



PROJECT MUSE®

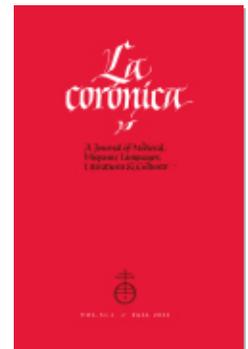
La unción de Wamba en la Historia Wambae regis, de Julián de Toledo : los prodigios de la abeja y la columna de humo, y las luchas políticas del 680

Federico J. Asiss-González, Walter J. Carrizo

La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures, Volume 51, Number 1, Fall 2022, pp. 139-171 (Article)

Published by *La corónica*: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures

DOI: <https://doi.org/10.1353/cor.2022.a931132>



➔ *For additional information about this article*

<https://muse.jhu.edu/article/931132>

LA UNCIÓN DE WAMBA EN
LA *HISTORIA WAMBAE REGIS*,
DE JULIÁN DE TOLEDO: LOS
PRODIGIOS DE LA ABEJA Y LA
COLUMNA DE HUMO, Y LAS
LUCHAS POLÍTICAS DEL 680

Federico J. Asiss-González ✍

Walter J. Carrizo ✍

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Abstract: The Historia Wambae regis (seventh century), by Julian of Toledo, is a text that records an important part of the reign of the Visigothic king Wamba (ca. 630-88). Written after his downfall, the book recounts the royal anointing of the monarch, the oldest known description of such a ritual. This event, in turn, involves two extraordinary elements not adequately addressed by scholars: the appearance of a column of smoke emanating from the monarch's head when the ceremonial oil is poured over him and that of a bee hovering over the same. Both elements have biblical significance and carry multiple political meanings of considerable antiquity. This article delves into the significance of these elements in the narrative of the anointing ritual,

specifically determining how they contributed to shaping the political image of Wamba projected by Julian. It also explores the function of the narrative in the political context of the time in which the Historia Wambae regis was composed: the reign of Ervigio.

Resumen: La Historia Wambae regis (s. VII), de Julián de Toledo, es un texto en el que se consigna una parte importante del reinado del rey visigodo Wamba (ca. 630-88). Escrito tras su caída, el libro relata de la unción regia del monarca, la descripción más antigua que se conoce de un ritual de este tipo. Tal evento, a su vez, involucra dos elementos extraordinarios no suficientemente abordados por los académicos: la aparición de una columna de humo, surgida de la cabeza del monarca cuando le es vertido el óleo ceremonial, y de una abeja que revolotea sobre la misma. La elección de ambos, por parte de Julián, no es casual, pues poseen una profunda significación bíblica, pero, además, cuentan con múltiples significados políticos de considerable antigüedad. Este artículo se propone indagar en el sentido que dichos elementos presentan en la narración del rito de unción, a fin de determinar, específicamente, de qué manera contribuyeron a la conformación de la imagen política de Wamba que el arzobispo proyectaba. Sin embargo, también se ahonda en la función del relato en la coyuntura política del momento en el que se compuso la Historia Wambae regis: el reinado de Ervigio.

La descripción de la unción de Wamba, que Julián de Toledo narra en su *Historia Wambae regis* (de ahora en más, *HWr*), es peculiar por dos razones. Primero, porque se trata del más antiguo registro occidental de una unción regia (Linehan 57; Cantarella 1297; Aurell, “Self-Coronation” 155, *Medieval Self-Coronations* 129), y, segundo, por contar con la presencia de un evento maravilloso: una abeja que revolotea de una columna de humo que emerge de la crisma vertida sobre la cabeza de Wamba. Este último detalle se ha consolidado, a nivel historiográfico, como la marca de identidad de aquel suceso y, debido a ello y a su riqueza simbólica, constituye el objeto de este artículo. Efectivamente, en las páginas siguientes, analizaremos las funciones simbólicas que cumplieron



la abeja y la columna de humo en la unción de Wamba y en el marco de las disputas entre este rey y su sucesor Ervigio. Procuraremos demostrar que el rito, aplicado por Julián en la *HWr* a Wamba, y los prodigios que lo legitiman se inspiraron en la unción de Saúl y no en la de David, lo cual fue funcional a los intereses del bando del nuevo rey, entre los que se contaba Julián de Toledo.

Aunque el rol que cumplieron los prodigios mencionados en la unción de Wamba ya ha sido abordado por otros investigadores (Bronisch 91-92; Teillet, *Des Goths* 585; Altés Domínguez 29-41; Martínez Pizarro 104; Collins 14-15; Díaz y Valverde 79-82; Frighetto 107-08; García Herrero 210; Lester 283-84), aún no se han examinado sus dimensiones religiosa y política de forma interrelacionada, cuestión de gran interés, por cuanto, de la interacción de ambas, emergió un ideal monárquico sagrado y benevolente. El presente trabajo pretende revertir esta situación.

En primer lugar, brindaremos un breve panorama de la fuente en cuestión. Esto implica hablar de su estructura, listar sus ediciones modernas y aludir a algunas de las principales discusiones en torno al ritual de unción que contiene. En un segundo apartado, se examinarán los significados, explícitos e implícitos, que albergan la abeja y la columna de humo en el texto de Julián. Por último, en la sección conclusiva, presentaremos una explicación, sustentada en la coyuntura política del contexto de producción de la *HWr*, de por qué él orló con prodigios la unción de Wamba.

Historia Wamba regis: estructura, ediciones y debates sobre la obra

La historia compuesta por Julián de Toledo consta de cuatro partes. La primera, que lleva por título “Epistola Pauli perfidi, qui tyrannice rebellionem in Gallias fecit Wambani principis magni” (“Carta del traidor Paulo, promotor de la revuelta de las Galias, contra el gran rey Wamba”), es una breve misiva, cuyo emitente, presuntamente, es el rebelde duque Paulo. Desde Galia, este se dirige a Wamba asumiendo el título de rey ungido del este—siendo aquel el del oeste—y dando por hecho su futuro enfrentamiento. Luego, lo invita, en medio de sutiles ironías, a dirimir

sus diferencias en un duelo, pero sin explicitar las razones que llevaron a tal situación. Por otro lado, la segunda, cuyo nombre reza “*Historia excellentissimi Wambae regis de expeditione et victoria, qua revellantem contra se provinciam Galliae celebri, triumpho perdomuit*” (“Historia del Excelentísimo rey Wamba, que trata de la expedición y victoria, con la que sojuzgó en memorable triunfo la insurrección de la Provincia de la Galia contra su persona”), es un relato en tercera persona y en el que se habla de la elevación a la condición real de Wamba. En este segmento acontecen los prodigios que nos ocupan, pero también se narra la sublevación de la Galia; la traición de Paulo, quien había sido enviado inicialmente a reprimirla, y los hechos que acontecieron en las exitosas campañas emprendidas por el rey contra los vascones y, después, contra los sediciosos galos, encabezados por el duque sublevado.

La tercera parte, llamada “*Insultatio vilis storici in tyrannidem Galliae*” (“Denuesto de un historiador contra la tiranía de la Galia”), es una diatriba contra una Galia personificada—y, secundariamente, contra los judíos—por haber sido el sitio de incubación de la rebelión contra el rey legítimo. Al mismo tiempo, contiene una alabanza a las fuerzas hispanas que acabaron con la revuelta. Por último, la cuarta, compuesta en un lenguaje jurídico y nombrada “*Iudicium in tyrannorum perfidiam promulgatum*” (“Juicio promulgado contra la perfidia de los usurpadores”), recuenta los delitos cometidos por Paulo y el resto de los sublevados. También señala las penas de las que eran merecedores por haberlos cometido y resume los movimientos de la campaña de Wamba en la Galia.¹

Desde su primera edición, esta obra se ha visto atravesada por diversos debates.² Los más específicos se refieren a su género y datación, mientras que los vinculados al comienzo de la unción de los reyes visigodos

¹ Para un análisis detallado de la estructura de la *HWr*, véase Martínez Pizarro (81-167).

² En lo que respecta a las ediciones modernas del texto, cabe decir que la primera de ellas, y una de las más utilizadas, es la de Bruno Krusch y Wilhelm Levison para la *Monumenta Germaniae Historica*. Esta edición crítica en latín, lanzada en 1910, sirvió de base para traducciones en diversas lenguas, entre las que contamos: la de Pedro Rafael Díaz y Díaz, en castellano y que data de 1990; la de Joaquín Martínez Pizarro, en inglés y publicada en 2005; y la francesa bilingüe de Olivier Rimbault, que procede del 2011.



integran a la *HWr* en discusiones más amplias. Respecto a su género, hay quienes impugnan que la *HWr*, a pesar de su titulación, corresponda enteramente al histórico. Para Suzanne Teillet, la obra sería un panegírico velado (“*L’Histoire Wambae*” 416). Según explica, para comprender la naturaleza genérica del texto, se debe diferenciar entre estilo y género. Estilísticamente, no podríamos afirmar que es un panegírico, por cuanto sus características formales no son las adecuadas. El modelo del periodo eran los textos laudatorios bajoimperiales, relacionados con la figura del emperador, compuestos en segunda persona y dedicados a un acontecimiento relevante de su vida. Todos estos rasgos no se corresponderían con los de la *HWr*. Sin embargo, genéricamente, la obra sería un panegírico velado, a raíz de la crítica isidoriana al género.³ En contraste, para Thomas Deswartes, el rechazo de Isidoro de Sevilla a los panegíricos no habría provocado un ocultamiento, sino su abandono. Consecuentemente, lo que Julián habría compuesto sería una historia con función didáctico-moralizante y un propósito político-religioso claro: señalar al legítimo soberano y estigmatizar la traición (183).⁴

Cabe destacar que las interpretaciones de Teillet y de Deswartes se sostienen en dataciones diferentes, pues la posible funcionalidad de la *HWr* depende fuertemente del momento en que se compuso. Para la investigadora francesa, el lapso de elaboración de la obra fue entre octubre del 673, regreso triunfante de Wamba a Toledo, y noviembre del 675, fecha del inicio del XI Concilio de Toledo (“*L’Histoire Wambae*” 417). Así, al redactarse durante el reinado de Wamba, el discurso de Julián instituía al rey como instrumento de las maravillas de Dios y difundía una sacralización del poder regio. La prodigiosa unción de Wamba le ensalzaba, por lo que la *HWr*, en cuanto a su función, sería un panegírico.

