

DOGMA, RITUAL Y CONTIENDA: ARTE Y FRONTERA EN EL REINO DE ARAGÓN A FINALES DEL SIGLO XI

Francisco de Asís GARCÍA GARCÍA*
Departamento de Historia del Arte I (Medieval)
Universidad Complutense de Madrid
fdagarcia@ghis.ucm.es

Hace ya más de una treintena de años el profesor John Williams publicó un célebre trabajo en el que ofreció una novedosa interpretación de la portada del Cordero de San Isidoro de León¹. En su opinión, la contraposición entre los dos linajes descendientes de Abraham presentes en el tímpano leonés se trasladó a la escena contemporánea gracias a la identificación respectiva de los cristianos con Isaac y de los ismaelitas o agarenos de las crónicas –los musulmanes– con Agar e Ismael². Aunque debatida³, la hipótesis de Williams abrió nuevas vías al plantear la existencia de una iconografía sensible a la realidad confesional peninsular del entorno de 1100,

* Este trabajo ha sido realizado gracias a una ayuda del programa FPU del Ministerio de Educación y se enmarca en el proyecto de investigación *Arte y monarquía en el nacimiento y consolidación del reino de Aragón (1035-1134)*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2009-08110). Con el fin de no multiplicar las noticias bibliográficas referidas a cada problemática, se ha optado por citar los estudios más recientes cuyo aparato crítico permite profundizar en los diversos aspectos tratados a lo largo del texto.

¹ Williams, 1977.

² La lectura de J. Williams ha conocido posteriores revisiones que han precisado las motivaciones específicas de este programa iconográfico. F. Prado-Vilar (2009) ha relacionado últimamente el discurso escultórico de la portada con el conflicto dinástico planteado por la sucesión de Alfonso VI.

³ M. Poza Yagüe (2003) aporta argumentos alternativos al discurso en clave de “reconquista” expuesto por Williams.

dejando entrever el consciente uso propagandístico que los promotores artísticos hicieron de las imágenes⁴.

En fechas similares el joven reino de Aragón libraba su particular batalla contra el islam. Los dirigentes aragoneses emprendieron ofensivas cada vez más numerosas y efectivas contra el poder andalusí de la Marca Superior, en un vertiginoso avance que permitió apoderarse del valle del Ebro en poco más de cincuenta años. Tras el primer impulso dado por Ramiro I (1035-1064), el papel rector en la expansión del reino correspondió a los monarcas Sancho Ramírez (1064-1094) y Pedro I (1094-1104), cuyas acciones militares menoscabaron significativamente los dominios de la taifa zaragozana e hicieron frente a la ofensiva almorávide. Las conquistas de Monzón en 1089 y de Huesca en 1096 supusieron los principales hitos bélicos en los últimos años de la undécima centuria.

El liderazgo de la flamante monarquía aragonesa en la dilatación de las fronteras del reino corrió en paralelo al rol de dicha institución como promotora edilicia y artística. Es más: los proyectos monumentales auspiciados por los monarcas desempeñaron un papel singular en la articulación del poder regio, constituyendo un preciado testimonio de las aspiraciones de sus promotores. Durante el reinado de Sancho Ramírez se introdujeron nuevas fórmulas constructivas y ornamentales de inspiración foránea en el paisaje monumental del territorio aragonés⁵. Esta novedosa arquitectura y su inédito complemento escultórico se convirtieron en jalones visuales del nuevo orden político y religioso del reino, que asistía a procesos de crucial importancia para su desarrollo ulterior: el cambio de liturgia, la introducción de la reforma eclesiástica, o la vinculación feudal con la Santa Sede.

Mi objetivo es analizar algunas de las más significativas manifestaciones artísticas producidas en estos momentos atendiendo al particular contexto del enfrentamiento con el islam⁶. Este campo ha sido

⁴ Si bien en su redacción original situó el tímpano en el reinado de Alfonso VII (1126-1157), en el *postscriptum* anejo a la posterior traducción española (2003) rectificó la cronología emplazándola hacia 1100, fechas propuestas por la actual historiografía. Para un estudio sobre la posible recepción del programa iconográfico en los años posteriores ver Martin, 2003.

⁵ Sobre el impacto del nuevo lenguaje arquitectónico y plástico frente a las tradiciones artísticas previas ver Mann, 2009: 101-160; y Martínez de Aguirre, 2011.

⁶ Las observaciones de Simon (1975: 110-115) inciden en el rigor necesario a la hora de abordar este tipo de cuestiones que, en ocasiones, han favorecido interpretaciones alejadas de la realidad histórica. Ver en este sentido la crítica historiográfica trazada por Castiñeiras González, 2008: 86-87.

explorado con especial seguimiento en el ámbito arquitectónico. Los estudios de poliorcética han puesto de relieve cómo desde mediados del siglo XI una buena parte de los recursos del reino se destinó a dotar al territorio de un sistema de fortificaciones fronterizas que no fue concebido desde una mera óptica defensiva, sino que, como es recogido en la documentación contemporánea, persiguió la expansión aragonesa en tierras musulmanas de la Marca Superior⁷. Sin embargo, mi atención no se centrará en la edificación de carácter militar, sino en las imágenes pétreas que comenzaron a poblar los ingresos monumentales y los interiores de los templos, exponentes de la nueva cultura figurativa que el románico pleno trajo consigo. Su análisis permitirá valorar en qué medida este nuevo imaginario visual reflejó la coyuntura histórica de la frontera y se implicó en la conformación de una ideología guerrera en el reino aragonés.

1. *Aragón y la Marca Superior de al-Andalus: apuntes sobre un espacio de frontera*⁸

El término “frontera” hizo su aparición en el reino de Aragón pasado el ecuador de la undécima centuria (1059)⁹, décadas antes de su irrupción en las cartas castellano-leonesas. El testimonio aragonés constituye además una primicia en el Occidente cristiano y ha de ponerse en relación con la inmediatez del poder islámico de la taifa de Zaragoza. En efecto, la dimensión fronteriza de los primeros compases del reino se articuló esencialmente por oposición al islam. Resulta significativo al respecto que no se emplease el término “frontera” para caracterizar los límites territoriales de Aragón con el resto de poderes cristianos del norte peninsular¹⁰. La aparición del neologismo respondió a una coyuntura histórica concreta y es indicativa de un cambio de mentalidad, pues traduce una nueva conciencia territorial que no puede desligarse del fortalecimiento del poder regio.

⁷ Viruete Erdozáin, 2005. Funciones bélicas que no deben hacernos ignorar la contribución de estos enclaves a la feudalización de las estructuras políticas y sociales, objetivos también presentes en la promoción monárquica de la red castral.

⁸ En el presente apartado señalo algunas cuestiones ineludibles para situar las obras artísticas que trataré en los epígrafes venideros. No pretendo, pues, sintetizar las circunstancias históricas magistralmente analizadas en las monografías de Laliena – Sénac, 1991; Sénac, 2000; y en las contribuciones del volumen *La marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien* (1991).

⁹ Sénac, 1999: 260.

¹⁰ Sénac, 1999: 266.

En los reinos cristianos la religión prestó argumentos y un marco de actuación a la propaganda política de la monarquía. En Aragón, en especial tras el viaje de Sancho Ramírez a Roma en 1068 –rememorado con consecuencias vasalláticas veinte años después–, la Santa Sede contó con la interesada aquiescencia de los monarcas en la consecución de medidas reformadoras y en el reconocimiento de ciertas pretensiones pontificias. Esta injerencia redundó, por otra parte, en la legitimación de los esfuerzos bélicos y en el fortalecimiento de la autoridad de sus dirigentes, siervos de San Pedro. Así, el patrocinio del papado, formulado en términos inéditos para la cristiandad hispana hasta esas fechas¹¹, ofreció un contrapeso a las ambiciones territoriales y soberanistas de la monarquía castellano-leonesa¹² que el rey aragonés supo, no sin contrapartidas, utilizar en beneficio propio. Afirmación del poder regio e implicación pontificia, por lo tanto, son fenómenos solidarios y determinantes en el devenir del reino en torno a las últimas décadas del siglo.

El soberano aragonés asumió un papel dirigente en el enfrentamiento contra los musulmanes indispensable para el afianzamiento de su autoridad. De otro modo, su supremacía podría haberse visto cuestionada por los barones, conscientes de los beneficios que las tierras arrebatadas al islam pudieran granjear al seniorado. Esta inquietud no sólo debió de plantearse a nivel interno, sino que pudo haberse hecho extensible a un contexto internacional dada la apertura del reino a los núcleos políticos ultrapirenaicos. La presencia de nobles y caballeros extranjeros en el territorio aragonés –esencialmente francos–, implicados en actividades bélicas conquistadoras de nuevos territorios, y respaldados por una autoridad externa como el papado, sin duda debió de inquietar a los monarcas aragoneses en su búsqueda por consolidar el poder regio y controlar el territorio¹³.

A diferencia del reino de León y Castilla, Aragón carecía de un pasado prestigioso sobre el que construir una identidad nacional a partir de referencias retrospectivas. La tradición goda, sin ser ignorada,

¹¹ La reciente obra de Deswarte (2010) da cuenta del particular estatuto de un mundo hispánico cristiano de signo romano situado, sin embargo, “al margen” de la autoridad pontificia.

¹² García Arancón, 1988: 243-247.

¹³ Elocuentes al respecto son las categóricas palabras de Gregorio VII dirigidas el 30 de abril de 1073 “omnibus principibus in terram Hyspaniae profiscisci volentibus”, ilustradoras de las pretensiones pontificales y de las oportunidades que éstas ofrecían a los nobles foráneos (Mansilla Reoyo, 1955: 12, doc. n° 6).

no fue invocada al igual que en el Occidente de la Península, donde quedó constituida como referencia mítica reivindicada con asiduidad, sancionando la expansión territorial¹⁴. Las alianzas con la Santa Sede y el fin de dilatar la cristiandad se aunaron prestando argumentos legitimadores para la actividad guerrera en el reino aragonés¹⁵. ¿Qué implicaciones tuvo este proceso para la imagen de la monarquía y cómo se expresó, a su vez, en imágenes?

