imitar la pasión” (*De itin. des.*: LX). Muchos de estos animales tenían también un atributo defensivo en directa relación con el tenor general del opúsculo toledano. Recordemos aquí que la vida

---

20 Para un examen comparativo entre la obra de Agustín y la de Ildefonso, ver Ledesma (2005).

presente, simbolizada en el desierto, estaba atestada de engaños, tentaciones y demás ataques provenientes de fuerzas malignas, comandadas por el diablo y sus secuaces. En este marco simbólico, el caballo significaba: “el arrogante en la lucha, que nos lleva con activo ejercicio contra los poderes del aire y libra de los peligros a los que apoyan su grandeza en el nombre de nuestro Señor” (*De itin. des.: LXXI*). En la misma línea, la oveja vestía y protegía al hombre con la “lana de la misericordia” y “el calor de la caridad” por medio de los cuales enfrentaba y combatía “el frío de la impiedad” (*De itin. des.: LXVII*).

Se desprende de este breve compendio, por lo tanto, la idea de la omnipresencia divina, pues en cada criatura se hacía presente la Revelación. En la Creación entera, incluso, se podía vislumbrar la obra de Dios, pequeñas evidencias de la gracia divina provistas para acompañar a los elegidos. La naturaleza, en este sentido, no era concebida como algo externo a Dios, sino que en tanto obra divina estaba íntimamente conectada con Él. En la exégesis espiritual de Ildefonso se advierte, en primer plano, la actualidad de un universo bíblico que, lejos de permanecer anclado en un pasado remoto, vive y opera en el presente donde adquiere pleno significado. A los ojos del obispo es la alegoría el dispositivo pedagógico más adecuado para actualizar el contenido de la nueva alianza apelando a un único recurso, el saber bíblico. A la luz de la interpretación figurativa, entonces, las Sagradas Escrituras interceden activamente en la vida de los hombres y configuran el verdadero talante del ser humano.

Recordemos aquí que una de las principales preocupaciones que atraviesa la obra del toledano es, precisamente, cómo se llega a la vida futura transitando las arduas pruebas que impone el desierto. El uso de la alegoría se vinculaba directamente con esta inquietud, en la medida en que apuntaba a descifrar y elucidar los secretos de la Revelación que

habían de acompañar los pasos del hombre en este mundo; una inquietud que, además, se manifestaba en una serie de instrucciones de carácter moral que incluían la disciplina corporal, el control de las tentaciones y el rechazo de los vicios terrenales. Integrar el conjunto de los elegidos suponía, desde esta perspectiva, renuncia y ascesis. Ildefonso, quien citando a Pablo exclamaba que el reino de los cielos quedaba fuera del alcance de aquellos que perecieran ante los placeres de la carne (*cf. De itin. des.: XXII*), dejaba entrever cuál era el [verdadero] camino hacia el descanso eterno. Un camino que, en definitiva, era marcado por directrices emanadas directamente de las Sagradas Escrituras, impartidas por la tradición y por Ildefonso a continuación.

## Leyes divinas, leyes terrenales

Como venimos de observar, Ildefonso exhibe un minucioso trabajo al desplegar el significado de figuras alegóricas propias del universo bíblico. Enmarcado en una práctica exegética de larga tradición y con gran énfasis en la interpretación figurativa, el toledano no solo ofrecía una entrada hermenéutica a las Escrituras, sino que habilitaba también la posibilidad de proyectar valores, conductas, lenguajes y límites de poder en el contexto específico en el que se disponía a activar y enseñar los enunciados bíblicos.

Recordemos que Ildefonso, antes de ser llamado a la sede toledana en 657, había sido un hombre de Agali, un monasterio ubicado en las cercanías de Toledo. En tanto abad, incluso, sabemos que firmó las actas de los concilios VIII y IX. Ya en otras oportunidades, el Agaliense había provisto de obispos a Toledo, tal como ejemplifican los casos de Justo (633-636) y Eugenio I (636-646) —discípulos del abad Eladio—. Como podemos observar, Agali desempeñaba un impor-

tante papel como centro de formación de futuros obispos, consolidando su posición como núcleo de poder e influencia política.<sup>21</sup> Por lo tanto, lejos de permanecer ajeno a las preocupaciones de su época, Ildefonso conocía bien las redes que se tejían alrededor de la capital y, todavía más, alrededor del control de la sede más prominente del reino.