³ Isidoro de Sevilla consideraba que el panegírico, como cualquier otro elogio, constituía una forma de la mentira (*Etimologías* libro 6, capítulo 8, sección 7).

⁴ Deswartes sostiene su interpretación en el primer párrafo de la *HWr*, en el cual Julián expone que su relato buscaba, con ejemplos virtuosos, sanar o remediar—*mederi*—las débiles mentes destempladas en la virtud interior, así como promover la virtud en los tiempos venideros: “Hac de re, ut fastidiosis mentibus mederi possit relatio praeteritae rei, nostris temporibus gestum inducimus, per quod ad virtutem subsequiva saecula provocemus” (*HWr* 2.1). Citamos la edición de B. Krusch y W. Levison.

Por su parte, Deswartes retrasa la composición de la obra casi una década, produciéndose, por consiguiente, entre el 681, cuando la pena de decalvación que Julián aplica retrospectivamente a Paulo se incorporó al *Liber iudicum*, y el 690, año de la muerte de Julián (167-69). Es decir, se habría redactado entre los reinados de Ervigio y Egica. Este cambio de fecha no sería neutro, ya que implica una modificación en las motivaciones del autor. En efecto, si Julián escribió el texto cuando Wamba ya se hallaba fuera del trono, no habría tenido razones para loarlo, por lo que el rey visigodo de la *HWr* sería, de acuerdo con esta perspectiva, un personaje de ficción, un ejemplo de buen rey cristiano (Le Morvan 227), cuya unción habría funcionado como un antecedente para legitimar a la que aquel le proveyó a Ervigio.

Conviene recordar que la unción entre los godos había sido un rito inestable y discontinuo en los siglos VI y VII, por lo que la obra de Julián tiene el mérito de haber instituido la ficción de una tradición necesaria para su estabilización. El Wamba glorificado de Julián se convirtió, así, en un instrumento al servicio del poder de su enemigo político y sucesor, Ervigio (Martin 295). Julián, en consecuencia, no instituyó la unción entre los reyes, sino que la convirtió en un paso obligado.

Existe, entre los especialistas, un extendido consenso sobre la existencia de unciones materiales, no solo metafóricas, en los reinados anteriores al de Wamba (Dahn 529; Férotin 499; Bloch 416-17; Müller 334; Claude, *Geschichte* 88-156 and *Adel* 155; Orlandis, “Die Synoden” 160 n129; Bronisch 447).⁵ Pero este consenso está construido sobre matices que podemos organizar en función del posicionamiento de los investigadores con respecto a alguna de las tres etapas en las que Alexander Bronisch estructuró el desarrollo del rito de unción entre los visigodos (445-90). En la primera de ellas, fijada entre la conversión de Recaredo y el comienzo del reinado de Sisenando (ca. 587-631), la unción funcionó como rito de reconciliación. En la segunda, entre el IV Concilio de Toledo y la unción de Wamba (ca. 633-72), operó como protección para la persona del rey.

⁵ Una excepción es la postura de Teillet, quien entiende que, por la intensidad de las referencias bíblicas en la *HWr*, esta debió ser la primera unción entre los visigodos (*Des Goths* 606n149).



Finalmente, la unción que Wamba recibió fue sacralizada bajo el modelo veterotestamentario en la obra de Julián.

Algunos de los posicionamientos historiográficos más antiguos vieron en la unción que Recaredo recibió en su conversión un mensaje de reafirmación política (Dahn 529; Müller 333; Sánchez Albornoz 1184; Schücking 75). Claudio Sánchez Albornoz confirma esta unción en base a una referencia escrita por Gregorio de Tours (1183-84). Sin embargo, entre las fuentes godas nada se dice de ella, ni siquiera en la descripción que en el III Concilio de Toledo (589) se hizo sobre los pasos de la conversión del rey. Esta omisión hace a Céline Martin poner en duda la veracidad del relato del obispo galo, agregando que, de haberse producido, la misma no habría tenido el significado de una unción regia, sino la de una post-bautismal, confirmación cruciforme (*cum crismatis unctione*) que recibió el rey junto a los nobles (287).

Por su parte, Bronisch, acordando con Martin en el valor del rito, considera que el evento pudo producirse, rescatándolo como el remoto origen de la unción regia (454). En su lógica, es posible rastrear la procedencia de esta unción en una anterior con un valor simbólico distinto: la de reconciliación. Este ritual es endémico de la liturgia hispánica, un vestigio de la conversión de su pueblo, desde el arrianismo, al rito romano y se compone de la imposición de manos, la unción y la profesión de fe. Los dos primeros eran ritos de purificación que venían a perfeccionar el bautismo arriano, como afirmaron Isidoro de Sevilla, Braulio de Zaragoza e Ildefonso de Toledo.

Al derivarse del rito bautismal, la unción se alejaría del modelo veterotestamentario y funcionaría como un rito de consagración con el que el rey se preparaba para recibir al Espíritu Santo y la inspiración divina necesaria para ejercer su oficio (Bronisch 454). La necesidad de instituir este ritual se derivaba de la lógica de transmisión de mando entre los reyes visigodos, marcada por la usurpación, la designación por parte del rey anterior o la elección. La violencia permitía acortar los reinados y fue

moneda común, hasta la institucionalización de la unción como protección regia por el canon 75 del IV Concilio de Toledo.⁶

La evolución del rito, en el arco formado por los reinados de Recaredo y Sisenando, es difícil de precisar. Solo sabemos que el hijo y sucesor de Recaredo, Liuva II, pereció a manos de Witerico y este, a su vez, por acción de la nobleza. Sin embargo, Bronisch deduce que, dado que Witerico fue el último rey que asumió el poder *manu militari* y lo dejó por una muerte violenta, la unción, sin ser un rito autónomo, fue una eficaz protección para la persona del rey (454).

El canon 75 del IV Concilio toledano marca un punto de inflexión en los debates sobre el uso de la unción entre los reyes visigodos. La designación de estos como *Christus Domini* ha llevado a varios especialistas a ver en Sisenando al primer rey ritualmente ungido (Menéndez Pidal xl; Lacarra 359; Barbero 316-26; Barbero y Vigil 178; Aurell, “Self-Coronation” 155 and *Medieval Self-Coronations* 129), mientras que otros cuestionan esta interpretación del canon, al darle al título un valor alegórico.⁷ Entre estos últimos se cuenta a Eva Müller (334) y a Martin (288), quienes ven en dicha designación una referencia veterotestamentaria valorada como condición necesaria, pero no suficiente, para que el ritual se constituyese.

Ante esta postura, Bronisch ha dicho que, sin la ejecución material del rito, la referencia del canon 75 sería vana (447). También a favor de la existencia de un ritual material se han pronunciado Isidro Bango Torviso

⁶ El canon 75 del IV Concilio de Toledo establecía que el rey solo podía ser sucedido a su muerte, tipificando a quienes lo depusieran o asesinaran como traidores sacrílegos y perjuros: “Quiquum- que igitur a nobis vel totius Spaniae populis qualibet coniuratione vel studio sacramentum fidei suae, quod patriae gentisque Gothorum statu vel observatione regiae salutis pollicitus est, temptaverit aut regem nece adtrectaverit aut potestatem regni exueritit aut praesumptione tyrannica / regni fastigium usurpaverit, anathema sit in conspectus Dei Patris et angelorum, atque ab ecclesia catholica quam periurio profonaverit efficiatur extraneus et ab omni coetu christianorum alienus cum omnibus impietatis suae sociis, quia oportet ut una poena teneat obnoxios quos similis error invenerit implicatos” (*Collectio canonum* 388-89; Tol. IV.75).

⁷ “Illi ut notum est inmemores salutis suae propria manu se ipsos interimunt, in semetipsos suosque reges proprias convertendo vires, et dum Dominus dicat: ‘Nolite tangere Christos meos’: et David: ‘Quis, inquit, extendet manum suam in Christum Domini et innocens erit?’ illis nec vitare metus est periurium nec regibus” (*Collectio canonum* 388; Tol. IV.75).



(752) y Dietrich Claude (156). Realmente, resulta difícil imaginar una denominación jurídico-teológica como la establecida en el canon sin un correlato ritual que exteriorizara e hiciese sensorialmente perceptible este cambio en la consideración de los reyes. Sin la ritualidad, es poco probable que la unción hubiese tenido entre los visigodos la efectividad para aplacar la violencia política en las sucesiones al trono. Esta efectividad fue la que llevó al episcopado congregado en Toledo a institucionalizar la unción, a través de la referencia al rey como el ungido del Señor, para, de este modo, volverla un instrumento protector.

Tal acto de reconocimiento, por parte del episcopado, también ha sido interpretado de formas diversas y contrapuestas. Para algunos, los obispos intentaban crear una dependencia en el rey, al ungirlo (Nelson 52-59), o una objetivación del poder regio, que lo separase de la figura carismática del rey (Ewig 33 y 35). En contraste, otros vieron en la unción la instauración del soberano bajo la imagen ambigua del *rex-sacerdos* bíblico, el cual poseía autoridad sobre el episcopado (Bronisch 460), potestad que, de algún modo, ya tenía, como lo demuestra su capacidad exclusiva para convocar y presidir concilios.

