

Año LXXXIII. urtea

283 - 2022

Mayo-agosto
Maiatza-abuztua



Príncipe de Viana

SEPARATA

Michael, salutis signifer:
En torno a la iconografía
de San Miguel de Excelsis

Miguel LARRAMBEHERE ZABALA

Sumario / Aurkibidea

Príncipe de Viana

Año LXXXIII · n.º 283 · mayo-agosto de 2022

LXXXIII. urtea · 283. zk. · 2022ko maiatza-abuztua

ARTE / ARTEA

Hallazgo de una lauda funeraria gótica en Santa María de Olite
Stefania Botticchio 259

Michael, salutis signifer: En torno a la iconografía de San Miguel de Excelsis
Miguel Larrambebere Zabala 285

Sócrates Quintana y la cuenca del Bidasoa
José Manuel Rodríguez Álvarez 321

Angélico Cabañas, fraile y pintor
José M.^a Muruzábal del Solar 339

HISTORIA

Palacios cabo de armería a través de Jaureguía (Irurita) en el Archivo Real
y General de Navarra
Pablo Presumido Casado 373

Sindicato Católico de Obreras (1912-1937). Rama femenina del catolicismo
social navarro
Ricardo Gurbindo Gil 407

Las revistas religiosas influyentes en los sacerdotes antes de la II República:
el caso de Navarra
Santiago Casas Rabasa 459

Unión General de Trabajadores de Navarra. La consolidación del sindicato
(1978-1983)
Mikel Bueno Urritzelki 489

Sumario / Aurkibidea

Curriculums	517
Analytic Summary	519
Normas para la presentación de originales / Idazlanak aurkezteko arauak / Rules for the submission of originals	523

Michael, salutis signifer: En torno a la iconografía de San Miguel de Excelsis

Michael, salutis signifer: Aralarko San Migel aingeruaren ikonografiaren inguruan

Michael, salutis signifer: In regard to the iconography of San Miguel de Excelsis

Miguel Larrambebere Zabala
Seminario Conciliar de San Miguel
Centro Superior de Estudios Teológicos de Pamplona
larrambeapeza@yahoo.es

DOI: <https://doi.org/10.35462/pv.283.2>

Recepción del original: 15/03/2021. Aceptación provisional: 16/04/2021. Aceptación definitiva: 27/05/2021.

RESUMEN

San Miguel de Excelsis o de Aralar es uno de los santuarios de referencia en la historia y en la piedad popular de Navarra. El presente artículo se centra en la imagen titular del santuario o, más exactamente, en la iconografía en ella materializada: san Miguel viste aquí los ornamentos litúrgicos y ostenta además los atributos guerreros –casco y coraza–, pero lo más peculiar de esta tipología es que no esgrime armas humanas, sino que, con los brazos en alto, sostiene sobre su cabeza la cruz. Rastrear las fuentes de inspiración de tan singular modo de representar al arcángel e intentar vislumbrar el camino por el que arraigó en tierras navarras constituye la intención del autor.

Palabras clave: San Miguel de Excelsis; San Miguel de Aralar; iconografía; ángeles; reino de Pamplona.

LABURPENA

Excelsisko San Migel edo Aralarko San Migel Nafarroako historian eta herri jaietan garrantzi berezia duen santutegia dugu. Artikulu honek santutegiari izena ematen dion irudia du aztergai edo, zehazkiago, irudian gauzatzen den ikonografia. Hemen san Migel apaindura liturgikoak jantzita ageri da eta, era berean, guda ikurrak ere (kaskoa eta bular-oskola, alegia) agertzen ditu, baina ezaugarriarik aipagarriena tipologia honetan armarik eza da: besoak gora jasota, buru gainean gurutzeari eusten dio. Ikonografia honen jatorria arakatzea eta nafar lurraldean errotzeko jarraitu zuen bidea begiztatzea da ondoko lanaren helburua.

Gako hitzak: Excelsisko San Migel; Aralarko San Migel; ikonografia; aingeruak; Iruñeko erresuma.

ABSTRACT

San Miguel de Excelsis or Aralar is one of the main sanctuaries in the history and popular faith of Navarra. This article focuses on the titular image of the sanctuary or, more precisely, on the iconography within it: Saint Michael wears here the liturgical ornaments and also shows his warrior attributes –helmet and breastplate–, but the most interesting thing about this representation is that he does not wield human weapons, instead, with his arms raised, he holds the cross above his head. The author's intention is to trace the sources of inspiration for such a unique way of representing the archangel whilst highlighting the path by which he took root in Navarre.

Keywords: San Miguel de Excelsis; San Miguel de Aralar; iconography; angels; kingdom of Pamplona.

1. PRÓLOGO. 2. EL ARCÁNGEL SAN MIGUEL EN LA ICONOGRAFÍA CRISTIANA: BREVE APROXIMACIÓN. 3. PECULIAR ICONOGRAFÍA CONSERVADA EN LA EFIGIE DE SAN MIGUEL DE EXCELSIS. 4. INSPIRACIÓN DE FONDO: *MICHAEL, SALUTIS SIGNIFER*. 5. ALGUNOS HITOS EN SU CONFIGURACIÓN MATERIAL: DE LOS MOSAICOS BIZANTINOS A LA MINIATURA HISPÁNICA. 6. MATRIZ POLÍTICA Y ESPIRITUAL: EL COMBATE DEL INCIPIENTE REINO DE PAMPLONA CONTRA EL ISLAM BAJO LA DIVISA DE LA SANTA CRUZ Y EL PATROCINIO DE SAN MIGUEL. 7. ORIENTACIÓN APOCALÍPTICA AL SERVICIO DE LA ESPERANZA: EL RETORNO DEL REY. 8. OTRA TRADICIÓN PARA TENER EN CUENTA: *MICHAEL ARCHANGELUS PERIMET ILLUM IN MONTE OLIVETI*. 9. EPÍLOGO: LA CRUZ DE SAN MIGUEL DE EXCELSIS. 10. LISTA DE REFERENCIAS.

A D. Ángel, con gratitud y afecto
In memoriam

1. PRÓLOGO

En un texto muchas veces citado el cronista de Navarra José de Moret se refería a la devoción que los hijos de esta tierra han profesado tradicionalmente a san Miguel¹. En fechas más próximas a nosotros y desde el campo de la etnografía lo corroboraría Caro Baroja². Estudios recientes han confirmado que buen número de las iglesias parro-

- 1 Moret (1990, p. 303): «la nación de los navarros fue en todos siglos tan devota del glorioso arcángel, desde el principio de la restauración de España, en que de padres a hijos se ha ido heredando la memoria de haber experimentado muy singular patrocinio suyo en las guerras contra los infieles; y lo tiene tan reconocido por valedor en el muy antiguo y soberbio templo de San Miguel de Excelsis, en la cumbre altísima del monte Aralar, donde parece lo quiso colocar como en atalaya eminente, por centinela que velase a la salud pública del reino; y en honrarse sus naturales frecuentísimamente con su sagrado nombre». Y el carmelita José Urtasun y Narvarte en su censura del meritorio trabajo del P. Tomás de Burgui sobre San Miguel de Excelsis decía: «Miren cuán de antiguo le viene a esta nación la devoción de san Miguel; mas, aunque no tuviéramos nada de lo dicho, debíamos serle cordialísimos devotos con sólo saber que un san Francisco Javier, apóstol de las Indias, ornamento de la Iglesia e inmortal lustre de Navarra, le fue devotísimo en extremo y tanto que él mismo confiesa, según relación del Racionero Boneta, que las innumerables conversiones que hizo en la India las debió a la protección de esta inteligencia sagrada. Seámosle, pues, devotísimos, que no debemos degenerar de nuestros antepasados; sigamos a nuestros mayores, que son para imitados los buenos ejemplares» (Burgui, 1774, Aprobación del censor).
- 2 Caro (1969a, p. 88, 1971, pp. 238-246). Llega a decir el mismo Caro Baroja que la popularidad de la devoción a san Miguel, centrada generación tras generación en el relicario de Aralar, lo convierte «en la Navarra del siglo XX en héroe casi *nacional*» (Caro, 1969b, p. 342).

quiales y ermitas de Navarra –notoriamente en la Cuenca de Pamplona, el corredor del Arakil y Larraun– llevan el nombre de san Miguel, circunstancia cuyo origen hay que situar en el siglo VIII, culmen del proceso evangelizador y del triunfo del cristianismo sobre las prácticas residuales paganas (Jimeno Aranguren, 2003a, pp. 227-231, 2003b, pp. 117-119, 2004a, p. 785, 2004b, p. 112).

En nuestros días, aun cuando el antropónimo de *Miguel* o *Mikel* no se cuente ya entre los preferidos por los padres a la hora de elegir nombre para sus vástagos, quedaríamos sorprendidos si comprobásemos cuántas entidades y establecimientos (centros educativos y sanitarios, comercios, empresas, cooperativas, asociaciones, etc.) han solido optar en Navarra por acogerse a esta advocación –o también al locativo de *Aralar*– para designar su actividad. Es frecuente asimismo ver en multitud de lugares privados y en algunos públicos la silueta de la imagen más popular del arcángel entre nosotros, la titular del templo de Aralar. Baste recordar su presencia en sendos monumentos conmemorativos colocados en dos modernas obras públicas que circundan la sierra del mismo nombre: las autovías de la Barranta y de Leitzarán.

Precisamente sobre esta imagen o, más exactamente, sobre la iconografía en ella cristalizada, quiere versar la presente investigación. En primer lugar, se intentará localizar el venero teológico que pudo inspirar tan particular forma de representar al arcángel (figs. 2-4). A continuación, se buscarán en el pasado ejemplos de la plasmación material de esta iconografía (fig. 5). Y, por último, se procurará vislumbrar al menos el momento histórico en que dicha iconografía pudo surgir en el primitivo solar navarro (figs. 6-8), una pretensión ciertamente nada sencilla.

2. EL ARCÁNGEL SAN MIGUEL EN LA ICONOGRAFÍA CRISTIANA: BREVE APROXIMACIÓN

El culto a san Miguel ha sido uno de los que más adhesiones ha suscitado en toda la cristiandad. Desde su origen y fervorosa aceptación en la tradición cristiana oriental, arraigó con fuerza en el Occidente, en especial a partir del foco de irradiación constituido por los santuarios de Monte Gárgano (s. V) –enclave pionero– y su derivado de Mont-Saint-Michel (s. VIII) (García Mahiques, 2016, pp. 291-293; Olivares, 2016, p. 294).

La iconografía cristiana ha solido representar al arcángel de diversas maneras³, que pueden ser agrupadas en tres grandes bloques de temas concernientes a las misiones a él atribuidas, distintas pero estrechamente relacionadas entre sí.

1) En el arte cristiano primitivo y en el bizantino se destaca el servicio que los arcángeles realizan en la presencia de Dios. De manera hierática, con la túnica blanca

3 Denèle (2014, pp. 192-266), Estivill (2012, pp. 106-109), Mara (1967, col. 437-446), Réau (1996, pp. 58, 71-74). No se incluye aquí el programa iconográfico específico derivado del relato de las apariciones de san Miguel en el monte Gárgano, reproducido en numerosos templos de Occidente.

de los servidores del altar o con los ricos distintivos de los dignatarios del palacio imperial bizantino (García Mahiques, 2016, p. 132; Olivares, 2016, p. 303), muestran su condición de ministros principales de la corte celestial y de su liturgia. De ahí que veamos a san Miguel, como a los otros arcángeles *canónicos* –Gabriel y Rafael–, vestido con ornamentos litúrgicos, sosteniendo en la mano el globo crucífero o un largo bastón rematado en bola –a la manera de los ostiarios de la corte imperial–, en cruz o en la inscripción del trisagio⁴. La raíz bíblica de este modelo puede rastrearse en el texto evangélico alusivo al «ángel del Señor, de pie, a la derecha del altar del incienso» (Lc 1,11) y en la visión apocalíptica del ángel que oficia con un incensario de oro ante el altar del cielo (cf. Ap 8,3-4). Al turiferario y *prepósito* o gobernador del Paraíso se refieren algunos elementos de la liturgia romana incluidos en las fiestas a él dedicadas el 8 de mayo⁵ y el 29 de septiembre⁶.

2) El arte occidental lo ha plasmado más frecuentemente de manera dinámica, en su relación con el mundo angélico y singularmente en el escenario de la gran batalla contra los ángeles rebeldes. Miguel es, en este contexto, el *archistratega* o príncipe de las milicias del cielo. Cubierto con el yelmo y vestido con coraza o armadura, empuñando espada o lanza, a veces protegido con un escudo, vence al demonio, que aparece sometido a sus pies, bien en apariencia diabólica o en forma de dragón, sujeto en ocasiones por una cadena a la mano del arcángel⁷. La base que proporciona el libro del Apocalipsis es inequívoca (cf. Ap 12,7-9 y 20,2), así como su influencia en los textos litúrgicos⁸.