Ahora bien, como señalamos al comienzo de este trabajo, durante el episcopado de Ildefonso ningún concilio general llegó a reunirse en Toledo. En otras palabras, Recesvinto, quien, recordemos una vez más, tenía en calidad de monarca la facultad de impulsar este tipo de reuniones, no promovió convocatoria alguna y los obispos del reino no volvieron a juntarse en asamblea general durante su reinado.<sup>22</sup> Las explicaciones esgrimidas para dar cuenta de las causas de este paréntesis son diversas: mientras que algunos especialistas hacen hincapié en una supuesta tensión entre la monarquía y la Iglesia, otros, en cambio, lo atribuyen a un desinterés eclesiástico o incluso a la ausencia de eventos de carácter público que ameritaran la puesta en marcha de un despliegue de tales dimensiones.<sup>23</sup> Lo cierto es que, intencionalmente o no, los obispos eran privados, por decisión o inacción regia, del dispositivo conciliar, un órgano que en el pasado había llevado a la promulgación de importantes disposiciones canónicas, no solo vinculadas con la disciplina y la organización eclesiásticas en general, sino también

---

21 Acerca de la relación entre Agali y Toledo, ver García Moreno (1993, 1999) y Rivera Recio (1948), entre otros.

22 En Mérida se llevó a cabo una asamblea conciliar, de carácter provincial, en 666.

23 Para Orlandis (1987:165): "*El desapego del episcopado español hacia los concilios, que deja entrever el décimo toledano parece que sería compartido por el nuevo obispo de la Urbe regia*. Tampoco el rey debió sentir en el resto de sus días la conveniencia de promover la celebración de este tipo de asambleas. Tal vez la falta, durante este período, de acontecimientos públicos que aconsejasen la convocatoria de concilios nacionales, unida a la desgana de los eclesiásticos, baste para explicar el paréntesis conciliar, sin necesidad de imaginar tensiones o dificultades entre Recesvinto y la Iglesia, para las que no se encuentra fundamento histórico suficiente". Otra posición en Thompson (1971).

con el ordenamiento y funcionamiento político del reino.<sup>24</sup> Incluso en el reinado de Recesvinto fue el VIII Concilio de Toledo (653) el que puso fin a una serie de medidas impulsadas por su predecesor Chindasvinto —medidas que habían perjudicado seriamente a un numeroso sector de la aristocracia— e implicaron, por lo tanto, una estrategia de legitimación para el nuevo monarca.<sup>25</sup>

Esto no quiere decir, sin embargo, que reinara en la capital el más absoluto silencio. Como vimos a partir de Ildefonso, otras estrategias de intervención, otros lenguajes fueron activados desde la cúspide religiosa del reino, sin que tampoco, aclaremos, ello significara una tensión explícita entre monarquía e Iglesia.

Recesvinto, por su parte, se había puesto a la cabeza de una empresa legislativa de gran envergadura que, en rigor, había dado sus primeros pasos en el reinado de su padre, Chindasvinto (642-653), con quien estuvo asociado al trono desde 649 hasta 653.<sup>26</sup> Al apropiarse de esta iniciativa,<sup>27</sup> con la promulgación del *Liber Iudiciorum* (654), el nuevo rey aparecía ahora como epítome de sabiduría y justicia, lejos de la

---

24 Durante el reinado de Chindasvinto, recordemos, solo se reunió el concilio VII de Toledo (en 646), cuya asistencia fue relativamente baja (apenas treinta obispos concurren a la capital) y dejó nada más que seis cánones. Para algunos especialistas, este hecho evidencia un desinterés por parte del monarca en legislar a través del concilio. *Cfr.* Collins (2005).

25 El uso político del concilio es destacado por Díaz. Según este autor, la asamblea de 653 constituye un claro ejemplo de “manipulación por parte del monarca de los mecanismos conciliares” (2014: 1138).