Como vemos sobre los matices en debate, se evidencia que la unción regia no se constituyó de un momento para otro. Su profundidad conceptual y valoración política sedimentó a lo largo de los años y, a pesar de los vaivenes del poder, llegó a constituir un principio de legitimidad, como la elección o la asociación al trono (Bronisch 466). En este desarrollo, la unción de Wamba, narrada por Julián, abre una nueva etapa conceptual, al sacralizar el ritual por vía analógica.

El Antiguo Testamento se tomó como modelo legitimante del accionar del obispo Quirico. Pero, en este punto, conviene detenernos para matizar las afirmaciones. Decir que Julián dio especial importancia a la unción, remarcada por eventos prodigiosos como la columna de humo y la abeja, no significa que su perspectiva fuese compartida por el propio Wamba. Al contrario, este rey dató su reinado desde su elección y no desde la unción, como lo haría Ervigio. Con esto no afirmamos que Wamba no valorase el acto, ya que fue consciente de su utilidad para legitimar su posición. Así,

el hecho de postergar su entronización hasta no encontrarse en Toledo, lugar donde también sería ungido, representa un claro mensaje político. El sitio en donde el rey se aposentaba en su trono por primera vez, así como donde era ungido, tenía un valor simbólico nada desdeñable. Al realizar ambos actos en la *urbs regia*, Wamba lograba diferenciarse de Paulo, su competidor al trono y ungido como él.

Sin embargo, consideramos que, en tiempos de Wamba, la unción no alcanzó todo su potencial simbólico y su valor como rito transicional. Fue Julián, ya reinando Ervigio, quien elaboró conceptualmente el rito, insertándolo como un eslabón central en el desarrollo de los acontecimientos, al punto de que la elección parece un paso necesario, pero no suficiente, para que Wamba fuese plenamente un rey. Al mismo tiempo, el discurso histórico sobre el pasado reciente en el que la unción ocurre, encarnado en otro rey y otro obispo, le brindó una legitimidad superior, al fijarla como una costumbre de los reyes visigodos. De esta forma, debemos entender a la *HWr* como pieza clave de una transición en la forma en la que los reyes se legitimaban.

Los prodigios en la unción de Wamba

Tal como señalamos al reseñar la estructura de la obra, la unción de Wamba es relatada en la segunda sección de la *HWr*, la llamada *Historia*, y acontece luego de que él abandona su inicial reticencia a aceptar la corona, debido no solo al clamor de una multitud que lo señalaba como el indicado para suceder al rey Recesvinto, sino, además, a las amenazas de muerte de algunos nobles.⁸ Sin embargo, Wamba accede no sin establecer antes una condición: ser ungido el domingo 19 de septiembre, a fin de poder hacerlo en Toledo, ya que, en el momento de su elección, el 1 de septiembre, se hallaba en el pueblo de Gérticos—hoy llamado Wamba—organizando las

⁸ Uno de los duques allí reunidos (*unus ex officio ducum*) lo instó, buscando vencer la renuencia de Wamba, a que optara entre aceptar la corona o perder la vida: “Nisi consesorum te novis modo promittas, gladii modo mucrone truncandum te scias. Nec dehinc tamdiu exhibimus, quamdiu aut expeditio nostra te regem accipiat aut contradictorem cruentus hic hodie casus mortis obsorbeat” (*HWr* 2.2).



exequias de Recesvinto, quien había muerto allí. Wamba había realizado este pedido con el fin de no consagrarse monarca fuera de la sede regia, a efectos de evitar cualquier acusación de usurpación (Collins 14; Díaz y Valverde 80; Frighetto 107).

Finalmente, en la fecha señalada, Wamba jura fidelidad al pueblo y es ungido rey en la iglesia toledana de San Pedro y San Pablo. En este momento, para ser más exactos, en el instante de la unción, y como punto culminante de un ritual, tienen lugar los prodigios que Julián describe en el extracto que sigue a continuación:⁹

Deinde curbatus genibus oleum benedictionis per sacri Quirici pontificis manus vertici eius refunditur et benedictionis copia exhibetur, ubi statim signum hoc salutis emicuit. Nam mox e vertice ipso, ubi oleum ipsum perfusum fuerat, evaporatio quaedam fumo similis in modum columnae sese erexit in capite, et e loco ipso capitis apis visa est prosilisse, quod utique signum cuiusdam felicitatis sequuturæ speciem portenderet. (*HWr* 2.4)

Aunque Julián interpreta este fenómeno solo como un indicio del advenimiento de un tiempo de dicha, hay una variedad de significados detrás de los dos elementos que lo componen—la columna de humo y la abeja—que es preciso atender, ya que reflejan toda una concepción de la monarquía. En principio, cabe decir que la lectura de la abeja, como presagio de eventos favorables, no es novedosa. Cicerón, en *De divinatione* (ca. 44 a. C.), relata que Dionisio I de Siracusa encontró un día el caballo que había dado por perdido en un río cubierto con un enjambre, lo cual tomó como señal de su pronto ascenso al trono:

facta coniectura etiam est, paulo ante quam regnare coepit; qui cum per agrum Leontinum iter faciens equum ipse demisisset in flumen, submersus equus voraginibus non exstitit; quem cum maxima contentione non potuisset extrahere, discessit, ut ait

⁹ Si bien es verdad que el despliegue de un ritual no fue explicitado en la obra, podemos inferirlo por los actores, el lugar, el aire de solemnidad que envolvió a todo el relato y el hecho de que el evento ocurriese el día más importante de la semana para el culto cristiano.

Philistus, aegre ferens. cum autem aliquantum progressus esset, subito exaudivit hinnitum respexitque et equum alacrem laetus adspexit, cuius in iuba examen apium consederat. quod ostentum habuit hanc vim, ut Dionysius paucis post diebus regnare coeperit. (1.33.73)

Por su parte, Plinio el Viejo comenta un par de casos en los que la presencia de enjambres fue contemplada como señal de buen agüero: “sedere in ore infantilis tum etiam Platonis, suavitatem illam praedulcis eloquii portendentes. serere in castris Drusi imperatoris, cum prosperrime pugnatum apud Arbalonem est, hautquaquam perpetua haruspicum coniectura, qui dirum id ostentum existimant semper” (*Naturalis historia* 11.17.[18].55).

A continuación, analizaremos con mayor detenimiento a los dos elementos maravillosos que aparecen en el relato de la unción del rey visigodo, a fin de identificar sus sentidos religiosos y/o políticos, y, sobre todo, de determinar de qué manera se vinculan con la imagen que Julián pretende brindarnos de Wamba.

La abeja: un modelo de castidad y benevolencia en el gobierno

La abeja, insecto al que el hombre se ha vinculado desde antiguo a través de la apicultura, gozó de una gran estimación en el mundo grecolatino y en el Medioevo, según numerosas investigaciones (Kievits 75-79; Albert-Llorca 23-26; Platelle 13-46; Dupont-Hamy 107-21; Tomás 1-6). En particular, el cristianismo, en base a lo que los autores clásicos manifestaron acerca de ella, la convirtió tempranamente en un símbolo de castidad.

Efectivamente, en la Antigüedad clásica se consideraba que la abeja no se reproducía en forma sexuada. Ya Aristóteles, en *Investigación sobre los animales* (mediados del s. IV a. C.), expresa que no existía consenso respecto a si las abejas se multiplicaban mediante cópula o no; además, añade que aquellos que apoyaban la segunda opción sostenían que ellas tomaban el semen de las flores de la retama, de la caña o del olivo, y que



quienes estaban a favor de esta última opción alegaban como prueba el supuesto hecho de que los enjambres pululaban en épocas de buena cosecha de aceitunas (5.21.553a).¹⁰

Finalmente, esta última opinión, la del carácter asexuado de las abejas, culminó por imponerse, surgiendo numerosas creencias en torno suyo que se extendieron en el tiempo.¹¹ Por tal motivo, no resulta extraño que los primeros grandes autores del cristianismo, herederos de la tradición grecolatina, se hicieran eco de ella. Por ejemplo, Agustín, en *De civitate Dei* (escrito entre 412-26), escribe que “Alia sunt quippe quae de quibusque rebus sine concubitu ita nascuntur, ut postea concumbant et generent, sicut muscae: alia vero in quibus nihil sit maris, et feminae, sicut apes” (15.27.61). Esta tesis también es comentada por Isidoro, quien, en sus *Etimologías* (ca. 625-32), y en base a lo expuesto por Plinio el Viejo (*Naturalis historia* 11.20.70), expresa que las abejas podían emerger de los cadáveres de los bueyes: “sicut de vitulorum carnibus putridis apes” (11.4.3).¹²

Esta capacidad de prescindir de cópula fue pronto motivo de interpretaciones alegóricas, las cuales parangonaron a estos insectos con la castidad. Por ejemplo, Ambrosio de Milán, en su tratado *Sobre las vírgenes* (siglo IV), pone como ejemplos de virginidad a las abejas: animales trabajadores, pudorosos y, sobre todo, castos, ya que no conocen el contacto carnal (1.8.40).¹³ Esto puede haber motivado a Julián a vincular a Wamba con el animal. Tal relación no habría tenido por objeto sino insinuar el estado virginal del rey, lo que significaba cubrirlo con un aura de pureza espiritual derivada de su desapego de los placeres terrenales.

¹⁰ En otro de sus más tardíos tratados, *Reproducción de los animales*, el Estagirita se exhibió sobre la reproducción asexuada de las abejas, comentando, inclusive, la hipótesis de su hermafroditismo, rasgo que compartirían con otros animales (3.10.759a-761a).