- 4 Pseudo Dionisio Areopagita (2002, pp. 160-161) aporta algunas consideraciones acerca de las vestiduras sacerdotales, los cetros y las lanzas como representaciones figurativas de los poderes angélicos.
- 5 La fiesta del 8 de mayo, dedicada a la Aparición de san Miguel en el Monte Gárgano, fue extendida por san Pío V a toda la Iglesia. Después de un intento fallido de suprimirla en época de Benedicto XIV (1744), fue eliminada del Calendario Universal por Juan XXIII (1960) (Goñi, 2010, pp. 153-162). Existe otra fiesta del arcángel, propia del cenobio normando de Mont Saint-Michel (o Sanctus Michael in periculo maris), la Apparitio sancti Michaelis in Monte Tumba, que, celebrada por la liturgia carolingia el 16 de octubre, fue introducida en algunos calendarios hispánicos.
- 6 Se han espigado los libros litúrgicos promulgados a partir del Concilio de Trento: Sodi y Triacca (eds.), 2012a [en adelante BR], 2012b [en adelante MR]; Sodi, Flores y Arcas (eds.), 2004 [en adelante RR]. Más parca al respecto resulta la liturgia visigótica: Lorenzana (ed.), en Patrología Latina (PL), 86, col. 9-1352 [en adelante BG]; Lesleo (ed.), en PL, 85, col. 109-1036 [en adelante MM]. A no ser que se diga otra cosa, los textos litúrgicos citados corresponden a las fiestas del 8 de mayo y 29 de septiembre (dedicación de la basílica romana de San Miguel en la Vía Salaria) para la liturgia romana y a la del 29 de septiembre para la visigótica. BR, n.ºs 4816, 5702, 5708, 5712, 5730, 5732, 5734, 5740, 5742; MR n.ºs 2607, 3279: «Stetit angelus iuxta aram templi, habens thuribulum aureum in manu sua». MR n.º 1423 (*Oración para la incensación en el Ofertorio del ordinario de la Misa*): «Per intercessionem beati Michaelis Archangeli, stantis a dextris altaris incensi, et omnium electorum suorum, incensum istud dignetur Dominus benedicere, et in odorem suavitatis accipere». BR, n.ºs 5716, 5719: «Michael, praepositus paradisi, quem honorificant angelorum cives».
- 7 Lamy (1971, pp. 53-64), Aragonés (1996, pp. 64-67). Un ejemplo de la inculturación de esta iconografía es el constituido por los ángeles arcabuceros en el arte hispanoamericano del Barroco.
- 8 BR, n.ºs 5710, 5741: «Factum est silentium in coelo, dum draco committeret bellum et Michael pugnavit cum eo et fecit victoriam»; BR, n.º 5719: «Hic est Michael archangelus, princeps militiae angelorum»; BR, n.º 5726: «Multa magnalia de Michaele archangelo, qui fortis in praelio fecit victoriam»; BR, n.º 5735: «Dum praeliaretur Michael archangelus cum dracone, audita est vox dicentium: Salus Deo nostro». MM, n.º 389: «O Michael, princeps exercitus angelorum». BG, col. 984: «Suscipiat eum Sanctus Michael Archangelus Dei, qui militiae coelestis meruit principatum».



Figura 1. Mosaicos bizantinos (s. VI) de la iglesia de San Vital de Rávena.

3) Un tercer grupo es el centrado en la relación de Miguel con los hombres: el mensajero divino es considerado desde tiempos remotos un auténtico *amigo* de la humanidad⁹, taumaturgo¹⁰, protector, guía y defensor del Pueblo de Dios –de Israel primero y de la Iglesia después¹¹–. Y, dentro de este apartado, es preciso remarcar su especial intervención en las postrimerías de la vida humana, bien sea individualmente considerada (muerte, juicio particular, destino definitivo de las almas), bien en su dimensión social y cósmica (segunda venida de Cristo, resurrección de la carne, juicio universal)¹².

9 El gran devoto del arcángel que fue san Francisco Javier dirá en una de sus cartas: «San Miguel es nuestro amigo verdadero» (Recondo, 1988, pp. 53, 750). Sobre Javier como promotor de la devoción a san Miguel: Schurhammer (1992, I, p. 43, II, p. 283, III, pp. 310-314, IV, pp. 81, 119).

10 Castillo (1961, pp. 145-156). Hay constancia de que ya en época medieval se acudía al santuario de Aralar a impetrar el auxilio del arcángel en su condición de taumaturgo: cf. los relatos recogidos en Lacarra (1969, pp. 347-361).

11 Cf. Dn 10,13.21 y 12,1. BR, n.º 5715, 5732: «Michael archangele, veni in adiutorium populo Dei». MM, n.º 392: «Qui Michaeli tuo nuntio primatum gratie contulisti et populi tui defensorem constituisti». BG, col. 1220: «Constituere nobis patronum vel defensorum summum Angelum Michaellem». San Miguel es el custodio de la Iglesia de Cristo y especialmente de la Iglesia de Constantinopla, donde se le había dedicado un imponente templo, el *Michaelion* de Sostenion, así como de la Iglesia de Roma, donde cuenta con un venerado lugar de culto, *Sanctus Michael inter nubes*, en el antiguo mausoleo de Adriano (conocido por esta circunstancia como Castel Sant'Angelo).

12 BR, n.º 5721: «Venit Michael archangelus cum multitudine angelorum, cui tradidit Deus animas sanctorum, ut perducas eas in paradysum exultationis»; BR, n.º 5724: «Archangelus Michael, Dei nuntius pro animarum justis»; BR, n.º 5736: «Archangele Michael, constitui te principem super omnes animas suscipiendas». MR, n.º 4188 (*Ofertorio de la Misa de difuntos*): «Sed signifer sanctus Michael representet eas in lucem sanctam quam olim Abraham promisisti et semini eius». MM, n.º 391: «Ut quem elegisti principem militie Angelorum, digneris prelargire patronum ad tuendas animas populorum». BG, col. 1216: «O, Michael, princeps exercitus Angelorum, veni, quaesumus, ad liberandas animas fidelium populorum», «Mitte nobis, Deus clemens, Michaellem coelestis militiae principem, ut nos de manu inimicorum nostrorum liberet et tibi, Domino Deo nostro, illaesos presentet». Cf. Olivares (2016, pp. 291, 423-425).



Figura 2. Mosaicos bizantinos (s. VI) de la capilla arzobispal de San Andrés de Rávena.

Dentro del primer aspecto, el del final de la vida terrena, hay que incluir la caracterización del arcángel como *psicagogo* o *psicopompo*, es decir, el ángel que introduce las almas en el Paraíso, y asume además la misión de pesar en una balanza las obras del difunto (*psicostasis*) (Fournée, 1971, pp. 65-96; Olivares, 2016, pp. 372-429; Rodríguez, 2007, pp. 141-151; Yarza, 1981, pp. 5-36). No es raro ver la combinación de algunas de estas iconografías en la misma figura, de suerte que, por ejemplo, san Miguel sostiene la balanza con una mano y con la otra alancea a Satanás, que intenta desequilibrar el peso hacia el mundo infernal.

En cuanto al segundo aspecto, el histórico y cósmico –el que aquí más nos va a interesar–, Miguel se muestra como un activo protagonista en la epopeya final de la humanidad, «un tiempo de angustia como no habrá habido hasta entonces otro desde que existen las naciones» (Dn 12,1)¹³. Y es que, como recogen algunos Padres de la Iglesia, «cuando acontece en el mundo algo de un poder portentoso, se envía a este arcángel [...] ya que nadie mejor es capaz de poner de manifiesto lo que Dios puede hacer»¹⁴.

Al frente de los ejércitos celestiales, Miguel clamará y hará sonar las trompetas que anuncien el retorno de Jesucristo (cf. 1Ts 4,16), descenderá del cielo portando los signos

13 En los años veinte del pasado siglo el obispo de Pamplona D. Mateo Múgica Urrestarazu expresó esta convicción de la siguiente manera: «todavía se hace preciso esperar a los últimos tiempos para formar idea de todo lo que debemos y deberemos a san Miguel»: Múgica (1927, p. 470); la carta pastoral fue publicada con su correspondiente versión en euskera (pp. 477-510).

14 San Gregorio Magno, *Homiliarum in Evangelia*, lib. II, hom. 34, en PL, 76, col. 1251; retoma el argumento san Isidoro de Sevilla, *Etimologiarum libri viginti*, lib. VII, cap. 5, 12, en PL, 82, col. 272-273.

de la Pasión y las enseñas regias (las *arma Christi*) que han de preceder al Salvador en su segunda venida¹⁵, abrirá los sepulcros y despertará a los muertos para dar, por fin, el golpe de gracia al Anticristo¹⁶.

3. PECULIAR ICONOGRAFÍA CONSERVADA EN LA EFIGIE DE SAN MIGUEL DE EXCELSIS

Siguiendo una tendencia habitual en toda la cristiandad, también en las tierras del naciente reino de Pamplona la devoción al «más humano de los ángeles y al más celestial de los santos» (Denèle, 2014, p. 6) constituyó una de las más sentidas señas de identidad. Y entre los lugares de culto a él dedicados en Navarra es, sin duda, el santuario de San Miguel de Excelsis el que mayor protagonismo ha cobrado a lo largo de los siglos¹⁷. Este templo románico, situado en el monte Aralar, a 1237 metros de altura, custodia una singular imagen del arcángel: se trata de un relicario de plata sobredorada, realizado en 1756 para sustituir al anterior revestimiento argénteo, que alberga en su interior los restos del alma de madera, así como un *lignum crucis*¹⁸. Además de recibir en su sede habitual a los devotos y a los pueblos y valles del entorno, que suben en festivas romerías, la imagen de san Miguel recorre cada año en tiempo pascual cerca de trescientas poblaciones del cuadrante noroccidental de Navarra, la Cuenca de Pamplona y parte de la Zona Media, bendiciendo los campos y visitando a los enfermos. En Pamplona esta visita de san Miguel tiene por finalidad principal su asistencia a la celebración anual del aniversario de la dedicación de la catedral –martes de la segunda semana de Pascua–; pero, además, a lo largo de esos días, en jornadas maratónicas para sus portadores, el relicario es acogido en más de ochenta instituciones de la ciudad¹⁹.

Pero si llamativa es la materialidad de este objeto de culto, no lo es menos la iconografía en él perfilada: san Miguel viste aquí los ornamentos litúrgicos y ostenta además los atributos guerreros –casco y coraza–, pero lo más significativo de esta tipología es que no esgrime armas humanas, sino que, con los brazos en alto, sostiene sobre su

15 En el puente Sant'Angelo de Roma el gran Bernini diseñó todo un programa escultórico articulado en torno a diez monumentales ángeles que muestran en sus manos todos los instrumentos de la Pasión: la columna, los azotes, la corona de espinas, el paño de la Verónica, la túnica de Jesús y los dados de los soldados, los clavos, la cruz, el *Inri* o título de la cruz, la esponja y la lanza. Cf. Tolomeo (1988, pp. 43-80).

16 En el siglo XIII recoge y sintetiza estas tradiciones el dominico Jacobo de Vorágine, 1994, p. 621. Cf. Olivares (2016, pp. 423-425, 476-478).

17 Un sintético panorama sobre esta devoción en Navarra: Fernández Gracia (2011, p. 50). Sobre el santuario de Aralar y sus tradiciones: Larrambebere (1996, pp. 375-379).

18 En el presente trabajo, centrado en la iconografía, no se trata de la historia y vicisitudes de los sucesivos relicarios que han recibido culto en el santuario de Aralar, ni de su relación con el *lignum crucis* custodiado hasta el siglo XVIII en la arqueta de marfil guardada en el sagrario del templo de Excelsis, temas que requerirían un estudio específico.

19 Otras devociones y sus correspondientes imágenes –así, por ejemplo, san Urbano de Gaskue y san Gregorio Ostiense– tuvieron en el pasado mucha aceptación y protagonizaron largos recorridos que incluían también la visita a Pamplona, pero habiendo perdido vigor en décadas pasadas, han dejado a san Miguel de Excelsis como un caso excepcional. Cf. Homobono (1989, pp. 407-502), Jimeno Aranguren (2005).

cabeza la cruz, signo de la victoria de Cristo sobre el pecado, el demonio y la muerte. Ciertamente la cruz ha sido considerada en la tradición cristiana como el trofeo que hace huir a los demonios²⁰, el «insigne lignum quod draconem subdidit»²¹, así como el símbolo «nicéforo» de los príncipes y de los pueblos cristianos (Denèle, 2014, p. 443, Schiller, 1972, pp 184-186, 189-197).

Este hermoso modelo expresa de manera magistral el lugar de san Miguel en la historia de la salvación como testigo de la grandeza y soberanía de Dios (¿Quién como Dios?) y como debelador del «gran dragón, la serpiente primordial que se llama diablo y Satanás» (Ap 12,9) en una batalla sobrenatural que no se libra con armas de este mundo. Se trata, pues, de una iconografía más elaborada y teológica que la típica del ángel guerrero, está mucho más extendida y básica.

En este sentido, algunos estudiosos han aventurado que:

puede tener su origen en la idea sostenida por algunos Santos Padres (acaso el primero san Ignacio de Antioquía) de que Dios reveló a los ángeles la futura encarnación de su Hijo y una parte de ellos se rebeló ante la idea de adorarle vestido de naturaleza humana. San Miguel se sometió y coloca sobre su cabeza la cruz en la forma tan medieval de acatamiento (Uranga & Íñiguez, 1971, pp. 118-119).

Caro Baroja prefiere recalcar otros aspectos:

Considero que esta imagen o iconografía corresponde a una época muy vieja del culto al arcángel y que hay que ponerla en relación con [...] reliquias de la cruz que llevaría en ocasiones memorables en época de angustia. La figura del arcángel portador del *lignum crucis* puede corresponder también a una forma vieja de relicario simplemente. Es el culto a san Miguel un culto propio de guerreros medievales y de pastores y esto explica una popularidad remota, anterior, sin duda alguna, a la del culto a Santiago, como defensor de la cristiandad (Caro, 1971, p. 246).