26 Sobre la sucesión de Chindasvinto, ver Martin (2006).

27 Como indica Martin: “Le *Liber Iudiciorum* se présente néanmoins comme produit de l’*auctoritas* du seul Recceswinth, qui en tire donc seul le prestige découlant de l’édiction d’un code de lois; or cet escamotage de la figure de Chindaswinth n’est pas le fruit du hasard, mais correspond sans nul doute à un calcul politique de la part de son fils” (2011: 8). Y más adelante: “Le *Liber Iudiciorum* doit donc être compris, sans préjudice de sa finalité pratique, comme un pan de l’offensive idéologique lancée, au début de son règne, par Recceswinth contre son père, aux fins de renforcer sa propre légitimité. En même temps qu’un code de lois, il constituait un manifeste qui distinguait bons et mauvais rois et tendait à situer Chindaswinth au nombre des seconds” (2011: 13).

imagen de *tyrannus* con la que buscará asociar el recuerdo de su progenitor y antecesor en el trono.<sup>28</sup> Recordemos que en tiempos de Chindasvinto, algunos miembros de la nobleza habían sido sentenciados a severos castigos, desde la expropiación hasta la ejecución y el exilio, con el objetivo de evitar o sofocar potenciales focos de revuelta y conspiración. Asimismo, el anterior monarca también era acusado de hacer uso para su provecho personal de bienes y riquezas que, en rigor, habrían correspondido al tesoro regio. En este sentido, Chindasvinto se había convertido también en un exponente de la opulencia y del enriquecimiento individual, aspectos que contrariaban de plano los preceptos cristianos, más específicamente los valores ascéticos y rigurosos que enarbolaría, años más tarde, la sede episcopal toledana durante el episcopado de Ildefonso.<sup>29</sup>

Mientras Recesvinto hacía descansar su autoridad en una gesta legislativa, Ildefonso esgrimía sus propias estrategias para erigir, también desde Toledo, un modelo de santidad que,

---

28 Ver un análisis en profundidad sobre este tema en Martin (2013). Para un tratamiento específico de la evolución semántica del término *tyrannus* en época visigoda, ver también Martin (2017).

29 Con estas palabras se lamentaban los obispos reunidos en el mencionado concilio: "Pues hemos visto algunos reyes que después de haber alcanzado la gloria del reino amontonan las ganancias en su propio patrimonio con los recursos extenuados de los pueblos, y olvidándose que han sido llamados para gobernar, convierten la defensa en devastación, aquellos que debían impedir la devastación con la defensa, y se complican aún más gravemente, porque todo aquello que adquieren no lo dedican a la gloria y honra del reino, sino que prefieren unirlo a su patrimonio, de tal modo que disponen como si le fuera una cosa debida la transmisión de tales bienes a su posteridad". Y agregaban: "Por lo tanto, con todo el oficio palatino juntamente con la asamblea de los grandes y del pueblo llano, nosotros todos, tanto los obispos como también los sacerdotes y todos los que sirven en las sagradas órdenes, de común acuerdo decretamos y deseamos que todos los bienes conquistados de cualquier clase, especie, forma o género, en vivientes y no vivientes, inmuebles y muebles que de cualquier modo se hubiese apropiado el rey Chindasvinto, de gloriosa memoria, desde el día que se sabe subió al trono, todo ello pasará perpetuamente al poder del clementísimo señor nuestro, el rey Recesvinto, y le será atribuido para siempre entre sus bienes, no para que lo tenga por sucesión paterna, sino para que lo posea como patrimonio real [...] (Tol. VIII).

atravesado por la tradición ascética y bíblica, oponía al siglo una rigurosidad extrema. Aunque no desarrollamos en esta oportunidad el uso de la imagen del desierto para canalizar este ideal, es preciso tener en cuenta que aquella desempeña en la obra del toledano una función primordial a la hora de elaborar y comunicar las pautas de comportamiento destinadas a los fieles, pautas que —como mencionamos— instalaban la austeridad, la moderación y la estricta disciplina del cuerpo como pilares del hombre en la Tierra. Estas eran las leyes que la *ecclesia* debía necesariamente conocer para esperar el descanso eterno. Dentro de la *ecclesia*, sin embargo, las palabras de Ildefonso encontraban un público privilegiado en los sectores más esclarecidos de la aristocracia laica y especialmente del alto clero peninsular. Las enseñanzas impartidas por el toledano debían arraigar en los líderes de las comunidades, en los responsables de guiar a los fieles, orientando sus conductas y prácticas, disciplinando sus cuerpos y espíritus, aplacando las ambiciones mundanas e intereses seculares. La insistencia en la disciplina e instrucción del clero, como también de los altos dignatarios, había sido un punto nodal de la agenda episcopal visigoda a lo largo de toda la séptima centuria. Como advertían las actas del décimo concilio de Toledo,<sup>30</sup> llevado a cabo en la *urbs regia* tan solo un año antes de que Ildefonso ocupase la silla episcopal, los asuntos vinculados a la gestión del patrimonio —asuntos que, por otra parte, involucraban al obispo directamente con la administración terrenal de los bienes materiales—, había llevado más de una vez al conflicto y a la necesidad de apelar a una resolución conciliar.<sup>31</sup> La vida en el siglo impo-

