

ISIDORO DE SEVILLA COMO VALIDADOR DE LA MONARQUÍA Y DE LA RECONQUISTA EN LAS CRÓNICAS CASTELLANAS Y LEONESAS DE LOS SIGLOS XII Y XIII.

Raimundo Meneghello*
Universidad Finis Terrae, Chile

El siguiente trabajo presenta un análisis de la figura de Isidoro de Sevilla en el discurso cronístico de los siglos XII y XIII mediante la técnica del análisis de contenido. A partir de una descripción general del origen y evolución de los santos guerreros, se profundiza en el caso hispano. Luego se estudia el uso que se dio a la memoria del obispo sevillano para validar a la monarquía por medio de un discurso basado en la herencia del linaje visigodo, el providencialismo y la lucha contra el islam.

Palabras claves: análisis de contenido, santos guerreros, Isidoro de Sevilla, cronística, reconquista.

ISIDORO OF SEVILLE AS VALIDATOR OF THE MONARCHY AND THE RECONQUEST IN THE CASTILIAN AND LEONESE CHRONICLES OF THE 12TH AND 13TH CENTURIES.

The following work presents an analysis of the figure of Isidore of Seville in the chronicle discourse of the twelfth and thirteenth centuries using content analysis. The article focuses in hispanic case from a general description of the origin and evolution of warrior saints. Then it analyses the use of the memory of the Sevillian bishop to validate the monarchy through a discourse based on the heritage of the Visigothic lineage, providentialism and the fight against Islam.

Keywords: content analysis, warrior saints, Isidoro of Seville, chronicle discourse, reconquest

Artículo Recibido: 16 de Agosto de 2022

Artículo Aceptado: 3 de Enero de 2023

* E-mail: rmeneghello@uft.cl

1. Introducción

Durante los siglos XII y XIII el proceso de la Reconquista experimentó su periodo más dinámico, lo que se tradujo en una prolífera actividad cronística, que especialmente en Castilla y León, se concentró en el desarrollo de un discurso de validación que exponía la idea de que los monarcas, protegidos por Dios, estaban recuperando el antiguo solar visigodo.

Como parte importante de este discurso influenciado por el contexto ideológico europeo, se fue conformando un imaginario de Guerra Santa, donde la participación de los Santos Guerreros jugaba un rol fundamental como testimonio de la justicia de la causa y la Gracia divina que protegía a los hispanos. Si bien fueron muchas las figuras celestes utilizadas en el discurso cronístico, como san Pedro, san Jorge, la Virgen María o ángeles, existió un espacio destacado para figuras directamente vinculadas a la historia peninsular, como Santiago Apóstol, San Isidoro de Sevilla, San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos.

Es así que nuestro propósito es concentrarnos en el uso discursivo que las crónicas hicieron de la figura de Isidoro de Sevilla como validador de la monarquía, en razón de su relación con la «época dorada del reino visigodo», además de ser una figura tradicionalmente asociada a un rol de sabio consejero y que gozaba de un prestigio que se extendía más allá del ámbito peninsular.

Por el tenor de los relatos cronísticos sobre sus apariciones durante la Reconquista, Isidoro suele ser enmarcado en la categoría de «Santo Militar» o *milites Dei*, y frecuentemente su culto es comparado con el de Santiago. No obstante, el caso de Isidoro es particular en cuanto a que sus intervenciones no se vinculan directamente con la ejecución de acciones militares, como es el caso de Santiago, sino que se concentran en aconsejar o proteger a los líderes cristianos, y de esa forma validar sus acciones

evidenciando el favor de la Providencia. Se trata, entonces, de un santo esencialmente validador, y a nuestro entender, de especial relevancia entre los siglos XII y XIII, coincidentemente con el proceso de consolidación de los reinos de Castilla y León.

El periodo comprendido entre los siglos XII y XIII, ha sido objeto de múltiples estudios, en especial el discurso cronístico de dicha etapa¹. En vista de ello, es nuestro interés concentrarnos en esta época con la intención de estudiar el uso discursivo de la imagen de Isidoro de Sevilla, a través del uso del análisis de contenido, una técnica de trabajo con fuentes primarias, que nos permite sintetizar y categorizar el conocimiento del periodo. Nos proponemos conseguir esto por medio de la sistematización cuantitativa de información contenida en las crónicas y que constituye parte de un relato compuesto de un significativo lenguaje simbólico, elemental para la comprensión del discurso cronístico del periodo².

¹ Entre otros autores recomendamos los trabajos de Claudio Sánchez Albornoz, Walter Ullman, Carlos de Ayala, Peter Lineham, Amancio Isla, Ana Rodríguez, Martín Ríos Saloma, Margarita Torres Sevilla, Inés Calderón Medina, José Manuel Nieto Soria y Carlos Estepa. Es de destacar que la lista de especialistas que se han dedicado al estudio de las crónicas y en especial al discurso políticos de las mismas es extensa, por lo mismo no es nuestra intención referirnos a todos ello, no obstante, hemos procurado revisar muchos de sus trabajos como referencia para este artículo. De forma complementaria, en cuanto al discurso como objeto de estudio, imprescindible resulta consultar a Foucault, *El orden del discurso*, TusQuets, Buenos Aires, 1999.

² Siendo los siglos XII y XIII de importantes cambios políticos y estratégicos, la historiografía también experimentó transformaciones. Sus temas versaron especialmente sobre la figura del rey, pero también el protagonismo de personajes particulares, la guerra y la lucha contra el islam (Nieto Soria, José Manuel, «Ideología y poder monárquico en la Península», *La Historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968 - 1998)*, XXV Semana de Estudios Medievales Estella, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, Pamplona, 1999 (pp. 335-382); Arias Guillén, Fernando, «Honor y Guerra. La tensión entre realidad bélica y el discurso ideológico en la cronística castellana de la primera mitad del siglo XIV», *Hispania*, vol. LXIX, n° 232, 2009 (pp. 307-330), p. 309). También los textos comenzarán a reflejar un pensamiento más crítico y menos providencial, que, inspirado en el periodo clásico, ha llevado a algunos autores a referirse a la aparición de un «humanismo» medieval (Orcástegui, Carmen y Esteban Sarasa, *La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V-XIII*, Cátedra, Madrid, 1991, pp. 198-199; Bronisch Alexander, Pierre, «La ideología asturiana y la historiografía en la época de Fernando III», eds. De Ayala Martínez, Carlos y Martín Ríos Saloma, *Fernando III, tiempo de cruzada*, Silex, Madrid, 2012 (pp. 415-455), pp. 438-441 y 443). Estos cambios también son observables en otros territorios europeos, no obstante, en la Península se experimentó este proceso con algunas particularidades especialmente relacionadas con la autoría de las obras. Al respecto recomendamos remitirse a Gil, Juan, «La Historiografía», *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. XI, Espasa-Calpe. Madrid, 1995, p. 83 y Fernández Conde, Francisco, *La Religiosidad Medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Trea, Oviedo, 2005, pp. 358 y 359. Todo ello mientras el trabajo de los cronistas seguía respondiendo a utilidades políticas de validación y justificación de las acciones de las monarquías a las que sirvieron (Benítez Guerrero, Carmen, *La imagen del rey en la cronística castellana. Propaganda y legitimación durante la primera mitad del siglo XIV*, La Ergástula, Madrid, 2014, pp. 49-50). Es así como las crónicas hispanas construyeron un discurso destinado a validar la expansión hacia el sur, como una campaña dirigida por los reyes bajo el auspicio de la Providencia, con el objetivo de recuperar las tierras de los godos y derrotar al islam. En otras palabras, y siguiendo los postulados de Barkai, el discurso cronístico se construyó, entre otros elementos, sobre la concepción ideológica del «otro», el opuesto.

Lo anterior, debe ser comprendido sin olvidar que este discurso fue llevada a cabo por miembros de la Iglesia, hombres conscientes de la necesidad de triunfar sobre los enemigos de su fe, para lo que se hacía

En ese contexto la cronística consolidó una serie de tópicos conceptuales que se mantuvieron y perfeccionaron a lo largo de esos doscientos años, y que reflejaron el modelo de sociedad que se estaba configurando³. A nuestro juicio, estos tópicos se concentraron, principalmente, en torno a la figura del rey, la guerra contra el Islam, las prácticas religiosas y el providencialismo, constituyendo un todo ideológico que podía ser aplicable a distintas épocas, adaptando el uso de los mismos según las necesidades y contexto del momento⁴.

Nuestro trabajo se enfoca en el uso de algunos tópicos conceptuales en el discurso cronístico particularmente en torno a la figura de Isidoro de Sevilla (556-636)⁵. Por ello

necesario fortalecer la concepción ideológica de la monarquía, como un modelo de virtudes cristianas y como el brazo secular en esta lucha; la misma que debía ser comprendida como la ejecución de la voluntad divina, convirtiendo todo el asunto en un tema providencial (Pizarroso Quintero, Alejandro, *Historia de la Propaganda, notas para un estudio de la propaganda política y de guerra*, Eudema, Madrid, 1993, pp. 67-68; García Fitz, Francisco, «La conquista de Andalucía en la cronística castellana del siglo XIII: Las mentalidades historiográficas en los relatos de la conquista», Cabrera, Emilio, *Andalucía entre oriente y occidente (1236-1492) Actas del V Coloquio internacional de historia medieval de Andalucía*, Diputación Provincial de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 1998 (pp. 51-62), p. 59; Grein, Everton, «Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania visigoda (siglo VII)» *Miscelánea Medieval Murciana*, n° XXXIV, 2010 (pp. 23-32).

³ Entendemos por tópico, según su acepción más amplia, como: «Lugar común que la retórica antigua convirtió en fórmulas o clichés fijos y admitidos en esquemas formales o conceptuales de que se sirvieron los escritores con frecuencia». (<https://dle.rae.es/t%C3%B3pico>, revisado en diciembre de 2021). En otras palabras, nos referimos a los términos más utilizados por los cronistas y que prácticamente no experimentaron variaciones en su significado en el transcurso de nuestro periodo de estudio, constituyéndose en una suerte de lugar común en el discurso cronístico.

⁴ Respecto al uso de las crónicas y su impacto en el conjunto de la sociedad peninsular, es importante establecer que, siguiendo los postulados de Ladero Quesada, para el contexto en que nos movemos, es en extremo complejo separar lo oral de lo escrito. Misma razón que explica la importancia del peso de los conceptos y las formas de transmisión de los acontecimientos. Para más referencias sobre esta problemática ver Ladero Quesada, Miguel A., «Comunicación y propaganda de creencias, opiniones e ideas en la Europa de los siglos XIV y XV», *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, n° 3, 1981 (pp. 193-211).

⁵ Respecto a los santos en la reconquista, y en especial san Isidoro, recomendamos los siguientes trabajos: Muñoz Fernández, Ángela, «Cultos, Devociones y Advocaciones Religiosas en los Orígenes de la Organización Eclesiástica Cordobesa (siglos XIII-XIV)», coord. Cabrera Muñoz, Emilio, *Andalucía entre oriente y occidente, (1236-1492): actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía 1986, 1988* (pp. 135-144).

; Sánchez Salor, Eustaquio, «El Providencialismo en la Historiografía Cristiano-Visigótica en España», *Anuario de Estudios Filológicos* V, 1982 (pp. 179-192); Maravall, José Antonio, *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997; De Ayala Martínez, Carlos. *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Sílex, Madrid 2008; Rodríguez Peinado, Laura, «Los santos caballeros», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. II, n° 3, 2010 (pp. 53-62); Rucquoi, Adeline, «De los reyes que no son taumaturgos: Los fundamentos de la realeza en España», *Temas medievales*, n° 5, 1995 (pp. 163-186); Martín, José Carlos, «El Corpus hagiográfico latino en torno a la figura de Isidoro de Sevilla en la Hispania tardoantigua y medieval (ss. VII-XIII)», *Veleia*, n° 22, 2005 (pp. 187-228); de Ayala Martínez, Carlos, «El Reino de León y la Guerra Santa: Las estrategias ideológicas (1157-1230)», *Cristianos Contra musulmanes en la Edad Media Peninsular. Bases ideológicas y doctrinales de una confrontación (siglos X-XIV)*, coords. Carlos de Ayala Martínez e Isabel Cristina F. Fernández, Edições Colibri / Universidade Autónoma de Madrid, Lisboa, 2015; de Ayala Martínez, Carlos,

hemos buscado identificar los tópicos más amplios posibles, con el fin de que reflejen su uso y significado.

Según Torres Sevilla, para que el discurso cronístico logre sus objetivos, es necesario que cumpla cinco reglas: ser simple, es decir que el mensaje sea breve, claro y preciso; que recurra la desfiguración o engrandecimiento; que tenga una orquestación, es decir, que el mismo mensaje se transmita por diversos cauces; que posea mecanismos de contagio o unanimidad; y, finalmente, que funcione como contra propaganda respecto al discurso del oponente⁶.

Todos estos elementos se pueden encontrar en las crónicas estudiadas – sin olvidar que su discurso refleja la forma en que el cronista interpretaba su realidad, a la vez que proyectaba una imagen idealizada de la misma - una perspectiva de análisis que nos puede aproximar a la llamada historia de las mentalidades⁷. Es de destacar que,

«En los orígenes del cruzadísimo peninsular. El reinado de Alfonso VI (1065-1109)», *Imago Temporis medium aevum*, n° VII, 2013 (pp. 499-537); García Fitz, Francisco, «En el nombre de Dios. La ideología de la guerra en la Península Hispánica medieval. Siglos XI-XIII», *Revista de História das Ideias*, vol. 30, 2009 (pp. 137-152); Hernández Sánchez, Francisco, «Estudio iconográfico sobre san Leandro y san Isidoro de Sevilla», *DJESER. Revista de Arte, Arqueología y Egiptología*, n° 5, 2012 (pp. 20-41); de Ayala Martínez, Carlos, «Fernando I y la sacralización de la Reconquista», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, n° 17, 2011 (pp. 67-116); Henriot, Patrick, «La guerra contra el Islam: Una guerra santa, pero ¿Según qué criterios?», *El mundo de los conquistadores*, Universidad Nacional Autónoma de México, Silex, Madrid 2015; Garófalo, Hernán, «Las alusiones a la violencia, la lucha y la fe como parte de la ‘construcción’ de la creencia en la alta edad media en las obras de Gregorio magno e Isidoro de Sevilla», *Calamus*, n° 1, 2017 (pp. 75-104); Fernández Gallardo, Luis, «Santiago Matamoros en la historiografía medieval: origen y desarrollo de un mito nacional», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, n° 15, 2005 (pp. 139-174); Cavero Domínguez, Gregoria, «La instrumentalización de la ayuda isidoriana en la Reconquista. La Cofradía del Pendón, de Baeza en San Isidoro de León», en *Aragón en la Edad Media*, n° 19, 2006 (pp. 113-124); Beceiro Pita, Isabel, «Santos guerreros y ‘Guerreros Santos’ en la lucha contra el Islam en los reinos ibéricos», *Revista de Historia Militar*, n° 1 extraordinario de 2018 (pp. 77-102); Cavero Domínguez, Gregoria, «El discurso de la Crónica Silense: San Isidoro y el panteón real», *e-Spania* [En ligne], 14, décembre 2012, DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.21612>; Pérez-Embid Wamba, Francisco Javier, «Los santos guerreros en la Edad Media», *La violencia en la sociedad medieval*, coord. López Ojeda, Esther, 2019 (pp. 225-255).