Efectivamente, la iconografía plasmada en el titular del santuario de Aralar es muy sugerente y puede servir como punto de arranque para evocaciones de carácter teológico, espiritual, etnológico, etc.

20 BR, n.º 5646 (14 de septiembre, Exaltación de la Santa Cruz): «Ecce Crucem Domini, fugite partes adversae: vicit leo de tribu Iuda, radix David», antífona que fue incluida también en el ritual de exorcismos para liberar a personas y, con alguna variante, para conjurar tempestades y que por ello fue esculpida en algunas campanas (*Ritus exorcizandi obsessos a Daemonio; Exorcismus contra tempestatem*: RR, n.º 894). MM, n.º 323: «Hoc per tropheum passionis tue tua pietas egit»; «per gloriose crucis triumphum mortem devicit». Cf. también Ursúa (1987, pp. 36, 200-201).

21 Aurelio Prudencio (1966, v. 36, p. 252). Cf. Avril (1971, pp. 45-46). BR n.º 4766 (3 de mayo: *Invencción de la Santa Cruz*): «Gloriosum diem sacra veneratur Ecclesia dum triumphale referatur lignum. In quo redemptor noster, mortis vincula rumpens, callidum aspidem superávit»; MR, n.º 3218 (*fiesta del 14 de septiembre*): «Per signum crucis de inimicis nostris, libera nos Deus noster».

4. INSPIRACIÓN DE FONDO: *MICHAEL, SALUTIS SIGNIFER*

Sin embargo, más allá de todas las aproximaciones coherentes que puedan hacerse, parece más acertado desentrañar el sentido de esta iconografía en el marco del ya aludido papel de san Miguel en los acontecimientos finales de la historia (Denèle, 2014, p. 182), extremo en el que bien merece la pena detenerse ahora: «Esta imagen conceptual puede relacionarse también con la idea expuesta por san Crisóstomo, Valdense, pero también por san Agustín, acerca de la idea de la venida de san Miguel con la cruz al final de los tiempos» (Olivares, 2016, p. 483).

En efecto, ciertos pasajes bíblicos de contenido escatológico aluden al «ángel que sube del Oriente llevando el sello del Dios vivo»²², escena que se relaciona con la segunda venida de Cristo: «Entonces aparecerá en el cielo el signo del Hijo del Hombre y entonces se golpearán el pecho todas las razas de la tierra y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria»²³.

Los Santos Padres repararon en esta función reservada a los ángeles. Sobresale entre ellos san Juan Crisóstomo (+407) con una homilía sobre la Santa Cruz, en la que echa mano de las ceremonias que adornaban la llegada del emperador a la ciudad (*adventus imperatoris, adventus principis*) para aludir al cortejo angélico que acompañará a Cristo en su retorno:

Cuando venga el Hijo del Hombre el sol se oscurecerá y la luna no dará luz. Porque habrá tan grande abundancia de luz que aun las más brillantes estrellas quedarán oscurecidas. Entonces las estrellas caerán, entonces aparecerá en el cielo el estandarte del Hijo del Hombre. ¿Adviertes cuán grande sea la virtud del signo de la cruz? ¡El sol se oscurecerá y la luna no dará luz, en tanto que aquél aparecerá y brillará, a fin de que conozcas que es más espléndido que el sol y que la luna! Y así como al entrar en la ciudad el rey, los soldados, habiendo tomado los que llaman cabos de lanza, los portan por encima de sus hombros, y así van proclamando su entrada, así cuando el Señor vaya descendiendo del cielo, le precederán los ejércitos de los ángeles y de los arcángeles, llevando sobre sus hombros esta señal y estandarte, y avisándonos de su entrada regia²⁴.

Uno de los egregios representantes de la Iglesia hispano-visigótica, san Julián de Toledo (+690), en su *Pronósticos del siglo futuro*, reproduce el citado texto del Crisóstomo y lo

22 Ap 7,2: «Et vidi alterum Angelum ascendentem ab ortu solis habentem sigillum Dei vivi».

23 Mt 24,30: «Tunc parebit signum Filii hominis in Caelo». En su explicación de este versículo dice en el siglo XVII el comentarista Cornelio a Lapide: «Este signo es la cruz, pues ella es el estandarte de Cristo [*vexillum Christi*] y la causa de la victoria de sus fieles» (Cornelio a Lapide, 1683/1881, p. 514).

24 San Juan Crisóstomo, *Homilia de cruce et latrone. 1*, en Patrología Griega (PG), p. 49, col. 404. También se refiere al tema en *Homilia in Matthaeum, 56*, en PG, p. 58, col. 554. Durante mucho tiempo se atribuyó a san Agustín otra homilía de contenido similar (así en Olivares, 2016, p. 483), que en realidad no era sino un resumen latino de la del Crisóstomo: *Sermo 155: De passione Domini seu de cruce et latrone*, en PL, 39, col. 2051-2052. Se refiere a esta cuestión Schnapp (1986, pp. 134-135). Este punto de la homilía del Crisóstomo es recogido por el Valdense (cf. alusión también en Olivares, 2016, p. 483) en Waldensis (1759, pp. 953, 959).

sintetiza con el siguiente epígrafe: «Quod praeunte cruce sua Christus ad iudicium veniet et quod eadem crux angelorum humeris, Christo de coelis descendente, portabitur»²⁵.

En los tiempos del renacimiento carolingio los poemas incluidos en el *De laudibus Sanctae Crucis* de Rabano Mauro (+856), exaltan la virtud del estandarte de la redención (*vexillum*), de las enseñas del rey (*insignia, labbara*), que provocan la desbandada de las fuerzas del cruel enemigo. En este escrito se cita a los tres arcángeles y ya –aquí sí– se presenta la cruz como el arma que Miguel enarbola:

Miguel, príncipe y caudillo de los habitantes de las alturas, recuerda que, por el poder de Dios, tú [se dirige a la cruz] gobiernas y proteges el conjunto de los cielos, pues tú permaneces en pie, altar santo del Santo. Mediante este escudo [el arcángel] triunfa, armado con esta espada avanza valiente, vencedor en terribles combates con el dragón, asistido por miles de santos. Y, triunfando, sólo buscará alabarte, lo cual representa una recompensa para él²⁶.

También los textos de la liturgia católica asociarán esta misión angélica de manera singular a san Miguel, que descenderá del cielo en el último día mostrando a los hombres el trofeo glorioso y anunciando el Juicio, por lo que le corresponde el título de abanderado o portaestandarte (*signifer*): «Este signo de la cruz aparecerá en el cielo cuando el Señor venga a juzgar»²⁷; «El mar se agitó y la tierra tembló cuando el arcángel Miguel descendía del cielo»²⁸; «Miguel, el abanderado de la salvación [*salutis signifer*], muestra victorioso la Cruz»²⁹; «Que el abanderado [*signifer*] san Miguel las introduzca [a las almas de los difuntos] en la luz santa»³⁰.

El franciscano catalán Francesc Eiximenis expresará en el siglo XIV esta convicción en un tratado llamado a tener gran difusión:

Viniendo Jesucristo al Juicio, san Miguel vendrá delante de Él portando la cruz en que el Salvador fue clavado y otros santos ángeles, súbditos suyos, portarán las otras

25 San Julián de Toledo (ed. 1976), lib. III, V, p. 84, cit. por Silva, 1984, p. 364.

26 Rabano Mauro (ed. 1997), lib. I, cap. 3, pp. 43, 296, lib. II, cap. 3, p. 232. Vienen a la memoria los grandiosos himnos litúrgicos *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis* y *Vexilla regis prodeunt*, compuestos en homenaje a la Cruz por el poeta Venancio Fortunato con motivo de la entronización de la reliquia del *lignum crucis* en la iglesia de la Santa Cruz de Poitiers (s. VI): cf. Pejenaute (2000-2001, pp. 398-399).

27 BR, n.ºs 4758, 4764, 4778, 4782, 4794, 4798, 4799 (*fiesta del 3 de mayo*): «Hoc signum crucis erit in coelo cum Dominus ad iudicandum venerit». La fiesta del 3 de mayo fue suprimida también en 1960: cf. Goñi (2010, p. 156).

28 BR, n.º 5706 ; MR n.º 3277: «Concussus est mare et contremuit terra ubi archangelus Michael descendebat de coelo».

29 BR, *Himno de Vísperas* (segunda estrofa): «Sed explicat victor crucem Michael, salutis signifer». Este himno (*Te, splendor et virtus Patris*) no está en la primera versión del Breviario tridentino, sino que se introdujo en las modificaciones debidas a Urbano VIII (1632): cf. Blume y Dreves (1907, pp. 207-208). Podría deberse a la pluma de Rabano Mauro, según Righetti (1955, p. 947).

30 MR, n.º 4188 (*Ofertorio de la Misa de difuntos*): «Signifer sanctus Michael representet eas in lucem sanctam». El papa Juan XXIII tituló *Michael salutis signifer* una carta apostólica en la que declaraba a san Miguel patrono del ejército brasileño (31 de octubre de 1959): Acta Apostolicae Sedis, 53 (1961), pp. 147-148.

cosas pertenecientes a la Pasión del Salvador, como la lanza, los clavos, la esponja, la caña [...] la corona y los azotes, reprochando y echando en cara a los pecadores todas aquellas cosas (Eiximenis, 1983, p. 128).

Y la asignación de tal cometido al paladín de la milicia celestial constituirá un tema recurrente en los apologetas católicos de los siglos modernos. El teólogo Juan Eck, gran contradictor de Lutero, condensaba esta tradición en uno de sus sermones: «¿Por qué la Iglesia lo llama *abanderado*?... Porque en el día del Juicio san Miguel portará el signo de la Pasión de Cristo, las enseñas de nuestra salvación: la cruz, la lanza, los clavos, la corona»³¹.

Un siglo más tarde, en el contexto de una corriente tendente a convertir a san Miguel en uno de los símbolos de la monarquía de los Austrias³², el jesuita Juan Eusebio Nieremberg se explaya en similares consideraciones:

Él es el que ha de llamar con temerosa trompeta a todos los siglos, para que vengan a juicio, y quien llevará la Cruz a vista de todas las naciones a Jerusalén, para que en presencia de tan grande misericordia se abone la rigurosa justicia, que el último día se ha de ejecutar. Esto enseña la Iglesia cuando le llama alférez: *signifer sanctus Michael*, porque lleva la bandera de nuestra redención³³.

El día del Juicio postrero el ministro principal es san Miguel (Nieremberg, 1643, p. 118).

A él se encomienda cuanto es posible la ejecución del Juicio Universal: él atemorizará al mundo [...], resucitará el linaje humano y finalmente irá al cielo a por el Juez de vivos y muertos y vendrá con el estandarte de la Cruz, hecho alférez de la Milicia de Dios (Nieremberg, 1643, pp. 119-120).

Esto pasará en el último de los días, cuando con todos los ejércitos del cielo ha de bajar Cristo, como su Rey y Cabeza, para triunfar perfectamente de todos sus enemigos; entonces vendrá san Miguel con la Cruz, en que el Hijo de Dios fue crucificado³⁴.

Su compañero de religión Francisco García recoge unos años después esta misma idea: «El día del Juicio, sin bajar de puesto, será alférez san Miguel y traerá el estandarte de la Cruz delante de Jesucristo, que vendrá por capitán de los ángeles y los hombres, y por esto le llama la Iglesia *signifer*, el que lleva la bandera»³⁵.

31 Eck (1534, f. 211v, Homilía 8 sobre los ángeles): «Cur eum *Signiferum* vocat Ecclesia?... quia sanctus Michael portabit signum passionis Christi, vexilla nostrae salutis in die iudicii, crucem, lanceam, clausos, coronam».

32 En 1642 hubo incluso una campaña, impulsada por el carmelita fray Gabriel de la Anunciación, para que el reino de Navarra y toda la Monarquía Hispánica, con la dinastía de los Austrias al frente, eligiese por patrono tutelar a san Miguel: cf. Tarsicio de Azcona (2006, p. 178, n. 177).

33 Nieremberg (1643, p. 109). Un capítulo de este libro se dedica a glosar «Quan debido es tener particular devoción con el glorioso san Miguel, especialmente en los reinos de España» (cap. 26, pp. 228-239).

34 2012 Nieremberg (1643, p. 139). En el manuscrito de García de Palacios (1718, f. 210r) se le llama «Signífero y Alférez de toda la salud de las almas».

35 García (1684, p. 14). Otros autores del momento aluden a estas mismas cuestiones: así, por ejemplo, Barcia (1685, p. 159, sermón 31: Del Juicio Universal al fin del mundo): «La Santa Cruz en mano de san Miguel».

En el siglo XVIII será precisamente el capuchino navarro Tomás de Burgui, insigne historiador de San Miguel de Excelsis, el portavoz más entusiasta de esta concepción:

Allí [en el Calvario] finalmente este celestial príncipe fue condecorado de Su Majestad con dos sublimes honores, pues le constituyó *signífero* suyo y le encomendó el supremo ministerio de su nuevo Reino. Por el amor con que se interesó en nuestra redención le honró con el patronato de la Iglesia universal y por el amor con que asistió a Su Majestad en sus penas le autorizó con la insignia de su Cruz Sacrosanta. Desde entonces este espíritu excelso tiene por propio signo suyo este signo misterioso de Dios vivo, por lo cual es privativo honor suyo ser y llamarse *signífero* del Eterno Rey y en muchas apariciones se ha mostrado autorizado con la Santa Cruz, con la cual también se dejará ver en el gran teatro del Juicio Universal³⁶.