---

30 En aquella oportunidad los obispos congregados en la capital debatieron el caso de Ricimiro, obispo-abad de Dumio. Sobre este asunto, ver Buenacasa Pérez (2004). Asimismo, sobre inventarios, disposiciones testamentarias y situación patrimonial de las iglesias luego del deceso de un obispo, ver Castillo Maldonado (2012).

31 Por ejemplo: en Toledo IX (655), la gestión del patrimonio eclesiástico en manos de los obispos constituyó un eje central de la discusión. Se dispuso una serie de cánones para reglamentar dis-



nía obligaciones y responsabilidades y se hallaba frecuentemente envuelta en tentaciones que atraían al hombre y lo sumían en los vicios y los excesos de este mundo. El espacio urbano y sus redes de poder, la necesidad de contar con un patrimonio suficiente para mantener y enaltecer las respectivas iglesias y comunidades implicaban distancia —y en ocasiones también tensión y conflicto— respecto de los pilares monásticos y ascéticos como la santidad, la humildad, la virtud y la contemplación. El propio Ildefonso debía ahora lidiar con las ocupaciones y compromisos que acarreaaba la función episcopal: atado a Toledo proponía, entonces, emprender un camino espiritual.

Distintos eran, por lo tanto, los lenguajes de poder que se entrecruzaban y emanaban de la capital del reino visigodo. Recesvinto se refugiaba en la fuerza de la ley y, en las postrimerías, sería recordado como el monarca detrás del *Liber Iudiciorum*. Ildefonso, por su parte, escribía desde la alegoría, desde el lenguaje figurado, y explicaba con detenimiento cada uno de los componentes de la Revelación (animales, plantas, árboles, frutos y minerales) y el sentido que se escondía más allá de su exterior. Atravesaba la superficie para obtener un conocimiento que de otra manera no sería accesible al hombre. Un conocimiento que procedía directamente de la Palabra, de las Escrituras y de aquella tradición que desde antiguo se había propuesto indagar los misterios divinos. Ildefonso se reconocía, entonces, en la tarea de

---

tintas situaciones en las que los obispos se veían involucrados al gestionar y administrar sus iglesias. En este sentido, se penaba a los prelados que tomasen cosas de los bienes de la Iglesia, se estipulaba cómo sería la división de los bienes entre la Iglesia y los herederos, especialmente luego de la muerte de un obispo, o bien qué parte de los bienes eclesiásticos podía ser entregada en caso de fundación de monasterios o iglesias rurales. Un año más tarde, el concilio X de Toledo (656) volvió sobre cuestiones de esta índole: el canon III, por ejemplo, sancionaba el nombramiento de prelados inicuos, de parientes o favoritos que se veían beneficiados mediante la concesión de bienes, y el canon VII regulaba la venta de esclavos por parte de obispos, clérigos o cristianos.

continuar con el legado bíblico-patristico impartiendo las enseñanzas fundamentales para orientar a su grey en el camino de la vida presente. Estas indicaciones no podían ser desoídas por ningún sector de la *ecclesia*; más aún, Ildefonso dejaba entrever en su obra que sin la gracia nada había de existir en el siglo que llevase a la salvación futura.

Ildefonso se apropió, desglosó y controló el procedimiento alegórico, uno de los principales canales de manifestación del vínculo entre el cielo y la Tierra, entre el mundo divino y el mundo del hombre. Como es sabido, el siglo VII había heredado distintas formas (métodos, instrumentos y técnicas) de aproximación a los textos sagrados que venían configurándose desde tiempo atrás. En este sentido, hacer uso de aquel procedimiento significaba también inscribirse en una línea de continuidad que hundía sus raíces en los antiguos Padres, e incluso también en el Nuevo Testamento. Desde luego, otros influjos impregnaron la práctica exegética del período, principalmente las directrices interpretativas de Agustín de Hipona y la exégesis moral de Gregorio Magno.