¹¹ Plutarco, por ejemplo, en *Deberes del matrimonio*, se refiere a la idea popular de que las abejas se irritan y atacan a los hombres que han copulado con mujeres (44.144D).

¹² Véase también Isidoro: “Nam pro his creandis vitulorum occisorum carnes verberantur, ut [ex] [sic] putrefacto cruore vermes creentur, qui postea efficiuntur apes” (*Etimologías* 12.8.2).

¹³ La potencia de esta asociación se percibe en el hecho de que la castidad se hace habitualmente presente cuando se enumeran y/o comentan los significados simbólicos que cobró el insecto a lo largo de la historia (Vries 42; Olderr 28; Davy 42).

Este punto se habría visto apoyado por el hecho de que el monarca, según la tradición, no tenía descendencia conocida, algo destacable teniendo en cuenta su avanzada edad.¹⁴ De tal situación nos habla Julián cuando sostiene que Wamba la adujo, junto a la falta de fe para encarar los desafíos que sobrevendrían, como una razón para rechazar la corona en un primer momento:

Quos vir omni ex parte refugiens, lacrimosis singultibus
interclusus, nullis precibus vincitur nulloque voto flectitur
populorum, modo non se suffecturum tot ruinis imminentibus
clamans, modo senio confectum sese pronuntians. (*HWr* 2.2)¹⁵

Pero, al parecer, Julián no se vio guiado únicamente por motivos de índole religiosa al momento de ligar a Wamba con las abejas. Ciertamente, el insecto cuenta con un rico simbolismo político que es necesario traer a colación. En principio, cabe decir que es habitual encontrar comparaciones entre la organización de los enjambres y la de las sociedades humanas. Isidoro, por ejemplo, afirmaba que ellas también se encuentran regidas por monarcas y que poseen ejércitos, “exercitum et reges habent, proelia movent” (*Etimologías* 11.8.1). En relación, específicamente, al “rey” de las abejas, es menester destacar que gozaba de una caracterización benévola. Efectivamente, en la Antigüedad clásica se consideraba que este soberano, a diferencia del resto de sus congéneres, no aguijoneaba. Así nos lo deja entender Plinio: “non constat inter auctores, rex nullumne solus habeat aculeum, maiestate tantum armatus, an dederit quidem eum natura, sed usum eius illi tantum negaverit. illud constat, imepratorem aculeo non uti” (*Naturalis historia* 11.17.[17]. 52). Esto, no obstante, no representaba

¹⁴ Ni en la *HWr* ni en los cánones del XI y XII Concilios de Toledo, que se desarrollaron en vida del rey, se menciona que tuvo esposa y/o hijos.

¹⁵ Una fuente a partir de la cual podríamos inferir la ancianidad de Wamba es el canon 1 del XI Concilio de Toledo. Allí se registra que, al caer gravemente enfermo, recibió la penitencia pública (*Concilios visigóticos* 344-45). Este sacramento era una extremaunción agravada del rito hispano-visigodo, que se administraba cuando la muerte era inminente. Las severas limitaciones que imponía a los penitentes hacían que solamente fuese recibida por personas en la senectud. Al respecto, José Orlandis explica que, de un centenar de inscripciones funerarias conservadas, solo cinco registran la edad de los difuntos que recibieron la penitencia, que, en el caso de los hombres, oscila entre los 50 y los 76 años (*La vida en España* 238).



problema alguno para su gobierno, a causa de la obediencia ciega de sus súbditos. Virgilio lo manifiesta en sus *Georgicon*:

Praetera regem non sic Aegyptus et ingens
 Lydia nec populi Parthorum aut Medus Hydaspes
 obseruant. rege incolumi mens omnibus una est;
 amisso rupere fidem, constructaque mella
 diripuere ipsae et cratis soluere fauorum.
 ille operum custos, illum admirantur et omnes
 circumstant fremitu denso stipantque frequentes,
 et saepe attollunt umeris et corpora bello
 obiectant pulchranque petunt per uulnera mortem. (libro 4, versos
 210-18)

Plinio también alude al acatamiento indeclinable de las abejas a su rey, así como a su convivencia armoniosa en el seno de la colmena:

mira plebei circa eum obedientia. cum procedit, una est totum
 examen circaque eum globatur, cingit, protegit, cerni non patitur.
 reliquo tempore, cum populus in labore est, ipse opera intus
 circumit, similis exhortanti, solus immunis. circa eum satellites
 quidam lictoresque, adsidui custodes auctoritatis. procedis
 foris non nisi migraturo examine. id multo intellegitur ante,
 aliquot diebus murmure intus strepente, apparatus indice diem
 tempestivum eligentium. si quis alam ei detruncet, non fugiat
 examen. cum processere, se quaeque proximam illi cupit esse,
 in officio conspici gaudet. fessum umeris sublevant, validius
 fatigatum ex toto portant. . . . ubicumque ille consedit, ibi
 cunctarum castra sunt. (*Naturalis historia* 11.17.[17].52-53)

Como podemos observar, en esta caracterización de las abejas encontramos un doble mensaje político. Por un lado, se postula la templanza como uno de los principales atributos del monarca. Por el otro, se indica que la comunidad de súbditos le retribuye esto al rey con una fidelidad inquebrantable. Tal es el pacto. Ahora bien, no sería extraordinario que dicha concepción del rey de las abejas como un gobernante imposibilitado

para provocar daño, dada su ausencia de aguijón, haya sido tenida en cuenta por Julián—conocedor de Virgilio, cuya influencia se trasluce en la *HWr* (Hillgarth 98)—al momento de hacer de la abeja uno de los dos prodigios que se presentan en la unción de Wamba. En efecto, si bien nos muestra al monarca visigodo como un gobernante resolutivo, que no duda en aplacar las rebeliones suscitadas por vascones y galos, también nos lo describe como misericordioso. Muestra de ello es la capacidad que se le atribuye para perdonar a sus enemigos, cualidad que se trasluce, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

Francorum tamen quique caapti essent, digne tractari iubentur. Erant enim aliqui eorum nobilissimis parentibus geniti pro obsidibus dati; ceteri vero aliqui ex Francis, aliqui ex Saxonibus erant, quos omnes in unum munificentia regali onustos post decimam octavamque diem qua capti fuerant remittit ad propria, non debere dicens victorem inclementem victis existere. (*HWr* 2.26)

En cuanto a la concepción pactista de la sociedad de las abejas, cabe decir que no es casual que Julián haya hecho revolotear una de ellas inmediatamente *a posteriori* de que Wamba recibiera los santos oleos. La unción, en este caso, también representa un pacto, establecido, aquí, entre el gobernante y Dios, y por el cual el primero, en función de haber recibido la potestad de mandar de la propia divinidad, se compromete a actuar como un “buen pastor,” es decir, como un ejemplo de observancia de los principios de la religión, un conductor de almas y una espada defensora de la fe (Palazzo, “La liturgie du sacre” 85). Pero, además, Julián alude a una actitud pactista a la hora de hablar de la elección que llevó a Wamba a suceder a Recesvinto, elección de la que habría surgido un acuerdo unánime entre diferentes partes, tal como podemos leer en la *HWr*: “subito una omnes in corcordiam versi, uno quadammodo non tam animo quam oris affectu pariter provocati, illum se delectanter habere principem clamant” (2.2). Con respecto a esto, resulta significativo que el Wamba de Julián acceda al poder del mismo modo que el rey de las abejas. En efecto, autores como Plinio (*Naturalis historia* 11.16.[16].50-51) afirmaban que



ellas criaban varios reyes y que elegían al mejor de entre todos, y Julián deja en claro que Wamba, “hombre ilustrísimo” (“clarissimus vir”; *HWr* 2.2), fue elegido unánimemente por ser el más querido de los grandes nobles que en Gérticos se hallaban.¹⁶ Es más, sugiere que había sido predestinado para ello, cuando escribe que “ante regni fastigium multorum revelationibus celeberrime praedictur regnatarus” (*HWr* 2.2).

La columna de humo: presencia sensorial de la divinidad

El segundo componente del evento extraordinario que nos ocupa es la columna de humo que se eleva de la coronilla ungida de Wamba, prodigio cuya elección no es para nada casual, pues Julián no podía desconocer su recurrencia polisémica en la Biblia. Ciertamente, en el Génesis, la divinidad muestra su poder destructivo recurriendo al humo (19.28). Por ejemplo, Abraham vio a Sodoma y Gomorra reducidas a una tierra humeante que recordaba a un gran horno, imagen que se repite en el Apocalipsis (9.2-3): el quinto ángel, abriendo el pozo del abismo, libera un humo que oscurece al sol, trayendo del abismo una manga de langostas.¹⁷ Al igual que el humo apocalíptico, el referido por Julián posee una capacidad propiciatoria de la presencia de insectos, aunque con un sentido totalmente opuesto, pues de la cabeza de Wamba, sede de la sabiduría,

¹⁶ La idea de que las abejas criaban varios reyes al mismo tiempo se mantuvo vigente en los siglos venideros, siendo recogida en algunos bestiarios, como *Li Livres dou Trésor* (s. XIII), de Brunetto Latini. En una versión castellana de la obra, conservada en la Biblioteca de El Escorial bajo la signatura L-II-3, se afirma que las abejas “esleyen su rey non por suerte, do a mas de ventura que non de derecho, mas escogen aquel a quien natura dio señal de nobleza, & es mayor & mas fermoso & de mejor vida, cal fazen todos ellos rey & señor de sy” (*Libro del tesoro* 1.154). Un análisis sucinto de esta comparación entre la sociedad de las abejas y la de los hombres puede consultarse en González Molina 278.