⁶ Torres Sevilla, Margarita, «La propaganda del poder y sus técnicas en las crónicas leonesas y castellanas (Siglos IX-XIII)», *Aragón en la Historia*, n° 18, 2004 (pp. 57-82), p. 66.

⁷ Preferimos no enmarcarnos en esta corriente historiográfica, no obstante, nos vemos obligados a referirnos a ella de manera precautoria, puesto que muchos de sus enfoques pueden observarse dentro de la interpretación del Análisis de Contenido. Respecto a ella existen numerosas monografías, en el entendido que desde sus orígenes la Historia de las mentalidades ha sido una especie de lugar común donde caben distintas temáticas que hacen difícil delimitar sus áreas de estudios. Por ello recomendamos revisar, por su carácter introductorio, el trabajo de Sergio Ortega, «Introducción a la Historia de las Mentalidades aspectos metodológicos», *Estudios de historia novohispana*, n° 8, 1985, así como los textos de Perceval, José María, «Prácticas, comportamientos y representaciones la Caja de Pandora en la historia de las mentalidades», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, n° 6, 1987 (pp. 31-48); Barreiro, Baudilio, «Realidad y perspectivas de la historia de las mentalidades», *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, n° 18, 1990 (pp. 51-76); González, Domingo, «Historia de las mentalidades. Evolución historiográfica de un concepto complejo y polémico», *Obradoiro de historia moderna*, n° 11, 2002 (pp.135-190); Rodríguez, Esteban, «Discordias teóricas de la historia de mentalidades colectivas. Discusiones, aportes, conceptos y problemas», *Revista Reflexiones*, n° 84 (1), [pp. 7-20]; Sánchez Meca,

según Bouthoul, la mentalidad debe ser comprendida como un elemento común a los miembros de una civilización y uno de los lazos identitarios y de unión más poderosos⁸, lo que para la historiografía implica el estudio de las circunstancias que inducen la creación de ideologías, imágenes y representaciones mentales por parte de un grupo social que busca identificarse. Ideologías, que, si bien pueden tener un origen popular, finalmente son orientadas por las elites intelectuales⁹.

Para nuestro caso de estudio no debemos perder de vista que parte significativa de esta mentalidad estaba compuesta por el pensamiento cristiano providencialista, el que permeó todos los aspectos y entidades que abarcaban el discurso¹⁰.

Diego, «Historia de la Filosofía. Historia de las Ideas, historia de las Mentalidades», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº Extra 1, 1996 (pp. 417-423); Gil Zúñiga, José D., «Del Cajón de Sastre a la Caja de Pandora. A propósito de la Historia de la Mentalidades en la Escuela de Historia de la UNA», *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, vol 1, nº 2, 2000. Finalmente, a modo de colorario, es interesante remitirse al artículo de Frédérique Langue, «La historia de las mentalidades y la América colonial. Selección bibliográfica», *REDIAL: revista europea de información y documentación sobre América Latina*, nº. 4, 1994 (pp. 77-118) que contiene una amplia recopilación de algunos de los principales textos respecto a la historia de las mentalidades.

Párrafo aparte merecen algunos conceptos y modelos que se derivaron de la historia de las mentalidades y que prácticamente formaron escuelas propias, nos referimos a la Historia cultural, al respecto, dados sus múltiples exponentes, consideramos prudente referirnos a los trabajos de Peter Burke, *Formas de historia cultural*, Alianza, Madrid, 2000 y *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2006. Además de los textos de Duby *Las tres órdenes o el imaginario del feudalismo* (1980) y *La Historia Cultural* (1998), y de Chartier, *El Mundo como Representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*, y los trabajos de Gil, Javier, «Sobre los límites de la representación», *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. CLXXXVI, nº 743, 2010 (pp. 461-465); Gastón Sánchez, Emiliano, «Reflexiones en torno al concepto de representación y su uso en la historia cultural», *Questión*, vol 1, nº 42, 2014 (pp. 228-241) y Jaén, Pablo, «Construyendo la Historia», *Revista Historia Autónoma*, nº 7, 2015 (pp. 171-174).

⁸ Bouthoul, Gaston, *Las Mentalidades*. Ikos-Tau ediciones, col. ¿Qué sé?, nº 21, Barcelona, 1971, p. 31.

⁹ Barreiro, Baudilio, «Realidad y perspectivas...», *op. cit.*, p. 53.

¹⁰ Bertelli, Sergio, «'Religio Regis' la propaganda del poder real», *Medievalismo*, nº 8, 1998 (pp. 9-18), p. 12; Tulliani, Maurizio, «La idea de Reconquista en un manuscrito de la Crónica General de Alfonso X el sabio», *Studia Historica. Historia Medieval*, nº 12, 1994 (pp. 3-23), pp. 6-7.

Toda la historia del Occidente medieval está marcada por el providencialismo, siendo esto especialmente evidente en las obras cronísticas, puesto que la historiografía medieval -desde San Agustín- comprendía su labor como la de atestiguar la actuación divina en todos los hechos de los hombres (Benito Ruano, Eloy, «La historiografía de la alta edad media. Ideología y Estructura», *Cuadernos de Historia de España*, nº XVII, 1952 (pp. 50-104), pp. 55-56; Sánchez Salor, Eustaquio, «El Providencialismo en la Historiografía Cristiano-Visigótica en España», *Anuario de Estudios Filológicos* V, 1982 (pp. 179-192), p. 181). Es así como podemos afirmar que el providencialismo era parte integral del discurso de la Iglesia, que lo utilizaba como instrumento de control sobre aspectos políticos y morales, extensivos a todos los estamentos de la sociedad. No obstante, es importante destacar que en el caso de la cronística medieval, no debemos juzgar todos los relatos providenciales como meras invenciones propagandísticas, dado que las apariciones de santos y otros milagros eran parte del imaginario colectivo y, fruto de una tradición oral que rara vez era rebatida por los contemporáneos.

La cosmovisión cristiana fue construyéndose durante siglos, gracias a las obras de personajes como San Agustín, que aborda el problema del libre albedrío de los hombres. Por lo tanto, pese a la existencia de una voluntad superior, las personas son responsables de sus actos y de sus desgracias. En ese mismo sentido, Agustín rescata la idea veterotestamentaria del castigo divino (Hipona, Agustín de, *La Ciudad de Dios*, trad. Santos Sartamarta del Río, Biblioteca Homo Legens, Madrid, 2006, Libro I, cap. IX, pp. 14-15).

Visto lo anterior, sostenemos que este discurso creó tópicos conceptuales que se convirtieron en parte integral de la interpretación de la sociedad, con el fin de elaborar instancias identitarias que sirvieran a los propósitos de validación monárquica¹¹. Estos tópicos pueden ser asimilados a los que Bouthoul, parafraseando a Fouillée, refiere como las ideas-fuerza», conceptos¹² que en una sociedad determinada pueden llegar a

Siguiendo las ideas del santo de Hipona, encontramos a Paulo Orosio, quien perfecciona la interpretación providencialista de la historia, definiendo que el punto de partida para todas las calamidades es el pecado original. A ello se suma la interpretación de la profecía de Daniel sobre los imperios, que explica la caducidad de Roma, reduciéndola a un instrumento más al servicio del Plan de Dios. (Jiménez Vicente, María C., *La razón de Estado en Alfonso X el Sabio. Paulo Orosio en la Primera Crónica General*, Universidad de Valladolid, Salamanca, 1993, p. 89; García Pelayo, Manuel, *El Reino de Dios, Arquetipo Político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, pp. 34-35).

El providencialismo de Agustín y Orosio fue continuado por Isidoro de Sevilla, que, en sus obras, y especialmente en sus *Etimologías*, reafirmaba la idea de que toda la historia era parte del Plan de Salvación, y que la Providencia no determinaba los actos humanos, aunque sí los permitía. Así, el hombre era libre de equivocarse y pecar, pero también era responsable de sus acciones (Sevilla, Isidoro de, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, Est., ed. crítica y trad. Cristóbal Rodríguez Alonso, Centro de Estudios e investigación «San Isidoro», León, 1975, p. 22; Sevilla, Isidoro de, *Etimologías*, Versión castellana total, por vez primera, e introd. particulares don Luis Cortés y Góngora, Introd. gen. e índ. científicos prof. Santiago Montero Díaz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1951, Libro II, pp. 57-58). Esta convicción fue la que durante la Edad Media introdujo un elemento providencialista novedoso: la idea cristiana del pecado.

¹¹ Estas instancias son parte de lo que reconocemos como un ideal identitario, lo que entendemos como el conjunto de ideas que, observables en las fuentes, sirven para caracterizar la concepción que de sí mismo tenían los hispanos, o al menos las que los cronistas pretendían imponer como una visión de su propia sociedad.

El origen de este ideal se remonta a los tiempos visigodos y a pensadores como San Isidoro, que, entre otros, establecieron la creencia de que los visigodos constituían un pueblo señalado por la Providencia y destinado a regir Hispania. Una autoconcepción, que después de la irrupción islámica fue asociada al convencimiento de la necesidad de recuperar las tierras ancestrales para los descendientes de los godos y la cristiandad. Convicción que se reflejó en las crónicas castellanas y leonesas, a través de la descripción de los hispanos como un pueblo de guerreros cristianos, valientes y esforzados, que pese a sus pecados luchan por la recuperación de la tierra peninsular, bajo el liderazgo de sus reyes. Sobre este tema, a modo de síntesis recomendamos a González, Rafael, «El mito gótico desde S. Isidoro de Sevilla hasta el s. XIII», *Verdolay*, n° 2, 1990 (pp. 261-265) y Grein, Everton, *Isidoro de Sevilla...*, op. cit.

¹² Al utilizar la idea de conceptos, nos adentramos en los terrenos de la Historia Conceptual, una corriente historiográfica centrada en el tratamiento histórico de los conceptos, los que son entendidos como términos amplios, que, abarcando distintas palabras, se concentran en crear categorías políticas y sociales, las cuales pueden mutar en el tiempo (Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993; Vilanou, Conrad, «Historia conceptual e historia intelectual», *Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna, Ars Brevis*, n° 12, 2006 (pp. 165-190), pp. 181-183; Martín Gómez, María, «La introducción en España de la historia conceptual», *Azafea: Revista de filosofía*, n° 13, 2011 (pp. 257-276), p. 260). De esta forma la historia conceptual se convierte en una especie de peldaño para el estudio de los discursos políticos, puesto que sin la creación de conceptos amplios sería imposible el poder estudiar cada palabra en específico, lo que se agravaría, además, por el hecho de no considerar los contextos de producción como parte de procesos más largos (Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trota, Madrid, 2012, p. 47; Vilanou, Conrad, *Historia conceptual...*, op. cit., p. 187; Cruz Rodríguez, Edwin, «De la historia conceptual de lo político a la historia de los discursos políticos. Una aproximación», *Revista Historia 2.0*, n° 1, 2011 (pp. 57-71), p. 57. Es por ello que nos interesa especialmente la historia conceptual, por reconocer en forma explícita la necesidad de manejar el contexto de producción del concepto, ello en vista de incluir sus evoluciones y

tener una potencia objetiva cuando su valor y credibilidad han sido aceptados por todos¹³.

1.1. Propuesta metodológica

Para comprobar la existencia de estos tópicos conceptuales y cuantificar su uso y aplicación, hemos utilizado una técnica que se enmarca en el análisis de contenido, centrando nuestro estudio en los aspectos vinculados al providencialismo en torno a la figura de Isidoro¹⁴.

El análisis de contenido es una técnica asociada al análisis del discurso que, según lo planteado por Bardin, tiene como propósito principal «la inferencia de conocimientos relativos a las condiciones de producción (o eventualmente de recepción), con ayuda de indicadores (cuantitativos o no) de un mensaje»¹⁵.

transformaciones a lo largo del tiempo. Para una panorámica general de la Historia Conceptual, recomendamos remitirse a los textos ya mencionados de Koselleck, Vilanou, Cruz Rodríguez, y a los trabajos de Martín Gómez, María, *La introducción en España...*, *op. cit.*; Oncina, Faustino, «Historia conceptual y hermenéutica», *Azafea: Revista de filosofía*, n° 5, 2003 (pp. 161-190); Chignola, Sandro, «Historia de los conceptos e historiografía del discurso político», *Res Publica*, n° 1, 1998 (pp. 7-33); y Villacañas, José Luis, «Historia de los conceptos y responsabilidad política: Un ensayo de contextualización», *Res Publica*, n° 1, 1998 (pp. 141-174).

¹³ Es decir, se trata de ideas fácilmente identificables y asimilables por todos los miembros de la sociedad, que reconocen en ellas un valor intrínseco y prácticamente incuestionable y que además deben servir para integrar, identificar y promover los sentimientos de pertenencia de los miembros de una comunidad (Bouthoul, Gaston, *Las Mentalidades...*, *op. cit.*, p. 60; García Fitz, Francisco, *La conquista de Andalucía...*, *op. cit.*, pp. 59-61; Nieto Soria, José Manuel, *Propaganda y opinión pública en la historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2007, pp. 15-17; González, Rafael, *El mito gótico...*, *op. cit.*, p. 261).

¹⁴ Es en relación con el uso de esta técnica que es importante destacar la intención de nuestra propuesta. Puesto que no pretendemos realizar una crítica historiográfica de las fuentes, trabajo que, como ya mencionamos, ha sido producto de múltiples análisis. Partimos de la base que las crónicas son instrumentos intencionados y que por ende su veracidad en cuanto a la transmisión de los hechos responde a una finalidad o están al servicio de una causa, razón por la cual su relato puede estar distorsionado. Todo ello sumado, el hecho de que en muchos casos los autores se refieren a episodios extemporáneos o de los cuales solo tenían referencias secundarias.