5. ALGUNOS HITOS EN SU CONFIGURACIÓN MATERIAL: DE LOS MOSAICOS BIZANTINOS A LA MINIATURA HISPÁNICA

Esbozadas siquiera las fuentes doctrinales de la atractiva iconografía del arcángel crucífero, procede ahora preguntarnos acerca de su cristalización en la materialidad de las imágenes sagradas para rastrear después su *aterrizaje* en el concreto marco geográfico e histórico en que brota la efigie de Aralar.

Es ciertamente habitual la representación de Miguel o de los otros arcángeles portando bien el estandarte de la cruz, bien una lanza cruciforme o un bastón rematado en cruz, a modo de larga cruz procesional (Denèle, 2014, pp. 442-443). En los tímpanos de las portadas de las catedrales suelen incluirse ángeles con los instrumentos de la Pasión en el momento del Juicio Final (Réau, 1996, p. 530), que, según ya se ha señalado, en el arte occidental se vincula a la aparición de Cristo Juez con el trofeo de la cruz (Christe, 2012, pp. 521-523; Schiller, 1972, pp. 186-189). En ocasiones los espíritus celestes llevan el solo atributo de la cruz entre las manos: pueden traerse a colación ejemplos de esta tipología pertenecientes a distintas épocas como los bajorrelieves visigóticos de Quintanilla de las Viñas (ss. VII-VIII), las miniaturas del Beato de Facundo (s. XI), las pinturas murales de la cripta de Saint-Aignan-sur-Cher (ss. XIV-XV) o un Juicio Final de Fra Angelico (s. XV) en el Museo de San Marcos de Florencia (Fournée, 1971, p. 75). También resulta expresiva a este respecto la escena contenida en el segundo piso del retablo de Damián Forment (s. XVI) en la

36 Tomás de Burgui (1774, vol. II, lib. II, pp. 123-124). En el vol. II, lib. II, pp. 114-116, además de abundar en las consideraciones citadas, diserta Burgui sobre algunos relatos que relacionan a san Miguel con la cruz de Cristo: varias apariciones en tiempos antiguos –tomadas de Nieremberg–; en Monte Gárgano, donde el arcángel dejó una cruz de cristal; la estigmatización de san Francisco de Asís durante su cuaresma de ayuno en honor de san Miguel; la aparición en México el año 1631 y, sobre todo, la del monte Aralar. Cf. Tarsicio de Azcona (2008, pp. 933-961).



Figura 3. Mosaicos bizantinos (s. IX) de la Capilla de San Zenón en la basílica de Santa Práxedes de Roma.

parroquia zaragozana de San Miguel de los Navarros, donde el arcángel desciende del cielo con la cruz salvadora, que apoya en su hombro izquierdo, mientras tiene lugar la unción de los elegidos (cf. Ap 7,1-8)³⁷. De todos modos, no vemos en estos casos la cruz levantada sobre la cabeza, como hace el Ángel de Aralar en una sorprendente disposición que nos empuja a indagar en el acervo artístico del mundo cristiano oriental, como ya sugirió en su día con notoria perspicacia la Dra. De Silva (1984, p. 192).

En efecto, hay que volver la mirada al arte de raigambre bizantina para hallar las más antiguas concreciones materiales de la misión de los ángeles como exaltadores de la gloria divina y como custodios de las insignias de Dios, que alzan sobre la cabeza anunciando el Juicio Final. Encontramos significativas muestras de ello en los frescos de la iglesia de Perushtitsa (s. VI), en Bulgaria, en los mosaicos de la capilla arzobispal de San Andrés y de la iglesia de San Vital (s. VI), ambas en Rávena, así como en los de

³⁷ Duce (2007, pp. 95-96), Souto (1983, pp. 92-95). El nombre de la parroquia hace referencia a la tradición según la cual en este lugar las tropas navarras de Alfonso I el Batallador abrieron brecha en la muralla de Zaragoza al grito de ¡*San Miguel!*! ayudados por la presencia del propio arcángel: Cf., por ejemplo, Faci (1979, pp. 183-184).



Figura 4a. Relieves de Santa María de Naranco (s. IX) (Arias, 2015, IX).



Figura 4b. Relieves de Santa María de Naranco (s. IX) (Arias, 2011, 17).

la basílica de Santa Práxedes de Roma (s. IX). En estas creaciones artísticas los espíritus angélicos, siguiendo el modelo de las *nikés* o victorias clásicas, sostienen con los brazos en alto o suspendidos en posición horizontal clipeos con el Cordero apocalíptico, el crismón, la cruz o el busto de Cristo³⁸.

Esta modalidad correrá la misma suerte que otros valiosos elementos de abolengo oriental, que bien por influencia islámica o bien a través del renacimiento carolingio, serán aprovechados con fruto en la iconografía hispánica. En este contexto resultan de sumo interés los relieves escultóricos del gran complejo palatino de Santa María de Naranco, icono de la monarquía asturiana de tiempos de Ramiro I (842-850). En el aula regia del mismo encontramos precisamente bajo dos arcos a sendos ángeles apocalípticos que, anunciando la proximidad del Juicio, alzan los brazos sobre la cabeza para mostrar el Evangelio eterno (cf. Ap 14,6-7) (Arias, 2011, pp. 16-17, 2015, pp. 968-969).

38 Silva (1984, p. 366), Arias (2011, p. 16), García Mahiques (2016, pp. 199-203). Luca Signorelli retomará este modelo en uno de sus fascinantes frescos sobre el Juicio Final y la historia del Anticristo en la capilla de San Bricio de la catedral de Orvieto (1500-1502). En la platería barroca se desarrollará también un tipo peculiar de custodia, en el que san Miguel, con los brazos en alto, sostiene la misma Eucaristía: Heredia (1991, pp. 327-330), Orbe (2005, pp. 358-359).



Figura 5. Fragmento de San Andrés de Cirueña (s. IX). «Vi debajo del altar las almas de los degollados por causa de la Palabra de Dios y del testimonio que mantenían» (Ap 6,9).

El tema será recogido también en el delicado trabajo de miniatura elaborado en los monasterios de la frontera cristiana del norte de España. El mismo ángel portador del Evangelio eterno figura en numerosos códices del Comentario al Apocalipsis de Beato³⁹: en la mayoría de estos manuscritos el ángel sostiene el Evangelio con una sola mano, mientras que lo hace con ambas en el Beato de Facundo (mediados s. XI), en el de San Millán de la Cogolla (fines s. XI) y en el de Lorvão (fines s. XII). Ya previamente, en el tosco *Fragmento de Cirueña*, de la segunda mitad del siglo IX, procedente del cenobio riojano de San Andrés, tenemos, al pie de un altar ornado con coronas votivas, a dos mártires decapitados levantando, aquí con una sola mano, el busto de Cristo con su nimbo crucífero (cf. Ap 6,9-11) (Díaz, 1979, p. 46; Silva, 1994, p. 250).

39 Arias (2011, p. 18; 2015, pp. 971-972), Silva (1984, pp. 364, 366). Silva alude también a una curiosa miniatura de un ángel de perfil, que lleva en sus manos una cruz, de cuyos brazos transversales penden el alfa y la omega, ilustración incluida en el Códice Misceláneo de San Millán de la Cogolla (año 933), precisamente decorando el margen del texto de san Julián de Toledo anteriormente citado. Pero más que un ángel parece ser la representación de un obispo como bien advierten Cabañero y Galtier (1986, p. 27, fig. 9).



Figura 6. Beato de Valcavado (s. X) (Arias, 2015, Tav. XI).



Figura 7. Beato de Silos (s. XI) (Arias, 2015, Tav. XI).



Figura 8. Beato de Facundo (s. XI) (Williams, 1994, plate 15). «Vi a otro ángel que volaba por mitad del cielo; llevaba un evangelio eterno para anunciarlo a los habitantes de la tierra, a toda nación, raza, lengua y pueblo» (Ap 14,6).

6. MATRIZ POLÍTICA Y ESPIRITUAL: EL COMBATE DEL INCIPIENTE REINO DE PAMPLONA CONTRA EL ISLAM BAJO LA DIVISA DE LA SANTA CRUZ Y EL PATROCINIO DE SAN MIGUEL

Precisamente el territorio riojano, reconquistado por los primeros reyes de Pamplona, es en las últimas décadas del siglo X –bajo el reinado de Sancho Garcés II Abarca– escenario de una profunda reflexión en torno a las raíces y la vocación de la joven monarquía cristiana que se postula como continuadora del orden visigótico en las estribaciones del Pirineo occidental. Los círculos intelectuales de clérigos del entorno mozárabe riojano, donde se elaboraron magníficos códices, dotaron de memoria histórica y soporte espiritual al nuevo edificio político, dando lugar además a una notable originalidad en la creación de imágenes (Martín, 1996, pp. 36-37, 2003, pp. 225-241; Martínez de Aguirre, 1996, pp. 187-202).

Dicha originalidad se refleja singularmente en la plasmación de dos realidades que conformaron el polo de atracción de los anhelos de los cuadros dirigentes de aquella sociedad: la Santa Cruz y san Miguel. Así, el Códice Albeldense o Vigilano (976) acoge por vez primera en el arte hispánico las representaciones miniadas de san Miguel y san Gabriel, acompañando a los primeros retratos reales de la miniatura hispana y de los primeros de la Europa contemporánea, los de Sancho Garcés II, la reina Urraca y el infante Ramiro. Los poemas contenidos en el códice invocan la protección del arcángel sobre Ramiro, defensor de las fronteras del reino. Por su parte el Códice Emilianense (992), además de reproducir esta composición, incorpora la Cruz de Oviedo custodiada por dos ángeles (Martínez de Aguirre, 1996, pp. 192-195; Silva, 1980, pp. 259-260, 1993, pp. 216-219, 225-229, 2008, pp. 65-66, 72-74).

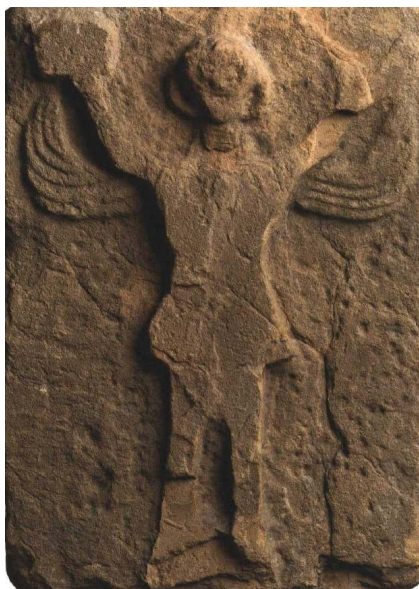


Figura 9. Relieve prerrománico (s. X) de la ermita de San Miguel de Villatuerta, Navarra.



Figura 10. Capitel románico (s. XII) de la iglesia parroquial de la Purificación de Nuestra Señora de Berrioplano, Navarra.

Conviene advertir que, en continuidad con la tradición visigótica, la monarquía ovetense hacía uso frecuente de la cruz como emblema de los monarcas y de su combate contra el islam. Se trataba de cruces estacionales o procesionales, que, encajadas mediante una espiga en el asta, eran empleadas en las diversas ceremonias y se utilizaban en campaña al frente de las huestes cristianas. Algunas de estas cruces, primorosamente decoradas y enriquecidas por encargo de los reyes con metales nobles, piedras preciosas, reliquias e inscripciones, constituían objetos de culto afectivamente vinculados a las más hondas esencias del reino, uno de cuyos símbolos más preciados era precisamente la *Cruz de los Ángeles*⁴⁰. Sabemos que también los soberanos pamploneses adoptaron estos usos; de hecho, hay constancia de que el mismo Sancho Garcés II y su mujer Urraca encargaron una cruz votiva de oro y piedras preciosas que contenía como reliquia dientes de san Esteban. Y al protomártir estaba dedicada la emblemática fortaleza de Deyo, en el alto de Monjardín, donde hasta el siglo XVIII permanecieron unas inscripciones y relieves que mencionaban la Santa Cruz (Martínez de Aguirre, 1996, p. 190; Menéndez Pidal, 1996, pp. 176-179; Miranda, 2008, p. 262).

Siguiendo en los dominios de la corona pamplonesa tenemos otra conocida referencia, en este caso escultórica, que nos conduce al monasterio (actual ermita) de San Miguel de Villatuerta. En el muro exterior de este edificio, levantado en los años setenta

⁴⁰ García de Castro (2009, pp. 371-400), Martín Barba (2016, pp. 27-50), Miranda (2011, pp. 225-243). Cf. una amplia selección bibliográfica sobre la Cruz en el reino de Asturias en Arias (2015, p. 953, n. 20).

del siglo X en una comarca que había recuperado para la cristiandad la generación anterior, estaban dispuestos una serie de relieves en piedra, actualmente depositados en el Museo de Navarra. Entre ellos descuellan un crucificado y un ángel (con toda probabilidad, el titular, san Miguel), que levanta los brazos en alto, seguramente los más antiguos ejemplos estatuarios del arte hispánico (Germán de Pamplona, 1954, pp. 223, 226; Martínez de Aguirre, 1996, pp. 195-200). Mientras que algunos estudiosos, como Uranga e Íñiguez, conjeturaron que en su día ambos elementos estarían superpuestos (el crucificado sobre el ángel, como en el caso de Aralar), otros han visto dificultades para ello, pues en Villatuerta hay un crucificado y no una simple cruz⁴¹, los contornos de ambas piezas no parecen encajar y, sobre todo, el ángel pudiera sostener otro símbolo y no necesariamente una cruz⁴². Sea como fuere, contemplamos al ángel con los brazos en alto⁴³ y, con toda verosimilitud, mostrando un distintivo cristiano.

