



Caballeros cristianos y musulmanes. Ilustración de la crónica general de Alfonso X
(museo de San Lorenzo de El Escorial).

¿Restauración religiosa o recuperación política?

El dilema del origen sagrado o profano de las guerras de reconquista españolas acorde con el registro historiográfico altomedieval.

Guilhem W. L. Martin

¿Restauración religiosa o recuperación política?

El dilema del origen sagrado o profano de las guerras de reconquista españolas acorde con el registro historiográfico altomedieval.

Resumen:

El mito fundacional en virtud del cual se ha construido la identidad española surgió a partir de un andamiaje de documentos que han sido objeto de estudio por parte de prestigiosos historiadores desde el siglo XVIII hasta el presente. Las distintas maneras de abordar su análisis generaron consecuentemente diferentes preguntas de investigación, contándose entre las más frecuentes, las siguientes: ¿Reconquista o restauración? ¿Guerra santa o profana? ¿Reminiscencia goda, neogoticismo o iberismo? En *¿Restauración religiosa o recuperación política? El dilema del origen sagrado o profano de las guerras de reconquista españolas acorde con el registro historiográfico altomedieval*, el objetivo general que sirve de directriz es reactualizar dicho debate teniendo en cuenta las principales fuentes historiográficas surgidas entre los siglos V y XII y sus recientes interpretaciones.

Palabras claves: crónicas, guerra, reconquista, sarracenos, visigodos.

Rudericus regnavit ann. III. Istius tempore era DCCLII, farmalio terrae Saraceni evocati Hispanias occupaverunt, regnumque Gothorum ceperunt; quod adhuc usque ex parte pertinaciter possident; et cum Christianis die noctuque bella ineunt, et quotidie confligunt, dum praedestinatio usque divina dehinc eos expelli crudeliter jubeat. Reges Gothorum defecerunt¹.

¹ Migne, J. P. (ed.), *Patrologia Latina*, París, 1850, t. 83, col. 1118.: “Rodrigo reinó 3 años. En este tiempo, la era 752 [año 714], llamados los sarracenos con la labia de la tierra, ocuparon las Hispanias, y tomaron el reino de los godos; el cual aún sin interrupción poseen pertinazmente en parte; y contra los cristianos entablan combates día y noche, y diariamente luchan hasta que la predestinación siempre divina disponga cruelmente que estos sean expulsados en lo sucesivo. Los reyes de los godos acabaron”. La traducción corresponde a Iván Pérez Marinas y obra en “Regnum gothorum y regnum hispaniae en las crónicas hispano-cristianas de los siglos VIII y IX: continuación, fin o traslado en el relato de la conquista árabe”, *Estudios Medievales Hispánicos*, 2 (2013), pp. 175-200. Por su parte, Gil Fernández consigna para dicho párrafo la siguiente traducción: “Atraídos por las revueltas internas, ocuparon los sarracenos España y se apoderaron del reino de los godos, el cual mantienen todavía, a excepción de una parte, en su poder. Los cristianos libran contra ellos una guerra día y noche, y los combatientes diariamente, hasta que en el futuro la divina providencia determine expulsarlos sin piedad”. Véase Crónica de Albelda, en *Crónicas Asturianas*, Oviedo, 1985, p. 171.

1- INTRODUCCIÓN:

El estudio y análisis del proceso histórico que, teniendo como marco geográfico a la España medieval, se conoce actualmente como Reconquista ha sido abordado desde el siglo XVIII bajo diferentes concepciones y ópticas historiográficas. En tanto que mito identitario y concepto historiográfico, dicho concepto ha trasuntado además las más diversas naturalezas:

- Históricamente se le ha empleado para designar al período de tiempo comprendido entre 711 y 1492, cuando cristianos y musulmanes se enfrentaron en la península ibérica, los primeros para reivindicar territorios anteriormente godos y los segundos para defender las conquistas logradas tras la batalla de Guadalete (julio de 711).
- Epistemológicamente, a su vez, ha sido usado con múltiples significados y connotaciones a fin de: definir un momento preciso de la historia, establecer categorías analíticas con la intención de estudiar realidades medievales, designar un proceso histórico, referirse a una ideología específica, etc.
- Historiográficamente, ha servido para precisar cuándo y por qué comenzó a utilizarse dicho término.
- Políticamente, ha sido manipulado para cimentar ideologías poniendo en el centro de la escena “lo español” (íbero o astur/godo, acorde a la respectiva corriente) frente a “lo extranjero”.
- Confesionalmente, por fin, se ha recurrido a él con la finalidad de establecer su carácter sagrado o profano y, de corresponder, su nexos y similitudes con el proceso histórico de las Cruzadas.

Con todo, durante los siglos XVI y XVII no se hablaba aún de reconquista sino más bien de restauración. Bajo la influencia y el peso de las guerras de religión en las cuales la España católica se vio envuelta tras la Reforma, la idea de restauración prendió desde que se consideró al vencedor de Covadonga, Pelayo, como el primero de una serie de personajes que se esforzaron en restaurar la libertad del pueblo cristiano y la estructura eclesiástica vigente antes de la irrupción sarracena. La restauración así entendida giraba en torno a un esquema de pérdida-recuperación cimentado en torno a numerosos pasajes de la Biblia: la pérdida tenía que ver con los pecados, y la restauración, con la expiación de los mismos por parte de un pueblo, el godo, que era entendido como el nuevo pueblo de Dios.

La guerra, por tanto, asumía una nueva dimensión: dejaba de ser un mero enfrentamiento entre mortales en pos de objetivos e intereses terrenales y se transformaba en una guerra de Dios en el sentido del Antiguo Testamento. Una idea que, por otra parte, ya había sido esbozada en el siglo VII por Taio o Tajón de Zaragoza (obispo entre 651 y 659) en su Libro de Sentencias, adonde el prelado apelaba a la noción de la contienda divina según los cánones veterotestamentarios. En un intercambio epistolar con el obispo Quirico de Barcino, cuyos textos conforman el prefacio de su libro, Taio describe cómo era el propio Dios quien se valía del rey visigodo en tanto que medio o instrumento para vencer a sus enemigos:

... tiempo en el que un tal Froya, hombre pestilente de razón turbada, usurpando el poder y rodeándose de perversos fautores de su crimen, se atrevió a conspirar fraudulentamente contra Recesvinto, príncipe ortodoxo y gran servidor de Dios, dirigiéndose en empeño arrogante contra la patria cristiana, con objeto de reducirle, por la fuerza. Por causa de este crimen, el pueblo salvaje de los Vascones, hecho descender de las alturas del Pirineo, invade la patria Iberia, asolándola con toda clase de pillajes. ¡Oh, dolor; que la magnitud de la calamidad hace que desfallezca el propósito de describirla! Pero, al cabo, hay que abordar lo que al discurso empavorece. Es derramada la sangre inocente de muchos cristianos: unos son mortalmente heridos a estocadas, otros con armas arrojadas, muchos con diversas otras especies de armas; es deportada una ingente multitud de cautivos y sustraído un copioso botín. La infausta guerra se introduce en los templos de Dios, siendo destruidos los sagrados altares; muchos clérigos son decapitados por la espada y los cadáveres insepultos de muchos de los occisos son presa de perros y aves de rapiña: tanto, que la descripción del Salmo setenta y ocho puede con razón aplicarse a aquella calamidad².

Al aludir al salmo 78, Taio no hace otra cosa que establecer una comparativa entre los hechos de su tiempo, protagonizados por el pueblo godo, con los acontecimientos padecidos por el pueblo de Israel, consignados en los versículos 56 a 72 de dicho salmo.