2. *Propaganda religiosa bajo el signo de Constantino*

Si hubo un monumento que materializó las aspiraciones de la monarquía aragonesa a finales del siglo XI, éste fue sin duda la catedral de Jaca, edificada en la efímera capital del reino a la que Sancho Ramírez dotó de fueros y de una sede episcopal hacia 1077. La catedral fue escenario privilegiado de la reforma eclesiástica bajo los auspicios del obispo García, hermano del rey, situado al frente de una comunidad de canónigos. El acceso occidental al templo incorporó un complejo programa iconográfico generador de una cuantiosa bibliografía que ha perfilado sus múltiples contextos prestando una especial atención a las imágenes que decoran el tímpano (fig. 1). Recientemente he analizado el calado de su mensaje epigráfico y visual en el marco de la reforma eclesiástica y litúrgica y de los vínculos contraídos por la monarquía aragonesa con el papado¹⁶. La proclamación trinitaria del tímpano respondió, entre otros factores, al compromiso reformador y vasallático de Sancho Ramírez con Roma ante las acusaciones de heterodoxia dirigidas por la Santa Sede a los reinos hispanos y sus particularismos litúrgicos. Asimismo, he llamado la atención sobre la vertiente doctrinal del programa en términos de propaganda dogmática contra el “otro” religioso. La contextualización de la obra en el debate teológico entre cristianismo e islam y sus implicaciones políticas merecen un nuevo acercamiento al estudiar la dimensión “fronteriza” de sus imágenes.

Sabido es que la fe en la Trinidad y en la divinidad de Cristo oponía categóricamente a las religiones del Libro¹⁷. Su proclamación plástica y epigráfica no debe extrañar a finales del siglo XI, pues

¹⁴ Deswarte, 2003.

¹⁵ Flori, 2001: 136-138.

¹⁶ García García, 2011.

¹⁷ Di Matteo, 1938; Wolfson, 1956; Chebel, 1995: 425; Geffré, 1998; Epalza, 1999: 23-25, 270.

constituyó uno de los tópicos comúnmente invocados en el discurso interreligioso. Dicha centuria supuso un momento de inflexión en esta dialéctica con la aparición en la Península Ibérica de una renovada literatura polémica¹⁸, acaso espoleada por la agudización de las ofensivas militares y el recrudescimiento de las posiciones ideológicas en las relaciones entre cristianos y musulmanes, marcadas por una politización de lo religioso¹⁹. Si en Córdoba un autor como Ibn Ḥazm (994-1063) refutó pormenorizadamente en sus *Fiṣal* los dogmas cristianos²⁰, también tenemos constancia de una actividad literaria de tono polémico en la Marca Superior. Uno de sus testimonios más sobresalientes, datado en torno a los años setenta del siglo XI, afecta directamente al ámbito aragonés. Se trata del intercambio epistolar que cristalizó en la denominada “carta del monje de Francia” dirigida al rey de la taifa de Zaragoza, al-Muqtadir (1046-1082), y la contestación en nombre del soberano por el eminente teólogo andalusí al-Bāḥī²¹. La filiación divina de Cristo y su Encarnación ocupan una posición destacada en las argumentaciones. La autenticidad de la misiva cristiana sigue siendo objeto de discusión entre quienes le dan crédito y quienes atribuyen su autoría al propio al-Bāḥī²². A juicio de estos últimos, el alfaquí habría recurrido a una ficción epistolar para alumbrar una obra de polémica religiosa. La cuestión no es baladí, pues, de probar la génesis cristiana de la carta, ésta constituiría uno de los primeros testimonios de actitud misional hacia el islam en Occidente y, como tal, aportaría un fundamento a la interpretación de imágenes elaboradas en ámbito cristiano con ánimo de polémica doctrinal. Se ha propuesto una filiación cluniacense para el autor de la misiva, apuntando incluso al abad Hugo de Semur (1049-1109) y su círculo. Tal identificación se apoya en estudios que responsabilizan a los benedictinos de una aproximación misionera al islam en el siglo XI y que destacan el compromiso evangelizador cluniacense en la

¹⁸ Pueden hallarse referencias concretas a la Trinidad en los textos citados por Fierro, 1994: 61.

¹⁹ Epalza, 1971: 100; Kassis, 1990. Uno de los más significativos ejemplos de cómo se percibió esa ofensiva lo constituyen los textos sobre la conquista cristiana de Barbastro (1064) y su recuperación por los musulmanes, analizados por Marín, 1992.

²⁰ Ljamai, 2003: 89-103.

²¹ Un amplio estado de la cuestión en Fierro, 1994: 63-66; y Sarrió Cucarella, 2012, a quien agradezco la consulta del texto en prensa.

²² Véanse las argumentaciones de Fierro (1994: 66), contraria a la supuesta autoría cristiana, y Sarrió Cucarella (2012), favorable a su autenticidad. Consúltese asimismo Beech, 2008: 89-98.

actividad guerrera contra el musulmán²³. De ser verídico el intercambio epistolar, surge el interrogante de la vinculación de dichos movimientos con los agentes políticos y religiosos aragoneses. ¿Hasta qué punto llegaría la implicación de estas elites cristianas? Ciertamente, la presencia en solar aragonés de clérigos y caballeros francos relacionados con Cluny abre la posibilidad a la penetración de ideales semejantes en los núcleos pirenaicos hispanos.

Con independencia del caso planteado por la mencionada epístola, ¿qué otras noticias tenemos desde el lado cristiano? La existencia de una posible actividad proselitista hacia el islam es un tema controvertido. Cabe pensar, empero, que al calor de la progresión militar de los reinos del norte se generase una polémica religiosa exaltadora del cristianismo²⁴. No debe obviarse, en este sentido, la existencia de controversias orales que no han dejado rastro escrito²⁵. Además, resulta verosímil creer que algunos de los textos que obtuvieron especial renombre en los medios cristianos del siglo XII fueran ya conocidos en la Península en las décadas previas, tal y como se ha sugerido para la *Risālat al-Kindī* y otras fuentes polémicas orientales, bien en su versión escrita árabe o bien por vía oral²⁶. La *Risālat al-Kindī* se significó, entre otros aspectos, por su defensa de la doctrina trinitaria como elemento central en la refutación dogmática del islam, con un especial interés en la definición del monoteísmo trino cristiano y en la confirmación de la fe en la divinidad de Cristo y su Encarnación²⁷. Es digno de mención el posible conocimiento del opúsculo por Pedro Alfonso al redactar sus *Dialogi contra iudaeos* (1110), lo que nos aproxima en el espacio y el tiempo al Aragón de finales del siglo XI²⁸. Con todo, habría que esperar al siglo XII para asistir al desarrollo de una sólida literatura apolo-

²³ Trasladándonos al terreno artístico, y en relación con los medios que canalizaron la propaganda de la institución y sus conexiones hispanas, merece la pena recordar la lectura en clave de “cruzada” del ciclo mural de Berzé-la-Ville, capilla dependiente de la casa madre de Cluny (Lapina, 2005).

²⁴ Fierro, 1994: 69.

²⁵ Sobre las formas que revistió el diálogo interreligioso medieval ver Barkaï, 1994: 2-3.

²⁶ Epalza, 1971: 102; Burman, 1994: 96-98; Fierro, 1994: 66-68; González Muñoz, 2005: LXXVIII-LXXXII. En alguna ocasión se ha adscrito a la polémica anti-musulmana del siglo XI la discutida *Disputatio Abutalib* (Diez Antoñanzas – Saranyana, 1994).

²⁷ Una síntesis de sus argumentos en González Muñoz, 2005: XXVI-XXVIII.

²⁸ Sin embargo, como ha sido señalado, los elementos tomados de la *Risālat al-Kindī* por el converso judío no se relacionan especialmente con los aspectos dogmáticos (González Muñoz, 2005: LXXXI).

gética y de controversia enriquecida por el conocimiento más profundo y efectivo del adversario religioso²⁹.

Aspectos como la coexistencia en la ciudad de Jaca de creyentes de las tres religiones del Libro o el aniconismo del crismón que orna el tímpano, tan reiterado en templos situados en áreas próximas al islam, han llevado a preguntarse si los promotores de la portada mostraron una especial sensibilidad hacia los credos judío y musulmán³⁰. Incluso se ha especulado con la recepción de sus imágenes por estos particulares espectadores³¹. En mi opinión, el tímpano jaqués y su mensaje trinitario no fueron concebidos primordialmente con ánimo misional de cara al “otro” religioso, sino con un interés apologético e identitario enfocado a la comunidad cristiana. La elección del crismón como imagen central del tímpano revistió, sin duda, valores emblemáticos que pueden justificarse desde una problemática esencialmente cristiana, en la que intervinieron motivaciones políticas, eclesíásticas y teológicas pertinentes en la coyuntura histórica del reino a finales del siglo XI. Si bien se cuestiona la existencia de un afán evangelizador en los dominios islámicos que discurriese en paralelo al avance territorial cristiano³², resulta razonable pensar que la conciencia de la diferencia doctrinal pudo sumar motivaciones a la hora de publicitar la creencia trinitaria en el tímpano. Las refutaciones del islam compuestas hasta entonces se concebían eminentemente para unos receptores cristianos con el fin de afianzar sus creencias y dotarles de argumentos apologéticos. No obstante, se ha conjeturado la posibilidad de que pensadores contemporáneos como San Anselmo (1033-1109) reflexionaran sobre los artículos de la fe cristiana considerando a otros credos como instancia receptora, e incluso que elaborasen respuestas teológicas ante planteamientos de signo islámico³³, tesis rebatidas por otros investigadores³⁴. Clarificar el alcance de la literatura polémica y el perfil de sus destinatarios ayudaría a calibrar la proyección buscada para las novedosas imágenes jaquesas. Su auditorio primordial era el fiel cristiano, a quien se interpela en el denso aparato epigráfico que invita a la práctica sacramental. Sin embargo, el programa no renuncia a una proclamación de la ortodoxia de resonancia universal.

²⁹ D'Alverny, 1965: 599-600.

³⁰ Favreau, 1996: 546.

³¹ Mann, 2009: 149-154.

³² Fierro, 1994: 83, n. 131.

³³ Roques, 1963: 72-74, 84; Epalza, 1989: 111-113.

³⁴ Cohen, 1996: 148-151.

Un reciente estudio llevado a cabo por Susana Calvo sobre las inscripciones coránicas de la Mezquita de Córdoba ofrece datos que permiten establecer un singular símil. Tres de las puertas del muro de *qibla* de la aljama recibieron aleyas inscritas de las que se desprende una refutación del cristianismo, pues exaltan la unicidad de Dios y rechazan la filiación y naturaleza divina de Cristo³⁵. Bien es cierto que los contextos y las audiencias eran diversos y que un siglo media entre una obra y otra. Sin embargo, ambos programas coinciden en algunos de sus principales fines y recursos expresivos. Córdoba y Jaca fueron las respectivas capitales político-religiosas del Califato y del reino de Aragón en el momento de realización de sendos conjuntos, emplazados con vocación publicitaria en los santuarios emblemáticos de cada ciudad. Lejos de quedar relegados a un plano exclusivamente doctrinal, ambos edificios fueron investidos de un profundo simbolismo áulico al servicio del poder, y en ambos casos las proclamas dogmáticas contrajeron implicaciones políticas. Los versículos coránicos escogidos resultaban intrínsecamente polémicos contra el cristianismo, sin necesidad de una exégesis suplementaria motivada por la controversia religiosa. Atendiendo a las circunstancias históricas y a los intereses de los promotores, considero que ésta fue implícita en la imagen de Jaca. Lo que en Córdoba resultó ser una invectiva directa, en Jaca se imbricó con otros intereses primordiales. Sin embargo, parece que en ambos casos la piedra nos ha legado testimonios de una controversia que otras fuentes han soslayado o cuyas evidencias literarias hemos perdido³⁶.