¹⁷ Sobre la vigencia del Apocalipsis como parte de la Biblia, en el IV Concilio de Toledo, canon XVII, se estableció la autoridad de este texto como libro divino y su uso obligado en la misa, entre Pascua y Pentecostés: “Apocalypsum librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum praesulum Romanorum decreta Ioannis evangelistae esse praescribunt, et inter divinos libros recipiendum constituerunt : et quia plurimi sunt qui eius auctoritatem non recipiunt atque in ecclesiam Dei praedicare contemnunt, si quis eum deinceps aut non receperit aut a Pascha usque ad Pentecosten missarum tempore in ecclesia non praedicaverit, excommunicationis sententiam habebit” (*Concilios visigóticos* 198; Tol. IV.17).

surgió un humo convocante o generador de un insecto laborioso, capaz de producir un alimento dulce y divino para la cultura grecorromana.

Pero regresemos a las connotaciones menos agraciadas del humo en la Biblia. Como hemos visto, de la tierra se elevaban humos tanto en el Génesis como en el Apocalipsis, respectivos comienzo y fin de las Sagradas Escrituras, y ambos aludían al carácter punitivo de Dios. Aquí, el humo metaforiza su poder destructivo, porque comporta un carácter ígneo. No debemos olvidar que es el fuego, del cual el humo es su mensajero, el que mejor representa la ira divina. Es por ello que Isaías (9.18-19) aseguraba proféticamente que, por el furor de Yahvé, la tierra sería abrasada.

El humo, como podemos constatar, se asociaba con el fuego y, en ocasiones, uno y otro se alternan. Esto ocurre en el Éxodo, donde, de día, la columna descrita es de humo y, por las noches, de fuego. También muestra esa doble condición dependiendo de quien la percibiese. Para los israelitas, era de humo, mientras que para los egipcios, que venían tras ellos, se mostraba de fuego, evidencia del carácter punitivo que el Dios de Israel aplicaría sobre los hombres del faraón, lo que generaba, a su vez, un temor reverencial en su propio pueblo.

Es una constante, en el Viejo Testamento, que la presencia divina sea acompañada de fenómenos naturales que contribuyen a atemorizar a los hombres, rasgo común a otras divinidades antiguas. El dios hebreo se muestra a través del humo, pero también del rayo y el trueno, elementos vinculados por igual a Zeus/Júpiter. En el caso bíblico y, más específicamente, en el Éxodo, el pueblo percibe el acompañamiento divino en su salida de Egipto a través de fenómenos naturales de este tenor. Nos cuenta la Biblia que, por pedido de Yahvé, los israelitas se purificaron durante tres días a la espera de su venida, la que se hizo patente al descender, entre rayos y truenos, una densa cobertura de nubes sobre el Sinaí. El libro sagrado también nos transmite que el espectáculo y muestra del poder destructivo de Dios generaba en ellos temor. Todo el Sinaí humeaba por la presencia de la divinidad, quien descendió rodeada de fuego, provocando que la montaña se estremeciera, mientras una columna de humo se elevaba (Ex. 19.18).



La experimentación de Dios a través del humo, en el relato del Éxodo, fue resignificada por los obispos del IV Concilio de Toledo en clave cristiana. Ellos vieron, en el paso por el mar Rojo, el bautismo por la sangre de Cristo, pero la presencia de la columna de humo representó más que eso: encarnaba a la Trinidad. Precisamente, según el episcopado visigodo, “in igne quippe significabatur Pater, in columna Filius, in nube Spiritus Sanctus” (*Collectio canonum* 369; Tol. IV.6). El poder del Padre, en consecuencia, se manifestaba en el destructivo fuego, y el Espíritu de Dios todo lo ocupaba, como el humo. Dios Hijo, en cuanto columna, era el puente entre el Cielo y la Tierra.

El humo, además, cumple otras funciones metafóricas, en tanto presencia divina. En efecto, la columna humeante permite una presencia sensible de la divinidad. Evidentemente, cuando se posiciona la vista sobre ella y se divisa su movimiento, se traza, por vía ocular, un puente entre dos extremos: el Cielo y la Tierra. Pero no debemos olvidarnos de otras intervenciones sensoriales, como el olfato. Este también juega un importante papel en la percepción de la presencia divina real y también por el aroma se conseguían elevar los sacrificios a la divinidad. Así, en el Cantar de los Cantares (3.6) se menciona una columna humeante de mirra, incienso y de todos los más exquisitos perfumes que se eleva hacia Dios. Esta imagen dialoga con una del Apocalipsis (8.4), donde se narra que el humo perfumado subió en manos angélicas, junto a las oraciones de los santos, a la presencia divina. Las voces y el humo que generan los perfumes al quemarse son dos vías sensoriales no visuales de la llegada a Dios. El oído y el olfato también tejen puentes con la divinidad, en los que el humo juega un papel metafórico central.¹⁸

La incensación que conlleva la liturgia cristiana reúne los tres elementos que, según el episcopado visigodo, recordaban a la Trinidad. Su presencia en el rito permite experimentar sensorialmente a la divinidad a través de la vista y el olfato de forma agradable. Esta imagen reconfortante y armónica se completa, en el Apocalipsis, con su contracara (14.11). En efecto, existe

¹⁸ Para mayor información sobre la utilización de las metáforas sensibles en la liturgia visigótica, véase Dell'Elicine (1-51).

otro sacrificio bíblico que la corte celestial percibirá por medio del humo en el final de los tiempos. El evangelista profetiza que los adoradores de la Bestia serán atormentados con fuego y azufre ante los ángeles y Cristo. El humo de aquel tormento flamígero, elevándose eternamente a los Cielos, será otra forma de sacrificio a Dios.

Sin embargo, la comunicación entre ambos extremos no era solo ascendente. A través del humo, la divinidad se hacía sensorialmente perceptible a la humanidad. Esta noción no fue pasada por alto por los cristianos al componer su liturgia. Por el contrario, desde la Antigüedad, los teólogos, al decir de Palazzo (“Les cinq sens” 347), colocaron como uno de los objetivos esenciales del oficio religioso la propiciación de la interacción sensorial.¹⁹ Así, el humo aromático del incienso permitía percibir a Cristo de la misma forma en que podía hacérselo al ver y degustar, en la comunión, o al oír los Evangelios. La percepción del humo, como la de cualquiera de los otros estímulos sensoriales de la liturgia, posibilitaba, por medio de la sinestesia, experimentar, aún encarnado, a la divinidad y al Cielo futuro (De Clerck 35-63). El corazón era el sexto sentido agustino, un espacio sinestésico en donde se podía sentir a Dios y a su amor en forma plena (Palazzo, “Les cinq sens” 348). Al igual que el humo, la omnipresencia divina llenaba el espacio sagrado: “Se llenó el templo de humo de la gloria de Dios y de su poder” (Ap. 15.8).

Tras la zarza ardiente, en la que Dios se muestra a Moisés por primera vez desde que echara a Adán y Eva del Paraíso, la columna de humo fue la primera manifestación colectiva y palpable de Dios, producida en un momento clave para la historia del pueblo de Israel: la salida del cautiverio egipcio. En el Éxodo, es una guía y presencia divina para aquel pueblo

¹⁹ Resulta ilustrativa la homilía sobre la restitución litúrgica de la armonía de los tiempos de la Creación, elaborada por Juan Crisóstomo y en la que los cantos de la salmodia unen a todo el pueblo de Dios, sin distinciones terrenas como el sexo o la riqueza (486-87). De igual modo, conviene tener presente el planteo cinestésico que realiza Agustín. Según el santo, en el corazón es donde se imprimen todas las marcas sensoriales y es a partir de este órgano, con sus sentidos espirituales, desde donde se conoce humanamente a Dios en su infinita complejidad (*Confesiones* 10.6.13-17). Asimismo, en esos términos se dirige a Dios para excusarse sobre su debilidad de corazón, que lo hacía estar sometido al mundo material, cuando era el mundo material y sensible el que debía estar a sus órdenes para conocer a la divinidad (*Confesiones* 7.7. 2-17).



(13.21-22). Su aparición fue de tal relevancia que su recuerdo es recurrente en otros pasajes bíblicos (Neh. 9.12, Sal. 78.14).

Esta función del humo puede vincularse, en general, con el rito de unción de Wamba y, en particular con el rey de las abejas. Así como Dios con su pueblo, la abeja regia guía a su enjambre. Tanto la abeja rey en el panal como la columna divina resultan el centro de las miradas de un pueblo congregado en derredor. La descripción de la unción regia, en la *HWr*, la presenta rodeada por los magnates y obispos del reino, planteando un juego especular poco casual. No era novedad que el rey visigodo recibiera, por su condición regia, una especial gracia divina y una excepcionalidad que volvía sacrilegio cualquier atentado contra este *Christos*, que significa “ungido.”

Para remarcar la condición regia que emerge de la unción en Wamba, la columna de humo resulta clave, ya que es el elemento que cristianiza la metáfora clásica de la abeja, volviéndola digna de estar en un rito eclesiástico y en el marco de la iglesia. Julián elige este animal para aludir a la condición regia reconocida por la divinidad en Wamba, sumándole el humo. No debemos pasar por alto que la abeja y el humo son elementos excluyentes y que esto ya aparece consignado en numerosos autores de la época y previos a ésta (*Investigación sobre los animales* 9.40.623b; *Naturalis historia* 11.16.45; *Etimologías* 12.8.1; *Georgicon* 4.228-230).