¹⁵ Bardin, Laurence, *El análisis de contenido*, Ediciones AKAL, Madrid, 2002, p. 29.

No obstante, la definición utilizada, debemos resaltar que esta técnica tiene múltiples teóricos y por tanto, definiciones. Por lo mismo y para una mejor comprensión de sus tendencias y evoluciones, especialmente para el área de las humanidades, recomendamos el trabajo de Andréu Abela, Jaime, «Las técnicas de Análisis de Contenido: Una revisión actualizada», 2001, <http://public.centrodeestudiosandaluces.es/pdfs/S200103.pdf>., así como también los trabajos de Raúl Martín Martín «Análisis de Contenido [apuntes]», disponible en (<https://previa.uclm.es/profesorado/raulmmartin/>), Fernando López Noguero, «El análisis de contenido como método de investigación», *Revista de Educación*, n° 4, 2002 (pp. 167-179) y Fernández, Flory, «El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación», *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, vol. II, n° 96, 2002 (pp. 35-53).

Debido a que el análisis de contenido, como técnica, no tiene un origen en la historiografía, consideramos prudente hacer algunas aclaraciones al respecto. Sus raíces se vinculan a los estudios socio-culturales, inicialmente influenciados por el psicoanálisis a través del análisis conceptual de las formas simbólicas, y posteriormente, centrándose en el sistema social de comunicación (Martín López, Enrique, «El análisis de contenido. Fundamento socio-cultural», *Revista de estudios políticos*, n° 132, 1963 (pp. 45-64). Pero es a

A través de esta técnica buscamos los significados expresos y latentes de un relato mediante la observación de su contexto, intencionalidad y omisiones del mismo, identificando los parámetros o tópicos conceptuales objetivos y sistemáticos que pueden ser categorizados y contabilizados. Todo ello sin perder de vista la importancia de la elaboración de una categorización sistemática cuya amplitud permita la replicación

partir de la década de 1930, con el desarrollo de los medios de comunicación que la técnica comenzó a ser usada como herramienta de las ciencias sociales, especialmente para el análisis de los discursos en la prensa escrita (Andréu Abela, Jaime, *Las técnicas de Análisis...*, *op. cit.*). Es precisamente por sus orígenes que sus definiciones son numerosas, destacando las de Berelson, 1952; Hostil y Stone, 1969; Krippendorff, 1990 (todas ellas en *Idem.*) y en especial la de Bardin, que prácticamente engloba las demás al decir: «el conjunto de técnicas de análisis de las comunicaciones tendentes a obtener indicadores (cuantitativos o no) por procedimientos sistemáticos y objetivos de descripción del contenido de los mensajes permitiendo la inferencia de conocimientos relativos a las condiciones de producción/recepción (contexto social) de estos mensajes» (*Ibidem*, p. 3).

Complementario a lo anterior, también destacamos la definición de José Luis Piñuel, que ilustra sus principales características: «Se suele llamar análisis de contenido al conjunto de procedimientos interpretativos de productos comunicativos (mensajes, textos o discursos) que proceden de procesos singulares de comunicación previamente registrados, y que, basados en técnicas de medida, a veces cuantitativas (estadísticas basadas en el recuento de unidades), a veces cualitativas (lógicas basadas en la combinación de categorías) tienen por objeto elaborar y procesar datos relevantes sobre las condiciones mismas en que se han producido aquellos textos, o sobre las condiciones que puedan darse para su empleo posterior.» (Piñuel Raigada, José Luis, «Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido», *Estudios de Sociolingüística*, n° 3/1, 2002 (pp. 1-42), p. 2).

Todo lo anterior nos recuerda que esta técnica, se encuentra vinculada al estudio lingüístico, semiótico, análisis documental y del discurso.

No obstante, las distintas definiciones, existen algunos criterios comunes que conviene mencionar. En cuanto a sus ventajas, la técnica permite sistematizar el trabajo del investigador y contribuye a resolver algunas de las limitaciones del trabajo cualitativo, en especial la objetivación de las interpretaciones siendo su uso una herramienta metodológica y no un fin en sí mismo, es así como sus principales objetivos son realizar inferencias rigurosas, aumentar la capacidad de descubrimiento, realizar inferencias válidas y explicitar el procedimiento de ordenamiento del material con el fin de convertirlo en un proceso reproducible. Lo anterior con el fin de lograr la sistematización del procedimiento de análisis de la información cualitativa y objetivarlo. Es precisamente esta objetivación, basada en la creación de categorías ordenadas y metódicas, lo que resaltan la mayoría de los autores consultados como una de las principales virtudes de la técnica (Al respecto ver a Fernández, Flory, *El análisis de contenido...*, *op. cit.*; Andréu Abela, Jaime, *Las técnicas de Análisis...*, *op. cit.*; López Noguero, Fernando, *El análisis de contenido...*, *op. cit.*; Martín López, Enrique, *El análisis de contenido...*, *op. cit.*; Priego, María T, «Análisis bibliométrico de una década (1988-1997) de Espacio Tiempo y Forma. Historia Antigua», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, t. 12, 1999 (pp. 407-418); Gómez, Silvia y otros, «Análisis de contenido aplicado a prensa semanal», *Psicothema*, vol. 12, Supl. n° 2, 2000 (pp. 261-266); Martín Algarra, Manuel, «El análisis de contenido en investigación sobre comunicación», *Periodística*, n° 8, 1995 (pp. 67-74). Pero también, reconocen que es precisamente la construcción de categorías uno de sus aspectos más cuestionables, debido a la subjetividad que se puede atribuir a la selección de los mismos (Priego, María T, *Análisis bibliométrico...*, *op. cit.*). Por lo anterior esta técnica, según López Noguero, en su *El análisis de contenido...*, *op. cit.*, se movería entre dos polos, el del rigor de la objetividad y el de la fecundidad de la subjetividad. Siendo este delicado equilibrio su principal escollo, teniendo, además que evitar caer en la tentación de reducirse a la simple cuantificación, puesto que su aporte estaría en su proyección cualitativa (Castillejo, Emilio, «Análisis del contenido ideológico de los manuales de Historia», *Bordón. Revista de pedagogía*, vol. 61, n° 2, 2009 (pp. 45-58); Martín López, Enrique, *El análisis de contenido...*, *op. cit.*) Es por estas características que la definición de las categorías se convierte en la pieza fundamental en el uso de esta técnica de análisis.

del modelo de análisis, asumiendo que esta técnica siempre podrá ser criticada en razón de la selección de los criterios utilizados, por su posible tendencia a la subjetividad e inexactitud¹⁶.

1.1.1. Selección del tema y cuerpo documental

En vista de nuestro objetivo, esto es, estudiar el uso de Isidoro de Sevilla en la crónica castellana-leonesa como un caso particular de un Santo validador de los monarcas y la reconquista, el marco temporal de nuestra investigación se concentra en las principales crónicas de los siglos XII y XIII¹⁷

Para ello, el primer paso fue la selección de las fuentes, priorizando aquellas que narrasen los hechos desde una perspectiva amplia, pero vinculadas a los ambientes cortesanos de Castilla y León. En concreto seleccionamos, del siglo XII, la *Historia Silense/Legionense*¹⁸ y la *Chronica Naierensis*¹⁹. En tanto que para el siglo XIII nos

¹⁶ Al respecto a su uso en otras disciplinas ver Andréu Abela, Jaime, *Las técnicas de Análisis...*, op. cit.; Bardin, Laurence, *El análisis de contenido...*, op. cit.; López Noguero, Fernando, *El análisis de contenido...*, op. cit., y Piñuel Raigada, José Luis, *Epistemología, metodología...*, op. cit. En cuanto a lo que se refiere a su uso en la disciplina historiográfica, imprescindibles nos resultaron los trabajos en extenso de Maíllo Salgado, Felipe, *Un análisis del discurso histórico: La ideología. (Lección teórico-metodológica)*, Comercial Salmantina, Salamanca, 1980 y Torres Sevilla, Margarita, *La propaganda del poder...*, op. cit.

¹⁷ Todas estas fuentes fueron estudiadas a partir de sus versiones editadas, buscando siempre, en la medida de que fue posible, trabajar con textos en latín en forma conjunta con sus versiones en castellano. Para la identificación de las ediciones y traducciones utilizadas, referirse a la bibliografía al final de este trabajo.

¹⁸ La *Historia Silense/Legionense* (en adelante HS/L) fue escrita, aproximadamente, entre los años 1109 y 1126 por un anónimo posiblemente originario de León, y que denota conocimiento de los clásicos latinos, de la *Crónica de Alfonso III* y de la historia árabe-española, (*Historia Silense*, Edición Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz-Zorrilla, C.S.I.C., Instituto de Estudios Medievales Madrid, 1959, pp. 69-97; Procter, Evelyn, *Alfonso X of Castile, patron of literature and learning*, Clarendon Press, Oxford, 1941, p. 79). Sobre la posible autoría de la crónica, tendencias y la polémica respecto a su titulación recomendamos referirse a Canal Sánchez-Pagín, José M., «Elías, canónigo rónense, posible autor de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*», *Anuario de Estudios Medievales*, n° 30/2, 2000 (pp. 735-757), p. 100; Sánchez-Albornoz, Claudio, *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1967, pp. 228 y 229; Gil, Juan, *La Historiografía...*, op. cit. pp. 11 y 12 y Torres Sevilla, Margarita, *La propaganda del poder...*, op. cit., p. 63; Isla, Amancio, «Una historia leonesa, su perfil y sus costuras», *Edad media. Rev. Hist.*, n° 12, 2011 (pp. 143-157); y del número de 2012 de *e-Spania* los siguientes artículos: Alonso, Raquel, «La obra histórica del obispo Pelayo de Oviedo (1089-1153) y su relación con la *Historia legionensis* (llamada *silensis*)», DOI: 10.4000/e-spania.21586; Le Morvan, Gaël, «Reinos e imperio: la *Historia legionensis* (llamada *silensis*) y la reivindicación leonesa de la herencia visigótica», DOI: 10.4000/e-spania.21681; Martin, Georges, «La *Historia legionensis* (llamada *silensis*) como memoria identitaria de un reino y como autobiografía», DOI: 10.4000/e-spania.21740; Corral, Fernando, «'Y sometió a sus autoridad todo el reino de los leoneses': formas de ejercicio del poder en la *Historia Silense* o cómo Alfonso VI llegó al trono», DOI: 10.4000/e-spania.21696.

¹⁹ La *Crónica Najerense* (en adelante CN), redactada entre los años 1157 y 1176. De su autor solo sabemos que debió una persona próxima al ámbito eclesiástico y cercano a Cluny. Para un mayor conocimiento recomendamos a Klinka, Emmanuelle, «*Chronica naiarensis*: de la traición a la exaltación», *e-Spania*, 2012, DOI: 10.4000/e-spania.18934 y Estévez Sola, Juan, «*Chronica Naierensis* e *Historia Silensis*», *e-Spania*, 2009, DOI: 10.4000/e-spania.18048.

concentramos en el *Chronicon Mundi*²⁰, *Los milagros de San Isidoro*²¹, la *Historia de Rebus Hispaniae*²², la *Estoria de España*²³ y la *Crónica de Veinte Reyes*²⁴.

²⁰ En 1236 la reina Berenguela encargó a Lucas de Tuy la elaboración del *Cronicon Mundi* (en adelante CM). Su intención era la composición de una historia universal, y a la vez peninsular. Denota la influencia de autores como San Isidoro, Orosio, Alfonso III, el *Silense*, entre otros y destaca por ser menos innovadora en su postura frente al providencialismo. (De Tuy, Lucas, *Opera Omnia, Chronicon Mundi*, Brepols, Bélgica, 2003, pp. XIX a XXV).

El *Cronicon Mundi* fue un claro ejemplo de la historia al servicio de la política, y es inseparable del proceso que llevó a la unión definitiva de Castilla y León en 1230 bajo el reinado de Fernando III, al respecto recomendamos revisar Linehan, Peter, «Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada y las Historias alfonsíes», Fernández Ordóñez, Inés, *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001 (pp. 19-36), pp. 22 y 23 y Rucquoi, Adeline, «Cultura y poder en la monarquía medieval castellana», *III Curso de Cultura Medieval, Repoblación y Reconquista*, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campo, 1993, p. 83; González, Rafael, *El mito gótico...*, op. cit., pp. 264 y ss.

²¹ Escrita por Lucas de Tuy alrededor del año 1223 (En adelante MSI). En su conjunto, la obra es una recopilación de milagros o intervenciones del santo. En la obra «el Tudense» no solo busca difundir el culto al santo, sino que lo convierte en un activo combatiente de los musulmanes, creando así un vínculo entre el santo -baluarte de la Iglesia hispano visigoda- y la España de Lucas, enfrascada en la lucha por la Reconquista. Algo que debe ser enmarcado dentro de las ideas neogoticistas que el autor también expresa en su *Cronicon Mundi*. (Martín, José Carlos, *El corpus hagiográfico...*, op. cit., p. 225).

²² Rodrigo Jiménez de Rada compuso la *Historia de Rebus Hispanie* (en adelante HRH) entre mediados de 1241 y 1242. Según Georges Martin, sus intenciones fueron las de componer un texto de historia nacional, centrada en la Península y en particular en Castilla. Teniendo como base los trabajos de Juan de Osma y Lucas de Tuy. «El Toledano» es el primero en plantear la historia de Hispania como una unidad geográfica y cultural coherente que va desde la Creación hasta la Conquista de Córdoba, a través de una reinterpretación de las fuentes. Ello en la línea del pensamiento goticista y la correspondiente exaltación de la unidad y grandeza hispánica. (Respecto a la postura neogoticista y castellanista de la crónica recomendamos consultar, entre otros a Mitre Fernández, Emilio, «¿Un sentimiento de comunidad hispánica? La historiografía peninsular», *Historia de España* Menéndez Pidal, vol XVI, Espasa-Calpe, Madrid, 1994 (pp. 409-438), pp. 412-413; Martin, Georges, «La invención de Castilla. Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de Rebus Hispaniae*, Identidad patria y mentalidades políticas», *Séminaire interdisciplinaire de recherches sur l'Espagne médiévales* (SIREM), p. 1.) Lo anterior revela al autor como un símbolo de los cambios ideológicos del siglo XIII; su intención es identificar raíces comunes que sirvan para los grandes objetivos políticos del reino y la Iglesia: la Reconquista y la cruzada (Guance, Ariel, «Morir por la patria, morir por la fe: La ideología de la muerte en la *Historia de Rebus Hispaniae*», *Cuadernos de Historia de España*, LXXIII, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, (pp. 75-104), p. 76; Rucquoi, Adeline, *Cultura y poder...*, op. cit., p. 83). En ese sentido, Jiménez de Rada, al igual que Lucas de Tuy, fue influenciado por San Isidoro, de quien obtuvo la idea de una España unida, a lo que se agrega el lamento por el territorio perdido y el llamado para su recuperación. (*Idem*; Linehan, Peter, «Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada y las Historias alfonsíes», Fernández Ordóñez, Inés, *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, Universidad de Valladolid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Valladolid, 2001 (19-36), pp. 30-31; Barkai, Ron, *El enemigo en el espejo*, Rialp, Madrid, 2007, p. 296.)