Lo dogmático y lo político se vieron singularmente cohesionados en la imagen del tímpano jaqués mediante la plasmación de símbolos integrantes del imaginario visual de la realeza, pero también al aunar

³⁵ Calvo Capilla, 2010: 165-170. La inscripción trinitaria del crismón jaqués concede una especial importancia a estos mismos aspectos al proclamar que HII TRES [Padre, Hijo y Espíritu Santo] DOMINVS SVNT VNVS ET IDEM, en referencia al monoteísmo trino cristiano, y al escoger el término GENITVS –engendrado– para precisar la relación entre Padre e Hijo. Uno de los argumentos de Ibn Hāzīm contra los cristianos estribó en la interpretación dada a la condición de los fieles de “hijos de Dios” (Ljamai, 2003: 103-109). El término GENITVS hacía explícita la singular filiación del Hijo respecto al Padre, engendrado desde la eternidad, cuya naturaleza es muy distinta a la de la relación filial del cristiano respecto a Dios.

³⁶ Señala Calvo Capilla (2010: 170) que los epígrafes cordobeses se concibieron en un momento histórico del que nos han llegado pocos textos de polémica anti-cristiana. Un panorama semejante, como he indicado líneas atrás, es el ofrecido desde el lado cristiano a fines del siglo XI.

la doble faceta, doctrinal y bélica, que articuló el enfrentamiento con el islam en la Marca Superior³⁷. La vinculación de la presencia islámica en la Península con el presumible deterioro de la cristiandad hispánica fue un tópico reiterado en la correspondencia papal³⁸. En la medida en que la expansión de esa cristiandad a costa del islam suponía una recuperación del *patrimonium Sancti Petri*, el patrocinio de las anheladas reformas obtenía un eco inusitado, de ahí que el papado refrendase la acción militar. En la búsqueda de signos que condensaran esta diversidad de mensajes, el crismón de Constantino se reveló particularmente apto. El referente del primer emperador cristiano fue reivindicado en tiempos de la reforma gregoriana³⁹, fomentadora de una vuelta a la *Ecclesiae primitivae forma* que favoreció la recuperación de los repertorios figurativos y edilicios del primer arte cristiano⁴⁰. No en vano, el proyecto constructivo de la catedral de Jaca buscó intencionadamente emular el modelo de la basílica constantiniana de San Pedro, no sólo en su dedicación al primer papa, sino también en la opción por una tipología basilical de cubierta lúnea, desmarcándose del abovedamiento pétreo que caracterizaba a los grandes edificios del momento⁴¹. El modelo de Constantino como promotor de edificios religiosos pudo constituir un referente de la realeza en sus empresas constructivas, sobre todo si consideramos que los propagandistas de la reforma insistieron en esta faceta del emperador⁴².

Pero más significativo resulta el hecho de que las pretensiones pontificias de soberanía sobre los reinos cristianos de Occidente se apoyaran en el documento espurio conocido como *Donación de Constantino*, elaborado en los círculos papales del siglo VIII y de renovada actualidad desde los años ochenta del siglo XI⁴³. En virtud del sometimiento que representó la infeudación del reino aragonés a la Santa Sede hacia 1088-1089, acuñar sobre el umbral del templo catedralicio un crismón de innegables connotaciones constantinianas suponía toda una declaración de intenciones. En efecto, la alianza contraída con el pontífice se formuló en términos que habrían recordado los pretendi-

³⁷ El relato del combate entre Roldán y Ferragut contenido en el *Pseudo-Turpin* resulta revelador de cómo lo doctrinal y el ejercicio de las armas podían ir de la mano.

³⁸ Deswarte, 2008: 182.

³⁹ Cowdrey, 1997.

⁴⁰ Toubert, 1990. Ocón Alonso (2003: 94-95) ha insistido en la relevancia de estas cuestiones para entender la escultura de Jaca.

⁴¹ Simon, 1997: 15-17.

⁴² Robinson, 1983: 76; Cowdrey, 1997: 78-79, 83-84, 89.

⁴³ Cowdrey, 1997: 86-88.

dos por el documento tan hábilmente manejado por el papado. Gregorio VII y los intelectuales reformistas habían encumbrado a Constantino como modelo de soberano cristiano por haber subordinado su poder a la autoridad de la Iglesia⁴⁴. La revitalización de las aspiraciones pontificias consignadas en el *Constitutum Constantini* coincidió con las idas y venidas de los activos legados papales al reino, simultáneas a las visitas romanas de los monarcas y de miembros del alto clero aragoneses. A la exposición de argumentos fundados en la *donatio* que pudieron generar en la curia regia una conciencia de las pretensiones papales, se sumaría una memoria visual que hubo de impactar en el imaginario de los dignatarios aragoneses: los crismones que proliferaban en los santuarios de la ciudad o las propias imágenes de Constantino que sobresalían en los centros de representación del poder pontificio, desde la basílica vaticana al Laterano. Frente al palacio pontificio se alzaba la efigie ecuestre de Marco Aurelio⁴⁵, reinterpretada entonces predominantemente como Constantino, mientras que en el *Aula Leonina* un conjunto musivo exaltaba el primado de San Pedro y recurría a las figuras de Carlomagno y, quizá, Constantino para definir el papel del soberano como benefactor y protector de la Iglesia⁴⁶. La fundación constantiniana de San Pedro era conmemorada en el arco triunfal de la basílica petrina con la imagen del emperador ofreciendo el templo a Cristo. Acontecimientos directamente relacionados con la imagen del lábaro, como la batalla del puente Milvio (312), habían quedado inmortalizados en la urbe siglos atrás⁴⁷. El relato de la visión imperial fue recordado con especial insistencia desde mediados de la década de 1080⁴⁸, en fechas coincidentes con la elaboración del programa iconográfico de la catedral de Jaca.

Constantino ya había sido evocado incluso figurativamente en los reinos hispanos⁴⁹ y lo fue en ámbitos geo-políticos conectados con el Aragón emergente. Así ocurrió en el ducado de Aquitania, cuyos contactos con el reino se vieron estrechados tras la unión nupcial en 1086 del heredero al trono, Pedro, con Inés, hija de los duques⁵⁰. En el bap-

⁴⁴ Robinson, 1983: 76, 91; Cowdrey, 1997: 75-77, 88.

⁴⁵ Fehl, 1974.

⁴⁶ Noble, 2001: 68-71.

⁴⁷ Guyon, 1999.

⁴⁸ Cowdrey, 1997: 85.

⁴⁹ *Códice Albeldense* (976), RBME, Ms. D.I.2, fol. 133.

⁵⁰ Vínculos que habían sido cimentados en las décadas previas del siglo XI (Laliena Corbera, 2001b). La participación de caballeros del Poitou en la toma de Barbastro (1064) ha sido registrada por Sénac, 2003: 550-551, 560.

tisterio de Poitiers o en la basílica de Saint-Martial de Limoges se representó a Constantino no muy lejos del entorno temporal en el que nos movemos (fig. 2). Significativamente, sus efigies se interpretan asimismo como una exaltación de la iglesia romana en tiempos de la reforma⁵¹.

Como ya han recordado otros autores, el crismón cumplió un papel protector y sacralizador de los ejércitos en tiempos de Constantino y de los primeros emperadores cristianos, función que pudo recobrar en el Aragón enfrentado al islam, encumbrando a sus dirigentes como campeones de la fe⁵². Significativamente, muchas de las cruces hispanas se asociaron a una leyenda inspirada en el *in hoc signo vinces* de la visión de Constantino: HOC SIGNO TUETUR PIUS / HOC SIGNO VINCITUR INIMICUS⁵³. Podemos ver el reflejo de este lema en la composición del tímpano de Jaca, articulado en dos grupos figurados glosados por inscripciones a ambos lados del crismón. En el caso aragonés, el dístico se adaptó a un simbolismo litúrgico de carácter penitencial. A la izquierda, Cristo como león protege a un penitente en actitud piadosa: PARCERE STERNENTI LEO SCIT. XP(istu)SQ(ue) PETENTI; a su diestra, Cristo, nuevamente bajo forma leonina, se impone sobre el mal y la muerte encarnados por

⁵¹ Andrault-Schmitt, 2001: 139. La datación de las pinturas poitevinas cuenta con diversas propuestas que oscilan entre el fin del siglo XI y el primer cuarto del XII. Las más recientes optan por las últimas décadas de la undécima centuria (Fernández Somoza, 2004: 43), fechas análogas a las de las obras de la catedral de Jaca. Los contactos histórico-artísticos entre el Poitou y Aragón en torno a 1100 han sido analizados para la pintura mural por Fernández Somoza (2004) y Alfani (2005). Considero que las vinculaciones con el mundo aquitano pueden ofrecer importantes datos para entender mejor algunos aspectos relevantes de la actividad artística aragonesa en tiempos de Sancho Ramírez. A este respecto cabe reseñar el extraordinario paralelismo con el crismón de Jaca que muestran algunas losas sepulcrales del Poitou de comienzos del siglo VII (Coppola – Flammin, 1994: 259, 263, 269), más cercanas al diseño del monograma que los crismones de los sarcófagos del sudoeste francés invocados tradicionalmente como posible precedente.

⁵² Ocón Alonso, 1983: 260; Bartal, 1987; Simon, 1997: 20. No deja de revestir interés el hecho de que a fines de la Edad Media se forjasen relatos míticos en los que dirigentes cristianos de los primitivos núcleos de Navarra y Aragón, como Íñigo Arista o García Jiménez, divisaban señales luminosas crucíferas en sus luchas contra el islam, retomando así el viejo tópico constantiniano (Bronisch, 2006b: 431). Henriët (2005: 168) recuerda que leyendas de este tipo fueron consignadas por escrito en fechas muy tardías, habiéndose transmitido acaso por vía oral, lo cual requiere una extremada prudencia al analizarlas.

⁵³ Con este signo se protege al piadoso / con este signo se vence al enemigo. Sobre el dístico ver Favreau, 2005.

criaturas que evocan al enemigo espiritual por excelencia en los bestiarios: IMP(er)IVM MORTIS CONCVLCANS E(st) LEO FOR-TiS⁵⁴. No se trata de un deslizamiento hacia contenidos de tipo espiritual que haya de resultar extraño, pues las propias cruces altomedievales asociaron la leyenda constantiniana a matices redentoristas o penitenciales. Dicha adaptación revela el conocimiento de la divisa imperial por parte de los ideólogos del programa, una leyenda portadora de valores adicionales susceptibles de exégesis que en Jaca fueron plasmados en imágenes. El conocimiento en Aragón de la inscripción presente en las cruces queda confirmado por el folio 10v. de los *Comentarios del Apocalipsis* de Beato procedentes del monasterio aragonés de Fanlo (fig. 3), realizado hacia 1040-1060, donde junto al lábaro se reprodujo la leyenda constantiniana⁵⁵.