La lectura alegórica constituía, por lo tanto, un procedimiento que reclamaba autoridad, pues desde su propia enunciación pretendía diferenciarse de una mera opinión. La elucidación de los significados ocultos en las Escrituras a partir de este procedimiento instauraba una orientación verdadera que procedía de una capacidad ordenada por Dios a través del sacramento. En este sentido, el obispo, como señalamos en el comienzo del trabajo, se afirmaba como principal intermediario entre la sabiduría divina y el elemento humano, como el único capaz de explicar el verdadero mensaje de las Escrituras.

## Conclusiones

¿Quién media en el camino hacia la salvación? Es indudable la importancia del obispo en calidad de líder espiritual, guiando a la grey a través del camino que conduce al descanso eterno, al destino salvífico. Si no existe salvación por fuera de la *ecclesia*, los mecanismos que permiten la entrada a la misma —como el bautismo o la conversión— adquieren especial importancia, sobre todo para el clero que se consolida como intermediario privilegiado entre el cielo y la Tierra. Sin embargo, obispos como Isidoro de Sevilla o Ildefonso de Toledo, siguiendo la tradición de los Padres, advirtieron a su turno que estos ritos de iniciación —de inscripción dentro de una comunidad determinada— constituían tan solo pasos preliminares, mas no suficientes, y exigían de los hombres una estricta moral, una vida acorde con los preceptos cristianos. No en vano el *De itinere deserti* había sido concebido por Ildefonso como complemento del *De cognitione baptismi*, pues, una vez bautizados, los fieles emprendían su paso por el desierto, la vida presente, a lo largo del cual debían adoptar severas pautas de comportamiento, mediante el respeto a las disposiciones cristianas, el cultivo de las virtudes y la observancia de las obligaciones morales.

Era el obispo, por lo tanto, quien mediaba en el acceso e interpretación del texto bíblico, el que comunicaba el verdadero significado espiritual, el que hacía asequible al entendimiento humano las verdades divinas que subyacen en la obra de Dios. Como vimos, Ildefonso adoptaba en su *De itinere deserti* principalmente una lectura figurativa: el predominio de cadenas alegóricas y simbólicas evidenciaba la importancia de estos recursos a la hora de discernir la interpretación verdadera, aquella necesaria para profundizar la perfección espiritual y orientar al hombre en el camino salvífico. Precisar, por lo tanto, el significado alegórico de la Revelación era una tarea

que reclamaba una *auctoritas* capaz de trascender la mera apariencia, la comprensión carnal de las Escrituras, esta última vinculada típicamente con el pueblo judío. Aún más, la reflexión de Ildefonso, al mismo tiempo que instalaba un modelo de santidad demasiado riguroso (el cual, aunque es proyectado en la totalidad de la *ecclesia*, encuentra especiales destinatarios en los rectores del reino, tanto laicos como eclesiásticos), advertía que las atribuciones mundanas y materiales como el rango o la riqueza no significaban criterios suficientes para merecer la salvación eterna, una vez acaecido el Juicio Final.

A partir de la interpretación de los textos sagrados, de la implementación de instrumentos y métodos de trabajo específicos, el obispo definía y comunicaba el verdadero sentido del mensaje divino. Este acceso a los arcanos bíblicos posibilitó a un sector reducido de la sociedad, el alto clero, el control de este mensaje, tanto desde el punto de vista de su contenido y correcta comprensión como a partir de las formas en que este mensaje era leído, enseñado y transmitido al resto de la comunidad.

## Bibliografía

### Bibliografía primaria

Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismi/De itinere deserti*. Yarza Urquiola, V. (ed.) (2007). *Ildefonsi Toletani episcopi De uirginitate sanctae Mariae, De cognitione baptismi-De itinere deserti, De uiris illustribus* (CCSL 114A). Turnhout, Brepols.

———. *El conocimiento del bautismo, El camino del desierto*. Campos Ruiz, J. (trad.) (1971). *Santos Padres Españoles I. San Ildefonso de Toledo*. Madrid, BAC.

Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*. Oroz Reta, J. y Marcos Casquero, M. (eds. y trads.) (2004). *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid, BAC.

Martínez Díez, G. y Rodríguez, F. (eds.) (1992). *Concilios visigodos. La colección canónica hispana. V. Concilios hispanos, segunda parte* Madrid, CSIC.