² Taio de Zaragoza, *Libri Sententiarum, Praefatio ad Quiricum* (PL, 80) col. 727,2: “in quo quidam homo pestifer atque insani capitis, Froia, tyrannidem sumens, adsumptis sceleris sui perversis fautoribus, adversus Orthodoxum magnumque Dei cultorem Recesvinthum Principem fraudulenta praetendens molimina superbo adnisi christianam debellaturus adgreditur patriam Hujus itaque sceleris causa gens effera Wasconum Pyrenæis montibus promotâ, diversis vastationibus Hiberiæ patriam populando crassatur. Heu, pro dolor! dicendi studium calamitatis intercipit magnitudo. Sed tandem veniendum est ad id, quod formidat oratio. Innocuus quippe multorum Christianorum sanguis effunditur: alii jugulis, nonnulli missilibus, plerique diversis jaculis sauciantur, innumerabilis multitudo captivorum adducitur, immensa spolia subtrahuntur. Templis Dei infaustum bellum infertur, sacra altaria destruuntur, plerique ex clericatus officio ensibus obruncantur, atque inhumata canibus, avibusque multorum exponuntur cadavera occisorum; ita ut septuagesimi octavi Psami non inmerito illi calamitati congrua videatur inscriptio”. El obispo de Zaragoza escribió los pasajes referidos a la guerra de Dios en el marco de la revuelta de Froja, un noble visigodo que se había levantado en armas, aliado a los vascones, para disputar la sucesión a al trono a Recesvinto, hijo del monarca Chindasvinto.

El concepto de reconquista en lugar de restauración, entretanto, empezó a utilizarse a finales del siglo XVIII, cuando José Ortiz y Sanz lo introdujo por primera vez en su obra *Compendio cronológico de la Historia de España*, cosa que hizo mediante el siguiente párrafo:

Estas y otras muchas gentes que por la misma causa se iban refugiando en las asperezas de Asturias, llegaron a dar aliento para ponerse en defensa del antiguo enemigo común por si ventura quería buscarlos aún en aquel ángulo de España. Los males, quando son extremos suelen hacer valerosos aún a los más avilitados. Así sucedió entonces; pues la desesperación, la pena de ver a la patria perdida y, sobre todo, la Religión y los favores del Cielo, los animó no solo a pensar en defenderse sino también en reconquistar la patria de mano del enemigo, como veremos en el tomo siguiente³.

A partir de entonces y a lo largo del siglo XIX, la diferenciación entre reconquista y restauración adquirió nuevas ínfulas y se evidenció en tres etapas:

- 1830-1840, cuando aún el término restauración seguía prevaleciendo.
- 1850-1880: en este período, reconquista empieza a usarse para definir al proceso de ensanche de las fronteras de los reinos hispano-cristianos, en el marco romántico, nacionalista y colonialista imperante, donde los personajes históricos eran vistos como héroes patrios o villanos traidores, según el caso. A ésta época pertenece la *Historia de España* de Modesto Lafuente. Tres tendencias intentan a su vez imponer su impronta en el horizonte historiográfico: la visigotista-modernizadora (pro-goda, anti-moralista y anti-providencialista), la indigenista (pro-íbera, que consideraba a los visigodos tan invasores como los propios romanos y sarracenos), y la visigotista-tradicionalista (pro-goda y providencialista).
- 1880-1900: intervalo en el que la reconquista fue asimilada a un proceso histórico ininterrumpido, iniciado en Covadonga y referido a la lucha contra los musulmanes, mientras que el término restauración era reservado para caracterizar al movimiento político encabezado por Alfonso XII que se oponía a la I República.

Posteriormente, durante la primera mitad del siglo XX, se produjo la aparición de nuevas corrientes interpretativas en el marco de las corrientes historiográficas vigentes. El historicismo, enfocado en los hechos de los grandes personajes y en la historia tradicional

³ Ortiz y Sanz, José, *Compendio Cronológico de la Historia de España*, 7 vols., imprenta real de Mateo Repullés, 1795-1803, vol. 2, p. 192.