Un monarca como Sancho Ramírez, que respaldó la renovación de la Iglesia aragonesa, habría visto con buenos ojos –si no favorecido– que los símbolos de la realeza se conjugasen con proclamas doctrinales y emblemas de prestigio militar en el principal templo metropolitano. El crismón jaqués, por su asociación visual a la monarquía y su emplazamiento, monumentalidad y potencial evocador de referentes múltiples –Cristo y el Dios trino, pero también Pedro, Roma y Constantino–, habría desempeñado un destacado papel en la caracterización de una sacralidad real. Estas asociaciones se verían potenciadas en el contexto litúrgico al que pudieron servir de escenario.

3. *La dimensión sacra de la guerra: rito e imagen*

Conocemos a través de la documentación la presencia de la monarquía en las principales festividades litúrgicas o en las solemnes donaciones efectuadas a los santuarios. Dichas ceremonias suponían uno de los escenarios privilegiados para la afirmación del poder real por las connotaciones sacralizadoras que aportaba la mediación religiosa⁵⁶. Debe tenerse en cuenta que las obras de la catedral de Jaca y otras empresas edilicias regias –como el castillo-canónica de Loarre–

⁵⁴ Favreau, 1996: 537-541.

⁵⁵ *El 'beato' del abad Banzo del monasterio de San Andrés de Fanlo, un 'Apocalipsis' aragonés recuperado. Facsimil y estudios* (2005). El códice recaló en algún momento entre el último cuarto del siglo XI e inicios del siglo XII en la biblioteca de la canónica de Montearagón, fundada por Sancho Ramírez.

⁵⁶ Una reflexión aplicada al contexto nororiental peninsular del siglo XI en Laliena Corbera, 2005: 105-106.

se realizaron en un ambiente de exaltación religiosa estimulado por la contienda contra el islam. Éste hubo de contar, seguramente, con un correlato litúrgico y escénico semejante al observado en otras épocas o espacios políticos, donde momentos clave de la propaganda soberana se revestían de acentos rituales, en particular el ceremonial ligado a la exaltación victoriosa del monarca⁵⁷. En las líneas que siguen pretendo ahondar en estas conexiones para matizar aspectos ya señalados y aportar nuevos parámetros de análisis a las imágenes jaquesas.

En un artículo ya convertido en clásico, Gonzalo Menéndez Pidal planteó la supervivencia en la Edad Media hispana de las ceremonias de preparación para la batalla y retorno victorioso protagonizadas por el monarca recogidas en el *Liber Ordinum*⁵⁸. La más notoria, descrita en el *Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*⁵⁹, recoge cómo se hacía entrega del lábaro al rey antes de partir a la batalla: el monarca era recibido a la entrada de la basílica pretoriana por los diáconos; una vez en el interior, se pronunciaban oraciones y bendiciones en favor de su éxito militar sobre los enemigos; una cruz-relicario áurea, que adquiriría la función de lábaro, le era confiada por el obispo para que un sacerdote la portase en la batalla. Es cierto, como ha precisado P. Henriet, que la intencionalidad bélica anti-islámica atribuida tradicionalmente a numerosas cruces de orfebrería hispanas debe relativizarse⁶⁰. En el estado actual de la cuestión, no existe un pleno consenso acerca de la continuidad de este rito en los siglos altomedievales⁶¹. Ahora bien, el debate historiográfico se ha centrado en los testimonios cronísticos y litúrgicos asturleoneseos. ¿Pudo mantenerse vigente en el área navarro-aragonesa una ceremonia similar a la descrita en el *Liber Ordinum*? La plástica nos ofrece singulares testimonios iconográficos en los relieves navarros de Villatuerta y en el hallado en Luesia (Zaragoza) (fig. 4), cuya cronología se ha situado en torno a la década de 970⁶². En ellos se

⁵⁷ McCormick, 1986.

⁵⁸ Menéndez Pidal, 1955.

⁵⁹ Sobre este rito y su reflejo en el *Liber Ordinum* ver Janini Cuesta, 1985. Es comentado junto a otras piezas litúrgicas hispanas relacionadas con la guerra en Bronisch, 2006b: 100-116.

⁶⁰ Henriet, 2005: 168-172. Sin embargo, cabe señalar, para lo que será discutido después, que a diferencia de la cruz, de usos y funciones polivalentes, el crismón poseía unas connotaciones marciales bien definidas.

⁶¹ Abogan por su pervivencia Bronisch (2006b: 379-390, 443, 490) y O'Callaghan (2003: 186-187), y la cuestiona Henriet (2002: 191-195); ver también Deswarte, 2003: 61-63.

⁶² Para Villatuerta, ver la puesta al día de Poza Yagüe, 2006; el relieve de Luesia fue publicado y estudiado por Cabañero Subiza – Galtier Martí, 1986.

ha reconocido una plasmación de distintas secciones del conocido *ordo*. Como señalan quienes se han ocupado de los relieves, su fecha y la índole fronteriza de los enclaves donde se hallaron conducen a pensar, inevitablemente, en el enfrentamiento con el islam.

Algunos indicios permiten afirmar que también a finales del siglo XI hubo un especial interés por la cruz y su carácter victorioso en el entorno áulico del reino de Aragón. Los dineros y óbolos acuñados por Sancho Ramírez y Pedro I presentan en su reverso una cruz procesional. Asimismo, no carecen de carga ideológica las dedicaciones a la Santa Cruz conferidas a ciertos templos, como ilustra el caso del oratorio de la Zuda de Huesca, convertido en iglesia tras la conquista de la ciudad. En los últimos años del siglo XI el culto a la cruz vinculado a la guerra contra el islam se vio sin duda potenciado con la convocatoria de la cruzada en Clermont (1095). Su espíritu tocó de lleno al propio rey Pedro I, quien expresó su intención de partir a Jerusalén y bautizó a una de sus fortalezas “Juslibol” en recuerdo del *Deus lo Volt* proclamado por Urbano II. Conocemos incluso la costumbre de Alfonso I (1104-1135) de llevar en sus campañas militares reliquias de la Vera Cruz⁶³. Las fuentes islámicas son especialmente insistentes en su rechazo al culto que los cristianos profesaban a la cruz, mientras que, en un juego especular, “enemigos de la cruz” fue un calificativo aplicado con cierta frecuencia al musulmán.

La cuestión está en dilucidar si existió en Aragón una continuidad o reminiscencia de estos ritos de *profectio bellica* en la segunda mitad del siglo XI, cuando la entrada en escena de Roma acentuó el componente sacro de la guerra contra el musulmán. Algunas bendiciones episcopales dirigidas al soberano que se consignan en el *Sacramentario, Ritual y Pontifical de Roda* (Archivo Capitular de Lleida, RC 0036, c. 1000-1018) pueden relacionarse con este tipo de ceremonias preparatorias de la guerra, en particular las oraciones que reclaman la protección divina sobre el rey-caudillo. Carlos Laliena les ha prestado atención, destacando su posible relación con los ritos de entrega del lábaro al monarca y señalando el uso todavía vigente de este código en época de Sancho Ramírez⁶⁴.

⁶³ O’Callaghan, 2003: 193. Un inventario de los objetos litúrgicos llevados por el obispo de Huesca-Jaca Esteban a la sede de Zaragoza cita la presencia de un fragmento del *Lignum Crucis* (Durán Gudiol *et al.*, 1987: 17).

⁶⁴ Laliena Corbera, 2005: 111.

Parece razonable pensar que el crismón enlazó con la arraigada tradición hispana del lábaro, encarnando funciones y significados análogos a los de la cruz en el área navarro-aragonesa enfrentada al islam. El *Liber Ordinum* prescribe que el lábaro debía ser portado durante la batalla, asumiendo una función sacralizadora de la empresa bélica que trae a la mente el uso de emblemas que cumplieran un cometido igualmente destacado. Es el caso de los estandartes, infundibles símbolos de victoria en la batalla que eran objeto de bendiciones⁶⁵. Erdmann estudió con detenimiento su presencia en los círculos áulicos y eclesiásticos del Occidente medieval desde finales del siglo X y destacó, en este sentido, el uso que los papas de la reforma hicieron de una particular insignia: el *vexillum Sancti Petri*⁶⁶.

El término *vexillum*, designación de los estandartes tomada del vocabulario militar romano, fue recurrente en la liturgia medieval para aludir al carácter triunfal de la cruz⁶⁷. A lo largo del siglo XI los papas remitieron esta insignia petrina a numerosos príncipes y nobles⁶⁸, y nada impide pensar, en efecto, que distinguidos aliados como los monarcas aragoneses pudieran haber sido obsequiados con tal presente, cuya entrega fue acompañada en ocasiones de un vasallaje hacia la Santa Sede⁶⁹. Dulce Ocón sugiere que el signo distintivo de dicho estandarte aragonés pudo ser precisamente el crismón, tal y como se representó en las pinturas murales ilerdenses de Sorpe⁷⁰. A esta evidencia visual pueden sumarse referencias textuales que caracterizan el anagrama de Cristo como *vexillum*, en particular un poema del santo gascón Orens d'Auch incluido en un opúsculo sobre la Trinidad⁷¹. Más significativo aún me parece el hecho de que un documento particular leonés de 1101 recoja la noticia de que Pedro I se encontraba combatiendo ante la ciudad de Zaragoza *cum Christi vexillo*⁷². Si bien puede interpretarse tal cita en un sentido alegórico, no

⁶⁵ En la propia ceremonia del *Liber Ordinum* los pendones desempeñaban un notorio papel al ser entregados a los portaestandartes por el sacerdote. Ver Bronisch, 2006b: 106-108.

⁶⁶ Erdmann, 1977: 35-56, 182-200; Flori, 2003: 159-169.

⁶⁷ Thunø (2002: 26) recoge numerosas citas al respecto. Ver también las referencias de la n. 94.

⁶⁸ Erdmann, 1977: 183-185, 188, 191.

⁶⁹ Flori, 2003: 167-168. O'Callaghan (2003: 190) descarta la posibilidad.

⁷⁰ Ocón Alonso, 2003: 98. Una discusión sobre el posible diseño del *vexillum Sancti Petri* en Erdmann, 1977: 196-200.

⁷¹ Reproducido en Leplant, 1977: 29.