Importa hacer notar que el conjunto de los relieves de Villatuerta ha sido interpretado como una evocación del ritual de la liturgia visigótica destinado a bendecir al rey y su mesnada cuando parten para la guerra (*Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*)⁴⁴. Al comienzo de este rito se imploraba el auxilio divino para el monarca y la compañía del ángel del Señor a lo largo de la expedición: «Sit Deus in itinere vestro et angelus eius comitetur vobiscum». La solemne liturgia incluía después la entrega de la cruz –de oro, con la reliquia del *lignum crucis*– al obispo, quien la presentaba al rey y este a su vez la ponía en manos del clérigo que había sido distinguido con el honor de alzarla ante el soberano durante toda la campaña, al tiempo que los alféreces recibían también sus estandartes bendecidos por el obispo. El prelado concluía el acto con una especial bendición referida a la cruz como signo de salvación y defensa:

Signum salutaris clavi et ligni, quod devotibus manibus, sacrate princeps, suscepisti, sit tibi ad tutelam salutis et incrementum perpetue benedictionis. Egressum tuum in pace directurum excipiat et per viam tuis exercitibus crux Christi semper adsistat (Cabañero & Galtier, 1986, pp. 19-20).

En esta encrucijada histórico-geográfica vemos, pues, a los representantes del gobierno temporal y espiritual condensar en la devoción a la Cruz y a san Miguel sus aspiraciones en orden a la legitimación de la autoridad pública y del empeño bélico por la

41 En realidad, esto no sería un problema, pues en estadios anteriores del relicario de San Miguel de Aralar, el ángel mostraba un crucificado y no una cruz desnuda, por lo que se asemejaría mucho más a la hipotética composición del relieve de Villatuerta. Cf., entre otros testimonios, el dibujo incluido en el manuscrito de García de Palacios, 1718, f. 53 (comentado por Fernández Gracia, 2014, pp. 64-65); también el cuadro incluido en el retablo de la Virgen del Rosario de la iglesia parroquial de Uharte Arakil (Echeverría & Fernández, 1987, pp. 94-98) o la cruz limosnera custodiada en el santuario (Gorriti, 2001, pp. 115-116).

42 Un ponderado balance de esta cuestión en Poza (2006, pp. 618-619).

43 La disposición no invita a pensar que los brazos se unan sobre la cabeza, como se verá más adelante en el capitel de Berrioplano o en el relicario de Aralar, pero tampoco sucede esto en los mosaicos bizantinos, en los tenantes de Santa María de Naranco o en el Beato de Facundo, en que los brazos permanecen paralelos para sostener un objeto de amplia base.

44 Silva (1984, pp. 92-95, 365). También practicado en los reinos de Asturias y León: Arias (2015, pp. 978-979).

recuperación territorial. Se dio en tal contexto un inusitado impulso del culto a san Miguel –poco presente de suyo en la liturgia hispánica– como adalid del pueblo cristiano, protector de los reyes y cabeza celestial de la empresa reconquistadora. Además de en el reino de Oviedo, este movimiento contaba con precedentes en los condados pirenaicos de influencia carolingia y en los límites riojano-castellanos⁴⁵. Y era coherente con una práctica común a toda la cristiandad occidental, que alcanzó su culmen en el período comprendido entre los años 950-1050⁴⁶. En el caso navarro, el aprecio mostrado por los dirigentes del reino a san Miguel como patrono tutelar se prolongará en el tiempo, al menos hasta mediados del siglo XII. Es revelador, a este respecto, el hecho de que en la memorable batalla de las Navas de Tolosa (1212) el guion de Sancho VII, al igual que el de sus homólogos de Castilla y Aragón, fuera ya la imagen de santa María⁴⁷.

7. ORIENTACIÓN APOCALÍPTICA AL SERVICIO DE LA ESPERANZA: EL RETORNO DEL REY

En aquellos inciertos albores de la Reconquista, en medio de los duros embates lanzados desde Córdoba, los monasterios hispanos alimentaron las esperanzas relativas al desenlace final de la historia y al retorno apoteósico de Cristo mediante la meditación de textos como el *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana, de finales del siglo VIII (Arias, 2015, pp. 965-967; Silva, 2008, pp. 59-60).

Pero conviene en este punto resaltar otro tipo de escritos más centrados en la actualidad del momento y más determinantes en la consolidación de un cristianismo de resistencia y combate en la mozarabía hispánica y en las sociedades cristianas del norte peninsular. Son fruto de una profunda corriente de pensamiento, con raíces en el Oriente cristiano, en el autorizado testimonio de quien es considerado el último de los Padres orientales de la Iglesia, san Juan Damasceno (†749). Y es que el Damasceno fue testigo directo y protagonista de la relación del cristianismo con las primeras generaciones de musulmanes. Es, además, el primer autor cristiano que escribe con cierta profusión sobre el islam: así, en su *Controversia entre un musulmán y un cristiano* y en el último capítulo del *Liber de haeresibus*, que en la historiografía recibirá el elocuente título de *La centésima herejía*. En sus planteamientos se concibe el mahometismo no tanto como una nueva religión, sino más bien como una herejía cristiana, que, al modo del arrianismo superado un siglo y medio atrás por los visigodos, negaba la verdadera divinidad de Jesucristo y la fe trinitaria. La sorprendente y fulgurante expansión del nuevo error, con sus éxitos militares, le otorgaba, sin duda, un cariz apocalíptico (Pozo, 1997, pp. 5-24; Rico, 2001, p. 38).

Con base en estas nociones, caló entre la intelectualidad de las comunidades mozarabas la idea de que el islam era la última y la peor de las herejías y que su fundador, el

45 Henriet (2007, pp. 113-131). Una valiosa y fina reflexión sobre los temas mencionados en Miranda (2011, pp. 225-243, 2012, pp. 759-768).

46 Callahan (2003, pp. 182-184). Por la misma época se puede percibir este proceso también en amplias regiones del Oriente cristiano: Stepanov (2016, pp. 41-64).

47 Miranda (2012, pp. 765-768) explora las posibles razones de esta evolución.

pseudoprofeta Mahoma, era el precursor del Anticristo, el «seductor» que «no confiesa que Jesucristo ha venido en carne» (2Jn 7)⁴⁸.

Junto con el juicio del Damasceno, con su perspectiva de raíz teológica, hay que prestar atención a la profusa literatura apocalíptica surgida en Oriente como respuesta a la conquista árabe. Destaca sobremanera la popular *Revelatio sancti Methodii de temporibus novissimis*, apócrifo sirio de finales del siglo VII, que tuvo «en la Edad Media un influjo tan universal como ningún otro libro, prescindiendo de la Biblia y de los Padres de la Iglesia» (Vázquez de Parga, 1971, p. 143). Fue redactado en momentos extremadamente duros para la cristiandad del Oriente Medio, cuando la caída de amplios territorios bizantinos en manos de las huestes islámicas dejaba bien a las claras que el nuevo poder mahometano tenía vocación de permanencia. Además, la campaña de islamización sistemática emprendida por el califa Abd el Malik hacía experimentar a la Iglesia de la zona, quizás por vez primera desde sus orígenes, el vértigo de una masiva apostasía. Era necesario sostener la esperanza de aquellas generaciones y encajar tan desconcertantes sucesos en una lectura teológica de la historia, que se aventurase incluso a augurar el futuro curso de los acontecimientos (Martínez, 2003, pp. 152, 187).

Así, este apocalipsis del Pseudo-Methodio, siguiendo la secuencia histórica de los reinos que enumera Daniel (Dn 2-7), formula una profecía sobre los últimos tiempos, en la que pronostica la próxima aniquilación del islam por obra de un gran príncipe, el último emperador romano (bizantino), a la que seguiría la llegada del Anticristo y la segunda venida de Cristo (Vázquez de Parga, 1971, pp. 144-146). Evidentemente, el vaticinio fracasó, pero «el carácter alegórico del texto permitiría su cíclica utilización en época posterior, cuando se abatiera alguna nueva y gran desgracia sobre la cristiandad» (García Moreno, 2005, p. 42). Hasta tal punto que esta tradición apocalíptica perduraría durante siglos, recreándose a sí misma una y otra vez y adaptándose a las más variadas circunstancias locales⁴⁹.

También en España dicha literatura debió de ejercer gran influencia desde época muy temprana. El imparable avance del estandarte verde del Profeta por el Mediterráneo oriental y el norte de África hasta hincarse sobre las ruinas del reino visigodo despertó

48 San Juan Damasceno llama a esta religión de los ismaelitas o agarenos «extravío de pueblos» y «pródromo del Anticristo» (*De haeresibus liber*, n.º 101, en PG, 94, col. 763). Tenemos varios testimonios anteriores, como el del patriarca san Sofronio de Jerusalén, que al mostrar los Santos Lugares al califa Omar, conquistador de la ciudad (638), se dejó decir en griego, para no ser comprendido por sus huéspedes: «Verdaderamente ésta es la abominación de la desolación de que habló el profeta Daniel». También san Máximo el Confesor había considerado a los musulmanes como un «anuncio de la venida del Anticristo» (*Epistulae*, n.º 14, en PG, 91, col. 539). Y en el 743 el obispo Pedro de Mayuma, cerca de Gaza, fue sentenciado a muerte por haber llamado en público a Mahoma «falso profeta y precursor del Anticristo» (Martínez, 2003, pp. 158-159; todo este estudio contiene abundante información y una riquísima bibliografía acerca de las cuestiones que se tratan en este apartado).

49 Martínez Fernández (2003, p. 58). Dicha tradición apocalíptica será acogida en el mundo bizantino y eslavo, pero también en la Europa occidental. «Todavía durante el sitio de Viena por las tropas turcas de Kara Mustafá en 1683, se repartió entre la población aterrorizada un panfleto con una versión latina de Pseudo Methodio, retocada por manos renacentistas» (p. 154).



Figura 11. Imagen-relicario (1756) titular del Santuario de San Miguel de Excelsis, Navarra.

toda una serie de elucubraciones de carácter mesiánico y apocalíptico (García Moreno, 1998, pp. 254-255). Posteriormente, la llegada de textos de los cristianos orientales y la presencia de algunos de ellos en al-Andalus, como el norteafricano Servideo o el monje palestino Jorge –procedente del monasterio de San Sabas, donde había vivido y fallecido san Juan Damasceno– estarán en estrecha conexión con el estallido del movimiento martirial cordobés y la rebelión de los mozárabes de Toledo, a mediados del siglo IX (García Moreno, 1999, pp. 95-100). En este sentido, la experiencia de Eulogio y Álvaro se convertirá en referencia permanente para los cristianos en tribulación⁵⁰.

Pero igualmente en los núcleos norteños de resistencia al islam hallamos huellas del Pseudo-Methodio. Se ha sugerido que fue el texto que inspiró, en el ámbito de la monarquía ovetense, la *Crónica profética*, en la que, adaptando estas ideas a la situación de la España dominada por los sarracenos, se anunciaba para los años 883-884 la venganza sobre los enemigos y la liberación de la misma. Por otro lado, algunos retazos del texto oriental se aprovecharon, ahora en el entorno pamplonés, para el Códice Rotense, donde se alude al origen diabólico de la vocación de Mahoma (Flori, 2010, pp. 129-146; Rucquoi, 1996, pp. 14-19, 22, 1999, pp. 300-302; Vázquez de Parga, 1971, pp. 146,

⁵⁰ En sus escritos encontramos juicios sobre la vida de Mahoma y su misión, vinculada una vez más al Anticristo: cf. San Eulogio de Córdoba (ed. 1973, pp. 374-376, 397-399); San Álvaro de Córdoba (ed. 1973, vol. 1, pp. 293, 311-315).

152-153). Tanto este ejemplar, como los otros dos grandes códices riojanos, Albeldense y Emilianense, contienen una breve *Vida de Mahoma*, similar, por otra parte, a la que san Eulogio halló con júbilo en el monasterio de Leire (García Moreno, 2005, pp. 14-16; Larrea, 2009, pp. 296-298).

8. OTRA TRADICIÓN PARA TENER EN CUENTA: MICHAEL ARCHANGELUS PERIMET ILLUM IN MONTE OLIVETI

En el apocalipsis del Pseudo-Methodio está muy presente la centralidad de la Santa Cruz; no así la figura de san Miguel⁵¹. Para verlo inserto en el ciclo del género apocalíptico, nos interesa seguir otro hilo conductor, en el que se le asigna una participación decisiva en la contienda con el Anticristo⁵². A este respecto, a los ya citados pasajes del libro de Daniel (12,1) y del libro del Apocalipsis (12,7-9), focalizados en la victoria del arcángel sobre Satanás y su comparecencia en la lucha final, hay que añadir algunos versículos de la segunda carta de san Pablo a los Tesalonicenses que ofrecen instrucciones en torno a la segunda venida del Señor. En ellos el Apóstol de los gentiles habla del obstáculo que retiene la manifestación del «hombre de la impiedad, el hijo de la perdición» y profetiza que, una vez removido dicho obstáculo, «el Señor Jesús [lo] destruirá con el sople de su boca y aniquilará con su venida majestuosa» (2 Ts 2,1-8). Pues bien, algunos exegetas verán en san Miguel el freno que retarda la aparición del Anticristo y el *soplo* de la boca de Cristo que lo destruirá cuando se revele.