²³ Alfonso X patrocinó la elaboración la *Estoria de España* (en adelante EE); un texto dedicado a exaltar los hechos de España y de sus reyes. La *Estoria*, en su primera parte, se basa en las obras de Paulo Orosio, Paulo Diácono, Eusebio de Cesarea, San Jerónimo, San Isidoro y Justino entre otros, en tanto que para la segunda usa los trabajos de Lucas de Tuy y Jiménez de Rada. A esto sumó el uso de leyendas heroicas, literatura popular y fuentes árabes, además de clásicos latinos, todo ello en pos de alcanzar las aspiraciones del rey de elaborar un relato histórico total. Es así como en sus aspectos puramente políticos, la obra se hace parte de la corriente ideológica del siglo XIII influenciado por Isidoro, en cuanto muestra a España como una unidad política que clama por la recuperación de su territorio.

Este cuerpo documental fue sometido al análisis de contenido, procurando una aproximación desde un doble enfoque, cualitativo y cuantitativo, pero acotado solamente a San Isidoro. Lo anterior, con el fin de que, mediante el uso de la técnica, se pueda identificar la presencia de determinados tópicos en las fuentes consultadas, para poder visualizar sus frecuencias y sistematizarlas a través de un gráfico.

1.1.2. *Desarrollo y sistematización de las categorías*

Como se indicó anteriormente, para que el discurso sea efectivo debe buscar la creación de un lenguaje común, simple, directo y que cumpla con los propósitos de exaltar, identificar, orquestar y crear unanimidad. Para ello, identificamos una serie de términos presentes en las fuentes, indistintamente si su original estaba en latín o en castellano, los cuales fueron agrupados en tópicos amplios²⁵. Es fundamental aclarar que nuestros tópicos conceptuales no consisten únicamente de palabras textuales extraídas de las crónicas, sino que provienen de la interpretación de ideas o expresiones, a veces muy amplias, presentes en las fuentes en torno a situaciones o características específicas²⁶. Esta forma de proceder se explica por la falta de uniformidad lingüística en el lenguaje cronístico, aunque sí es posible rastrear una uniformidad ideológica en el mismo.

Por lo anterior, a nuestro entender, en el ámbito peninsular la actividad providencial de los santos se concentró especialmente en seis aspectos. Principalmente como protectores, luego, como mensajeros celestes. En tercer lugar, destaca el rol militar, seguido por la redención de cautivos. En quinto lugar, la capacidad punitiva. Finalmente, pero no menos importante, la función validadora, que se vinculaba directamente al discurso cronístico de sacralización de las tierras peninsulares a través de las reliquias que en ellas descansaban. De este modo, establecemos que el discurso

²⁴ Con posterioridad a la *Estoria de España*, se produjo de forma anónima la llamada *Crónica de veinte reyes* (en adelante CXXR), que esencialmente corresponde a parte de la versión crítica de la *Estoria de España*. Posiblemente fue escrita entre los años 1270 y 1289 y abarca desde el reinado de Fruela II (924-925) hasta el fin del reinado de Fernando III (1217-1252). Es importante destacar que esta crónica despierta controversias, sobre las cuales recomendamos remitirse a *Crónica de Veinte Reyes*, Excelentísimo Ayuntamiento de Burgos, Burgos, 1991, pp. 13–20.

²⁵ Al respecto es necesario aclarar que la selección de los conceptos sobre los que se construyen los tópicos se basó en su frecuencia de uso en las crónicas y en el hecho que por sus significados podían ser agrupados en tópicos mayores. Ello en consideración, además, de que los términos buscados son, en su mayoría, traducibles en forma literal del latín al castellano, sin alterar su significado en su fuente de origen y por lo mismo el estudio puede abarcar tanto las fuentes escritas en latín como aquellas elaboradas en castellano.

²⁶ Sobre este aspecto de la creación de conceptos amplios y su uso como base analítica, por sobre las palabras exactas que aparecen en cada crónica, creemos que ello se puede explicar citando a Martín Gómez y su interpretación de Koselleck: «mientras que cada palabra depende de una sola cosa (*Sache*), los conceptos no siempre se refieren a un solo referente. La razón que él aporta sostiene que las palabras mantienen sentidos unívocos –una palabra siempre expresa una determinada cosa que es perfectamente definible–, en tanto que los conceptos son más bien conceptos polisémicos que representan un conjunto de experiencias y acontecimientos que indican una multiplicidad de significados.» (Martín Gómez, María, *La introducción en España...*, op. cit., p. 260. Para la idea original ver Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado...*, op. cit., p. 117.)

de los siglos XII y XIII, Isidoro cumple un rol esencialmente de validador y secundariamente de protector, mensajero y castigador. Lo que se expresa en sus formas de accionar, categorizadas en la tabla desarrollada a continuación.

| Acción | |
|-------------|---|
| Legitimador | Narraciones donde San Isidoro se aparece o envía señales al rey o algún magnate presentándose como protector del reino o señalar la continuidad de la tradición cristiana y visigoda. |
| Protector | Narraciones donde San Isidoro interviene directamente para proteger a algún personaje o localidad frente a una amenaza inminente. |
| Mensajero | Narraciones donde San Isidoro se aparece a algún personaje para señalarle algún acontecimiento o guiar sus acciones. |
| Castigador | Narraciones donde san Isidoro realiza acciones punitivas contra aquellos que atenten contra su memoria o amenacen a quienes están bajo su protección, desde reyes a personas comunes. |

Fuente: Elaboración propia

Es importante destacar que estos conceptos rara vez se encuentran en estado puro, ya que en todos ellos hay un trasfondo de validación, en cuanto que la entrega de mensajes, la protección o la acción punitiva, siempre tienen como propósito final validar al rey y a sus acciones.

1.1.3. Exploración e interpretación de los datos

Esta información fue vertida en una tabla (ver anexo) que sirvió para identificar la presencia y frecuencia de un determinado tópico conceptual en una fuente en particular. Esto se ve complementado con un trabajo de enumeración del uso de los conceptos –en latín y castellano- para evidenciar su frecuencia en relación con su contexto.

De este modo verificamos la existencia de series o continuidades, lo cual permitió establecer una cronología que sitúa los contenidos en una dimensión temporal, observando la existencia de agrupaciones, evoluciones y rupturas. Tras la representación de los hallazgos a través de un gráfico, se hace evidente la relación entre los conceptos, su uso y el contexto cronológico que los explica. En otras palabras, podemos afirmar que la frecuencia del uso de la figura de San Isidoro dependió de las necesidades o intereses particulares del momento de elaboración de cada crónica.

2. Contexto ideológico: Origen y evolución de los santos guerreros en occidente e Hispania.

Los santos guerreros corresponden a una tradición que partió de un sustrato común en el Mediterráneo y que, influenciada por los relatos bíblicos, se tradujo en la

construcción de una tradición creada, enriquecida y reinventada para adaptarse a las circunstancias históricas y ser útil a las necesidades político, religiosas y militares de la Reconquista²⁷.

Los santos se convirtieron en parte de la mitología del Occidente cristiano, en componentes de un mundo maravilloso, pero a la vez real, presente y vivo. Dicha mentalidad combinaba tres vertientes distintas: las tradiciones del mundo clásico - en la figura de los héroes y semidioses -, la tradición guerrera germana y la cosmovisión judeo-cristiana²⁸. Esto se tradujo en la creación de arquetipos religiosos sumamente versátiles y adaptables, como los santos guerreros que se popularizaron rápidamente por Europa, donde fueron asociados a la, cada vez más aceptada, concepción de guerra santa. De esta forma, los santos guerreros se tornaron en patronos que servían como una idea de unión, de solidaridad y de pertenencia, puesto que su protección se extendía a todos los habitantes de un territorio²⁹.

Es en vista de lo anterior, que es posible aventurar que, en su conjunto, para la realidad europea, los mensajeros celestes, cumplen el papel de comprobar el poder de Dios a través de la manifestación de su voluntad. Ellos solo se aparecían a los favorecidos por la Providencia. Es por ello que los heraldos del Cielo se convirtieron en una pieza

²⁷ Esto es lo que Hobsbawm y Ranger definen como la tradición inventada. (Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 8; Muñoz, Angela, *Cultos, Devociones...*, op. cit., p. 136; Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 13-14; Fernández, José, *Cristianos y militares: La Iglesia antigua ante los ejércitos y la guerra*, Universidad de Granada, Granada, 2008, pp. 480, 481.

²⁸ Homet, Raquel, «Caracteres de la conciencia histórica: Los sueños y visiones en *la Estoria de España*», *En la España Medieval*, nº 25, 2002 (pp. 85-112), pp. 101-102.

Estos mensajeros celestes, dentro de la realidad hispánica, son los herederos de una larga tradición que hunde sus raíces en los pueblos semitas de las Escrituras. Es pues necesario referirnos a estos orígenes bíblicos, para poder comprender a cabalidad las dimensiones del fenómeno en la Península Ibérica. Hemos podido observar que en las Escrituras se afirma que Dios tenía, esencialmente, tres maneras de comunicarse con los hombres: La primera, de forma directa, es decir Él se le manifestaba a un individuo en particular, como ocurrió en los casos de Noé, Abraham y Moisés (Entre otros ejemplos ver Génesis 6: 13, 22. 7:1, 22. 12: 1,3. 15:1, 21 y Éxodo 3: 1, 20. 4:1,31.). La segunda, a través de personas elegidas para hablar en su nombre. A esta categoría pertenecen los profetas como Isaías, Samuel, y otros (Libros Proféticos). Finalmente, la tercera fórmula era a través de ángeles que se aparecían ante los hombres como heraldos, o para ejecutar, por sí mismos, los deseos de Dios (Entre otros ejemplos ver Génesis 16: 7, 12. 21: 17, 18). Los mensajeros celestes en el Antiguo Testamento también están vinculados a acciones más directas, como probar o desafiar a los hombres. En ese sentido las Escrituras relatan casos como los ángeles de Sodoma, (Génesis 19: 1, 22) o el relato de la lucha de Jacob/Israel contra el ángel (Génesis 32: 23, 31).

Es en el Nuevo Testamento donde se distinguirá nítidamente la diferencia entre la divinidad y los ángeles, esto quizás en razón de que en los Evangelios se pretende relatar las vivencias del Dios hecho hombre, pero además único y trino, por lo que es necesario diferenciar su actuación de otras manifestaciones divinas mencionadas en relación directa con Jesucristo.

²⁹ Flori, Jean, *La Guerra Santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Trota, Universidad de Granada, Granada, 2003, pp. 99; Sánchez, Ana B., *Guerra y guerreros en España según las fuentes canónicas de la Edad Media*, Madrid, Servicio de Publicaciones del E.M.E., España, 1990, p. 60.

importante de la dinámica política, puesto que en el imaginario simbolizaban la victoria contra los enemigos o el favor divino.

El cristianismo trajo consigo estas creencias cuando se fusionó con el poder político romano. Posteriormente los germanos también aceptaron la existencia de estos mensajeros celestes³⁰. Esto fue desarrollándose a lo largo del medioevo hasta constituir una verdadera jerarquía encabezada por Dios, Cristo y la Virgen, seguidos de los apóstoles y evangelistas y finalmente mártires, doctores y clérigos en general, teniendo cada uno de ellos una función dentro del imaginario colectivo de la sociedad cristiana³¹. En dichas funciones destacaron tempranamente los roles militares, que respondían a la necesidad del Imperio Romano Cristiano de defender sus fronteras sin trasgredir la mística no violenta del cristianismo³².

Según Paulino Iradiel, la extensión y popularidad del culto a los santos se debió a las necesidades del hombre medieval por contar con patronos más poderosos que sus señores, o que pudiesen protegerlos de amenazas materiales que escapaban del control humano. Entre estas están las plagas, enfermedades, hambrunas, inclemencias climáticas, así como también enemigos más mundanos, como invasores o los mismos señores cuando abusaban de su poder. Es decir, el hombre común buscaba en los santos un protector sobrenatural contra las amenazas mundanas³³.

Es precisamente la característica de adaptabilidad la que lleva a los santos a desarrollar un rol cada vez más beligerante, acorde al contexto de las tradiciones guerreras germánicas. Los santos ya no solo eran defensores y mediadores entre Dios y los hombres, sino que también eran guerreros con el poder de dañar a quienes desafiasen sus potestades³⁴. Fue por ello que se procuró que estos patronos se

³⁰ Sánchez-Albornoz, Claudio, *España, un Enigma Histórico*, tomo I, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p. 272.

³¹ Muñoz Fernández, Ángela, *Cultos, Devociones...*, op. cit., p. 136; Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano...*, op. cit., pp. 13-14.

³² Fernández, José, *Cristianos y militares...*, op. cit., pp. 480-481.

³³ Es importante destacar, que una característica fundamental de estos patronos era su cercanía para con sus fieles. Para el común de las personas, Dios se presentaba como un ser demasiado poderoso y distante, que inspiraba temor y respeto, más que cercanía. Y por lo tanto era necesario que existiesen figuras que intercediesen ante él, pero que también permitiesen que los simples mortales se identificasen con ellas (Iradiel, Paulino et al., *Historia Medieval de la España Cristiana*, Ed. Cátedra, Madrid, 1989, pp. 189, 199.)

³⁴ Es probable que la evolución de las figuras santas haya sido influenciada por Bizancio. En Oriente la figura del santo militar se encontraba arraigada hace siglos. Los Santos Armados, se encontraban en los estandartes imperiales y su protección cubría a las tropas griegas en su lucha contra los paganos. De esta forma, las guerras bizantinas solían tener un matiz religioso. Fue así como, San Jorge, San Mauricio y el Arcángel Gabriel, entre otros, eran parte esencial del imaginario religioso-militar de los ejércitos de Constantinopla. (Keen, Maurice, *La caballería*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 72-73; y Flori, Jean. *Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y Religión en el Cristianismo y el Islam*, Universidad de Granada y Universitat de València, Granada, 2004, pp. 189-190; Pérez-Embid Wamba, Francisco Javier, *Los santos guerreros...*, op. cit.)