⁷² Ubieto Arteta, 1951: 115, n. 9; Laliena Corbera, 2001a: 320.

cabe desdeñar la posibilidad de una referencia visual al monograma, configurado por el *nomen sacrum* XPS⁷³. En relación con lo expuesto ha de señalarse que el *Himnario de Huesca* (Archivo Capitular de Huesca, cód. 1), un manuscrito realizado posiblemente en Moissac a finales del siglo XI y destinado a San Juan de la Peña, recoge en el oficio de Pasión el himno *Vexilla regis* de Venancio Fortunato⁷⁴. Sus primeros versos asocian precisamente los estandartes regios a la cruz y concluye con una invocación a la Trinidad. Los monarcas aragoneses eran asiduos visitantes del cenobio pinatense en tiempos pascuales⁷⁵, donde participaban con la corte de los misterios del triduo sacro, y podemos preguntarnos en qué medida estas asociaciones, con la liturgia como fondo, pudieron incidir en una concepción sacralizada del combate.

Algunas evidencias icónicas permiten relacionar el lábaro cruciforme con el crismón, corroborando que ambos emblemas confluyeron en lo referido a sus usos y funciones en la cultura visual del siglo XI. Por ejemplo, las monedas contemporáneas de Alfonso VI asociaron los dos signos al mostrar en el anverso la cruz y en el reverso el crismón con alfa y omega. Las cruces de la miniatura hispana de los siglos X y XI ostentan habitualmente en sus brazos las letras apocalípticas, rasgo compartido con la mayoría de los crismones medievales⁷⁶, a lo que se suma la común apariencia *gemmata* de ciertos ejemplares. Del mismo modo, contamos con un juego de palabras de origen carolingio que fue indistintamente asociado a las cruces de los manuscritos y a numerosos crismones pirenaicos: *PAX, LUX, LEX, REX*⁷⁷.

La catedral de Jaca participó de ceremonias propiciatorias directamente relacionadas con la guerra contra el musulmán. Conocemos con particular detalle la gran asamblea que tuvo lugar en el templo hacia abril de 1096 con vistas a la inminente conquista de Huesca⁷⁸. Los aristócratas del reino, con Pedro I a la cabeza, acudieron a la cate-

⁷³ J.F. O'Callaghan (2003: 191), en cambio, se inclina por una representación de Cristo.

⁷⁴ Folios 22v. a 23v. Texto en Durán Gudiol *et al.*, 1987: 58-59.

⁷⁵ Ubieto Arteta, 1951: 204-208; Buesa Conde, 1996: 219-221.

⁷⁶ No sólo entre los monogramas esculpidos, también entre los miniados, como demuestra el crismón de los *Moralia in Iob* de Florencio (945) de la Biblioteca Nacional de España, cód. 80, fol. 3. Las implicaciones dogmáticas, litúrgicas e históricas del lábaro en la Alta Edad Media hispana son analizadas con gran profundidad, desde una perspectiva iconográfica, en Sepúlveda González, 1987: 390-626.

⁷⁷ Favreau, 2003.

⁷⁸ Laliena Corbera, 2001a: 191-193.

dral para recabar la protección de San Pedro antes de emprender la campaña. Seguramente quienes allí se congregaron contemplaron las imágenes desplegadas en los umbrales del templo, pródigas en temática veterotestamentaria (fig. 5): Moisés y Aarón con el Decálogo tras el éxodo de Egipto (Ex. y Dt., *passim*), Daniel en el foso de los leones (Dn. 14, 30-38) y su denuncia del culto idolátrico de Bel en Babilonia (Dn. 14, 21-26), el profeta Balaam detenido por el ángel de Yahveh cuando se disponía a maldecir a los israelitas por orden del rey de Moab (Nm. 22, 21-35), David o Sansón⁷⁹ desquijarando al león (1 Sm. 17, 34-36; Jue. 14, 5-6), el Sacrificio de Isaac (Gn. 22, 1-19) y, posiblemente, David con sus músicos⁸⁰.

Este elenco de líderes y patriarcas del pueblo de Israel orna una catedral donde se manifiestan los empeños de una monarquía que bien podría haber tomado a estas figuras como referente legitimador⁸¹. Tal sintonía se habría producido en un momento en el que los medios intelectuales de la reforma gregoriana fomentaban la exégesis del Antiguo Testamento en términos de alegoría política⁸², interpretando el texto bíblico en relación con los acontecimientos contemporáneos –algo en absoluto desconocido en la tradición cronística hispana–. En algunas de las escenas, la idea de caudillaje y de guerra contra el pagano emerge claramente. Serafín Moralejo apuntó en esta dirección al apreciar cómo los almorávides eran llamados “moabitas” en las crónicas cristianas, vinculando así el pasaje de Balaam al contexto de la lucha contra el islam⁸³. En efecto, fue habitual que los textos litúr-

⁷⁹ En casos como el de Jaca, a falta de detalles suplementarios o inscripciones aclaratorias, resulta difícil deshacer una ambigüedad iconográfica puesta de manifiesto por Ambrose, 2005.

⁸⁰ Se han planteado diversas hipótesis acerca del emplazamiento primitivo del capitel de David y sus músicos, reutilizado en el pórtico sur de la catedral y expuesto actualmente en el Museo Diocesano de Jaca. A partir de evidencias físicas advertidas durante el proceso de restauración de la pieza, García Omedes (2011) lo ha vinculado, junto al fuste que hoy soporta la copia del pórtico meridional, a un hipotético parteluz de la portada occidental. Considerando la posibilidad del parteluz, creo más plausible su ubicación original en la portada sur. La altura conjunta de fuste, capitel y cimacio coincide prácticamente con la del dintel respecto al suelo del acceso meridional –3'12 m.– frente a los 4'23 m. del umbral de poniente. De ser así, apoyaría la relación compositiva entre la portada sur jaquesa y las de Sainte-Marie d'Oloron y Sainte-Foy de Morlaàs enunciada por Moralejo Álvarez (1979: 101).

⁸¹ Simon, 2001: 217-218.

⁸² Robinson, 1983.

⁸³ Moralejo Álvarez, 1990: 38-39. Unos almorávides que los aragoneses conocieron de primera mano en Sagradas (1086), donde un contingente al mando del infante Pedro se sumó al ejército cristiano (Ubieto Arteta, 1951: 49-51).

gicos y las crónicas concibiesen la guerra y describieran al rey y al ejército valiéndose de metáforas y pasajes bíblicos, percibiendo el enfrentamiento en términos religiosos y dotándolo, de este modo, de una dimensión trascendente⁸⁴. Asimismo, la equiparación de los fieles cristianos con el pueblo de Israel y el parangón de los musulmanes con los intrusos que sometían o combatían a los hebreos en la Biblia fue recurrente en los relatos históricos. No conservamos un corpus textual narrativo semejante al astur-leonés y castellano en el Aragón de estos momentos, pero puede rastrearse en los diplomas la huella de concepciones semejantes⁸⁵. En este sentido, para aproximarnos al efecto que las imágenes jaquesas pudieron tener en los espectadores congregados antes de partir a la batalla, es elocuente el testimonio aportado por el diploma de dotación de la catedral Huesca (1097), consecuencia de la consagración de la mezquita aljama tras la toma de la ciudad. En él se dice que:

“...apiadándose la inefable voluntad del omnipotente Dios como antiguamente del pueblo de los israelitas que sufría en Egipto, volviendo su mirada hacia nuestros sollozos, golpeó abatiendo el severo yugo, y aquél que era dominado subyugó el imperio”⁸⁶.

La escasa distancia temporal que media entre el documento y la ejecución del programa ornamental de la catedral hace pensar que las imágenes veterotestamentarias pudieron ser interpretadas desde esa óptica providencialista a la luz de los acontecimientos que se vivían en la frontera. Un documento de 1089 por el que el obispo Pedro ordenó la restauración de la iglesia de Santiago de Jaca, dependiente de la catedral, desarrolla un símil semejante, transido de simbología bíblica:

“...apreciados antiguamente los pecados del pueblo cristiano, el esplendor y la grandeza de la cristiandad fueron muy disminuidos y sumidos en la desolación en nuestro país (...) Pero, después del castigo de los malvados del pueblo cristiano, la divina compasión, inspirando a este pueblo afligido por muchas y diversas desgracias y aniquilado hasta casi el exterminio por las penas, le llevó a refugiarse en la misericordia del Señor y, reconociendo y abandonando sus costum-

⁸⁴ Esta justificación bíblica de la guerra contaba con una remota formulación en los escritos de San Ambrosio y de San Agustín y fue recurrente a lo largo del medievo. Ver al respecto García Fitz, 2003: 123-124, 183-184; y Bronisch, 2006b: 39-56, 306-309.

⁸⁵ A. P. Bronisch (2006a: 108-112) enfatiza los nexos conceptuales entre el discurso cronístico astur-leonés y las noticias documentales pirenaicas.

⁸⁶ Ubieto Arteta, 1951: 251, doc. nº 30. Traducción tomada de Laliena Corbera, 2005: 110.

bres y supersticiones, obligado a hacer penitencia como los de Nínive, apaciguó la ira del Dios misericordioso y [el pueblo] se alejó de sí mismo haciendo penitencia, por lo cual, aplacado y colaborando [Dios], mereció volver a su antigua abundancia y decoro”⁸⁷.

El pueblo de Israel observó su propia liturgia guerrera en las campañas militares, en cuyo trascurso elementos como el Arca eran enarbolados con fines propiciatorios. Los musulmanes a los que se combatía en la Marca Superior, reiteradamente tildados de paganos e idólatras⁸⁸, podrían haberse visto asimilados a los sucesivos antagonistas veterotestamentarios del pueblo de Dios representados o implícitos en las imágenes jaquesas: los egipcios de cuyo dominio partieron Moisés y Aarón⁸⁹; los babilonios enfrentados a Daniel —en función de sus prácticas culturales idolátricas y por la tópica identificación del poder islámico con Babilonia⁹⁰—; los ya citados moabitas del pasaje de Balaam, o incluso los filisteos a quienes combatieron David y Sansón⁹¹. La imagen del sacrificio de Isaac exaltaba a Abra-

⁸⁷ Ubieto Arteta, 1975: 55, doc. n° 10. Traducción tomada de Laliena Corbera, 2001a: 216. Ideas semejantes acerca del favor divino liberador del pueblo oprimido, si bien sin refrendo bíblico explícito, se desprenden de otros documentos de 1081 y 1083 citados en Laliena Corbera, 2005: 109, nn. 45 y 47.

⁸⁸ Ver las referencias documentales recogidas por Galtier Martí, 1991: 150-151, n. 15.