(política, militar y diplomática), se conformó con explicar la reconquista mediante la narrativa y desde una óptica moral y religiosa. El marxismo, por su parte, sumergido en los enfoques holistas, buscó hacer lo propio no ya como un proceso histórico independiente, dotado de vida y entidad propias, sino como parte de la historia de una sociedad que abarcaba todos los ámbitos de la actividad humana. Por fin, los regeneracionistas señalaron a la reconquista como la causa de todos los males que aquejaban al país. No fue sino durante la segunda mitad del siglo XX cuando algunos destacados historiadores intentaron precisar una definición del término reconquista, sin ponerse tampoco de acuerdo en esto.

2- ENFOQUE TEÓRICO:

El objetivo general que guía a la presente investigación es actualizar el debate en torno a las características políticas, sociales y religiosas de la reconquista, que gira en torno a preguntas de investigación tales como ¿Reconquista o restauración? ¿Guerra santa o profana? ¿Reminiscencia goda, neogoticismo o iberismo? Como objetivos específicos se plantean los siguientes: a) Ofrecer una breve descripción de los acontecimientos históricos que vivió la península Ibérica desde la llegada de los godos hasta la caída del reino nazarí de Granada, b) identificar y proveer un somero análisis de los principales documentos y crónicas del período considerado (Siglos V al XII, en este caso), y c) abordar y comparar las opiniones y conclusiones de algunos destacados historiadores, siempre que corresponda y sea pertinente hacerlo.

Como consecuencia del análisis documental y bibliográfico, se ha podido trazar el siguiente supuesto básico: que en la mayoría de las crónicas del período considerado se habrían considerado argumentos veterotestamentario y neotestamentarios tanto como políticos que imbuirían a la reconquista de un doble carácter, profano y sagrado. Ello no implicaría supeditar o sacrificar la verdad histórica a la grandeza del mito originario del estado español, que fue en definitiva lo que sucedió cuando la investigación avanzaba a tientas, en los días en que aún se discutía en torno a la cuestión de si se debía caratular el proceso histórico formativo español como restauración o reconquista.

El marco teórico establecido para el presente proyecto ha surgido a partir de las preferencias historiográficas y de las alternativas ideológicas consideradas convenientes para trabajar la hipótesis. En cuanto al marco conceptual, se tendrán en cuenta al solo efecto referencial las definiciones y análisis de autores como Ron Barkai, Claudio Sánchez

Albornoz y Menduiña, Alexander Pierre Bronisch y Armando Besga Marroquín, entre otros. A este efecto se pondrá especialmente atención a sus respectivas interpretaciones de las crónicas de la época y al tratamiento del término *Reconquista* esbozado a partir de las mismas.

Con respecto a la metodología empleada se consignan las siguientes precisiones: en referencia a los documentos el objetivo propuesto será determinar en la medida de lo posible la filiación del autor, sus proclamas y declaraciones lo mismo que el significado de sus silencios voluntarios y de sus manifestaciones tendenciosas. Tras lo cual procederé a contrastar mi hipótesis con la información así recabada. La precaución adoptada respecto a los datos provistos por este tipo de fuentes tiene como finalidad cumplir con los lineamientos propuestos por Jacques Le Goff en su obra "*El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*". Según dicho historiador, el documento a ser consultado (y que se transformará en fuente durante el proceso de interrogación) no es un documento inocuo sino el resultado ante todo de un montaje, consciente o inconsciente, de la historia, de la época, de los grupos que lo han producido⁴.

Acto seguido, de la comparación y contrastación de las opiniones de destacados historiadores se intentará inferir qué elementos pueden aportar información sin perjuicio de subyacer en un segundo plano. La bibliografía propuesta, por otra parte, será empleada complementaria o supletoriamente para aclarar ciertos aspectos que pudieren ofrecer algún tipo de confusión.