Por el contrario, la abeja, en la narración de Julián, no es descrita huyendo, sino que se la presenta como la materialización o, al menos, el encabezamiento de la humareda. Esto no es fortuito, pues el obispo toledano no podía desconocer los escritos del santo sevillano. Existe una lógica subyacente en la presentación vinculante de los prodigios. El humo, en su forma vertical, resulta poseedor de diversas connotaciones vinculadas semánticamente con el poder, la destrucción y la santidad. Sin embargo, en el Éxodo sirve de vehículo para la manifestación de la presencia real de la divinidad a todo el pueblo, la cual, así, le comunica su favor y, en especial, se dirige a su elegido, Moisés, a quien se aproxima bajo esta forma. Efectivamente, él fue elegido por Dios como libertador de los israelitas y para sentar las bases legales de un nuevo pacto con este pueblo, el cual se establecería por intermedio de las Tablas de la Ley. Al salir de

Egipto, Moisés resolvió colocar, en las afueras del campamento israelita, una “tienda de la reunión,” en la que las personas podían comunicarse con Dios. Todos podían rogarle en ese lugar, pero la columna de humo se posaba en su entrada solo cuando Moisés ingresaba. Yahvé únicamente hablaba, directa y sensorialmente, con él.

El evento, bajo la forma en la que lo presenta el Éxodo, parece recurrente. El pueblo manifestaba su expectación cada vez que Moisés salía del campamento hacia la tienda. Desde los umbrales de las suyas, lo miraban marchar hasta ocultarse en el interior del edificio. En ese momento, sus ojos se fijaban en la columna de humo y reaccionaban a su presencia con repetidas prosternaciones de reverencia a Dios (Ex. 33.8-10).

Al vincular el humo con la abeja, Julián logró representar los efectos del gesto bendicente del obispo. Volvía visible los efectos por definición invisibles del acto sacramental. Del aceite depositado en la coronilla de Wamba, se manifestaron dos prodigios: la humeante columna y la abeja, señales de la presencia de Dios en ese lugar (Jl 2.28-31) y actos prodigiosos que no por casualidad pueden relacionarse con la transmisión de la gracia divina a los apóstoles en Pentecostés. En efecto, el paralelismo lo establece el propio Pedro, al verse impelido a defender el apostólico don de lenguas. Allí, echa mano a la cita de Joel para demostrar que ese don era una de las formas, así como las lenguas de fuego de Pentecostés o las columnas de humo, por medio de las cuales Dios se manifestaba.

Conclusión: Wamba como Saúl y el papel de su unción en la confirmación real de Ervigio

A diferencia de Wamba, Ervigio, ante el XII Concilio de Toledo, legitimó su condición regia en la designación documentada de su predecesor, no en la elección popular. Pero esta designación es resignificada si se lee a la luz del planteo de Julián, al convertirla en una expresión de la voluntad divina. Como bien supieron ver Abilio Barbero y Marcelo Vigil, Dios es presentado como el origen eterno de la condición regia, por lo que las designaciones o elecciones temporales únicamente institucionalizaban una decisión



sempiterna de la divinidad (197). En el proceder de Ervigio, la elección del pueblo godo se reduce a un rol confirmante de hechos consumados. La unción la eclipsa, al autonomizarse como el momento clave de expresión de la voluntad de Dios, momento que, en ocasiones, es prodigioso.

La efectividad de los presupuestos teóricos de Julián fue conseguida al entrelazarlos en un relato que resignificaba convenientemente el pasado reciente. La elección es presentada por Julián como un primer paso hacia una instancia de mayor solemnidad y relevancia. De pieza clave de la legitimidad política, la elección pasó a ser un acto subsidiario y complementario de la unción. Asimismo, esta se enlazó discursivamente con un lugar específico: Toledo. Únicamente el ritual administrado por el metropolitano toledano diferencia a Wamba de su ilegítimo pero ungido competidor: Paulo. La distinción entre la unción legítima y la ilegítima es expresada por Julián en los prodigios que avisan de la presencia de Dios en ese lugar, a la vez que exteriorizan la condición del sujeto ungido. Estos eventos fuera de lo común convocan determinados significados y representaciones del imaginario ante un pueblo que, con su presencia anuente, legítima lo allí obrado.

Si bien hemos visto que la unción y sus prodigios tienen su modelo en el Antiguo Testamento, este no es estático ni unívoco: la Biblia se caracteriza por la convivencia de pasajes de contradictoria polisemia. Tampoco la unción ritual, ejecutada por Quirico o Julián, tiene un carácter conmemorativo ni de emulación. El rito litúrgico es un signo en sí mismo que revela a Dios a través de las cosas (Palazzo, “Art” 30). Por medio de palabras y lugares sagrados, gestos precisos reveladores del alma (Schmitt 18) y elementos auditivos, táctiles, olfativos y visuales, el rito logra reactivar las escenas narradas en la Biblia, reproduciéndolas en el tiempo cíclico y sagrado de la misa (Palazzo, “Les cinq sens” 347).

Julián, autor del relato, no fue ingenuo respecto a los efectos sinestésicos y reactivantes del *officium*.²⁰ Como fundador de parte de los pilares litúrgicos

²⁰ *Officium* es el término con el que se designaba la liturgia antes del siglo XVII y remite a una obligación a cumplirse en función del cargo detentado (Rauwel 5).

del rito hispano-visigodo de la escuela de Toledo—grupo eucológico surgido tras el Concilio IV de Toledo (633), junto con la línea de Tarragona y la de Sevilla—fue tarea suya la organización de textos arquetípicos, de uso general entre el siglo VIII y el XI. Si bien el IV Concilio de Toledo había impuesto la unidad litúrgica en las iglesias visigodas, asumiendo la *urbs regia* un papel central en la tarea como productora de los *libelli* que se usarían en todo el reino, esta tarea, iniciada por todos los episcopados occidentales, no se concretó en una codificación litúrgica, sino hasta pasado el año mil (Palazzo, “La liturgie épiscopale” 71). En los albores del proyecto, durante la segunda mitad del siglo VII, la pluma hispana que destacó fue la de Julián, autor de un libro de misas, que regulaba el rito para todos los días del año, y de un libro de oraciones específico para las fiestas toledanas (Orlandis, *Historia* 303; Sánchez Domingo 219).

Como Julián bien sabía, la celebración litúrgica, en su tiempo anual cíclico, permite a los intervinientes experimentar los pasajes conmemorados de la Biblia. ¿Pero qué se vivencia en la unción de Wamba recogida en la *HWr*? Una respuesta rápida nos llevaría a pensar en la consagración de David, pero la solución puede ser más compleja en función del contexto del relato y del momento histórico en que se compuso.

Aunque la unción davídica fue el modelo deseable para los reyes cristianos, esto no elimina el hecho de que fue la segunda narrada en el libro de Samuel. Antes de David, el primer rey ungido fue Saúl, por lo que podríamos decir que este modelo, aunque indeseable para los reyes por su destino final, es el primero que nos ofrece la Biblia. Saúl, al igual que Wamba, recibió una inmediata confirmación de su condición de bendito de Dios con signos exteriores (1 Sam. 10.1). Wamba y los presentes en la iglesia de San Pedro y San Pablo experimentaron también la confirmación de la transformación interior del rey, confirmación que, al igual que la de Saúl (1 Sam. 10.6-9), se expresó a través de signos exteriores, prodigios que la *HWr* localiza en el interior del edificio sagrado, en la proximidad del altar y bajo la autoridad del obispo.

Así, dilucidar si fue esta unción o la davídica la que se reactivó en Wamba en la *HWr* no es algo menor. Escrita en tiempos de Ervigio, al reproducir



en Wamba a Saúl, convertía a su sucesor en un nuevo David. Wamba, como Saúl, había sido elegido por Dios, era su ungido, y fue confirmado con signos exteriores que atestiguaban el poder efectivo de la unción. También, como Saúl, Wamba, luego de su unción, se dirigió a la guerra y fue favorecido divinamente con la victoria. Pero, al igual que en el caso del rey hebreo, su reinado acabó yendo contra la voluntad de Dios (1 Sam. 15.23) o, para ser más específicos, de sus representantes sacerdotales: los obispos.

Indudablemente, Julián conoció de primera mano el avance de Wamba sobre las diócesis y su activo rol en la creación de obispados. Como gran parte del episcopado hispano, Julián criticó duramente al rey por esto. Tras su deposición, el mismo concilio que confirmó a Ervigio como rey denominó a Wamba príncipe injusto (*iniustus Wambae principis*), por coaccionar al obispo de Mérida, Esteban, para que ordenara un obispo en la villa de Chaves. El XII Concilio de Toledo afirmó que este rey había obrado con acostumbradas ligereza y obstinación, al imponer un obispo en las afueras de Toledo, en la iglesia de San Pedro y San Pablo, e inscribió esta conducta en el carácter del soberano. Asimismo, tales actos fueron definidos por el concilio como un abuso insolente y escandaloso, “tam insolenti huiusmodi disruptionis licentiam” (*Concilios visigóticos* 390; Tol. XII.4).

Por su parte, la enfermedad del rey, que lo coloca en agonía, puede interpretarse como una señal del rechazo divino. Cuando el espíritu de Dios abandonó a Saúl, un espíritu maligno enviado por la divinidad comenzó a atormentarle (1 Sam. 16.13-14). En consecuencia, la curación de Wamba, a través del sacramento de la penitencia, al tiempo que le regresaba la salud por la limpieza de su alma, es decir la “abolitione facinoris,” lo excluía de la corona (*Concilios visigóticos* 387; Tol. XII.2).