⁸⁹ Tanto en la liturgia hispana como en el ámbito franco se simultanearon oraciones en favor del rey y fragmentos del Éxodo alusivos a la derrota del Faraón (McCormick, 1986: 304-305, 344-345, 348-349). En fechas similares a las de la confección del programa jaqués, Bruno de Segni encomendó a los príncipes la defensa de la Iglesia contra los musulmanes en su comentario al Éxodo (Robinson, 1983: 97). Enlazando con la imagen del crismón, creo de relevancia apuntar que Eusebio de Cesarea empleó en su *Historia Eclesiástica* el símil bíblico de la derrota del Faraón en el relato de la batalla del puente Milvio (McCormick, 1986: 304).

⁹⁰ Barkai, 1984: 33. Las copias del *Comentario al Apocalipsis* de Beato que incorporan el *Comentario al Libro de Daniel* de San Jerónimo recurren a tópicos visuales del mundo andalusí para describir a Babilonia, como señaló Sepúlveda González (1987: 34-35, 2292-2294) al estudiar las connotaciones políticas y doctrinales del imaginario islámico en los *Beatos*. La denominación de “caldeos” aplicada a los musulmanes de al-Andalus se registra en los escritos polémicos de los mozárabes cordobeses y en las crónicas del norte peninsular. En cuanto a la veneración de ídolos, en el acta de dotación de la catedral oscense ya citada se hace referencia a los “ídolos y demonios del asquerosísimo Mahoma” que eran objeto de culto entre los muros de la aljama. Del mismo modo, los caballeros cristianos de la *Chanson de Roland* rompen los ídolos que encuentran en los santuarios paganos de la recién conquistada Zaragoza (vv. 3661-3665). Sobre la idolatría como característica de la imagen paganizante del musulmán ver Barkai, 1984: 156-157; y Tolan, 2007: 139-170.

⁹¹ Angheben (2003: 179) sugiere que el combate de David y Sansón con el león pudo interpretarse como una imagen alegórica de sus luchas contra los filisteos en la iconografía románica. El símil se encuentra ya en el propio texto bíblico: 1 Sm. 17, 36-37.

ham y su legítima descendencia como el linaje escogido por Dios y, por consiguiente, reafirmaba en su fe y misión a los cristianos de entonces, cuya conciencia expansiva se revistió de connotaciones bíblicas que asimilaban los nuevos territorios a la Tierra de Promisión. No es necesario incidir en la significación de Abraham para la polémica interreligiosa en calidad de figura común a los credos mono-teístas. Si bien el aprecio de éste y otros personajes del Antiguo Testamento podía ser compartido por el musulmán⁹², en Jaca los héroes bíblicos fueron incardinados en un programa propagandístico con fines legitimadores que reclamaba, desde la exclusividad cristiana, el legado de los patriarcas como *speculum regum* y que pudo haber reflejado una visión alegórica de las gestas veterotestamentarias condicionada por los enfrentamientos contemporáneos. El programa escultórico de la canónica de Loarre probablemente se vio influido por presupuestos similares de exaltación soberana, filtrada por el tamiz bíblico y potenciada por el trasfondo bélico.

Volviendo a la imagen del tímpano jaqués, creo conveniente señalar que la alusión a la fe en la Trinidad en el contexto de la lucha contra el islam no sólo pudo responder a una percepción de la diferencia teológica entre ambos credos, sino que quizá asumió también un carácter ritual. Los cantares de gesta recogen la costumbre extendida entre los caballeros hispanos de celebrar una misa votiva a la Trinidad antes de dirigirse al campo de batalla⁹³. En un contexto de aculturación tan intenso como el que supuso el cambio de rito y la promoción de la reforma gregoriana, ciertas ideas y particularidades identitarias del mundo hispano conocieron un cauce de supervivencia al sintonizar con las nuevas prácticas e ideologías. De hecho, la asociación de la cruz y la victoria contra el enemigo tan característica de la Alta Edad Media peninsular no careció de paralelos en algunas fórmulas de la liturgia reformada⁹⁴. Al igual que el lábaro cruciforme legitimó la guerra amparando su práctica y protegiendo al ejército altomedieval, el crismón pudo hacer lo propio una vez que Roma pasó a patrocinar la contienda contra el islam. La reforma romana y las alianzas con la Santa Sede proporcionaron el marco ideológico para la asimilación del antiguo lábaro hispánico al crismón de Constantino. Asi-

⁹² El propio Gregorio VII no dudó en invocar el común patriarcado de Abraham en su correspondencia con un soberano islámico (Kassis, 1990: 87).

⁹³ Quitman, 2002: 6, 40.

⁹⁴ Ver las citadas por O'Callaghan, 2003: 186; Henriët, 2005: 166; o las recogidas en Vogel – Elze, 1963: 91 (*ordo* XCIX, 331); y Andrieu, 1938: 204-205 (*ordo* XXVI).

mismo, la fe en la Trinidad, enraizada en la identidad cultural del cristianismo hispano, fue exaltada por la liturgia reformista en tiempos propicios para su proclamación frente al infiel.

4. *Fronteras en discusión: un espacio para el diálogo*

Con independencia de las diferencias ideológicas y religiosas o del clima de enfrentamiento, puede hablarse de la frontera aragonesa como un ámbito propicio para el diálogo intercultural. En qué medida los trasvases intelectuales y materiales tuvieron un eco en la actividad artística de los núcleos cristianos pirenaicos es un aspecto en el que debe profundizarse. Desde luego, el comercio o el botín posibilitaron el acceso a bienes suntuarios que enriquecieron la cultura visual de los reinos cristianos⁹⁵. Con todo, otro tipo de intercambios más sutiles, cuyas evidencias resultan a priori menos perceptibles que las dejadas por el registro material, deben ser igualmente estimadas. En este sentido destaca la vía apuntada recientemente por F. Prado-Vilar, quien hace partícipe a la escultura jaquesa de una sensibilidad poética acorde a la gestada en los círculos principescos de la taifa zaragozana y en las cortes cristianas del Mediodía y el Occidente francés⁹⁶. Y, en efecto, disponemos de indicios para suponer que este tipo de simbiosis pudo haber tenido lugar en el entorno áulico y eclesiástico del alto Aragón cristiano. Más allá de los innegables contactos diplomáticos o del papel mediador que pudieron asumir las comunidades mozárabes, hechos como que el rey Pedro I se valiera de términos escritos en árabe como signo real⁹⁷ o que tanto él como Sancho Ramírez contaran con los servicios de un converso destacado en la corte, Pedro de Almería⁹⁸, permiten atisbar un horizonte cultural y artístico mucho más complejo del explorado hasta el momento. Esta permea-

⁹⁵ Un planteamiento general de estas relaciones comerciales y su problemática en Buresi, 2000. Para el caso del botín ver Ruiz Souza, 2001; y en particular sobre los objetos islámicos en el Aragón cristiano, Galtier Martí, 1991: 155-157.

⁹⁶ Prado-Vilar, 2010: 103-104. Para la reconstrucción del ambiente sapiencial y cultural de la Marca Superior ver Lomba Fuentes, 1991: 177-180 –con especial énfasis en los intercambios intelectuales–; y Beech, 2008. Ha profundizado en la vertiente artística del fenómeno C. Robinson (2002).

⁹⁷ Ubieto Arteta, 1951: 18-19; Laliena Corbera, 2001a: 34-36. Cuatro de los noventa y nueve nombres de Alá se hallan inscritos en un zafiro engastado en una de las llamadas cubiertas de evangelario de la reina Felicia (Keene, 1981: 38).

⁹⁸ Ubieto Arteta, 1951: 253-254, docs. n.º 31-32. Asimismo consta que el conde Sancho Ramírez, hermanastro del monarca homónimo, marchó a “terra de mauros”, donde permaneció hasta reincorporarse a la corte aún en vida de Ramiro I.

bilidad debe hacernos reflexionar sobre el concepto de alteridad y su grado de implicación en la articulación de fronteras y afinidades en el territorio aragonés a las puertas del siglo XII⁹⁹.

5. Conclusiones

Los años finales del siglo XI fueron el escenario de cambios sustanciales en el panorama eclesiástico y político de Aragón. Aunque la nueva liturgia romana había sido acogida con firmeza, las elites nobiliarias y los clérigos nativos que vieron el tímpano de Jaca instalado en la nueva catedral no habrían sido ajenos a los ecos del legado litúrgico hispánico. Podemos pensar que los planificadores del programa iconográfico de la portada buscaron una continuidad con ciertos aspectos propios de la cultura hispana altomedieval, incorporando lo familiar bajo el amparo de la reforma¹⁰⁰. Tal pudo ser el caso de la fe en la Trinidad, uno de los principales intereses de la tradición ortodoxa hispana, que resultó pertinente en un contexto de oposición ideológica y militar frente al musulmán. Del mismo modo, el simbolismo de ceremonias que formaban parte de la liturgia de la guerra pudo ser evocado y adaptado en la iconografía del tímpano a raíz de la promoción romana en la guerra contra el islam andalusí.

En suma, la nueva cultura de la imagen constituyó un privilegiado mecanismo de afirmación y legitimación del poder regio y un instrumento de propaganda sensible a la creciente implicación del papado en la lucha frente al islam peninsular. Las evocaciones veterotestamentarias o las referencias al imaginario constantiniano acentuaron la dimensión sagrada de la monarquía y de sus empresas, articulando discursos visuales de singular relevancia para comprender las dinámicas de la frontera en la antesala de la duodécima centuria.

⁹⁹ Epalza (1989: 109) destaca que uno de los pilares de la cultura medieval occidental, San Agustín, supuso un cauce para la aceptación de influencias y novedades islámicas en el cristianismo occidental, hasta el punto de afirmar que “tota nova idea religiosa compatible amb el cristianisme i d’origen musulmà podia ser acceptada i amagar-se sota la protecció d’un text o d’una idea de sant Agustí”, el cual “ha cobert soviet, amb la seua autoritat, la introducció o cristianizació de molts conceptes religiosos islàmics en el cristianisme llatí”. No olvidemos al respecto la importancia del legado agustiniano para canónigos como los jaqueses.

¹⁰⁰ Conclusiones similares arroja, en ciertos casos, el análisis de la transición entre el viejo y nuevo orden en los manuscritos silenses de R. Walker (1998: 214, 222).



Figura 1. Catedral de Jaca, portada occidental, tímpano.



Figura 2.
Pinturas murales
del baptisterio de
San Juan de
Poitiers,
Constantino.



Figura 3. *Beato de Fanlo*, facsímil, Pierpont Morgan Library (Nueva York), ms. 1079, fol. 10v. (Sancho el Mayor..., 2006: 161).



Figura 4. Relieve procedente de Luesia (Zaragoza). Propiedad particular (Galtier Martí – Paz Peralta, 1988: 29).