3- ANTECEDENTES:

Los estudios afines pertenecen en su gran mayoría a historiadores procedentes de diversas escuelas historiográficas. Se destacan especialmente los trabajos pertenecientes a Carl Erdmann, Ricardo García-Villoslada, José Antonio Maravall, Claudio Sánchez Albornoz y Menduiña, Américo Castro, Ron Barkai, Alexander Pierre Bronisch, y la dupla Abilio Barbero de Aguilera y Marcelo Vigil, entre otros. Muy importante ha sido el intento de dichos historiadores por establecer el aspecto religioso de la Reconquista o su completa ausencia, lo mismo que sus esfuerzos por precisar una definición de dicho término. La cuestión en torno a la transmisión de los modelos interpretativos visigodos en las crónicas

⁴ Jacques Le Goff se torna categórico al aseverar que no existe un documento-verdad y que corresponde al historiador no hacerse el ingenuo al interrogarlos.

aparecidas con posterioridad a la caída del reino también es un tema que ha atraído el interés de tales autores, sin mencionar otros como la leyenda antiwítizana, la leyenda de la traición y el motivo providencialista de neto corte veterotestamentario. Un segundo grupo de historiadores como Francisco García Fitz o Emilio Mitre Fernández, en cambio, han hecho hincapié en otros carices de la Reconquista, tales como el de las estrategias de expansión, las tácticas militares o la noción de fronteras reales y fronteras mentales. Por último, están aquellos como Julio Valdeón Baroque o Pierre Bonnassie que dedicaron parte de su trabajo al estudio de los conflictos sociales en los reinos cristianos peninsulares.

4- LA PENÍNSULA IBÉRICA DURANTE LA EDAD MEDIA:

A renglón seguido y de manera muy sintética, se enumerarán los principales acontecimientos que tuvieron lugar en la península Ibérica desde la irrupción de los bárbaros, a principios del siglo V:

4.1 Bajo el dominio visigodo (siglos V al VIII):

376-380: Mediante la obra de Ulfilas y la intercesión de Fritigerno, los godos se convierten al arrianismo, una herejía condenada ya en el concilio de Nicea (325).

409: Suevos, vándalos y alanos invaden España.

410: Alarico (370-410) saquea Roma. A su muerte, Ataúlfo (410-415), elegido rey de los visigodos, conduce a su pueblo a las Galias esperando conseguir del usurpador Jovino algunos territorios donde establecerse en calidad de aliado.

413: Fracasado el pacto entre Ataúlfo y Jovino, se produce un acercamiento entre Roma (Honorio) y los visigodos, quienes, no obstante, se establecen unilateralmente en Narbona, Tolosa y Burdeos. El general romano Constancio derrota a Ataúlfo y los godos optan por cruzar los Pirineos en dirección a España.

415: Ataúlfo se establece en Barcino (Barcelona) y es ultimado poco después por Sigerico. Asesinato de Sigerico por Walia (415-418), hermano de Ataúlfo. Comienzan a vislumbrarse dos partidos y una tendencia que caracterizarían la vida institucional goda de los siguientes tres siglos. Entre los partidos, uno propugna el mantenimiento incólume de las cualidades godas, mientras que el otro se muestra más proclive a consensuar y entenderse con los

romanos; la tendencia, entretanto, es la vía del asesinato como solución final para los diferendos políticos⁵.

418: Foedus: el emperador Honorio entrega Aquitania a los visigodos que convierten a Tolosa en su nueva capital (Reino de Tolosa)⁶.

429: Los vándalos abandonan España en dirección al norte de África.

448-456: Requiario, rey de los suevos, se convierte al catolicismo. El reino suevo alcanza su máxima superficie al incorporar los restos de la Lusitania y los sectores occidentales de la Tarraconense, la Cartaginense y la Bética.

476: Rómulo Augústulo, último emperador romano, es destronado por Odoacro, rey de los hérulos. La disolución del Imperio de Occidente es aprovechada por los visigodos para proclamar la independencia de su reino (que se había mantenido hasta entonces como una entidad política dependiente de Roma en virtud del foedus del 418).