Tanto en Oriente como en Occidente, estos nuevos santos cumplían un doble propósito. Por un lado, convertirse en modelos orientados a «domesticar» a los señores y guerreros, dándoles un ejemplo y

vinculasen con los lugares que protegían, ya sea por haber habitado allí alguna vez, o por preservar sus reliquias³⁵.

La figura del Santo Guerrero terminó por alcanzar su máxima definición con las cruzadas. Las características de este conflicto facilitaron el fortalecimiento de las ideas providencialistas y permitieron una mayor permeabilización del mundo real con el sobrenatural³⁶. De esta forma, se multiplicaron las señales divinas, los «mensajeros celestes» y los «guerreros celestiales», consolidándose la imagen de «los caballeros blancos» que descendían de los cielos en ayuda de los cristianos. Todos ellos, portentos que no solo sacralizaban el combate, sino que también lo validaban.

Para el caso hispano, los santos de la Reconquista fueron parte del rico imaginario medieval, no obstante, el uso que se dio de ellos en la Península es inseparable de su peculiar realidad militar y cultural, puesto que estos personajes celestes quedaron estrechamente ligados a la lucha contra el Islam. Fueron, además, para el caso de Castilla y León, elementos de unión regional o protonacional, así Santiago, san Isidoro, San Millán, Santo Domingo y la Virgen María, se convirtieron en piezas activas del discurso de validación real, pues eran ellos los que guiaban y protegían a los reyes y a los habitantes de la frontera. Sobre ellos cayó parte del peso de la validación del sistema político que aseguraba la legitimidad real basada en su herencia, sus victorias y su cercanía a Dios. Pese a ello, hemos podido constatar que para mediados del siglo XIII se puede evidenciar una progresiva disminución de la participación de los santos en los sucesos militares, lo que bien puede ser explicado por el hecho de que a partir de mediados de ese siglo se ve una consolidación en la Reconquista y también del poder real a través de la unificación castellano leonesa.

Lo anterior fue producto de un proceso largo. Como sabemos, luego del colapso del Reino Visigodo, los cristianos del norte peninsular comenzaron a desarrollar una progresiva sacralización de su realidad. La derrota era un castigo de Dios y era necesario alcanzar el perdón. Fue por ello que en forma temprana los cronistas comenzaron a

llamándolos a una vida más devota. Por otro lado, estos santos también debían cumplir un rol de amedrentar a estos mismos guerreros que frecuentemente amenazan los intereses y vidas de los hombres de la Iglesia. La idea era hacerles creer que la Iglesia no estaba sola y que contaba con fuertes defensores que además de invencibles, podían darles caza a sus enemigos y llevarles al peor de los castigos: la muerte y la condenación. Al respecto Jean Flori postula que la militarización de los santos, a partir del siglo XI, fue una de las estrategias vinculadas al establecimiento de la Paz y Tregua de Dios por parte de la Iglesia (Flori, Jean, *La Guerra Santa...*, op. cit., pp. 99-156).

³⁵ Carlos de Ayala en su artículo «Fernando I y la sacralización de la Reconquista», *Anales de la Universidad de Alicante, Historia medieval*, n° 17, 2011, p. 78, explica la importancia de las reliquias en civilización medieval. Según el texto *Furta Sacra* de Patrick Geary, las reliquias suscitaban la automática creencia de la gente y por otro lado la certeza de su carácter milagroso. Eran entonces un medio para comunicarse con una divinidad abstracta que les era difícil de comprender.

³⁶ García Fitz, Francisco, *La edad Media. Guerra e ideología, justificaciones jurídicas y religiosas*, Silex, Madrid, 2003, p. 173; y Sánchez Prieto, Ana Belén, *Guerra y guerreros en España...*, op. cit., pp. 132-133; Linehan, Peter, *La Iglesia Española y el Papado en el S. XIII*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1975, pp. 291-294; y Martín, José Luis, *La Península en la Edad Media*, Teide, Barcelona, 1976, p. 132.

relatar milagros que parecían señalar la reconciliación del pueblo Astur-Visigodo con la divinidad. Estas señales fueron materializadas en algunos portentos, pero esencialmente en la aparición de Mensajeros Celestes que auxiliaban a los cristianos en su lucha contra el Islam. Fue de esta manera como pronto, la historia de la Reconquista fue convirtiéndose en un relato sagrado³⁷.

Es así que su presencia es prácticamente transversal a los relatos de la Reconquista en sus distintas épocas, existiendo, eso sí, una preponderancia a atribuir las intervenciones providencialistas a Santiago, San Isidoro y la Virgen María, y en segundo lugar figuras más locales como Santo Domingo de Silos y San Millán de la Cogolla.

Por lo general, según se desprende de las crónicas, los receptores de los mensajes divinos fueron los reyes y magnates. De esta manera, se fortalecía el discurso de validación religiosa del poder político hispano³⁸. Esta comunión entre los soberanos y la Providencia en la Península, venía a remplazar otras formas de providencialismo político presentes en el resto de Europa³⁹, ya que, en Hispania, esta alianza se testimoniaba por otras fuentes, especialmente vinculadas a la victoria militar, la cual muchas veces, se entendía que se debía a la intersección, consejo o intervención de los enviados celestes y por consiguiente, a Dios⁴⁰.

Por su parte, los soberanos y magnates fomentaban estas creencias al patrocinar a la Iglesia Hispana y a los cronistas, e ir imponiendo la idea de una sacralización de las tierras peninsulares⁴¹.

En otras palabras, a medida que se comenzaba a configurar la frontera, también se construía un espacio providencial, donde los personajes celestes se manifestaban permanentemente⁴². Estas apariciones originalmente eran protagonizadas por figuras

³⁷ Fernández Conde, Francisco Javier, *La religiosidad medieval...*, op. cit., p. 39; y Goñi Gaztambide, José, *Historia de la Bula de Cruzada en España*, Editorial del Seminario, Vitoria, 1958, pp. 31-33.

³⁸ Martín Martín, José Luis, «Algunas prácticas clericales en ámbitos fronterizos», *Iglesia y frontera. V Jornadas de Historia en la Abadía. Homenaje a José Rodríguez Molina*, Diputación de Jaén, Servicio de Publicaciones, Alcalá la Real, 2005 (pp. 409-422), pp. 411 y 412.

³⁹ Bermejo Cabrero, José Luis, *Máximas, Principios y Símbolos Políticos...*, op. cit., p. 81.

⁴⁰ En esto coincidimos con lo expresado por Beceiro, en cuanto a que, en la concepción de poder castellano, la santidad no era un factor para validar a los reyes, ya que la gracia de Dios quedaba explícita con la victoria militar, y es en este aspecto que los santos como Isidoro tenían una función particular (Beceiro Pita, Isabel, *Santos guerreros...*, op. cit. pp. 77-102)

⁴¹ Para una aproximación al problema de la «sacralización» peninsular, recomendamos ver, entre otros los trabajos de Flori, Jean, *Guerra Santa, Yihad, Cruzada...*, op. cit., cap. 12; Linehan, Peter, *Historia e historiadores de la España Medieval*, Universidad de Salamanca, Salamanca, cap. 7; y Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y guerra santa: La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Editorial Universidad de Granada, Granada, Partes II y III y Rucquoi, Adeline, *De los reyes que no son taumaturgos...*, op. cit., pp. 163-186.

⁴² Rodríguez Molina, José, «Historia, tradiciones y leyendas en la frontera», coords. Toro Ceballos, Francisco y Rodríguez Molina, José, *IV Estudios de Frontera, Historia, Tradiciones y leyendas en la Frontera*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2002 (pp. 11-16), pp. 11-13.

comunes a la cristiandad, como la Virgen María. Sin embargo, pronto fueron ganado terreno aquellos personajes involucrados con el pasado histórico de la Península y que contribuirán a formar un sentimiento de unidad entre los cristianos apelando a su tradición y creencias⁴³. Se trataba de santos visigodos o fuertemente ligados a la tradición hispánica, como Isidoro de Sevilla y Santiago apóstol⁴⁴.

Los santos y enviados celestes se encuentran presentes en las crónicas y hagiografías a lo largo del periodo de la Reconquista, concentrándose durante los siglos XII y XIII en dos épocas distintas, entre las décadas de 1090 y 1170 y luego entre 1220 y 1280, coincidiendo con las etapas de mayor actividad fronteriza, avances territoriales e inseguridad, así como también con un mayor empoderamiento de la figura de los monarcas, que a la postre terminarían por concentrar el protagonismo del discurso cronístico.

3. Discusión y resultados: El caso de Isidoro de Sevilla en la cronística.

Como ya se ha adelantado, Isidoro de Sevilla cumplió un rol gravitante dentro del imaginario religioso hispano. El obispo visigodo, junto con Santiago, compartió lugar como símbolo de la lucha contra el Islam y de la reconstrucción del antiguo reino cristiano peninsular. Pero, a diferencia de Santiago que es un santo eminentemente militar, que combate a caballo, espada en mano, San Isidoro concentra sus acciones en intervenciones menos belicosas, de hecho, no suele representarse con atributos militares como la montura y la espada. Se trataba en esencia de un santo validador, que se aparecía a los magnates para aconsejarlos, entregar mensajes, o proteger a personas o lugares, pero que esencialmente validaba las acciones de los monarcas⁴⁵.

⁴³ Rodríguez Molina, José, «Santos Guerreros en la Frontera», coords. Toro Ceballos, Francisco y Rodríguez Molina, José, *IV Estudios de Frontera, Historia, Tradiciones y leyendas en la Frontera*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2002 (pp. 447-470), p. 447; Cervero Domínguez, Gregoria, *La instrumentalización...*, op. cit., pp. 113-124; Cervero Domínguez, Gregoria, *El discurso de la Crónica Silense...*, op. cit.; Martín, José Carlos, *El Corpus hagiográfico...*, op. cit., pp. 187-228.

⁴⁴ Un proceso similar experimentaron algunas personalidades eclesiásticas contemporáneas, que a su muerte fueron convertidos en santos por la devoción popular. Tales fueron los casos de San Froilán de León († 905), San Rosendo († 977) y San Pedro Mezonzo († 1003), todos ellos destacados miembros de la jerarquía eclesiástica asturiana y promotores de la recuperación para la Iglesia y el reino de las tierras que habían caído en manos de los musulmanes. (Sánchez-Albornoz, Claudio, *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1965, pp. 802-803.)

Mientras avanzaba la Reconquista comenzaron a surgir otros santos peninsulares. Se trataba de personajes más recientes y vinculados a la frontera. Monjes o eremitas que habían dado testimonio de gran piedad durante sus vidas y que habían convivido con la realidad fronteriza. A ellos se dedicaron templos y también historias que exaltaban la devoción de los hispanos. Ejemplo de esta tendencia fueron autores como Gonzalo de Berceo, Grimaldo y otros, quienes ayudaron a popularizar a personajes como San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos, entre otros santos de la frontera.

⁴⁵ Garófalo, en su artículo ya citado, postula una intención consiente por parte de los cronistas por perpetuar esta imagen de Isidoro como validador de la tradición jurídica hispánica y validador de la monarquía a partir de la tradición visigoda (Garófalo, Hernán, *Las alusiones a la violencia...*, op. cit., p. 82).

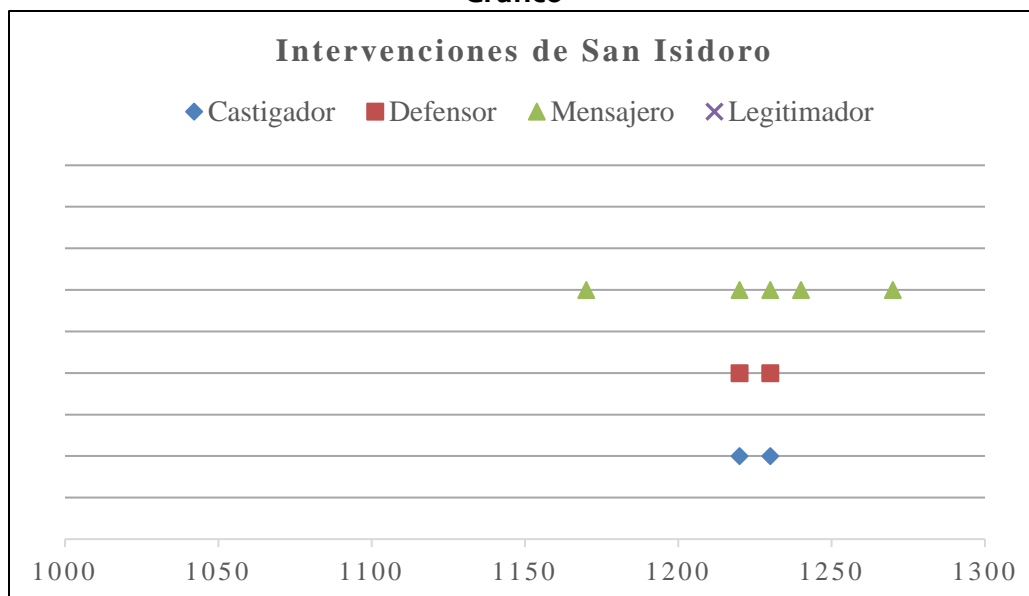
San Isidoro siempre se mantuvo en la memoria hispánica medieval, vinculado al recuerdo de la unidad política y el apogeo cultural del Reino Visigodo⁴⁶. Esta imagen se afianza con la *Crónica Silense/legionense*, a partir del siglo XII, vinculada al reinado de Fernando I (1037-1065), y en particular a partir del episodio de la *Traslatio*, momento en que Isidoro queda directamente enlazado a la monarquía leonesa y se comenzaron a recopilar milagros y portentos vinculados al santo y por extensión a la exaltación de León y sus monarcas⁴⁷. Posteriormente, es a partir del siglo XIII, en especial gracias a Lucas de Tuy y su preocupación por la exaltación de León, que la imagen de San Isidoro experimenta la consolidación de su figura, ya no como intelectual y teólogo, sino como «enviado celeste», el protector y validador de la monarquía leonesa⁴⁸.

Es así, como se puede apreciar en el siguiente gráfico, que la mayor parte de las apariciones de San Isidoro se pueden encontrar principalmente en las crónicas producidas entre los años 1220 y 1240. Los textos de Lucas de Tuy son los que más desarrollan las intervenciones del santo visigodo en su rol de validador de los monarcas hispanos. No obstante, también encontramos testimonios significativos en las crónicas *Silense/Legionense*, *Najerense*, *De Rebus Hispanie*, *Estoria de España* y de *Veinte reyes*. De ellas se puede concluir que el culto isidoriano se da en dos momentos distintos, primeramente, en la primera mitad del siglo XII, vinculados al episodio de su *Traslatio* y en una segunda etapa, en las crónicas del siglo XIII. Así, en los momentos de mayor actividad reconquistadora, la figura de San Isidoro regresó, especialmente como mensajero de Dios, para acompañar a los monarcas en sus luchas, de manera que el antiguo santo visigodo, por medio de su protección, reconocía a los monarcas como miembros de su linaje y legítimos reclamadores de las tierras de los godos.