Vives, J. (ed. y trad.) (1963). *Concilios visigodos e hispanoamericanos*. Madrid, CSIC.

## Bibliografía secundaria

Braegelmann, A. (1942). *The Life and Writings of Saint Ildefonsus of Toledo. A Dissertation...* Washington, The Catholic University of America Press.

Buenacasa Pérez, C. (2004). Espiritualidad vs racionalidad económica: los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la Iglesia de Dumio en el testamento de Ricimiro (656). En *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica* 16, pp. 7-32.

Castillo Maldonado, P. (2010). Concilios hispanos tardoantiguos: de asamblea religiosa a asamblea política. En Bravo, G. y González Salinero, R. (eds.). *Toga y daga: Teoría y praxis de la política en Roma. Actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, pp. 417-434. Madrid.

\_\_\_\_\_. (2012). In hora mortis: deceso, duelo, rapiña y legado en la muerte del obispo visigótico. En *Hispania Sacra* LXIV: 129, pp. 7-28.

Collins, R. (2005). *La España visigoda (409-711)*. Madrid, Crítica.

Copeland, R. y Struck, P. (eds.) (2010). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge, Cambridge University Press.

Díaz, P. C. (2014). Concilios y obispos en la península ibérica (siglos VI-VIII). En *Chiese locali e chiese regionali nell'alto Medioevo: Spoleto, 4-9 aprile 2013* (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo LXI), pp. 1095-1158.

Dykes Shaw, R. (1906). The Fall of the Visigothic Power in Spain. En *The English Historical Review* 21: 82, pp. 209-228. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/549701>

García Moreno, L. (1993). Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas. En *HABIS* 24, pp. 179-192.

\_\_\_\_\_. (1999). Disenso religioso y hegemonía política. En *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 2, pp. 47-63.

Ledesma, J. (2005). La exégesis bíblico-patristica de San Ildefonso de Toledo en su *De itinere deserti*. En *Alpha Omega* 8, pp. 389-422.

- Madoz, J. (1952). San Ildefonso de Toledo. En *Estudios eclesiásticos* 26, pp. 467-505.
- Martin, C. (2003). *La géographie du pouvoir en Espagne visigothique* Lille, Septentrion.
- . (2006). Des fins de règne incertaines: répression et amnistie des groupes aristocratiques dans le royaume de Tolède. En Bougard, F.; Feller L. y Le Jan, R. (eds.). *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, pp. 207-224. Turnhout, Brepols.
- . (2011). Le *Liber Iudiciorum* et ses différentes versions. En *Mélanges de la Casa de Velázquez, online* 41: 2. Disponible en: <http://journals.openedition.org/mcv/3980>.
- . (2013). A reforma visigótica da justiça: Os “anos de Recesvinto”. En *Revista Diálogos Mediterrânicos* 4, pp. 97-115.
- . (2017). *Tyrannus*. Usurpador y rey injusto en época visigoda. En Dell’Elicine, E.; Miceli, P. y Morin, A. (comps.). *Artificios pasados. Nociones del derecho medieval*, pp. 19-36. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid.
- Orlandis, J. (1987). *Época visigoda (409-711)*. Madrid, Gredos.
- Pépin, J. (1976). *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 2<sup>a</sup> ed. Paris, Études Augustiniennes.
- . (1987). *La tradition de l’allégorie de Philon d’Alexandrie à Dante*. Paris, Études Augustiniennes.
- Poirel, D. (2003). Un manuel d’exégèse spirituelle au service des prédicateurs: les *Allegoriae* d’Isidore de Séville. En *Recherches Augustiniennes* 33, pp. 95-107.
- Robles, L. (1970). Anotaciones a la obra de San Ildefonso *De cognitione baptismi*. En *Saitabi* 20, pp. 73-146.
- Rivera Recio, J. (1948). ¿Cisma episcopal en la Iglesia Toledano visigoda? En *Hispania Sacra* 1, pp. 259-268.
- Stocking, R. (2000). *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom*. Michigan, University of Michigan Press.
- Thompson, E. A. (1971). *Los godos en España*. Madrid, Alianza.
- Valverde Castro, M. (2010). Simbología del poder en la monarquía visigoda. En *Studia Historica: Historia Antigua* 9, pp. 139-148. Disponible en: <http://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/6368>
- Whitman, J. (ed.) (2000). *Interpretation and Allegory*. Leiden, Brill.