475-484: El reinado de Eurico tiene una importancia capital desde el punto de vista institucional, ya que aparece el primer cuerpo legal escrito (Código de Eurico) que regirá sobre la población goda (los provinciales romanos seguirían bajo la férula de la legislación romana aún en vigor).

506: Breviario de Alarico II (nueva compilación legal).

507: Clodoveo, rey de los francos, vence y mata en la batalla de Vouillé a Alarico II; en consecuencia, los visigodos se ven obligados a abandonar sus territorios al norte de los Pirineos, excepto la Narbonense. Final del Reino de Tolosa y repliegue hacia España. Inicio del proceso de hispanización del reino visigodo.

551-554: Agila I y Atanagildo se disputan el trono visigodo. El conflicto es aprovechado por Justiniano I el Grande, emperador de Oriente, para ocupar el sur de España. Jordanes escribe la *Historia de los Godos* en el 551.

569-586: Leovigildo consagra su reinado a la unificación del país. Juan de Bícclaro escribe su *Chronicon* entre 567 y 589. En 581 Leovigildo somete a Navarra y el país Vasco y

⁵ Véase García Voltá, Gabriel, *El mundo perdido de los visigodos*, Editorial Bruguera S.A., 1977, pp. 17 y 18.

⁶ En su *Historia Gothorum*, San Isidoro de Sevilla se refiere al rey Walia y su foedus, de la siguiente manera: “En nombre de los romanos causó numerosos muertos a los bárbaros: extinguió a todos los vándalos silingos en la Bética mediante guerra; a los alanos, que dominaban a los vándalos y suevos, tanto mató, que muerto Atace, rey de éstos, los pocos supervivientes, olvidado el nombre de reino, a Gunderico, rey de los vándalos que residían en Galicia, los sometieron bajo su gobierno. Terminada, pues, la guerra de España, Walia volvió a las Galias, donde el Emperador le dio en premio de la victoria la Aquitania segunda con ciertas ciudades en los confines de las provincias hasta el Atlántico”. Isidoro de Sevilla, *Historia Gothorum*, 22. Gabriel García Voltá señala que además de contemplar los requisitos habituales de hospitalitas y servicio militar, el foedus del 418 incluía dos novedades: entregaba a los visigodos un territorio central del Imperio y lo hacía en propiedad. Véase García Voltá, Gabriel, *El Mundo*, op. cit., pp. 20 y 21.

cuatro años después derrota a los suevos, poniendo fin a su reino. Entretanto, al sur, los bizantinos son confinados a las ciudades del litoral mediterráneo.

589: Durante el III concilio de Toledo, Recaredo abjura del arrianismo y se convierte al catolicismo, cimentando con ello la unificación religiosa entre hispanorromanos y visigodos. Consolidación del Aula Regia y de los Concilios. Reparación patrimonial de la iglesia católica ibérica por mandato de Recaredo⁷.

622: Suintila completa la unificación territorial de España al expulsar a los bizantinos de sus últimas posesiones peninsulares.

626: Isidoro de Sevilla termina su *Historia de los reyes godos, vándalos y suevos*.

633: Sisenando e Isidoro de Sevilla convocan el IV concilio de Toledo, del que emanan leyes muy duras contra los judíos.

654: Promulgación del *Liber Iudicum* por Recesvinto, de aplicación indiscriminada a todos los habitantes del reino.

672-673: Primer intento musulmán por desembarcar en España. Rebeliones de Ilderico y del conde Paulo en la Septimania, contra Wamba (672-680).

680: Ervigio desplaza a Wamba del poder; su reinado se caracteriza por la debilidad del poder central y por las concesiones hechas al clero y a la nobleza. En adelante, la historia del estado visigodo será la historia de las luchas entre las distintas familias rivales.

680-690: Julián de Toledo escribe la *Historia del Rey Wamba*.