La toma de la penitencia pública, que incluía como parte del rito la tonsura y la toma del hábito sagrado, funcionó, para Wamba, como una muerte irreversible en el mundo profano (“profanis quaestibus”), metáfora del fin físico de Saúl (*Concilios visigóticos* 388; Tol. XII.2). En efecto, el sacerdote, acorde con el *Liber Ordinum*, debía amonestar al enfermo sobre los nuevos compromisos que asumía como penitente, entre los que estaba

el abstenerse de tomar parte en asuntos terrenos. Vivir como un muerto para este mundo era el modelo penitencial (Orlandis, *La vida en España* 200). El segundo canon del XII Concilio de Toledo deja entrever que Wamba, repuesto de su mal, rechazó la penitencia por no haberla tomado conscientemente. Los obispos respondieron que, al igual que el bautismo recibido por un niño, la penitencia era efectiva e irreversible: “sed hos qui qualibet sorte poenitentiam susceperint ne ulterius ad militare” (*Concilios visigóticos* 389; Tol. XII.2). Wamba, de este modo, no podía ser rey ni comandar tropas.

A través de la muerte física de Saúl o de la simbólica de Wamba, David (1 Sam 26.1-25) y Ervigio podían eliminar a los propietarios del trono sin ser acusados de ir contra el ungido del señor. Los sucesos narrados en los registros del XII Concilio de Toledo dialogan con la *HWr*. En ellos se habla de dos decalvaciones, las cuales, según el canon 17 del IV Concilio de Toledo, eran motivos de exclusión al trono. La decalvación que recibió Paulo, como castigo impuesto por Wamba, actúa como eco de la tonsura que se le aplicó a este unos años después, a modo de marca, al asumir la condición de penitente (*Concilios visigóticos* 386; Tol. XII.1). Ambas pérdidas de cabello excluían a cualquiera de la condición regia y no es casual que el rey que incluyó la decalvación como pena en el *Liber iudicium* fuera Ervigio, aunque Wamba la aplicó anacrónicamente en el relato de Julián.

Así, la caída de Wamba de la consideración episcopal, desde “piisimo et amatori Christi domino” (*Constitutiones Synodi Bracarenensis* 360-61; III.8) a príncipe injusto (*Concilios visigóticos* 389; Tol. XII.3), debe ser tenida en cuenta al momento de reflexionar sobre el desarrollo, actores y sucesos que rodearon a una unción representada por Julián una década después de sucedida y desde el bando que venció a aquel rey. La *HWr* se completa con los sucesos extra textuales que siguieron al 672. Wamba renuncia a su condición regia, al tiempo que nombra como sucesor a Ervigio y pide a Julián que lo unja, secuencia que reproduce la caída de Saúl del favor divino y el reconocimiento ante Samuel de un pecado particular: haber oído más al pueblo y sus demandas que a Dios (1 Sam. 15.24). Por su parte, la unción de Ervigio, sin prodigio alguno, no es menos sacra que la de



Wamba, sino que encaja a la perfección con la unción de David narrada por la Biblia, carente de signos exteriores inmediatos (1 Sam. 16.7-14). Ambas reactivan, por medio de la liturgia, dos momentos de las *Escrituras* con valoraciones morales y políticas muy claras. Es el rito, en su estudiada ejecución, el que posibilita vivenciar y actualizar las historias fundadoras de la Biblia, invitando al espectador a realizar una lectura existencial del texto sagrado (Palazzo, “L’activation” 5).

La liturgia fue el modo en que la Iglesia visigoda se aseguró una cuota de poder dentro del reino tras la conversión de Recaredo. A través de ella, en gestos y palabras, los obispos eran capaces de difundir mensajes de todo tipo entre públicos heterogéneos. El cuidado que el episcopado mostró por la regulación de la liturgia la volvió un dispositivo efectivo en el campo semántico, que operaba en el interior de los signos, al proponer representaciones y modos de representar (Dell’Elcine, “Discurso, gesto y comunicación” 46). En este sentido, la falta de prodigios en la unción de Ervigio, narrada en los cánones del XII Concilio de Toledo, no debe interpretarse como una carencia respecto a la de Wamba, descrita en la *HWr*. Por el contrario, los prodigios y milagros no necesariamente fueron un aspecto positivo desde la mentalidad episcopal. La postura del clero hacia este tipo de eventos sobrenaturales fue ambivalente durante el siglo VII. El célebre Isidoro de Sevilla había advertido sobre ellos en las *Sententiae* como signos peligrosos, ya que podían ser fácilmente usados por el Anticristo para engañar a los hombres (3.5). Este era el tiempo de creer sin ver. Así, entre los 33 capítulos que componen su *De viris illustribus* (615-18), se recoge un solo milagro (Dell’Elcine, “«Signum vel res?»” 10).

Con Braulio de Zaragoza, el episcopado visigodo se mostró más permeable a reconocer milagros. Este obispo se ocupó de recoger, en la *Vita Aemiliani* (c. 636-40), varios milagros contemporáneos de circulación oral vinculados a san Millán. Sin embargo, Julián, al escribir hagiografía, no fue receptivo a este tipo de sucesos. Al componer el *Elogium beati Ildelfonsi* (680-90), prefirió no incluir milagros ni prodigios, a diferencia de su contemporáneo Valerio del Bierzo, en la *Vita Sancti Fructuosi* (670-80). Por ello, la incorporación de los prodigios en la unción de Wamba no conlleva un

carácter positivo innegable. Pese a ser anunciados como buenos augurios, la presencia de signos externos no coloca la unción de este por sobre la de Ervigio, en tanto que estos elementos la vinculan con la de Saúl, no con la de David. En realidad, solo fue útil para asegurar la legitimidad de Wamba sobre Paulo, legitimidad que luego recibió, por transferencia, Ervigio. En suma, legitimar prodigiosamente a Wamba fue asentar el poder de Ervigio sobre pilares divinamente autorizados.



Obras citadas

- Agustín. *Obras de San Agustín. Edición bilingüe. T. XVII. La Ciudad de Dios*. Editado por José Morán, La Editorial Católica, 1958.
- . *Obras de San Agustín. Texto bilingüe. T. II. Las Confesiones*. Editado por Ángel Custodio Vega, 7a ed., La Editorial Católica, 1979.
- Albert-Llorca, Marlène. “Les «servantes du Seigneur»: L’abeille et ses oeuvres.” *Terrain*, no. 10, 1988, pp. 23-36.
- Altés Domínguez, Andrés. “La simbología de la abeja en la unción de Wamba.” *Estudios Medievales Hispánicos*, no. 6, 2018, pp. 29-41, <http://hdl.handle.net/10486/687532>.
- Ambrosio de Milán. *Sobre las vírgenes. La virginidad. La educación de la virgen. Exhortación a la virginidad*. Editado y traducido por Domingo Ramos-Lissón, Ciudad Nueva, 2011, pp. 33-111.
- Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Traducido por Julio Pallí Bonet, Gredos, 1992.
- . *Reproducción de los animales*. Traducido y editado por Ester Sánchez, Gredos, 1994.
- Aurell, Jaime. “The Self-Coronations of Iberian Kings: A Crooked Line.” *Imago Temporis: Medium Aevum*, vol. 8, 2014, pp. 151-75, dadun.unav.edu/bitstream/10171/59129/1/Aurell_Imago_2014.pdf.
- . *Medieval Self-Coronations. The History and Symbolism of a Ritual*. Cambridge UP, 2020.
- Bango Torviso, Isidro. “Hunctus rex. El imaginario de la unción de los reyes en la España de los siglos VI al XI.” *CuPUAM. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, vols. 37-38, 2011-2012, pp. 749-66, doi.org/10.15366/cupauam2012.38.041.
- Barbero de Aguilera, Abilio. “El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval.” *Hispania: Revista española de historia*, vol. 115, 1970, pp. 245-326.
- Barbero de Aguilar, Abilio, y Marcelo Vigil. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Crítica, 1991.
- Bloch, Marc. *Los reyes taumaturgos*. FCE, 1988.
- Bronisch, Alexander Pierre. *Reconquista y guerra santa: la concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*. U de Granada / U de Oviedo / U de València, 2006.
- Cantarella, Glauco. “Le sacre unzioni regie.” *Olio e vino nell’alto Medioevo, Spoleto, 20-26 aprile 2006*, CISAM, 2007, pp. 1291-334.
- Castro, Dolores. “Modelos bíblicos para reyes visigodos: un estudio a partir de las Sentencias de Isidoro de Sevilla.” *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia Medieval*, vol. 28, 2005, pp. 255-73, [revistas.doi.org/10.5944/etfiii.35.2022.31156](https://doi.org/10.5944/etfiii.35.2022.31156).
- Cicerón. *Di divinatione; De fato; Timaevs*. Editado por Remo Giomini, Teubner, 1975.
- Claude, Dietrich. *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*. Thorbecke, 1971.
- . *Geschichte der Westgoten*. Verlag, 1970.