Ya san Jerónimo (+420), al comentar el libro de Daniel, prestó interés a la cuestión de la manifestación del Anticristo y situó su futura sede en el Monte de los Olivos, desde donde Cristo había ascendido a los cielos (cf. Hch 1,9-12) y en donde el mismo Cristo lo destruiría⁵³. San Gregorio Magno (+604) identificó a san Miguel con el que habría de humillar al final del mundo la soberbia del antiguo enemigo, que se había querido equiparar al Altísimo⁵⁴.

Partiendo de estos grandes autores de la Antigüedad cristiana, Beda el Venerable (+735), considerado el último de los Padres de Occidente, plantearía la disyuntiva entre la atribución de la muerte del Anticristo a la intervención directa del mismo Cristo o a la mediación de san Miguel⁵⁵.

51 En cambio, el arcángel es mencionado en otra obra de la misma época y de similar argumento, el Apocalipsis del Pseudo Atanasio, apócrifo de entre 740-750, cuya incidencia quedo reducida al mundo egipcio: Martínez (2003, pp. 201, 205).

52 Lo estudia detenidamente Mc Ginn (1997, pp. 44, 98, 110, 119, 136, 164-168, 217); Olivares (2016, pp. 476-478).

53 San Jerónimo (ed. 1964, cap. 11, v. 44-45, pp. 933-935). Abunda en la cuestión en (ed. 1963, lib. 8, cap. 25, 6-8, p. 327).

54 San Gregorio Magno (ed. 1999), lib. II, hom. 34, n.º 9 (p. 307); *Moralia in Iob*, lib. 32, cap. 15, n.º 27, en PL, 76, col. 652.

55 San Beda (ed. 1977), cap. 69 (p. 539): «Percusso autem illo perditionis filio, sive ab ipso Domino, sive a Michaele archangelo, ut quidam docent, et a aeterna ultione damnato, non continuo dies iudicii secuturus esse credendus est».

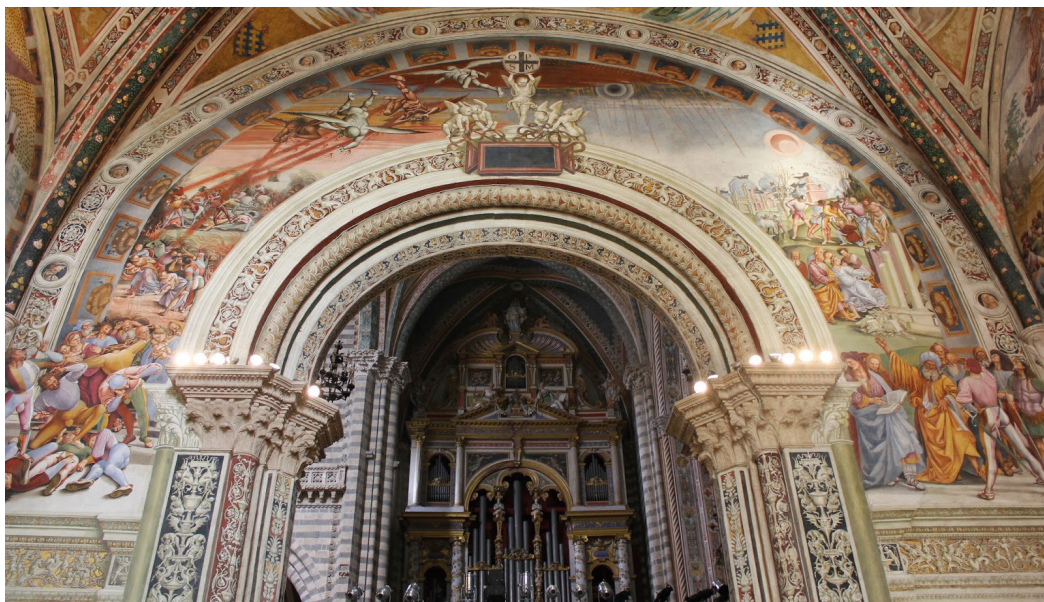


Figura 12. Luca Signorelli, Frescos del Juicio Final (s. XVI) en la capilla de San Bricio de la catedral de Orvieto.

Un aventajado discípulo de Alcuino, Haymo de Halberstadt (+853), insistía en la lucha que san Miguel lideraría con ocasión de la manifestación del Anticristo: «En verdad, Miguel, que es el caudillo de la Iglesia, pelea ahora con sus ángeles en favor de la misma Iglesia. Pero aún luchará más en el tiempo del Anticristo, según aquello de *En aquel tiempo se levantará Miguel, vuestro príncipe...*»⁵⁶.

Y consideraba que las dos opciones señaladas por Beda eran posibles: «Pudiera ser de ambos modos, pues si Miguel le diera muerte, no lo haría por sí mismo, sino en virtud y por mandato de Dios»⁵⁷.

Pero será Adso (+992), en las décadas previas al año mil, quien proporcionará difusión al tema en su tratado *De ortu et tempore Antichristi*, escrito en respuesta a una consulta de la reina Gerberga, hermana de Otón I. En esta obra, que, con múltiples adaptaciones, gozaría de gran aceptación en la escatología medieval y moderna, da ya por sentado, basándose en los antiguos doctores, que el arcángel destruirá al Anticristo en el Monte de los Olivos⁵⁸. Es la misma creencia que recoge la versión latina de los oráculos de la *Sibila tiburtina* (Sackur, 1898, pp. 102, 186).

56 Haymo de Halberstadt, *Expositio in Apocalipsim*, en PL, 117, col. 1086: «Pugnat enim nunc Michael, qui est praepositus Ecclesiae, cum angelis suis pro Ecclesia. Pugnabit etiam amplius tempore Antichristi, iuxta illud: *In tempore illo consurget Michael, princeps vester*».

57 Haymo de Halberstadt, *Expositio in Epistolam I ad Thessalonicenses*, en PL, 117, col. 773: «Quod utrumque potest esse: quia si Michael illum interfecerit, non sua, sed Dei virtus et iussio».

58 Adso Dervensis (ed. 1976, pp. 28-29, 127): «Tradunt quoque doctores, sicut ait beatus Gregorius papa, quod Michael archangelus perimet illum in monte Oliveti, in papilione et in solio suo, in illo loco, de quo Dominus ascendet ad celos».

Procede destacar que la producción literaria de Beda, así como la de Alcuino y sus discípulos (Haymo, Rabano Mauro, etc.) dejaron notable huella en los monasterios de los reductos cristianos del norte de España, especialmente en San Millán de la Cogolla en las décadas centrales del siglo X. De hecho, a excepción quizás del caso de Ripoll, es el emilianense el cenobio hispánico con mayor concentración de obras de autores carolingios (Miranda, 2015, pp. 30, 34, 39-42).

9. EPÍLOGO: LA CRUZ DE SAN MIGUEL DE EXCELSIS

La elocuencia de los argumentos aquí desgranados nos permite conjeturar que el contexto de las últimas décadas del siglo X contuvo el *humus* propicio para el alumbramiento de la original iconografía analizada: la cruz, el estandarte por antonomasia, vinculada a san Miguel, como versión autóctona pamplonesa de la exaltación de la cruz que se vivía en toda la cristiandad y singularmente en el reino ovetense⁵⁹.

Coincidieron en aquellas fechas factores decisivos que, a modo de teselas irregulares que acaban componiendo un armónico mosaico, apuntan en la dirección propuesta: el estímulo procurado por el modelo asturiano, el irreversible empeño de los reyes pamploneses en la afirmación de la propia soberanía y en la redención de las tierras sometidas a los ismaelitas, la extraordinaria encrucijada cultural de la comarca najerense, la altura intelectual y tensión espiritual de las elites eclesiásticas, la profunda reflexión sobre la identidad y el futuro del reino, la creatividad en la elaboración de imágenes al servicio de estos anhelos, la relevancia de la Santa Cruz y de sus representaciones, el auge del culto a san Miguel experimentado en la cristiandad occidental, la expectación apocalíptica del ambiente mozárabe, los ecos del renacimiento carolingio y otónida... Además, las instancias rectoras de esa colectividad no tendrían mayor dificultad en reconocer en san Miguel al abanderado de Cristo, Rey del Universo, habida cuenta de que también el monarca de Pamplona tenía un *signifer* o *armiger*, un alférez que portaba sus insignias y encabezaba la hueste, precediéndole y pregonando su llegada triunfal.

Ciertamente estas *teselas* hubieran podido componer un hermoso mosaico, pero la ausencia de la imprescindible *argamasa* nos aleja por ahora de la tentación de cerrar el encaje de las piezas. A pesar del rico *humus* descrito, los escasos vestigios legados por las primeras generaciones implicadas en la Reconquista pamplonesa –escenario más parco y tardano que el asturiano– nos imponen una prudente reserva a la hora de formular conclusiones definitivas. Y es que carecemos de cualquier referencia textual o imagen de estos siglos X-XI que nos presente al arcángel alzando la cruz sobre la cabeza⁶⁰ conformando una especie de guion real de la hueste pamplonesa, comparable a las cruces asturianas.

⁵⁹ Una idea similar había propuesto ya Arigita (1904, XIII). Y sobre la relación de san Miguel con los primitivos símbolos del reino pirenaico reflexiona Sagredo (2021, pp. 455-458).

⁶⁰ Como lo reconoce Henriot (2007, p. 127).



Figura 13. Grabado que reproduce la imagen-relicario, hoy desaparecida, donada en 1715 por el príncipe-elector Joseph Clemens von Wittelsbach, arzobispo de Colonia, a la Archicofradía de San Miguel de Munich (Benker & Kietzig, 1994, p. 37).

Para dar con el objeto más antiguo que presenta de modo inequívoco el perfil de san Miguel de Excelsis hay que avanzar en el tiempo hasta fines del siglo XII y acercarse al atrio de la parroquia de Berrioplano, uno de cuyos capiteles muestra al ángel, de cabeza ovalada, esgrimiendo una pequeña cruz apoyada en una bola⁶¹. Estimamos que no es casual la ubicación geográfica de este relieve, pues el cuadrante noroccidental de la

61 Uranga e Ñíguez (1971, pp. 118-119). Véase también la reseña periodística del mismo Uranga (1946), Olivares (2016, pp. 483-484).

Cuenca de Pamplona fue cuna de algunos de los más ilustres linajes de la aristocracia altomedieval navarra, implicados desde primera hora en las vicisitudes políticas del primitivo reino y tan celosos de los usos tradicionales (Martín, 2002, p. 669). De la propia Cendea de Ansoáin, donde se halla Berrioplano, procedían los Oteiza, nativos del lugar de este nombre, así como los Almoravid, naturales estos del vecino Elcarte⁶². Precisamente uno de los hijos de García López de Almoravid, de nombre Fortún, ostentó la dignidad de alférez del reino entre 1174-1180⁶³, por la época en que se edificó la citada iglesia parroquial. Sin duda, quien estuviera detrás del encargo escultórico profesaba una afectuosa adhesión a este arquetipo del arcángel, ya que promovió una obra que quedará como ejemplar casi único en la escultura o pintura navarras hasta la época moderna.

Es lógico pensar que para cuando se confeccionó el capitel en cuestión la silueta del san Miguel crucífero y su significado formaba parte del acervo espiritual de aquella sociedad. Y no parece excesivo sobrentender que esta silueta fuera el trasunto de un elemento ya existente en la basílica de Aralar, tan favorecida por los reyes, en especial en la centuria que transcurre entre Sancho Garcés IV (1054-1076) y García Ramírez (1134-1150), siendo este último el más destacado en su generosidad para con el templo de Excelsis. Pero el único texto conservado que alude en concreto a un objeto de devoción custodiado en el santuario es el *Libro de los milagros de san Miguel* (ca. siglo XIII), que menciona sobriamente unas «reliquias del altar de Sant Miguel»⁶⁴.

Desconocemos en qué consistirían esas reliquias⁶⁵, cómo estarían dispuestas o si tendrían algo que ver con una hipotética imagen del arcángel o con el *lignum crucis* y la arqueta de marfil cuya presencia se detecta más tarde (Gorriti, 2001, pp. 111-112). Lo cierto es que hasta el siglo XVI no encontramos noticias explícitas sobre la imagen titular de Aralar y estas nos la describen ya con un revestimiento de láminas de plata y algunas zonas que conservaban la madera a la vista⁶⁶, según un procedimiento artístico que contó con cierta aceptación en la Europa altomedieval y que se prolongó en el tiempo⁶⁷.

No pocos interrogantes quedan a la espera de respuesta. Habrá que seguir indagando en los escuetos testimonios que reflejan la evolución del culto a san Miguel en el ámbito pamplonés-navarro entre finales del siglo X y finales del siglo XII, prestando atención al

62 En Elcarte existía una iglesia dedicada a san Miguel, hoy desaparecida: Jimeno Aranguren (2003a, pp. 170-171).

63 Martín (2002, p. 683). Los Almoravid llegarían a la cúspide del estamento nobiliario en Navarra: Sánchez (1988, p. 204).

64 Lacarra (1969, pp. 347, 353): «los clérigos de la yglesia al abat se fueron rogandoli que les dexase las reliquias del altar de Sant Miguel».

65 Sobre reliquias de san Miguel y su itinerario en los primeros momentos de la monarquía pamplonesa: Miranda (2012, pp. 761-765).