687-702: Reinado de Égica, sobrino de Wamba. El nuevo soberano restablece la dura legislación contra la nobleza. Celebración del XVII concilio de Toledo (694) para considerar las noticias recibidas según las cuales los hebreos del norte de África estaban llegando a un acuerdo con los árabes para facilitarles la entrada a España. El concilio dispone la confiscación de los bienes de los judíos del país y su reducción a la esclavitud. Witiza, hijo de Égica, es asociado al trono (698). Conformación de dos partidos nobiliarios: el de la familia de Chindasvinto (al que había pertenecido Ervigio), apoyado por el alto clero y la alta nobleza, y el de la familia de Wamba.

710: Muerte de Witiza (700-710). El partido rival proclama rey a Rodrigo, mientras que el bando witizano acude a los árabes en busca de ayuda.

⁷ Para los problemas causados por la conversión de Recaredo al catolicismo, tanto en el ámbito litúrgico como institucional de la Iglesia católica, véase Orlandis, José, "Problemas canónicos en torno a la conversión de los visigodos al catolicismo", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 32, 1962, pp. 301-321.

711-715: Batalla de Guadalete y conquista del reino visigodo por los árabes⁸.

4.2 Tras la conquista árabe (siglos VIII al XV):

716: Emirato de Córdoba. España se convierte en una provincia del califato Omeya.

722: En la batalla de Covadonga, Pelayo⁹ se impone a los árabes.

722-741: Se producen enfrentamientos en el seno de las fuerzas de ocupación musulmanas, entre árabes, beréberes y sirios. En 741 aparece la *Crónica mozárabe-bizantina*, de autor anónimo.

754: *Crónica mozárabe* de autor desconocido, redactada en latín.

756: Abderramán I: emirato independiente de Córdoba.

785-801: Con ayuda de Ludovico Pío, los cristianos recuperan las ciudades de Girona y Barcelona. A resultas de ello aparecen al poco tiempo sendos condados: Besalú, Conflent, Cerdaña, Gerona, Barcelona, Ampurias, etc.).

807-818: Las luchas civiles sacuden el interior de al-Andaluz. Se inicia el repoblamiento de la cuenca del Duero, promovida por labriegos y la Iglesia.

809-839: Aznar Galíndez, primer conde de Aragón.

824: Se constituye el reino de Pamplona bajo la dinastía Iñiguez.

868-900: Los astures-leoneses recuperan Oporto, Coimbra, Zamora, Simanca, Dueñas y Toro.

877: Se redacta la versión primitiva de la *Crónica de Alfonso III* (último rey astur y primer monarca del reino de León). Posteriormente aparecerían dos versiones de la misma: la *rotense* y la *ovetense*.

883: Se terminan de redactar la *Crónica de Albelda* y la *Crónica Profética*.

880-928: Revuelta de Umur ibn Hafsun. Señorío de Bobastro.

912: Las conquistas cristianas llegan hasta los confines orientales del Duero.

929: Abderramán III proclama el califato de Córdoba y pone fin a las sublevaciones. El reino de León es invadido una y otra vez por sus tropas.

⁸ Para una descripción sucinta sobre los monarcas visigodos véase Baruque, Julio Valdeón, *La Reconquista, el concepto de España: unidad y diversidad*, Espasa Calpe S.A., 2006, pp. 27-38.

⁹ La procedencia de Pelayo no ha podido ser determinada con certeza y todavía hoy los historiadores siguen discutiendo acerca de su origen. En *Crónicas Asturianas*, op. cit., p. 66, Gil Fernández, conforme a la *Crónica Rotense*, establece que fue un pariente del obispo Oppa (hijo del rey Égica y hermano de Witiza), aunque muy alejado. Julio Valdeón Baruque, por su parte, le define como “un destacado magnate nobiliario de la corte regia de los visigodos” en *La Reconquista*, op. cit., p. 53. Armando Besga Marroquín también alude a una relación de parentesco en virtud de la cual Pelayo llegó a gobernar sobre Asturias como provincia goda. Véase Besga Marroquín, Armando, *La situación política de los pueblos del norte de España*, Bilbao, 1983, p. 125, nota 445.