- Collectio canonum ecclesiae Hispaniae ex probatissimis ac pervetustis codicibus.* Joaquín de Ibarra, 1808. *Internet Archive*, archive.org/embed/bub_gb_VmzldbBkSjYC.
- Collins, Roger. "Julian of Toledo and the Education of Kings in Late Seventh-Century Spain." *Law, Culture, Regionalism in Early Medieval Spain*, editado por Roger Collins, Variorum, 1992, pp. 1-22.
- Concilios visigóticos e hispano-romanos.* Editado por J. Vives et al., CSIC / Instituto Enrique Flórez, 1963.
- Constitutiones Synodi Bracarenensis.* 675, Braga, editado por Ángel Canellas López, "Diplomática hispano-visigoda: colección documental." *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, vol. 33-34, 1979, pp. 360-61.
- Dahn, Felix. *Die Könige der Germanen. Das Wesen des ältesten Königthums der germanischen Stämme und seine Geschichte bis zur Auflösung des karolingischen Reiches.* Vol. 6, 2a ed., Breitkopf und Härtel, 1885.
- Davy, Marie-Madeleine. "Abeja." *Diccionario de los símbolos*, dirigido por Jean Chevalier y Alain Gheerbrandt, Herder, 1969, pp. 41-42.
- De Clerck, Paul. *L'intelligence de la liturgie.* Cerf, 1995.
- Dell'Elicine, Eleonora. "Discurso, gesto y comunicación en la liturgia visigoda (589-711)." *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, BUCEMA, Hors-série, no. 2, 2008, doi.org/10.4000/cem.9862.
- . "«Signum vel res»? La ponderación del milagro en la sociedad visigoda (589-711)." *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, BUCEMA, Hors-série, no. 2, 2008, doi.org/10.4000/cem.8932.
- Deswartes, Thomas. "La Nouvelle Histoire au VIIe s.: l'Historia Wambae de Julien de Tolède." *L'Historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, editado por Philippe Blaudeau y Peter Van Nuffelen, De Gruyter, 2015, pp. 165-87.
- Díaz, Pablo, y María Valverde. "The Theoretical Strength and Practical Weakness of the Visigothic Monarchy of Toledo." *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, editado por Frans Theuws y Janet L. Nelson, Brill, 2000, pp. 59-93.
- Dupont-Hamy, Adrienne. "Les ailes de l'abeille." *Melanges de la Casa de Velázquez*, vol. 49, no. 1, 2019, pp. 107-21, doi.org/10.4000/mcv.10366.
- Ewig, Eugen. "Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter." *Das Königtum: Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, editado por Theodor Mayer, Thorbecke Verlag, 1956, pp. 7-73, doi.org/10.11588/vuf.1965.0.16332.
- Férotin, Marius. *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième ou onzième siècle.* Firmin-Didot, 1904.
- Frighetto, Renan. "Legitimidade e poder da realeza hispano-visigoda, segundo a *História Wambae* de Juliano de Toledo (segunda metade do século VII)." *Espaço Plural*, vol. 15, no. 30, ene-jun 2014, pp. 89-116, e-revista.unioeste.br/index.php/espacoplural/article/view/10852.
- García Herrero, Gregorio. "Juliano de Toledo y la realeza visigoda."



- Antigüedad y Cristianismo*, no. 8, 1991, pp. 201-55, revistas.um.es/ayc/article/view/62561.
- González Molina, Óscar Javier. “La construcción del texto literario en el Bestiario de Brunetto Latini.” *Monstruos y grotescos. Aproximaciones desde la literatura y la filosofía*, coordinado por Carmen Álvarez Lobato, U Autónoma del Estado de México, 2014, pp. 265-80.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. “St. Julian of Toledo in the Middle Ages.” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 21, nos. 1-2, 1958, pp. 7-26
- . “Las fuentes de Julián de Toledo.” *Anales Toledanos*, no. 3, 1971, pp. 97-118, https://www.realacademiatoledo.es/wp-content/uploads/2014/02/files_anales_0003_05.pdf
- Isidoro. *Etimologías: Edición bilingüe*. Texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- . “Sententiarum. Libri tres.” *Sancti Isidori Opera Omnia*, editado por Jacques Paul Migne, *Patrologia Latina*, vol. 83, 1862, col. 557-738.
- Juan Crisóstomo. “Homilia V.” *Joannis Chrysostomi Opera Omnia*, editado por Jacques Paul Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 63. J. P. Migne, 1862, col. 485-92.
- Julián de Toledo. *Historia Wambae regis. Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, editado por Bruno Krusch y Wilhelm Levison, vol. 3, Hahn, 1910, pp. 486-535. MGH SSRM 5.
- . “Julián de Toledo: *Historia del Rey Wamba* (Traducción y Notas).” Traducido y editado por Pedro Rafael Díaz y Díaz, *Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de Antigüedad Clásica*, no. 1, 1990, pp. 89-114. revistas.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4605/4484.
- . *The Story of Wamba: Julian of Toledo's Historia Wambae regis*. Traducido y editado por Joaquín Martínez Pizarro, The Catholic U of America P, 2005.
- . *Histoire du roi Wamba: Historia Wamba Regis*. Editado y traducido por Olivier Rimbault, Paleo, 2011.
- Kievits, Janine. “Labeille, de mythe en mythe.” *Labyrinthe*, no. 40, 2013, pp. 75-79, doi.org/10.4000/labyrinthe.4316.
- Lacarra, José María. “La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma.” *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, vol. 7)*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1960, pp. 353-412.
- Latini, Brunetto. *Libro del tesoro: Versión castellana de Li Livres dou Tresor*. Editado por Spurgeon Baldwin, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.
- Le Morvan-de Villeneuve, Gaël. *Le mythe néo-wisigothique dans la culture historique de l'Espagne médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. 2013. U Paris-Sorbonne, Tesis doctoral.
- Lester, Molly. “The Ties that Bind: Diagnosing Social Crisis in Julian of Toledo's *Historia Wambae*.”

- Historiography and Identity II*, editado por Gerda Heydemann y Helmut Reimitz, Brepols, 2020, pp. 269-98.
- Linehan, Peter. *History and the Historians of Medieval Spain*. Oxford UP, 1993.
- Martin, Céline. "L'innovation politique dans le royaume de Tolède: le sacre du souverain." *Élections et pouvoirs politiques du VIIe au XVIIe siècle*, editado por Corinne Peneau, Éditions Bière, 2008, pp. 281-300.
- Menéndez Pidal, Ramón. Introducción. *Historia de España*, vol. 3, 2a ed. ampliada, Espasa-Calpe, 1963, pp. v-lv.
- Müller, Eva. "Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen." *Historisches Jahrbuch*, vol. 58, 1938, pp. 317-60.
- Nelson, Janet. "National Synods, Kingship as Office Royal Anointing: an Early Medieval Syndrome." *Studies in Church History*, vol. 7, 1971, pp. 41-59.
- Olderr, Steven. *Symbolism: a Comprehensive Dictionary*. McFarland, 2012.
- Orlandis Rovira, José. "Die Synoden im katholischen Westgotenreich." *Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, editado por José Orlandis Rovira y Domingo Ramos-Lissón, Brill, 1981, pp. 95-346.
- . *Historia del reino visigodo español*. Rialp, 2003.
- . *La vida en España en tiempos de los godos*. 2a ed., Rialp, 2017.
- Ovidio. *Metamorphoses*. Editado por W. S. Anderson, Teubner, 1982.
- Palazzo, Éric. "L'activation sensorielle de l'art dans la liturgie au Moyen Âge: État de la question et perspectives." *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, editado por Gerardo Rodríguez et al., U Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 3-14, gjemmaridelplata.org/archivos/librosyactas/.
- . "Art, Liturgy, and the Five Senses in the Early Middle Ages." *Viator*, vol. 41, no. 1, 2010, pp. 25-56.
- . "Les cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspective de recherche." *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 55, 2012, pp. 339-66.
- . "La liturgie épiscopale au Moyen Âge: Réflexions sur sa signification théologique et politique." *Das Mittelalter*, vol. 7, no. 1, 2002, pp. 71-78.
- . "La liturgie du sacre." *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF avec la collaboration de Monique Goulet*, Gallimard, 2001, pp. 37-89.
- Platelle, Henry. "Une vision médiévale: les historiètes du *Livre des abeilles* de Thomas de Cantimpré (XIIIe siècle)." *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, vol. 10, nos. 1-6, 1999, pp. 13-46.
- Plinio el Viejo. *Naturalis historia*. Editado por Ludwig von Jan y Karl Mayhoff, vol. 2, Libri VII-XV, Teubner, 1967.
- Plutarco. *Deberes del matrimonio. Obras morales y de costumbres (Moralia)*, traducido por Concepción Morales Otal y José García López, vol. 2, Gredos, 1986, pp. 169-205.



- Rauwel, Alain. "Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin." *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA*, Hors-série, no. 2, 2008, doi.org/10.4000/cem.4392.
- Sagrada Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Editado por José María Bover y Francisco Cantera Burgos, 4a ed., Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- Sánchez Albornoz, Claudio. "La 'ordinatio principis' en la España goda y postvisigoda." *Instituciones económicas y fiscales. Instituciones jurídico-políticas*, Espasa-Calpe, 1976, pp. 1175-207. Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas 2.
- Sánchez Domingo, Rafael. "El rito hispano-visigodo o mozárabe: del ordo tradicional al canon romano." *El patrimonio inmaterial de la cultura cristiana*, editado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, vol. 2, Ediciones Escorialenses, 2013, pp. 215-36.
- Schmitt, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Gallimard, 1990.
- Schücking, Walther. *Der Regierungsantritt. Eine rechts-geschichtliche und staatsrechtliche Untersuchung*. Vol. 1, Veit, 1899.
- Tomás, Júlia. "Des nymphes méliennes à la Vierge Marie: une histoire d'abeilles." *Rusca*, 2007, pp. 1-6, repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/36481/1/Des_nymphes_meliennes_a_la_Vierge_Marie.pdf.
- Teillet, Suzanne. *Des Goths à la nation gothique: Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*. Les Belles Lettres, 1984.
- . "L'Histoire Wambae est-elle une œuvre de circonstance?" *Antigüedad y Cristianismo*, no. 3, 1986, pp. 415-23, revistas.um.es/ayc/article/view/59321/57141.
- Valverde Castro, María del Rosario. "Simbología del poder en la monarquía visigoda." *Studia historica: Historia antigua*, vol. 9, 1991, pp. 139-48, revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/6368/6375.
- Virgilio. *Georgicon. Opera*, editado por Roger A. B. Minors, 1969, Oxford UP, 1989, pp. 29-101.
- Vries, Ad de. *Dictionary of Symbols and Imagery*. North-Holland, 1976.