⁴⁶ González, Rafael, *El mito gótico...*, op. cit., p. 263.

⁴⁷ La trasladación de las reliquias de Isidoro desde la musulmana Sevilla hasta León fue un hito fundamental en la devoción de santo y un claro ejemplo de la importancia política del culto a las reliquias. Fernando I supo hacer un destacado uso de los santos despojos y de la devoción popular hacia ellos. Al apoderarse de las reliquias del sevillano sabía que estaba accediendo a una herramienta poderosa, que protegía su reino, pero además legitimaba sus actos. Si Isidoro había sido símbolo del catolicismo y la intelectualidad visigoda, era lógico que aquellos que se proclamaban como continuadores del extinto reino contasen con el patronato del obispo. (Fernández Conde, Francisco Javier, *La Religiosidad Medieval...*, op. cit., p. 40; De Ayala, Carlos, *Fernando I y la sacralización...*, op. cit., pp. 88-95; Beceiro Pita, Isabel, *Santos guerreros...*, op. cit., p. 87; Cavero Domínguez, Gregoria, *La instrumentalización...*, op. cit., pp. 113 y ss.; Hernández Sánchez, Francisco, *Estudio iconográfico...*, op. cit., p. 23.

⁴⁸ Martín, José Carlos, *El corpus hagiográfico...*, op. cit., pp. 222- 225; Beceiro Pita, Isabel, *Santos guerreros...*, op. cit., pp. 87-89; Cavero Domínguez, Gregoria, *La instrumentalización...*, op. cit., pp. 113 y ss.

Gráfico⁴⁹

San Isidoro se presenta, entonces, como un santo principalmente validador, mientras que sus otros roles de protector, guerrero, mensajero y castigador, no son fáciles de distinguir, abarcando distintas categorías al mismo tiempo.

Para que la figura de San Isidoro se adaptase al rol validador, era necesario construir un mito que señalase sus potestades. Dicho mito se estructuró a partir de su ya mencionada *Traslatio*.

Muchas crónicas se hacen eco del suceso, pero su punto de partida parece estar en la *Crónica Silense/Legionense*. En el texto, así como otros que le sucedieron, se relata cómo Fernando I - mismo rey favorecido por la acción de Santiago en el cerco de Coímbra – manda a buscar a la Sevilla andalusí las reliquias de Santa Justa para depositarlas en León, de tal forma que la tierra donde se asentaba su trono estuviese sacralizada y de paso obtener un contrapeso a la creciente influencia de Compostela⁵⁰.

⁴⁹ Fuente: Elaboración propia.

⁵⁰ Fernández Conde, Francisco Javier, *La Religiosidad Medieval...*, op. cit., p. 40; Pérez-Embida Wamba, Francisco Javier, *Los santos guerreros...*, op. cit.; de Ayala Martínez, Carlos, *El Reino de León y la Guerra Santa...*, op. cit., p. 178.

Coincidimos con José Carlos Martín, en su artículo ya citado, respecto a que es posible que todo el capítulo del traslado del cuerpo de Isidoro fuese una historia inventada, puesto que es probable que Fernando I pactase la entrega con al-Mu'tadid, ello en razón de que para los cluniacenses fuese más útil el cuerpo de Isidoro que el de santa Justa, con el fin de aumentar el poder de la diócesis de León. Además, Isidoro era un símbolo de la unidad de Hispania y por lo tanto fácil de instrumentalizar para los planes de Fernando I.

Se envió una embajada liderada por Aluito, Obispo de León⁵¹. Pasan los días y los despojos no son hallados, hasta que Isidoro se aparece en sueños a Aluito y le indica dónde se encuentra su tumba y le ordena que lleven sus reliquias a León en lugar de los de la santa⁵². Los emisarios encuentran el cuerpo de San Isidoro, del cual, según la *Crónica Silense/Legionense*, el *Cronicon Mundi*, y *Crónica de veinte reyes*, emanaba un bálsamo milagroso, de propiedades curativas, y emprenden el viaje de regreso a León.

Como última prueba de la santidad del cuerpo, según Lucas de Tuy, la historia toma tintes dramáticos. Los sevillanos, al conocer los milagros de las reliquias, deciden robarlos. Es entonces cuando San Isidoro interviene en un rol de protector, confundiendo la mente de los musulmanes, quienes, en vez de atacar a los emisarios, los saludan y regresan a Sevilla⁵³.

Quizás el hecho más interesante del relato radica en que es el propio santo el que ordena el rescate y traslado de su cuerpo. De esta manera manifiesta expresamente su voluntad de bendecir a León, a sus monarcas y consagrarse como su protector⁵⁴.

Posteriormente, en su rol de mensajero y legitimador, Isidoro se aparece a distintos personajes para advertirles de peligros o anunciar victorias. En esas situaciones sus apariciones vienen a reconfortar y proteger a los líderes cristianos, convirtiéndose así en símbolos de validación. Un primer ejemplo de esto es el relato de Lucas de Tuy, repetido por Jiménez de Rada y la *Estoria de España*, que narran cómo el santo sevillano se le aparece al rey Fernando I para anunciarle su pronta muerte⁵⁵. El hecho puede ser interpretado como una señal del favor divino hacia el rey, ya que le permitía prepararse

⁵¹ CS/L, *op. cit.*, pp. 150-158 CN, Liber III, N° 10, *op. cit.*, p. 164; MSI, Cap. I, *op. cit.*, pp. 6-8, CM, Liber IV, cap. LV, *op. cit.*, pp. 291; HRH, Liber VI, cap. XII, *op. cit.*, p. 192; EE, cap. 810, *op. cit.*, pp. 490, 491 y CXXR, Libro VIII, cap. IX, *op. cit.*, p. 171.

⁵² «Interea dum residens sella sustentare paulisper fessa membra atque recitans secum necio quid de Psalmis, opprimeretur sommo prae nimio labore vigiliarum, ei apparuit quidam vir comptus veneranda canitie, amictus infula pontificali que alloquens eum tali voce, ait: Scio quidem venisse te cum tuis sociis ad hoc, ut ducatis vobiscum transferentes hinc corpus beatissimae virginia Justae. Sed quoniam non est divinae voluntatis ut haec civitas desoletur abscesuu humus virginia, immensa pietas Dei non patiens remittere vos vacuos, est donatum vobis deum corpus, tollentes quod remeate ad propria. Quem quum reventas vir interrogaret, quis esset qui talia sibi injungeret, ait. Ego sum doctor Hispaniarum Isidorus antistes hujusmundi urbis. Dicens haec evanuit ab oculis cernetis.» CS/L *op. cit.*, p. 152.

⁵³ MSI, cap IV, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁴ El episodio de Isidoro es similar a lo que ocurría con Santiago, quien, según distintas versiones, también se convierte voluntariamente en protector de Hispania, lo que quedaría demostrado en los mensajes que envía para que su cuerpo sea redescubierto, entre otras señales.

⁵⁵ HRH, Liber VI, cap. XIII, *op. cit.*, pp. 193-194.

Es importante recordar que tanto Lucas de Tuy, como Jiménez de Rada basaron sus textos en crónicas anteriores y que, a su vez, sus trabajos fueron las principales fuentes para la *Estoria de España* y obras posteriores, por lo que no es de extrañar que se observe la reiteración, casi textual, de episodios completos.

para el buen morir⁵⁶, al tiempo que señalaba la bendición de Dios sobre el soberano y su estirpe.

En una situación similar, según «el Tudense», Isidoro bendice a Alfonso VI (1065-1109). El suceso se produce durante la campaña del rey contra Toledo, cuando el santo, rodeado de una corte de ángeles, se apareció ante Cibrían, Obispo de León, vaticinándole que, gracias al favor divino, la ciudad se entregaría al rey restituyendo a Toledo su honra cristiana. Como señal de veracidad, el santo le comunica al obispo que dentro de un mes morirá y que, quince días después de su deceso, la antigua capital visigoda se entregaría a Alfonso⁵⁷.

Otro acto vinculado a demostrar el favor de Dios, por medio del obispo de Sevilla, se produce poco después de la muerte de Alfonso VI, cuando de las piedras de la Iglesia de San Isidoro, milagrosamente, comienza a manar agua. Esto ha sido interpretado por los cronistas interpretan como un lamento providencialista por la muerte del monarca⁵⁸.

Posteriormente, el sucesor de Alfonso VI, Alfonso VII (1126-1157), recibiría en distintas ocasiones la visita de San Isidoro. La primera de ellas se produjo durante la expedición a Almería. En esa oportunidad el santo se aparece al rey y le promete la victoria contra los musulmanes⁵⁹. Lo interesante de este suceso, es que es un testimonio tardío, aportado por Lucas de Tuy, Jiménez de Rada, la *Estoria de España* y la *Crónica de XX Reyes* y que no aparece en la *Chronica Adefonsis Imperatoris*, por lo que todo parece indicar que el episodio es parte del discurso goticista posterior. No obstante, consideramos más significativa la segunda aparición, relatada por Lucas de Tuy, (también ausente en la *Adefonsis Imperatoris*) en el contexto de la campaña de Alfonso contra Baeza. Una aparición, en los roles de protector, legitimador y mensajero, que consideramos un punto de inflexión en el imaginario isidoriano, por concentra los principales atributos y funciones del santo en una sola imagen. El episodio nos narra cómo en Baeza, estando Alfonso VII en una situación desventajosa frente a los musulmanes, Isidoro se le aparece en sueños y le anima a luchar prometiéndole la victoria.

[...] y apareciéndole vn varon cano de hermosas canas, vestido de vestidura obispal, cuya cara resplandeçia como el sol muy claro, çerca del qual, en la mano derecha, se blandía vn cuchillo de fuego que cortaua de amos cabos, y hablandole blanda y mansamente, por estas palabras, le

⁵⁶ En su relato Jiménez de Rada dedica especial atención a narrar la agonía y muerte de Fernando I, describiendo como el rey se hizo acompañar de los clérigos, realizó penitencia y oraciones, recibió los sacramentos y oró ante la tumba de Isidoro, para finalmente morir en estado de gracia. Todo ello para construir una narración en extremo laudatoria que se sella con la afirmación de que a su muerte el rey «reddidit Deo spiritum immaculatum».

⁵⁷ CE, Libro IV, cap. LXX, *op. cit.*, p. 375; y MSI, Capítulo XVI, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁸ El episodio aparece narrado en el CN, n° 23, MSI, Cap. XXIV, CM, Cap. LXXI, HRH, Cap. XXXIV, EE, Cap. 964 y CXXR, Cap. LXXXVIII.

⁵⁹ HRH, Liber VII, cap. XI, *op. cit.*, p. 232.

dixo: ‘Alfonso, ¿por qué dubdas?; todas las cosas son posibles al emperador Christo, nuestro Dios; mas ¿vees tú esta muchedunbre de moros?; en amanesciendo, como fumo se desfará delante de tu cara, porque yo, que soy de tu linaje, soy dado por guarda a ti y a los que vernan si anduuieredes delante dél en fee non fingida y coraçon acabado.’ Dixole el emperador: ‘¿Quién eres tú, padre sancto, que tales cosas me fablas?’ ‘Yo soy —dixo él— Ysidoro, doctor de las Españas, sucesor en graçia y en predicación del bienauenturado Jacobo Apostólo; esta mano derecha es de esse Apostólo Jacobo, defensor de España.’ Y dichas estas cosas, la visión se arrebató⁶⁰.

Lo significativo de esta aparición, es que Isidoro se presenta con todos los atributos de santidad, como un rostro resplandeciente y una espada de fuego – un elemento muy vinculado con el imaginario de los guerreros de Dios –⁶¹. Además, comparte el espacio y misión con Santiago, de quien se declara su sucesor. San Isidoro no solo vaticina la victoria del emperador, sino que, además valida su ascendencia goda al presentarse como miembro de su mismo linaje. Fusionando entonces, tres grandes virtudes constructoras del poder real, la herencia, la religión y la bendición de Dios.

Isidoro también protegió, y por lo tanto validó, a Alfonso IX de León (1188-1230), asumiendo el rol de mensajero y ayudándolo a apoderarse de Mérida y apareciéndoseles a los habitantes de Zamora para anunciarles que debían auxiliar al monarca⁶².

Después de estas apariciones habrá que esperar hasta Fernando III (1217-1252) para que el santo visigodo vuelva a intervenir directamente en su faceta de mensajero y protector. El episodio es rescatado por Lucas de Tuy, Jiménez de Rada y replicado en la *Estoria de España* y la *Crónica de veinte reyes*. En todas las fuentes, el suceso que se relata es muy similar: San Isidoro se aparece al tesorero de su iglesia en León – en otras ocasiones es un sacristán – para anunciarle que una fuerza musulmana atacaría Ciudad Rodrigo y que debía avisarle de ello al rey Fernando III⁶³: «Set dicitur sanctus isidorus custodi sacrorum sue ecclesie aduentum predicti principis et Arabum reuelasse, ut et ipse regi Fernando similiter reuelaret; et rex Fernandus audiens egit gracias, in continenti properans ad subsidium absessorum»⁶⁴. El clérigo notificó al soberano quien salió al auxilio de la ciudad, llegando a tiempo para salvar a la urbe.

⁶⁰ CE, Libro IV, cap. LXXIX, op. cit., p. 394. |

⁶¹Estos atributos, acompañados de otros como son un rostro resplandeciente, cabello cano, vestiduras obispales y la titulación de «Doctor de las Españas», los podemos observar en las crónicas anteriores, partiendo con la *Silense/Leonense*, reflejando la transmisión de una imagen arquetípica del Santo.

⁶² CM, Libro IV, Cap. XCI.

⁶³ MSI, cap. XLIV, op. cit., p. 83; HRH, Liber VII, cap. XXI, op. cit., 243; EE, cap. 994, op. cit., p. 674; y CXXR, Libro XIII, cap. XI, op. cit., p. 275.

⁶⁴ HRH, Liber VII, cap. XXI, op. cit., p. 243.

Significativo es el hecho de que, a diferencia de sus antecesores, Fernando III nunca vio directamente al santo. Sin embargo, su aparición y mensaje le son útiles, puesto que le permiten una victoria que contribuye a su consolidación en el poder.