66 Archivo Diocesano de Pamplona (ADP), *Expediente sobre custodia de las casas* (1523), cit. por Goñi Gaztambide (1985a, p. 163, 1985b, pp. 639-640), Idoate (1979, p. 42), Caro (1971, pp. 244, 246), Fernández Gracia (2014, pp. 64-65).

67 Es el caso de Santa María de Irache (ca. 1145) y Santa María de Pamplona (algo posterior): cf. Fernández-Ladreda, 1996, pp. 458, 460, 467 n. 5, 2004, p. 407.

pertinente marco político y espiritual, así como a las vicisitudes del santuario de Aralar. También habrá que rebuscar en los datos procedentes de los siglos modernos, mucho más abundantes y aún no suficientemente aprovechados. Por último, será fundamental la información que aporten los análisis pormenorizados de la propia imagen-relicario.

Un curioso dato que podría relacionarse con las intuiciones examinadas en el presente estudio es el relativo a las diversas maneras en que la efigie de San Miguel de Aralar ha sido considerada a lo largo de los siglos. Si por una parte ha sido vista sobre todo como un simulacro del arcángel –es *San Miguel* o *Aingerua, el Ángel*, como la sigue denominando actualmente la piedad popular⁶⁸–, en algunas de las más antiguas menciones documentales llegadas a nosotros el protagonismo en la percepción de sus devotos lo ostentaba la cruz: se alude a *la Cruz de Sant Miguel* (1523)⁶⁹, *la Cruz del Señor San Miguel de Excelsi* (1620)⁷⁰, *la Cruz grande de San Miguel* o *la Cruz grande del ángel* (1634)⁷¹, *la Santa Cruz de San Miguel de Excelsis* (1696)⁷². Estas expresiones, de raíz medieval a lo que parece, hacen justicia al significado de la imagen y a su uso tradicional, prolongado sin solución de continuidad hasta nuestros días: la efigie del arcángel y la gran cruz que enarbola –relicario del *lignum crucis* desde 1756– es objeto de culto al recibir las oraciones y los ósculos de los fieles y al mismo tiempo, llevada con un asta a modo de cruz procesional, es utilizada para bendecir los campos, bendecir a los enfermos y conjurar las insidias diabólicas⁷³. Es, en suma, la *Cruz de San Miguel*.

10. LISTA DE REFERENCIAS

- Adso Dervensis. (1976). *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt* (ed. D. Verhelst) (Corpus Christianorum. Continuatio Medievals, 45). Brepols
- Aragonés Estella, E. (1996). *La imagen del mal en el románico navarro*. Institución Príncipe de Viana.
- Arias Páramo, L. (2011). Iconografía y teología del poder en Santa María de Naranco. *Liño: Revista Anual de Historia del Arte*, 17, 9-28.
- Arias Páramo, L. (2015). Iconografía del poder en el arte altomedieval asturiano (ss. VIII-IX). En *Atti della LXII Settimana di Studio: Le corti nell'Alto Medioevo* (pp. 929-1000). Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

68 La antigua vía que usaba el portador de san Miguel en su recorrido a pie para acceder a la Cuenca de Pamplona y a la ciudad es conocida en la toponimia menor de algunos lugares como Camino del Ángel: Jimeno Jurío (1993, p. 213).

69 ADP, *Expediente sobre custodia de las casas* (1523), cit. por Goñi Gaztambide (1985, p. 163).

70 ADP, Procesos, secretario Treviño, C/ 285, n. 6, f. 1r (Erroz, 1620): Sales y Ursúa (1989, n.º 1635).

71 ADP, Procesos, secretario Treviño, C/ 348, n. 26, ff. 1v, 8r, 16v, 87v, 123r, 126v, etc. (Huarte Araquil, 1634): Sales y Ursúa (1990, n.º 55).

72 ADP, Procesos, C/ 1199, n. 21, ff. 1r, 12r, etc. (Pamplona, 1696): Sales y Ursúa (2000, n.º 439).

73 Cf. relatos pormenorizados de los exorcismos practicados con la imagen del arcángel en el santuario de Aralar en el siglo XVIII en Tomás de Burgui (1774, v. II, lib. III, pp. 150-155).

- Arigita Lasa, M. (1904). *Historia de la imagen y santuario de San Miguel de Excelsis*. Imprenta y Librería de Lizaso Hermanos.
- Aurelio Prudencio. (1966). Liber Peristephanon. En *Carmina* (ed. M. P. Cunningham) (Corpus Christianorum. Series Latina, 126). Brepols.
- Avril, F. (1971). Interprétations symboliques du combat de saint Michel et du dragon. En M. Baudot (dir.), *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. III. Culte de Saint Michel et pélerinages au Mont* (pp. 39-52). Lethielleux.
- Benker, S. & Kietzig, O. (1994). *Quis ut Deus: 300 Jahre Erzbruderschaft St. Michael Berg am Laim, München. 1693-1993*. Erzbistum Machn u. Freising Diözesanmus.
- Barcia Zambrana, J. de. (1685). *Compendio de los cinco tomos del Despertador cristiano*. Vizente Armendáriz.
- Blume, C. & Dreves, G. M. (1907). *Analecta hymnica Medii Aevi*. O. R. Reiland.
- BR = Sodi, M. & Triacca, A. M. (eds.). (2012a). *Breviarium Romanum. Editio princeps (1568)* (2.ª ed.). Librería Editrice Vaticana.
- Cabañero Subiza, B. & Galtier Martí, F. (1986). Tuis exercitibus crux Christi semper adsistat. El relieve prerrománico de Luesia. *Artigrama: Revista del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza*, 3, 11-28.
- Callahan, D. F. (2003). The cult of St. Michael the Archangel and the Terrors of the year 1000. En R. Landes, A. Gow & D. C. Van Meter (eds.), *Religious expectation and social change, 950-1050* (pp. 181-204). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195161625.003.0010>
- Caro Baroja, J. (1969a). Cortes de Navarra. El Ebro como eje. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 25, 73-88.
- Caro Baroja, J. (1969b). La leyenda de don Teodosio de Goñi. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1, 293-345.
- Caro Baroja, J. (1971). *Etnografía histórica de Navarra. I*. Caja de Ahorros de Navarra.
- Castillo de Lucas, A. (1961). San Miguel, defensor y sanador de los cuerpos y de las almas (hagiografía médico-folklórica). *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 17, 145-156.
- Christe, Y. (2012). Cruz. En M. A. Crippa & L. Castelfranchi (dirs.), *Diccionario de Iconografía y Arte cristiano* (pp. 519-525). San Pablo.
- Cornelio a Lapide (1881). *Commentaria in Scripturam Sacram. XV. In SS. Matthaeum et Marcum*. Apud Ludovicum Vivès.
- Denèle, C. (2014). *L'iconographie de saint Michel archange dans les peintures murales et les panneaux peints à l'Italie (1200-1518)* (tesis doctoral). Université de Bourgogne. https://www.theses.fr/2014DIJOL041/abes/these_D_DENELE_Clementine_2014.pdf
- Díaz y Díaz, M. C. (1979). *Libros y librerías en La Rioja altomedieval*. Instituto de Estudios Riojanos.
- Duce Gracia, J. A. (dir.). (2007). *San Miguel de los Navarros*. Parroquia de San Miguel de los Navarros.
- Eck, J. (1534). *In Lutherum et alios tomus tertius homiliarum de sanctis*. A. Weyssenhorn.
- Echeverría Goñi, P. L. & Fernández Gracia, R. (1987). *La parroquia de San Juan en el conjunto urbano de Huarte Araquil*. Parroquia de San Juan de Huarte Araquil.

- Eiximenis, F. (1983). *De Sant Miquel Arcangèl: El quint tractat del «Libre dels àngels»*. Curial.
- Estivill, D. (2012). Ángeles. En M. A. Crippa & L. Castelfranchi (dirs.), *Diccionario de Iconografía y Arte cristiano* (pp. 105-116). San Pablo.
- Faci Agud, R. A. (1979). *Aragón, Reyno de Cristo y Dote de María Santísima* (ed. facs.). Diputación General de Aragón. (Ed. original, 1739. Oficina de Joseph Fort Zaragoza).
- Fernández Gracia, R. (28 de septiembre de 2011). Patrimonio material e inmaterial en torno a san Miguel. *Diario de Navarra*, 50.
- Fernández Gracia, R. (3 de marzo de 2014). Nuevas noticias sobre la imagen del Ángel de Aralar. *Diario de Navarra*, 64-65.
- Fernández-Ladreda Aguade, C. (1996). Arte y devoción en la imaginería medieval navarra. En Á. J. Martín Duque (dir.), *Signos de identidad histórica para Navarra, vol. 1* (pp. 457-468). Caja de Ahorros de Navarra.
- Fernández-Ladreda Aguade, C. (2004). Imagenaría. En *El arte románico en Navarra* (2.ª ed.) (pp. 403-418). Institución Príncipe de Viana.
- Flori, J. (2010). *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la cristiandad medieval*. Akal.
- Fournée, J. (1971). L'archange de la mort et du jugement. En M. Baudot (dir.), *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. III. Culte de Saint Michel et pèlerinages au Mont* (pp. 65-96). Lethielleux.
- García, F. (1684). *El primer ministro de Dios, san Miguel arcángel, consagrado a la emperatriz de los cielos y de la tierra María, Madre de Dios*. Imp. Juan García Infanzón.
- García de Palacios, F. (1718). *San Miguel de Excelsis aparecido en la cumbre de Aralar*. Manuscrito. <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000129855>.
- García Mahiques, R. (2016). Antropomorfismo y corporeidad angélicos. En R. García Mahiques (dir.), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana, vol. 2* (pp. 96-293). Encuentro.
- García Moreno, L. A. (1998). Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (ss. V-VII). *Arqueología, Paleontología y Etnografía*, 4, 247-258.
- García Moreno, L. A. (1999). Monjes y profecías cristianas próximo-orientales en Al-Andalus del s. IX. *Hispania Sacra*, 51, 91-100. <https://doi.org/10.3989/hs.1999.v51.i103.600>
- García Moreno, L. A. (2005). Literatura antimusulmana de tradición bizantina entre los mozárabes. *Hispania Sacra*, 57, 7-45. <https://doi.org/10.3989/hs.2005.v57.i115.116>
- García de Castro Valdés, C. (2009). Génesis y tipología de las cruces de orfebrería en la Edad Media. En F. J. Fernández Conde & C. García de Castro Valdés (eds.), *Poder y simbología en la Europa altomedieval. Siglos VIII-IX. Symposium Internacional Oviedo 2008* (pp. 371-400). Trea & Universidad de Oviedo.
- Germán de Pamplona (1954). La fecha de la construcción de San Miguel de Villatuerta y las derivaciones de su nueva cronología. *Príncipe de Viana*, 15, 221-230.
- Goñi Beásoain de Paulorena, J. A. (2010). *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano*. Centre de Pastoral Litúrgica.

- Goñi Gaztambide, J. (1985a). *Historia de los obispos de Pamplona. III. Siglo XVI*. EUNSA & Institución Príncipe de Viana.
- Goñi Gaztambide, J. (1985b). *Historia de los obispos de Pamplona. IV. Siglo XVI*. EUNSA & Institución Príncipe de Viana.
- Gorriti Goldaratzena, J. A. (2001). *Historia de San Miguel de Aralar*. Utriusque Vasconiae.
- Haymo de Halberstadt. *Expositio in Apocalipsim*. En PL, 117, cols. 937-1220.
- Haymo de Halberstadt. *Expositio in Epistolam I ad Thessalonicenses*. En PL, 117, cols. 765-778.
- Henriet, P. (2007). Protector et defensor omnium. Le culte de saint Michel en Péninsule Ibérique (Haut Moyen Âge). En P. Bouet, G. Otranto & A. Vauchez (dirs.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale: Atti del Congresso Internazionale di Studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006)* (pp. 113-131). Edipuglia.
- Heredia Moreno, M. C. (1991). Iconografía del ostensorio mexicano del siglo XVIII con astil de figura. *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 7, 323-330.
- Homobono Martínez, J. I. (1989). Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 21, 407-502.
- Idoate, F. (1979). *Rincones de la historia de Navarra, 1*. Institución Príncipe de Viana.
- Jacobo de Vorágine. (1994). *La leyenda dorada* (vols. 1-2, 2.^a ed.). Alianza.
- Jimeno Aranguren, R. (2003a). *El culto a los santos en la Cuenca de Pamplona (siglos V-XVI). Estratigrafía hagiométrica de los espacios sagrados urbanos y rurales*. Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura y Turismo.
- Jimeno Aranguren, R. (2003b). *Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascos*. Pamiela.
- Jimeno Aranguren, R. (2004a). Hagionimia histórica, instituciones eclesiásticas locales y poblamiento altomedieval del valle de Izagaondoa (Navarra). *Príncipe de Viana*, 65, 777-787.
- Jimeno Aranguren, R. (2004b). Instituciones religiosas y culto a los santos en Sangüesa y su periferia durante los siglos medievales. *Zangotzarra*, 8, 89-124.
- Jimeno Aranguren, R. (2005). *El remedio sobrenatural contra las plagas agrícolas hispánicas. Estudio institucional y social de la cofradía y santuario de San Gregorio Ostiense (siglos XIII-XIX)*. Cofradía de San Gregorio Ostiense.
- Jimeno Jurío, J. M. (1993). *Toponimia y cartografía de Navarra. XIII. Arakil-Irurtzun-Itza*. Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura.
- Lacarra de Miguel, J. M. (1969). Milagros de san Miguel de Excelsis. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1, 347-361.
- Lamy-Lassalle, C. (1971). Les représentations du combat de l'archange en France, au debut du Moyen Âge. En M. Baudot (dir.), *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel. III. Culte de Saint Michel et pèlerinages au Mont* (pp. 53-64). Lethielleux.
- Larrambebere Zabala, M. (1996). El poso tradicional de santuarios y romerías. En Á. J. Martín Duque (dir.), *Signos de identidad histórica para Navarra, vol. 2* (pp. 371-384). Caja de Ahorros de Navarra.