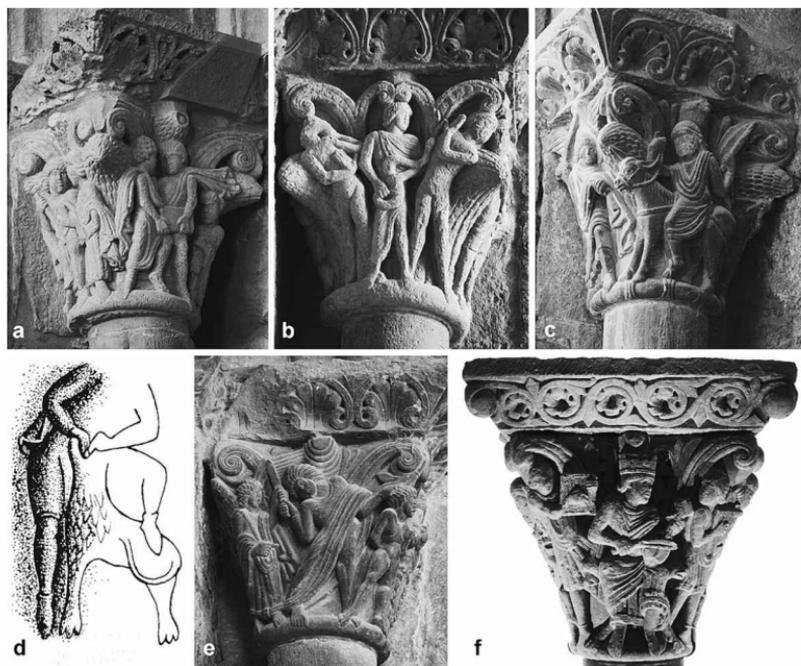


Figura 5. Selección de capiteles con escenas veterotestamentarias de la catedral de Jaca: Moisés y Aarón (a), Daniel y los adoradores de Bel (b), Balaam y el ángel (c), Sansón/David y el león (d) [Moralejo Álvarez, 1979: fig. 9], Sacrificio de Isaac (e), David y sus músicos (f).

Bibliografía

- ALFANI, Elena (2005): *Gli affreschi della chiesa inferiore di San Juan de la Peña (Aragona): una testimonianza di devozione regale*, “Arte Cristiana”, año XCIII, nº 829, pp. 245-260.
- AMBROSE, Kirk (2005): *Samson, David, or Hercules? Ambiguous Identities in some Romanesque Lion-Fighter Sculptures*, “Konsthistorisk tidskrift”, vol. 74, nº 3, pp. 131-147.
- ANDRAULT-SCHMITT, Claude (2001): *Le “cavalier Constantin”, une image polysémique de Rome dans l’Aquitaine du XII^e siècle*, “Méditerranées”, nº 28, pp. 129-153.
- ANDRIEU, Michel (1938): *Le pontifical romain au Moyen-Âge. Tome I. Le pontifical romain du XII^e siècle*, Ciudad del Vaticano.
- ANGHEBEN, Marcello (2003): *Les chapiteaux romans de Bourgogne. Thèmes et programmes*, Turnhout.
- BARKAÏ, Ron (1984): *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo*, Madrid.
- (1994): *Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas*, “Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica”, H. Santiago-Otero (ed.), Turnhout, pp. 1-27.
- BARTAL, Ruth (1987): *The survival of early christian symbols in 12th Century Spain*, “Príncipe de Viana”, año XLVIII, nº 181, pp. 299-315.
- BEECH, George T. (2008): *The brief eminence and doomed fall of Islamic Saragossa. A great center of Jewish and Arabic learning in the Iberian Peninsula during the 11th century*, Zaragoza.
- BRONISCH, Alexander Pierre (2006a): *En busca de la guerra santa. Consideraciones acerca de un concepto muy amplio (el caso de la Península Ibérica, siglos VII-XI)*, “Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion, et idéologie dans l’espace méditerranéen latin (XI^e-XIII^e siècle)”, D. Baloup – P. Jossierand (ed.), Toulouse, pp. 91-113.
- (2006b): *Reconquista y guerra santa: la concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada.
- BUESA CONDE, Domingo J. (1996): *Sancho Ramírez. Rey de aragoneses y pamploneses (1064-1094)*, Zaragoza.
- BURESI, Pascal (2000): *Les relations commerciales entre pays d’Islam et royaumes chrétiens dans la péninsule Ibérique (XI^e siècle-milieu du XIII^e)*, “Cahiers d’histoire”, nº 78, pp. 99-110.
- BURMAN, Thomas E. (1994): *Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden-Nueva York-Colonia.

- CABAÑERO SUBIZA, Bernabé – GALTIER MARTÍ, Fernando (1986): *'Tuis exercitibus crux Christi semper adsistat'*. *El relieve real prerrománico de Luesia*, "Artigrama", nº 3, pp. 11-28.
- CALVO CAPILLA, Susana (2010): *Justicia, misericordia y cristianismo: una relectura de las inscripciones coránicas de la Mezquita de Córdoba en el siglo X*, "Al-Qantara", vol. XXXI, nº 1, pp. 149-187.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, Manuel (2008): *Tre miti storiografici sul romanico ispanico: Catalogna, il Cammino di Santiago e il fascino dell'Islam*, "Medioevo: arte e storia", A. C. Quintavalle (ed.), Milán, pp. 86-107.
- CHEBEL, Malek (1995): *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris.
- COHEN, Jeremy (1996): *The Muslim Connection or On the Changing Role of the Jew in High Medieval Theology*, "From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought", J. Cohen (ed.), Wiesbaden, pp. 141-162.
- COPPOLA, Margherita – FLAMMIN, Anne (1994): *Les sarcophages au musée lapidaire du baptistère Saint-Jean de Poitiers. Classement typologique et étude iconographique*, "Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest et des musées de Poitiers", 5ª serie, t. VIII, pp. 185-334.
- COWDREY, J. (1997): *Eleventh-Century Reformers' Views of Constantine*, "Byzantinische Forschungen", vol. XXIV, pp. 63-91.
- D'ALVERNÿ, Marie-Thérèse (1965): *La connaissance de l'Islam en occident du IX^e au milieu du XII^e siècle*, "L'Occidente e Islam nell'alto medioevo. Vol. 2", Spoleto, pp. 577-602.
- DESWARTE, Thomas (2003): *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-León (VIII^e-XI^e siècles)*, Turnhout.
- (2008): *Une chrétienté hérétique? La réécriture de l'histoire d'Espagne par Grégoire VII*, "Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé au Moyen Âge et à la Renaissance", P. Chastang (dir.), Paris, pp. 169-190.
- (2010): *Une Chrétienté romaine sans pape. L'Espagne et Rome (586-1085)*, Paris.
- DÍEZ ANTOÑANZAS, Jesús R. – SARANYANA, Josep-Ignasi (1994): *Un caso de diálogo interconfesional en la Península Ibérica: la 'Disputatio Abutalib' (siglo XI). Manuscrito 4402 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, "Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica", H. Santiago-Otero (ed.), Turnhout, pp. 173-189.
- DI MATTEO, Ignazio (1938): *La divinità di Cristo e la dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani*, Roma.
- DURÁN GUDIOL, Antonio et al. (1987): *Hymnarium oscense (s. XI). Vol. 2. Estudios*, Zaragoza.

- El 'beato' del abad Banzo del monasterio de San Andrés de Fanlo, un 'Apocalipsis' aragonés recuperado. *Facsimil y estudios* (2005), F. Galtier Martí (coord. científico), Zaragoza.
- EPALZA, Mikel de (1971): *Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident musulman*, "Arabica", n° 18, pp. 99-106.
- (1989): *Corrents islàmics aparents i amagats a la cultura catalana medieval*, "Estudi General", n° 9, pp. 107-116.
- (1999): *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada.
- ERDMANN, Carl (1977): *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton.
- FAVREAU, Robert (1996): *Les inscriptions du tympan de la cathédrale de Jaca*, "Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", fasc. II, pp. 535-559.
- (2003): *'Rex, lex, lux, pax'. Jeux de mots et jeux de lettres dans les inscriptions médiévales*, "Bibliothèque de l'École des Chartes", t. CLXI, n° 2, pp. 625-635.
- (2005): *La "croix victorieuse" des rois des Asturies (VIII^e-X^e siècles). Inscriptions et communication du pouvoir, "L'écriture publique du pouvoir"*, A. Bresson – A. M. Cocula – C. Pébarthe (dirs.), Burdeos, pp. 197-212.
- FEHL, Philipp (1974): *The placement of the equestrian statue of Marcus Aurelius in the Middle Ages*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", vol. XXXVII, pp. 362-367.
- FERNÁNDEZ SOMOZA, Gloria (2004): *Pintura románica en el Poitou, Aragón y Cataluña. La itinerancia de un estilo*, Murcia.
- FIERRO, Maribel (1994): *El Islam andalusí del s. V/XI ante el Judaísmo y el Cristianismo*, "Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica", H. Santiago-Otero (ed.), Turnhout, pp. 53-98.
- FLORENT, Jean (2001): *De Barbastro à Jérusalem: plaidoyer pour une redéfinition de la croisade*, "Aquitaine-Espagne (VIII^e-XIII^e siècle)", P. Sénac (ed.), Poitiers, pp. 129-146.
- (2003): *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid-Granada.
- GALTIER MARTÍ, Fernando (1991): *La 'Extremadura de Hispania'. Algunos aspectos de la vida cotidiana en las fronteras aragonesas del año mil*, "La marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien", P. Sénac (ed.), Madrid, pp. 149-164.
- GALTIER MARTÍ, Fernando – PAZ PERALTA, Juan Ángel (1988): *Arqueología y arte en Luesia en torno al año mil*, Zaragoza.
- GARCÍA ARANCÓN, María Raquel (1988): *Ecós de la reconquesta de Toledo en los reinos de Pamplona y Aragón*, "Estudios sobre Alfonso VI y la

- reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes. Vol. 2”, Toledo, pp. 243-257.
- GARCÍA FITZ, Francisco (2003): *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones religiosas y políticas*, Madrid.
- GARCÍA GARCÍA, Francisco de Asís (2011): ‘*HII TRES IVRE QVIDEM DOMINVS SVNT VNVS ET IDEM*’. *El tímpano de Jaca y la escenificación de la ortodoxia*, “Alfonso VI y el arte de su época”, J. Martínez de Aguirre – M. Poza Yagüe (eds.), vol. extraordinario (2) de “Anales de Historia del Arte”, pp. 123-146.
- GARCÍA OMEDES, Antonio (2011): *Capitel de David y los músicos: nuevas evidencias e hipótesis sobre su ubicación*, “La Estela”, nº 26, pp. 23-25.
- GEFFRÉ, Claude (1998): *Monothéisme anti-trinitaire de l’islam*, “Le Monde de la Bible”, nº 110, pp. 89-91.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Fernando (2005): *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, La Coruña.
- GUYON, Jean (1999): *Une mémoire plurielle: textes et monuments commémoratifs de la bataille du pont Milvius (28 octobre 312) dans la Rome de l’Antiquité tardive*, “Faire mémoire. Souvenir et commémoration au Moyen Âge”, C. Carozzi – H. Taviani-Carozzi (eds.), Aix-en-Provence, pp. 119-162.
- HENRIET, Patrick (2002): *L’idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique*, “Francia”, vol. 29, nº 1, pp. 171-220.
- (2005): ‘*MILLE FORMIS DAEMON*’. *Usages et fonctions de la croix dans l’Hispania des IX^e-XI^e siècles*, “Guerre, pouvoirs et idéologies dans l’Espagne chrétienne aux alentours de l’an mil”, T. Deswarte – P. Sénac (dirs.), Turnhout, pp. 163-181.
- JANINI CUESTA, José (1985): *El “Ordo” ceremonial de la Reconquista cuando el Rey y su ejército salían a la guerra*, “Anales Valentinus”, año XI, nº 21, pp. 147-153.
- KASSIS, Hanna E. (1990): *Muslim Revival in Spain in the fifth/eleventh Century. Causes and Ramifications*, “Der Islam”, vol. 67, nº 1, pp. 78-110.
- KEENE, Manuel (1981): *The Lapidary arts in Islam. An Underappreciated Tradition*, “Expedition”, vol. 24, nº 1, pp. 24-39.
- LALIENA CORBERA, Carlos (2000): *Rituales litúrgicos y poder real en el siglo XI*, “Aragón en la Edad Media”, t. XVI, pp. 467-476.
- (2001a): *Pedro I de Aragón y de Navarra (1094-1104)*, Burgos.
- (2001b): *Reliquias, reyes y alianzas: Aquitania y Aragón en la primera mitad del siglo XI*, “Aquitaine-Espagne (VIII^e-XIII^e siècle)”, P. Sénac (ed.), Poitiers, pp. 57-68.
- (2005): *Guerra sagrada y poder real en Aragón y Navarra en el transcurso del siglo XI*, “Guerre, pouvoirs et idéologies dans l’Espagne chrétienne aux alentours de l’an mil”, T. Deswarte – P. Sénac (dirs.), Turnhout, pp. 97-112.

- LALIENA, Carlos – SÉNAC, Philippe (1991): *Musulmans et Chrétiens dans le Haut Moyen Âge: aux Origines de la Reconquête Aragonaise*, Montrouge.
- La marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien* (1991), P. Sénac (ed.), Madrid.
- LAPINA, Elizabeth (2005): *The Mural Paintings of Berzé-la-Ville in the Context of the First Crusade and the Reconquista*, "Journal of Medieval History", vol. 31, nº 4, pp. 309-326.
- LEPLANT, Bernadette (1977): *Réflexions sur le chrisme: symbole et extension en Gascogne*, "Bulletin de la Société Archéologique, Historique, Littéraire et Scientifique du Gers", t. LXXVIII, 1^{er} trimestre, pp. 22-33.
- LJAMAI, Abdelilah (2003): *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'islam*, Leiden-Boston.
- LOMBA FUENTES, Joaquín (1991): *El pensamiento filosófico en la Marca Superior*, "La marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien", P. Sénac (ed.), Madrid, pp. 177-188.
- MANN, Janice (2009): *Romanesque Architecture and its Sculptural Decoration in Christian Spain 1000-1120*, Toronto.
- MANSILLA REOYO, Demetrio (1955): *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma.
- MARÍN, Manuela (1992): *Crusaders in the Muslim West: the view of the Arab writers*, "The Maghreb Review", vol. 17, nº 1-2, pp. 95-102.
- MARTIN, Therese (2003): *Un nuevo contexto para el tímpano de la portada del Cordero en San Isidoro de León*, "El tímpano románico: imágenes, estructuras y audiencias", R. Sánchez Ameijeiras – J. L. Senra Gabriel y Galán (coords.), Santiago de Compostela, pp. 181-205.
- MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Javier (2011): *Arquitectura y soberanía: la catedral de Jaca y otras empresas constructivas de Sancho Ramírez*, "Alfonso VI y el arte de su época", J. Martínez de Aguirre – M. Poza Yagüe (eds.), vol. extraordinario (2) de "Anales de Historia del Arte", pp. 181-249.
- McCORMICK, Michael (1986): *Eternal victory. Triumphal rulership in late Antiquity, Byzantium, and the early medieval West*, Cambridge-Paris.
- MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo (1955): *El lábaro primitivo de la Reconquista. Cruces asturianas y cruces visigodas*, "Boletín de la Real Academia de la Historia", t. CXXXI, pp. 275-296.
- MORALEJO ÁLVAREZ, Serafín (1979): *La sculpture romane de la cathédrale de Jaca. État des questions*, "Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa", nº 10, pp. 79-106.
- (1990): *Le origini del programma iconografico dei portali nel romanico spagnolo*, "Wiligelmo e Lanfranco nell'Europa romanica", Módena, pp. 35-51.

- NOBLE, Thomas F. X. (2001): *Topography, Celebration, and Power: the Making of a Papal Rome in the Eighth and Ninth Centuries*, “Topographies of Power in the Early Middle Ages”, M. de Jong – F. Theuvs – C. van Rhijn (eds.), Leiden-Boston-Colonia, pp. 45-91.
- O’CALLAGHAN, Joseph F. (2003): *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia.
- OCÓN ALONSO, Dulce (1983): *Problemática del crismón trinitario*, “Archivo Español de Arte”, t. LVI, n° 223, pp. 242-264.
- (2003): *El sello de Dios sobre la iglesia: tímpanos con crismón en Navarra y Aragón*, “El tímpano románico: imágenes, estructuras y audiencias”, R. Sánchez Ameijeiras – J. L. Senra Gabriel y Galán (coords.), Santiago de Compostela, pp. 75-101.
- POZA YAGÜE, Marta (2003): *Entre la tradición y la reforma. A vueltas de nuevo con las portadas de San Isidoro de León*, “Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte”, XV, pp. 9-28.
- (2006): *El conjunto relivario de San Miguel de Villatuerta*, “Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispanos. Vol. II”, I. G. Bango Torviso (dir. científico), Pamplona, pp. 609-627.
- PRADO-VILAR, Francisco (2009): ‘*Lacrimae rerum*’. *San Isidoro de León y la memoria del padre*, “Goya”, n° 328, pp. 194-221.
- (2010): *Diario de un argonauta: en busca de la belleza olvidada*, “II Jornadas complutenses de Arte Medieval. La creación de la imagen en la Edad Media: de la herencia a la renovación”, M.V. Chico Picaza – L. Fernández Fernández (eds.), vol. extraordinario (septiembre) de “Anales de Historia del Arte”, pp. 75-107.
- QUITMAN, Nathalie (2002): *La Trinité omniprésente et familière. Polémique religieuse, connaissance de Dieu et dévotion en Espagne (XII^e-XV^e siècle)*. Vol. I, tesis doctoral inédita (París, EHESS).
- ROBINSON, Cynthia (2002): *In Praise of Song. The Making of Courtly Culture in al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D.*, Leiden-Boston-Colonia.
- ROBINSON, Ian Stuart (1983): “*Political Allegory*” in the *Biblical Exegesis of Bruno of Segni*, “Recherches de théologie ancienne et médiévale”, t. L, pp. 69-98.
- ROQUES, René (1963): *Introduction*, “Pourquoi Dieu s’est fait homme”, Anselmo de Canterbury, París, pp. 9-192.
- RUIZ SOUZA, Juan Carlos (2001): *Botín de guerra y Tesoro sagrado*, “Mara-villas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía. T. I”, I. G. Bango Torviso (dir. científico), pp. 31-39.
- Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispanos. Vol. I* (2006), I. G. Bango Torviso (dir. científico), Pamplona.

- SARRIÓ CUCARELLA, Diego (2012): *Corresponding Across Religious Borders: Al-Bāḥī Response to a Missionary Letter from France*, “Medieval Encounters” (en prensa).
- SÉNAC, Philippe (1999): *La frontière aragonaise aux XI^e et XII^e siècles: le mot et la chose. ‘Pro defensionem christianorum et confusionem sarracenorum’*, “Cahiers de civilisation médiévale”, vol. 42, n^o 3, pp. 259-272.
- (2000): *La Frontière et les hommes (VIII^e-XII^e siècle). Le peuplement musulman au nord de l’Ebre et les débuts de la reconquête aragonaise*, París.
- (2003): *Un château en Espagne. Notes sur la prise de Barbastro (1064), “Liber largitorius. Études d’histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves”*, D. Barthélemy – J. M. Martin (eds.), Ginebra, pp. 545-562.
- SEPÚLVEDA GONZÁLEZ, María de los Ángeles (1987): *La iconografía del Beato de Fernando I. Aproximación al estudio iconográfico de los Beatos*, 4 vols., tesis doctoral (Madrid, UCM).
- SIMON, David L. (1975): *Roland, the Moor, the Pilgrim and Spanish Romanesque Sculpture*, “The Twelfth Century”, B.S. Levy – S. Sticca (eds.), Binghamton, pp. 104-118.
- (1997): *La catedral de Jaca y su escultura: ensayo*, Jaca.
- (2001): *A Moses capital at Jaca*, “Imágenes y promotores en el arte medieval. Miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces”, M.L. Melero – F. Español – A. Orriols – D. Rico (eds.), Bellaterra, pp. 209-219.
- THUNØ, Erik (2002): *Image and Relic. Mediating the Sacred in Early Medieval Rome*, Roma.
- TOLAN, John V. (2007): *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia.
- TOUBERT, Hélène (1990): *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie*, París.
- UBIETO ARTETA, Antonio (1951): *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, Zaragoza.
- (1975): *Jaca: documentos municipales 971-1269*, Valencia.
- VIRUETE ERDOZÁIN, Roberto (2005): *Los castillos aragoneses del primer románico: ‘ad examplamentum christianorum et malum de mauros’*, “Actas del III Congreso de Castellología Ibérica”, A. Ruibal Rodríguez (coord.), Guadalajara, pp. 201-216.
- VOGEL, Cyrille – ELZE, Reinhard (1963): *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle. Le texte. II*, Ciudad del Vaticano.
- WALKER, Rose (1998): *Views of Transition. Liturgy and Illumination in Medieval Spain*, Londres-Toronto.
- WILLIAMS, John W. (1977): *Generaciones Abrahae: Reconquest Iconography in León*, “Gesta”, t. XVI, n^o 2, pp. 3-14 (reed. en español con *postscriptum*

[2003]: R. Sánchez Ameijeiras – J. L. Senra Gabriel y Galán (coords.), *El tímpano románico: imágenes, estructuras y audiencias*, Santiago de Compostela, pp. 155-180).

WOLFSON, H. A. (1956): *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*, “The Harvard Theological Review”, vol. XLIX, nº 1, pp. 1-18.