Lucas de Tuy, en su recopilación de milagros sobre San Isidoro, rescata diversos episodios en los cuales el santo tiene intervenciones menos beligerantes, se trata de milagros más mundanos vinculados a curaciones, protección de pobres y diversos tipos de auxilio⁶⁵.

Respecto a su función punitiva, destacan varios episodios. El primero se vincula con el sepulcro del santo en Sevilla y el segundo se relaciona con las acciones de Muhámmad an-Násir. En el primer relato se narra que debido a que los cristianos de la ciudad acostumbraban a rezar en la iglesia del santo, el líder almohade ordenó la destrucción del recinto, cuyas piedras fueron usadas para la construcción de una mezquita. Pero Isidoro se vengó del ultraje haciendo que, sucesivamente, tres alfaquíes se precipitasen al vacío desde el nuevo minarete⁶⁶.

El segundo ejemplo nos narra que el Califa ordenó excavar en la tumba del santo en búsqueda de un tesoro, pero a los obreros se les pasmaron los brazos y cuando lo volvieron a intentar sus huesos se quebraron aparatosamente. El Califa ordenó traer nuevos obreros, pero a estos se les reventaron las entrañas, ante lo cual se desistió de profanar el sepulcro⁶⁷.

Las grotescas muertes de los musulmanes y que bien pueden tener una intencionalidad infamante, contrastan con los castigos más dignos, pero no por eso menos duros, contra los cristianos que se atrevieron a ofender la memoria de San Isidoro.

«El Tudense» relata dos episodios de intervención punitiva contra cristianos, ambos relacionados con las luchas entre Alfonso VII y Alfonso de Aragón. En el primer suceso, el santo descarga su ira debido a que el aragonés y el conde Enrique de Portugal habían saqueado su iglesia. Al primero de ellos lo castigó a través de horribles pesadillas, en tanto que al portugués le envió una fiebre permanente, y también dio muerte a sus dos caballos predilectos. Posteriormente, la furia del santo continuó, ensañándose contra «el Batallador», puesto que, según refiere el autor, el rey encontró la muerte en la batalla de Fraga, en castigo a sus profanaciones en contra de San Isidoro⁶⁸.

Estas sanciones en contra de magnates cristianos, deben de ser entendidos como una forma de demostrar el favoritismo de la providencia hacia Alfonso VII, en esos

⁶⁵ En los Milagros de San Isidoro de Lucas de Tuy abundan ejemplos de este tipo de intervenciones, en forma intercalada, con acciones vinculadas a los magnates y la Reconquista.

⁶⁶ MSI, caps. XX, XXI, *op. cit.*, pp. 34-36.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ MSI, caps. XXVII, XXIX, *op. cit.*, pp. 45, 47.

momentos rey de Castilla y León, y por lo tanto, siguen en la línea de validar a los gobernantes de esos reinos.

Lucas también nos narra cómo el Obispo de Sevilla realiza una acción punitiva para proteger y validar a Fernando III. El portento ocurre en el marco de su ascenso al trono de León, cuando un noble, don Diego, se opone al nuevo monarca y se atrinchera en la iglesia de San Isidoro, pero el Santo envía una enfermedad que le obliga a rendirse⁶⁹.

El último milagro que destaca en la obra de Lucas de Tuy, no hace referencia directa al poder real, ni a Reconquista, pero es clave para la configuración de Isidoro como paladín de la cristiandad contra el islam en Hispania. El episodio en cuestión narra que en tiempos de San Isidoro se produce un mítico viaje de Mahoma a Hispania – descrito como un «hereje endiablado, lleno de grandes pecados y maldades»⁷⁰-. Al enterarse el obispo, envía a sus hombres a arrestar a Mahoma, pero el diablo le advirtió del peligro, por lo que escapa y regresa a África. El relato termina con la narración de cómo, gracias a Isidoro, Hispania fue salvada de la doctrina de Mahoma⁷¹.

Este último episodio convierte a Isidoro en un paladín, y más concretamente, en un «Anti-Mahoma». El santo habría sido el primer cristiano en enfrentar y derrotar al islam, demostrando su debilidad ante lo que los cronistas entendían como la verdadera fe. Un discurso que se engloba dentro de la construcción ideológica de la guerra de Reconquista en los siglos XII y XIII.

4. Conclusiones

La aplicación del análisis de contenidos nos permite apreciar la relación directa existente entre el contexto de producción de una crónica, las ideas de su autor o promotor y sus intenciones al servicio de un propósito político como es la validación real. Si bien esto no es una novedad, nuestro trabajo pretendía hacer evidente esta relación para un mejor análisis de la interacción de estos elementos.

Por lo anterior se hace patente, como se presenta en nuestros gráficos y tablas, el hecho de que la figura de Isidoro de Sevilla, a medida que se consolidó la Reconquista, fue conscientemente utilizada por los cronistas. Fue la manera de construir un argumento de validación político e identitario, en base a la herencia visigoda y restauración del solar visigodo – el llamado goticismo- y de una monarquía que se sostenía en base a un discurso de validación sustentado en su linaje, y la victoria contra el islam, enemigo del cristianismo.

⁶⁹ MSI, cap. V, *op. cit.*, pp. 125-126.

⁷⁰ MSI, cap. IX, *op. cit.*, p. 133.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 133-135.

De esta manera nuestro trabajo demuestra que Isidoro es principalmente un santo validador y secundariamente, mensajero. Estos roles pueden ser observados, a partir del siglo XII, en la *Crónica Silense/Legionense* con su exaltación al linaje de Alfonso VI y su interpretación como el restaurador del reino godo, pasando por la *Crónica Najerense*, para llegar a su culminación con las obras de Lucas de Tuy y la cronística del siglo XIII, coincidiendo con los momentos álgidos de la Reconquista y la consolidación y posterior unión de León y Castilla. Estos fueron reinos que pugnaron por la hegemonía peninsular en base a la idea de una continuación y restauración visigoda, objetivo para el cual la figura del Obispo de Sevilla - precursor del catolicismo y baluarte de la Iglesia en Hispania - se convertía en el patrón ideal y símbolo de un discurso político, religioso y protonacional.

Anexo

Tabla Intervenciones de San Isidoro

| | Castigador | Protector | Mensajero | Legitimador | Fuentes |
|------|------------|-----------|-----------|-------------|--|
| 1000 | | | | | |
| 1110 | | | | X | - CS/L p.152 |
| 1120 | | | | | |
| 1130 | | | | | |
| 1140 | | | | | |
| 1150 | | | | | |
| 1160 | | | | | |
| 1170 | | | X | X | - CN Libro III n° 10 p. 169 |
| 1180 | | | | | |
| 1190 | | | | | |
| 1200 | | | | | |
| 1210 | | | | | |
| 1220 | X | X | X | X | - MSI Cap. 4, Cap. 16, Cap. 20, Cap. 21, Cap. 23, Cap. 27, Cap. 32, Cap. 44, Cap. 5, Cap. 9. |
| 1230 | X | X | X | X | - CM Libro IV Cap 53, Cap 55, Cap 70, Cap. 73, Cap. 79, Cap. 91, Cap. 92. |
| 1240 | | | X | | - HRH Libro VI Cap. 13, Libro VII Cap. 11, Cap 21. |
| 1250 | | | | | |
| 1260 | | | | | |
| 1270 | | | X | X | - EE Cap. 994. - CXXR Libro VIII Cap. 9, Libro XIII Cap. 11 |
| 1280 | | | | | |
| 1290 | | | | | |
| 1300 | | | | | |

Bibliografía

Fuentes

- *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.
- *Crónica de Veinte Reyes*, Excelentísimo Ayuntamiento de Burgos, Burgos, 1991.
- *Crónica Najerense*, Edición de Juan A. Estévez Sola Tres Cantos, Akal, Madrid, 2003.
- *El Cronicón del Silense*, en *Las Crónicas Latinas de la Reconquista*, Tomo II, Estudios prácticos de latín medieval por Ambrosio Huici, Valencia, Establecimiento tipográfico Hijos de F. Vives Mora, 1913.
- Hipona, Agustín de, *La Ciudad de Dios*, traducción de Santos Sartamarta del Río, Biblioteca Homo Legens, Madrid, 2006.
- *Historia Silense*, Edición crítica e introducción por Dom Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz-Zorrilla, Escuela de Estudios Medievales, Madrid, 1959.
- *Historia Silense*, Edición Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz-Zorrilla, C.S.I.C., Instituto de Estudios Medievales Madrid, 1959.
- Jiménez de Rada, Rodrigo, *Historia de los hechos de España*, Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde, Madrid, Alianza, 1989.
- Jiménez de Rada, Rodrigo, *Opera Omnia, Pars I, Historia de revus Hispaniae, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, LXXII*, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholt, MCMLXXXVIII.
- *Primera Crónica General de España*, Editada por Ramón Menéndez Pidal con un estudio actualizador de Diego Catalán, 2º tomo de la tercera reimpresión, Gredos, Madrid, 1977.
- Sevilla, Isidoro de, *Etimologías*, Versión castellana total, por vez primera, e introducciones particulares de don Luis Cortés y Góngora, Introducción general e índices científicos del prof. Santiago Montero Díaz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1951.
- Sevilla, Isidoro de, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, Estudio, edición crítica y traducción de Cristóbal Rodríguez Alonso, Centro de Estudios e investigación «San Isidoro», León, 1975.
- Tudensis, Lucae, *Opera Omnia, Chronicon Mundi*, Cura et studio Emma Falque, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, LXXIV, Brepols Publishers, Bélgica, 2003.
- Tuy, Lucas de, *Crónica de España*, Primera edición del texto romanceado, conforme a una copia de la Academia preparada y prologada por Julio Puyol, Madrid, 1926.
- Tuy, Lucas de, *Milagros de san Isidoro*, traducción de Juan de Robles (1525), Transcripción, prólogo y notas de Julio Pérez Llamazares (1947), Universidad de León, León, 1992.

- Alonso, Raquel, «La obra histórica del obispo Pelayo de Oviedo (1089-1153) y su relación con la *Historia legionensis* (llamada *silensis*)», *e-Spania*, DOI: 10.4000/e-spania.21586;
- Andréu Abela, Jaime, «Las técnicas de Análisis de Contenido: Una revisión actualizada», 2001, <http://public.centrodeestudiosandaluces.es/pdfs/S200103.pdf>.
- Arias Guillén, Fernando, «Honor y Guerra. La tensión entre realidad bélica y el discurso ideológico en la crónica castellana de la primera mitad del siglo XIV», *Hispania*, 2009, vol. LXIX, nº 232, (pp. 307-330).
- Bardin, Laurence *El análisis de contenido*, Ediciones AKAL, Madrid, 2002.
- Barkai, Ron, *El enemigo en el espejo*, Rialp, Madrid, 2007.
- Barreiro, Baudilio, «Realidad y perspectivas de la historia de las mentalidades», *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, nº 18, 1990 (pp. 51-76).
- Beceiro Pita, Isabel, «Santos guerreros y ‘Guerreros Santos’ en la lucha contra el Islam en los reinos ibéricos», *Revista de Historia Militar*, nº I extraordinario de 2018 (pp. 77-102).
- Benítez Guerrero, Carmen, *La imagen del rey en la crónica castellana. Propaganda y legitimación durante la primera mitad del siglo XIV*, La Ergástula, Madrid, 2014.
- Benito Ruano, Eloy, «La historiografía de la alta edad media. Ideología y Estructura», *Cuadernos de Historia de España*, nº XVII, 1952 (pp. 50-104).
- Bertelli, Sergio, «‘Religio Regis’ la propaganda del poder real», en *Medievalismo*, nº 8, 1998 (pp. 9-18).
- Bordón, Emilio, «Análisis del contenido ideológico de los manuales de Historia», *Bordón. Revista de pedagogía*, vol. 61, nº 2, 2009 (pp. 45-58).
- Bouthoul, Gaston, *Las Mentalidades*. Ikos-Tau ediciones, col. ¿Qué sé?, nº 21, Barcelona, 1971.
- Bronisch Alexander, Pierre, «La ideología asturiana y la historiografía en la época de Fernando III», eds. De Ayala Martínez, Carlos y Ríos Saloma, Martín, *Fernando III, tiempo de cruzada*, Silex, Madrid, 2012 (pp. 415-455).
- Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y guerra santa: La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2006.
- Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Burke, Peter, *Formas de historia cultural*, Alianza, Madrid, 2000.
- Calderón Medina, Inés, «La Memoria de los reyes de León (1157-1230)», eds. Martínez Sopena, Pascual y Rodríguez, Ana, *La construcción medieval de la*

- memoria regia*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2011 (pp. 169-188).
- Canal Sánchez-Pagín, José M., «Elías, canónigo rótese, posible autor de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*», *Anuario de Estudios Medievales*, nº 30/2, 2000 (pp. 735-757).
 - Cavero Domínguez, Gregoria, «El discurso de la Crónica Silense: San Isidoro y el panteón real», *e-Spania* [En ligne], 14 décembre 2012, DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.21612>.
 - Cavero Domínguez, Gregoria, «La instrumentalización de la ayuda isidoriana en la Reconquista. La Cofradía del Pendón, de Baeza en San Isidoro de León», *Aragón en la Edad Media*, nº 19, 2006 (pp. 113-124).
 - Chartier, Roger, *El Mundo como Representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992.
 - Chignola, Sandro, «Historia de los conceptos e historiografía del discurso político», *Res Publica*, nº 1, 1998 (pp. 7-33).
 - Corral, Fernando, «'Y sometió a su autoridad todo el reino de los leoneses': formas de ejercicio del poder en la Historia Silense o cómo Alfonso VI llegó al trono», *e-Spania*, DOI: 10.4000/e-spania.21696.
 - Cruz Rodríguez, Edwin, «De la historia conceptual de lo político a la historia de los discursos políticos. Una aproximación», *Revista Historia 2.0*, nº 1, 2011 (pp. 57-71).
 - de Ayala Martínez, Carlos, «El Reino de León y la Guerra Santa: Las estrategias ideológicas (1157-1230)», coords. de Ayala Martínez Carlos y F. Fernández, Isabel Cristina, *Cristianos Contra Musulmanes en la Edad Media Peninsular. Bases ideológicas y doctrinales de una confrontación (siglos X-XIV)*, Edições Colibri / Universidade Autónoma de Madrid, Lisboa, 2015.
 - de Ayala Martínez, Carlos, «En los orígenes del cruzadísimo peninsular. El reinado de Alfonso VI (1065-1109)», *Imago Temporis medium aevum*, nº VII, 2013 (pp. 499-537).
 - de Ayala Martínez, Carlos, «Fernando I y la sacralización de la Reconquista», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, nº 17, 2011 (pp. 67-116).
 - de Ayala Martínez, Carlos. *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Sílex, Madrid, 2008.
 - Diccionario Real Academia de la Lengua (<https://dle.rae.es/t%C3%B3pico>, revisado en diciembre de 2020).
 - Duby, Georges, *Las tres órdenes o el imaginario del feudalismo*, Pretel, Barcelona, 1980.
 - Estepa, Carlos, «Memoria y poder real bajo Alfonso VIII (1158-1214)», eds. Martínez Sopena, Pascual y Rodríguez, Ana, *La construcción medieval de la memoria regia*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2011 (pp. 189-208).