- Larrea Conde, J. J. (2009). Construir un reino en la periferia de Al-Andalus: Pamplona y el Pirineo occidental en los siglos VIII y IX. *Territorio, sociedad y poder*, anejo 2, 279-308.
- Lesleo, A. (ed.). *Missale mixtum*. En PL, 85, cols. 109-1036.
- Lorenzana, F. A. (ed.). *Breviarium Gothicum*. En PL, 86, cols. 9-1352.
- Mara, M. G. (1967). Michele arcangelo. En *Bibliotheca Sanctorum*, IX (col. 409-446). Citta Nuova.
- Martín Barba, J. J. (2016). La Cruz de Oviedo. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 8, 27-50.
- Martín Duque, Á. J. (1996). Del espejo ajeno a la memoria propia. En Á. J. Martín Duque (dir.), *Signos de identidad histórica para Navarra*, vol. 1 (pp. 21-50). Caja de Ahorros de Navarra.
- Martín Duque, Á. J. (2002). Nobleza navarra altomedieval. *Príncipe de Viana*, 63, 667-690.
- Martín Duque, Á. J. (2003). La realeza navarra de cuño hispano-godo y su ulterior metamorfosis. *Annexes des Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, 15, 225-241. <https://doi.org/10.3406/cehm.2003.1289>
- Martínez de Aguirre Aldaz, J. (1996). Creación de imágenes al servicio de la monarquía. En Á. J. Martín Duque (dir.), *Signos de identidad histórica para Navarra*, vol. 1 (pp. 187-202). Caja de Ahorros de Navarra.
- Martínez Fernández, F. J. (2003). La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente. En G. Anes y Álvarez de Castrillón (ed.), *Europa y el islam* (pp. 143-222). Real Academia de la Historia.
- Mc Ginn, B. (1997). *El Anticristo: dos milenios de fascinación humana por el mal*. Paidós.
- Menéndez Pidal de Navascués, F. (1996). Primeros emblemas regios. En Á. J. Martín Duque (dir.), *Signos de identidad histórica para Navarra*, vol. 1 (pp. 175-186). Caja de Ahorros de Navarra.
- Miranda García, F. (2008). La realeza navarra y sus rituales en la Alta Edad Media. En E. Ramírez Vaquero (coord.), *Ceremonial de la coronación, unción y exequias de los reyes de Inglaterra: Edición facsímil y estudios complementarios* (pp. 253-277). Institución Príncipe de Viana.
- Miranda García, F. (2011). Sacralización de la guerra en el siglo X. La perspectiva pamplonesa. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 17, 225-243. <https://doi.org/10.14198/medieval.2011.17.09>
- Miranda García, F. (2012). Ascenso, auge y caída de san Miguel como protector de la monarquía pamplonesa, ss. X-XII. En *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, vol. 1 (pp. 759-768). Universidad de Cantabria.
- Miranda García, F. (2015). Autores carolingios en los códices hispanos (siglos IX-XI). Un ensayo de interpretación. *Studia Historica. Historia medieval*, 33, 25-50. <https://doi.org/10.14201/shhme2015332550>
- Moret y Mendi, J. (1990). *Anales del Reino de Navarra*, ed. S. Herreros Lopetegui, vol. 4. Gobierno de Navarra: Departamento de Educación y Cultura.

- MR = Sodi, M. & Triacca, A. M. (eds.) (2012b). *Missale Romanum. Editio princeps (1570)* (2.^a ed.). Librería Editrice Vaticana.
- Múgica Urrestarazu, M. (1927). Carta pastoral sobre san Miguel Arcángel. *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Pamplona*, 66 (15 de septiembre), 441-476, 477-510.
- Nieremberg Ottin, J. E. (1643). *De la devoción y patrocinio de san Miguel, príncipe de los ángeles, antiguo tutelar de los godos y protector de España*. Imp. de María de Quiñones.
- Olivares Torres, E. (2016). Los tres arcángeles canónicos. En R. García Mahiques (dir.), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana, vol. 2* (pp. 294-489). Encuentro.
- Orbe Sivatte, A. (2005). Custodia, cáliz y vinajeras. En *Juan de Goyeneche y el triunfo de los navarros en la Monarquía Hispánica del siglo XVIII* (pp. 358-359). Fundación Caja Navarra.
- Pejenaute Rubio, F. (2000-2001). En los confines de la Romanidad: Venancio Fortunato, un escritor de frontera. *Archivum*, 50-51, 383-428.
- Poza Yagüe, M. (2006). El conjunto relicario de San Miguel de Villatuerta. En I. G. Bango Torviso (dir.), *Sancho el Mayor y sus herederos: El linaje que europeizó los reinos hispanos, vol. 2* (pp. 609-627). Fundación para la Conservación del Patrimonio Histórico de Navarra.
- Pozo Sánchez, C. (1997). La interpretación del islam como herejía cristiana y sus consecuencias históricas. *Archivo Teológico Granadino*, 60, 5-24.
- Pseudo Dionisio Areopagita. (2002). *Obras completas*. BAC.
- Rabano Mauro. (1997). *In honorem Sanctae Crucis* (ed. M. Perrin). En *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 100. Brepols.
- Réau, L. (1996). *Iconografía del Arte cristiano*, tomo 1, vols. 1-2. Ediciones del Serbal.
- Recondo Iribarren, J. M. (1988). *San Francisco Javier: vida y obra*. BAC.
- Rico Pavés, J. (2001). Juan Damasceno, La centésima herejía: el islam. Traducción y comentario. *Toletana*, 4, 31-48.
- Righetti, M. (1955). *Historia de la Liturgia. I*. BAC.
- Rodríguez Barral, P. (2007). *La justicia del más allá: Iconografía en la Corona de Aragón en la Baja Edad Media*. Universitat de València.
- RR = Sodi, M. & Flores Arcas, J. J. (eds.). (2004). *Rituale Romanum. Editio princeps (1614)*. Librería Editrice Vaticana.
- Rucquoi, A. (1996). Mesianismo y milenarismo en la España medieval. *Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6, 9-31.
- Rucquoi, A. (1999). El fin del milenarismo en la España de los siglos X y XI. En *IX Semana de Estudios Medievales de Nájera* (pp. 281-304). Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos.
- Sackur, E. (1898). *Sibyllinische Text und Forschungen*. Max Niemeyer Verlag.
- Sagredo, I. (2021). *Castillos que defendieron Navarra. I. De Laguardia a Foix, del Moncayo al Goierri*. Pamiela.
- Sales Tirapu, J. L. & Ursúa Irigoyen, I. (1989). *Catálogo del Archivo Diocesano de Pamplona. IV*. Institución Príncipe de Viana.
- Sales Tirapu, J. L. & Ursúa Irigoyen, I. (1990). *Catálogo del Archivo Diocesano de Pamplona. VI*. Institución Príncipe de Viana.

- Sales Tirapu, J. L. & Ursúa Irigoyen, I. (2000). *Catálogo del Archivo Diocesano de Pamplona*. XVIII. Institución Príncipe de Viana.
- San Álvaro de Córdoba (ed. 1973). *Indiculus luminosus*. En I. Gil (ed.), *Corpus scriptorum muzarabicorum, vol. 1* (pp. 270-315). Instituto Antonio de Nebrija.
- San Beda. (1977). *De temporum ratione* (ed. Ch. W. Jones). (Corpus Christianorum. Series Latina, 123B). Brepols.
- San Eulogio de Córdoba. (1973). *Memorialis sanctorum*. En I. Gil (ed.), *Corpus scriptorum muzarabicorum, vol. 2*. Instituto Antonio de Nebrija.
- San Gregorio Magno (1999). *Homiliae in Evangelia* (ed. R. Étaix) (Corpus Christianorum. Series Latina, 141). Brepols.
- San Gregorio Magno. *Moralia in Iob*. En PL, 76, cols. 9-782.
- San Gregorio Magno. *Homiliarum in Evangelia*. En PL, 76, cols. 1075-1312.
- San Isidoro de Sevilla. *Etimologiarum libri viginti*. En PL, 82, cols. 73-1060.
- San Jerónimo. (1963). *Commentarium in Esaiam* (ed. M. Adriaen) (Corpus Christianorum. Series Latina, 73). Brepols .
- San Jerónimo. (1964). *Commentarium in Danielem* (ed. F. Glorie) (Corpus Christianorum. Series Latina). Brepols.
- San Juan Crisóstomo. *Homilia de cruce et latrone, 1*. En PG, 49, cols. 399-408.
- San Juan Crisóstomo. *Homilia in Matthaëum, 56*. En PG, 58, cols. 549-558.
- San Juan Damasceno. *De haeresibus liber*. En PG, 94, cols. 675-780.
- San Julián de Toledo. (1976). *Prognosticorum futuri saeculi* (ed. J. N. Hillgarth). (Corpus Christianorum. Series Latina, 125). Brepols.
- San Máximo el Confesor. *Epistulae*. En PG, 91, cols. 363-650.
- Sánchez Delgado, A. C. (1988). El ocaso de una familia de ricoshombres: Los Almorávid. En *I Congreso General de Historia de Navarra*, 203-206. Institución Príncipe de Viana.
- Schiller, G. (1972). *Iconography of Christian art. London. 2. The Passion of Jesus Christ*. Lund Humphries.
- Schnapp, J. T. (1986). *The transfiguration of History at the center of Dante's Paradise*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400854134>
- Schurhammer, G. (1992). *Francisco Javier: su vida y su tiempo*, vols. 1-4. Gobierno de Navarra, Compañía de Jesús & Arzobispado de Pamplona.
- Silva Verástegui, S. (1980). Los primeros retratos reales en la miniatura hispánica altomedieval: los monarcas de Pamplona y de Viguera. *Príncipe de Viana*, 41, 257-261.
- Silva Verástegui, S. (1984). *Iconografía del siglo X en el reino de Pamplona-Nájera*. Institución Príncipe de Viana.
- Silva Verástegui, S. (1993). Los monasterios riojanos y el arte de la miniatura en el Alto Medioevo. En *III Semana de Estudios Medievales de Nájera* (pp. 213-231). Gobierno de La Rioja: Instituto de Estudios Riojanos.
- Silva Verástegui, S. (1994). Los beatos en La Rioja. *Príncipe de Viana*, 55, 249-272.
- Silva Verástegui, S. (2008). Tradición hispana e influencias exteriores en la miniatura en el Reino de Pamplona durante los siglos X y XI. *Cuadernos de la Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro*, 3, 51-86.
- Souto Silva, A. I. (1983). *El retablo de San Miguel de los Navarros*. Institución Fernando el Católico.

- Stepanov, T. (2016). Venerating St. Michael the Archangel in the Holy Roman Empire and in Bulgaria, 10th-11th centuries; similarities, differences, transformations. *Medieval worlds*, 3, 41-64. https://doi.org/10.1553/medievalworlds_no3_2016s41
- Tarsicio de Azcona. (2006). *El convento de Capuchinos Extramuros de Pamplona (1606-2006)*. Institución Príncipe de Viana.
- Tarsicio de Azcona. (2008). El P. Tomás de Burgui y su libro sobre San Miguel de Excelsis. *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 64, 933-961.
- Thomas Waldensis. (1759). *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae Ecclesiae. III. Opus de sacramentalibus*. Typis Antonii Bassanesii ad S. Cantianum.
- Tolomeo Speranza, M. G. (1988). La decorazione del ponte. En *La Via degli Angeli: Il restauro della decorazione scultorea di Ponte Sant'Angelo* (pp. 43-80). De Luca Edizioni d'Arte.
- Tomás de Burgui. (1774). *San Miguel de Excelsis, representado como príncipe supremo de todo el reyno de Dios en cielo y tierra y como protector excelso aparecido y adorado en el reyno de Navarra, vols. 1-2*. Imp. Josef Miguel de Ezquerro.
- Uranga Galdiano, J. E. (28 de abril de 1946). San Miguel Excelsis: la tradición iconográfica se ha conservado con fidelidad, a pesar de las peripecias y restauraciones de la imagen. *Diario de Navarra*, 3-5.
- Uranga Galdiano, J. E. & Íñiguez Almech, F. (1971). *Arte medieval navarro. I. Arte prerrománico*. Caja de Ahorros de Navarra.
- Ursúa Irigoyen, I. (1987). *Campanas y campaneros en nuestras iglesias*. Ediciones y Libros.
- Vázquez de Parga, L. (1971). Algunas notas sobre el Pseudo Metodios y España. *Habis*, 2, 143-164.
- Williams, J. (1994). *The illustrated Beatus. A corpus of the illustrations of the Commentary on the Apocalypse. 1. Introduction*. Harvey Miller.
- Yarza Luaces, J. (1981). San Miguel y la balanza. Notas iconográficas acerca de la psicostasis y el pesaje de las acciones morales. *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 6-7, 5-36.