- Estévez Sola, Juan, «Chronica Nainerensis e Historia Silensis», *e-Spania*, 2009, DOI: 10.4000/e-spania.18048.
- Fernández Conde, Francisco, *La Religiosidad Medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Trea, Oviedo, 2005.
- Fernández Gallardo, Luis, «Santiago Matamoros en la historiografía medieval: origen y desarrollo de un mito nacional», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, nº 15, 2005 (pp. 139-174).
- Fernández Ordóñez, Inés, *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001 (pp. 19-36).
- Fernández Ubiña, José, *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Universidad de Granada, Granada, 2000.
- Fernández, Flory, «El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación», *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, vol. II, nº 96, 2002 (pp. 35-53).
- Fernando López Noguero, «El análisis de contenido como método de investigación», *Revista de Educación*, nº 4, 2002 (pp. 167-179).
- Flori, Jean, *La Guerra Santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Trota, Universidad de Granada, Granada, 2003.
- Flori, Jean. *Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y Religión en el Cristianismo y el Islam*, Universidad de Granada y Universitat de València, Granada, 2004.
- Foucault, Michel, *El Orden del discurso*, Fabula, Buenos Aires, 2005.
- García Fitz, Francisco, «En el nombre de Dios. La ideología de la guerra en la Península Hispánica medieval. Siglos XI-XIII», *Revista de História das Ideias*, vol. 30, 2009 (pp. 137-152).
- García Fitz, Francisco, «La conquista de Andalucía en la crónica castellana del siglo XIII: Las mentalidades historiográficas en los relatos de la conquista», Cabrera, Emilio, *Andalucía entre oriente y occidente (1236-1492) Actas del V Coloquio internacional de historia medieval de Andalucía*, Diputación Provincial de Córdoba, Servicio de Publicaciones Córdoba, 1998 (pp. 51-62).
- García Fitz, Francisco, *La edad Media. Guerra e ideología, justificaciones jurídicas y religiosas*, Silex, Madrid, 2003.
- García Pelayo, Manuel, *El Reino de Dios, Arquetipo Político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959.
- Garófalo, Hernán, «Las alusiones a la violencia, la lucha y la fe como parte de la 'construcción' de la creencia en la alta edad media en las obras de Gregorio magno e Isidoro de Sevilla», *Calamus*, nº 1, 2017 (pp. 75-104).
- Gastón Sánchez, Emiliano, «Reflexiones en torno al concepto de representación y su uso en la historia cultural», *Questión*, vol 1, nº 42, 2014 (pp. 228-241).

- Gil Zúñiga, José D., «Del Cajón de Sastre a la Caja de Pandora. A propósito de la Historia de la Mentalidades en la Escuela de Historia de la UNA», *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, vol 1, nº 2, 2000.
- Gil, Javier, «Sobre los límites de la representación», *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. CLXXXVI, nº 743, 2010 (pp. 461-465).
- Gil, Juan, «La Historiografía», *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. XI, Espasa-Calpe. Madrid, 1995.
- Gómez, Silvia et al., «Análisis de contenido aplicado a prensa semanal», *Psicothema*, vol. 12, supl. nº 2, 2000 (pp. 261-266).
- González, Domingo, «Historia de las mentalidades. Evolución historiográfica de un concepto complejo y polémico», *Obradoiro de historia moderna*, nº 11, 2002 (pp.135-190).
- González, Rafael, «El mito gótico desde S. Isidoro de Sevilla hasta el s. XIII», *Verdolay*, nº 2, 1990 (pp. 261-265).
- Goñi Gaztambide, José, *Historia de la Bula de Cruzada en España*, Editorial del Seminario, Vitoria, 1958.
- Grein, Everton, «Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania visigoda (siglo VII)», *Miscelánea Medieval Murciana*, nº XXXIV, 2010 (pp. 23-32).
- Guiance, Ariel, «Morir por la patria, morir por la fe: La ideología de la muerte en la Historia de Rebus Hispaniae», *Cuadernos de Historia de España*, nº LXXIII, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, (pp. 75-104).
- Henriet, Patrick, «La guerra contra el Islam: Una guerra santa, pero ¿Según qué criterios?», *El mundo de los conquistadores*, Universidad Nacional Autónoma de México, Silex, Madrid 2015.
- Hernández Sánchez, Francisco, «Estudio iconográfico sobre san Leandro y san Isidoro de Sevilla», *DJESER. Revista de Arte, Arqueología y Egiptología*, nº 5, 2012 (pp. 20-41).
- Hobsbawm, Eric, y Ranger, Terence (eds.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.
- Homet, Raquel, «Caracteres de la conciencia histórica: Los sueños y visiones en la Estoria de España», *En la España Medieval*, nº 25, 2002 (pp. 85-112).
- Íñiguez, Lupicinio (ed.) *Análisis del Discurso. Manual para las ciencias sociales. Nueva edición revisada y ampliada*, UOC, Barcelona, 2006.
- Iradiel, Paulino et al., *Historia Medieval de la España Cristiana*, Ed. Cátedra, Madrid, 1989.
- Isla, Amancio, «Una historia leonesa, su perfil y sus costuras», *Edad media. Rev. Hist.*, nº 12, 2011 (pp. 143-157).

- Jaén, Pablo, «Construyendo la Historia», en *Revista Historia Autónoma*, nº 7, 2015 (pp. 171-174).
- Jiménez Vicente, María C., *La razón de Estado en Alfonso X el Sabio. Paulo Orosio en la Primera Crónica General*, Universidad de Valladolid, Salamanca, 1993.
- Klinka, Emmanuelle, «*Chronica naiarensis*: de la traición a la exaltación», *e-Spania*, 2012, DOI: 10.4000/e-spania.18934.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trota, Madrid, 2012.
- Ladero Quesada, Miguel A., «Comunicación y propaganda de creencias, opiniones e ideas en la Europa de los siglos XIV y XV», *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, nº 3, 1981 (pp. 193-211).
- Langue, Frédérique, «La historia de las mentalidades y la América colonial. Selección bibliográfica», *REDIAL: revista europea de información y documentación sobre América Latina*, nº. 4, 1994 (pp. 77-118).
- Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Le Morvan, Gaël, «Reinos e imperio: la *Historia legionensis* (llamada *silensis*) y la reivindicación leonesa de la herencia visigótica», *e-Spania*, DOI: 10.4000/e-spania.21681.
- Linehan, Peter, «Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada y las Historias alfonsíes», Fernández Ordóñez, Inés, *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, Universidad de Valladolid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Valladolid, 2001 (pp. 19-36).
- Linehan, Peter, *La Iglesia Española y el Papado en el S. XIII*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1975.
- Maíllo Salgado, Felipe, *Un análisis del discurso histórico: La ideología. (Lección teórico-metodológica)*, Comercial Salmantina, Salamanca, 1980.
- Maravall, José Antonio, *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.
- Martín, José Luis, *La Península en la Edad Media*, Teide, Barcelona, 1976.
- Martín Algarra, Manuel, «El análisis de contenido en investigación sobre comunicación», *Periodística*, nº. 8, 1995 (pp. 67-74).
- Martín Gómez, María, «La introducción en España de la historia conceptual», *Azafea: Revista de filosofía*, nº 13, 2011 (pp. 257-276).
- Martín López, Enrique, «El análisis de contenido. Fundamento socio-cultural», *Revista de estudios políticos*, nº 132, 1963 (pp. 45-64).
- Martín Martín Raúl, «Análisis de Contenido [apuntes]», disponible en <https://previa.uclm.es/profesorado/raulmmartin/>.

- Martín Martín, José Luis, «Algunas prácticas clericales en ámbitos fronterizos», en *Iglesia y frontera. V Jornadas de Historia en la Abadía. Homenaje a José Rodríguez Molina*, Diputación de Jaén, Servicio de Publicaciones, Alcalá la Real, 2005 (pp. 409-422).
- Martin, Georges, «La *Historia legionensis* (llamada *silensis*) como memoria identitaria de un reino y como autobiografía», *e-Spania*, DOI: 10.4000/e-spania.21740.
- Martin, Georges, «La invención de Castilla. Rodrigo Jiménez de Rada, Historia de Rebus Hispaniae, Identidad patria y mentalidades políticas», *Séminaire interdisciplinaire de recherches sur l'Espagne médiévales* (SIREM).
- Martín, José Carlos, «El Corpus hagiográfico latino en torno a la figura de Isidoro de Sevilla en la Hispania tardoantigua y medieval (ss. VII-XIII)», *Veleia*, nº 22, 2005 (pp. 187-228).
- Mitre Fernández, Emilio, «¿Un sentimiento de comunidad hispánica? La historiografía peninsular», *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. XVI, Espasa-Calpe, Madrid, 1994 (pp. 409-438).
- Muñoz Fernández, Ángela, «Cultos, Devociones y Advocaciones Religiosas en los Orígenes de la Organización Eclesiástica Cordobesa (siglos XIII-XIV)», coord. Cabrera Muñoz, Emilio, *Andalucía entre oriente y occidente, (1236-1492): actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía 1986, 1988* (pp. 135-144).
- Nieto Soria, José Manuel, «Ideología y poder monárquico en la Península», *La Historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968 - 1998)*, XXV Semana de Estudios Medievales Estella, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, Pamplona, 1999 (pp. 335-382).
- Nieto Soria, José Manuel, *Propaganda y opinión pública en la historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2007.
- Oncina, Faustino, «Historia conceptual y hermenéutica», *Azafea: Revista de filosofía*, nº 5, 2003 (pp. 161-190).
- Orcástegui, Carmen y Esteban Sarasa, *La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V-XIII*, Cátedra, Madrid, 1991.
- Ortega, Sergio, «Introducción a la Historia de las Mentalidades aspectos metodológicos», *Estudios de historia novohispana*, nº. 8, 1985.
- Perceval, José María, «Prácticas, comportamientos y representaciones la Caja de Pandora en la historia de las mentalidades», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, nº 6, 1987 (pp. 31-48).
- Pérez-Embid Wamba, Francisco Javier, «Los santos guerreros en la Edad Media», *La violencia en la sociedad medieval*, coord. López Ojeda, Esther, 2019 (pp. 225-255).
- Piñuel Raigada, José Luis, «Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido», en *Estudios de Sociolingüística*, nº 3/1, 2002 (pp. 1-42).

- Pizarroso Quintero, Alejandro, *Historia de la Propaganda, notas para un estudio de la propaganda política y de guerra*, Eudema, Madrid, 1993.
- Priego, María T, «Análisis bibliométrico de una década (1988-1997) de Espacio Tiempo y Forma. Historia Antigua», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, t. 12, 1999 (pp. 407-418).
- Procter, Evelyn, *Alfonso X of Castile, patron of literature and learning*, Clarendon Press, Oxford, 1941, p. 79.
- Rodríguez Ana, «La preciosa transmisión: memoria y curia regia en Castilla en la primera mitad del siglo XIII», eds. Martínez Sopena, Pascual y Rodríguez, Ana, *La construcción medieval de la memoria regia*, Universitat de València, Servei de Publicacions, 2011 (pp. 293-322).
- Rodríguez Molina, José, «Historia, tradiciones y leyendas en la frontera», coords. Toro Ceballos, Francisco y Rodríguez Molina, José, *IV Estudios de Frontera, Historia, Tradiciones y leyendas en la Frontera*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2002 (pp. 11-16).
- Rodríguez Molina, José, «Santos Guerreros en la Frontera», en Toro Ceballos, Francisco y José Rodríguez Molina (Coordinadores), *IV Estudios de Frontera, Historia, Tradiciones y leyendas en la Frontera*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2002 (pp. 447-470).
- Rodríguez Peinado, Laura, «Los santos caballeros», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. II, nº 3, 2010 (pp. 53-62).
- Rodríguez, Esteban, «Discordias teóricas de la historia de mentalidades colectivas. Discusiones, aportes, conceptos y problemas», *Revista Reflexiones*, nº 84 (1), (pp. 7-20).
- Rucquoi, Adeline, «Cultura y poder en la monarquía medieval castellana», *III Curso de Cultura Medieval, Repoblación y Reconquista*, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campo, 1993.
- Rucquoi, Adeline, «De los reyes que no son taumaturgos: Los fundamentos de la realeza en España», *Temas medievales*, nº. 5, 1995 (pp. 163-186).
- Sánchez –Albornoz, Claudio, *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1967.
- Sánchez Meca, Diego, «Historia de la Filosofía. Historia de las Ideas, historia de las Mentalidades», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº Extra 1, 1996 (pp. 417-423).
- Sánchez Salor, Eustaquio, «El Providencialismo en la Historiografía Cristiano-Visigótica en España», *Anuario de Estudios Filológicos*, nº V, 1982 (pp. 179-192).
- Sánchez, Ana B., *Guerra y guerreros en España según las fuentes canónicas de la Edad Media*, Madrid, Servicio de Publicaciones del E.M.E., España, 1990.
- Sánchez-Albornoz, Claudio, *España, un Enigma Histórico*, Tomo I, Sudamericana, Buenos Aires, 1971.

- Sánchez-Albornoz, Claudio, *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1965.
- Torres Sevilla, Margarita, «La propaganda del poder y sus técnicas en las crónicas leonesas y castellanas (Siglos IX-XIII)», *Aragón en la Historia*, nº 18, 2004 (pp. 57-82).
- Tuliani, Maurizio, «La idea de Reconquista en un manuscrito de la Crónica General de Alfonso X el sabio», *Studia Historica. Historia Medieval*, nº 12, 1994 (pp. 3-23).
- Ullman, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985.
- Vilanou, Conrad, «Historia conceptual e historia intelectual», *Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna, Ars Brevis*, nº 12, 2006 (pp. 165-190).
- Villacañas, José Luis, «Historia de los conceptos y responsabilidad política: Un ensayo de contextualización», *Res Publica*, nº 1, 1998 (pp. 141-174).