939: Ramiro II (931-951) derrota a Abderraman III en Simancas y luego en Alhandega.

Comienzos del siglo XI: Aparece la *Crónica de Sampiro*.

941: Reconquista de Salamanca.

927-970: Fernán González se erige como “el padre de la patria castellana”, al unificar varios condados en una sola entidad política que luego se conocerá como Reino de Castilla¹⁰.

980-999: Almanzor pone en jaque a todos los estados cristianos de la península Ibérica.

1031: El Califato de Córdoba se escinde en una constelación de reinos taifas tras la gran fitna o guerra fratricida, librada entre árabes, beréberes y eslavones. Advenimiento del sistema de las parias

1037: Fernando I de Castilla vence a Bermudo III de León y unifica ambos reinos.

1085: Alfonso VI (1072-1109), rey de Castilla-León, conquista Toledo. Acto seguido se proclama “*imperante christianorum quam paganorum omnia Hispania regna*”, es decir, “*emperador de las dos religiones*”¹¹.

1086: Los almorávides de Yusuf ibn Tasfin derrotan a Alfonso VI en Sagrajas y comienzan la unificación de las taifas ibéricas.

1097-1099: La I Cruzada recupera Antioquía y Jerusalén, en Ultramar.

Siglo XII: Auge de la escuela de traductores de Toledo, fundada por el arzobispo Raimundo, que aglutina a intelectuales procedentes de las tres religiones.

1104-1134: Alfonso I el Batallador conquista Ejea (1105), Litera (1107), Belchite (1117), Zaragoza (1118), Tudela (1119) y Daroca (1121), y en la batalla de Fraga pierde la vida. A medida que la reconquista cristiana progresa, se conceden importantes cartas de población.

1108: Alí ibn Yusuf derrota en Uclés a Alfonso VI y entre 1110 y 1115 captura los taifas remanentes de Zaragoza y las Baleares.

1120-1130: Se redactan la *Historia Silense* y las *Glosas Emilianenses*.

1144: Batalla de Mértola. Disgregación el Imperio Almorávide y segunda época taifa.

1145: Los almohades desembarcan en España.

1139-1170: Se producen importantes progresos cristianos que llevan las fronteras hasta Albarracín, Calatrava, Beja y Evora.

¹⁰ Véase Baruque, Julio Valdeón, *La Reconquista*, op. cit. pp. 62.

¹¹ Julio Valdeón Baruque señala que, al asumir dicho título, lo que Alfonso VI pretendía era “dar a entender que él era descendiente directo de los antiguos monarcas visigodos que perdieron, siglos atrás, el conjunto de las tierras de España”. Véase Baruque, Julio Valdeón, *La Reconquista*, op. cit. pp. 90.

1151: Los reyes cristianos de Castilla y León y de Aragón, Alfonso VII y Ramón Berenguer IV respectivamente, firman el tratado de Tudillén donde acuerdan cómo repartirse los dominios de al-Ándalus.

1158-1170: Surgen las órdenes militares de Calatrava, Alcántara y Santiago.

1195: Los almohades derrotan en Alarcos a Alfonso VIII de Castilla.

1212: Con la ayuda de Pedro II de Aragón y Sancho VII de Navarra, Alfonso VIII se toma revancha de los almohades en Las Navas de Tolosa. Hundimiento del reino almohade y nueva fragmentación en taifas de al-Andaluz.

1212-1250: Nueva fase expansiva de los reinos cristianos peninsulares, a excepción de Navarra. Se produce la captura de las Baleares, Castellón, Valencia, Denia, Cáceres, Mérida, Badajoz, Córdoba, Jaén, Murcia y Sevilla.

1252-1284: Alfonso X de Castilla promulga el Libro de las Leyes (o las Siete Partidas), un cuerpo normativo con el que se persigue la uniformidad jurídica del reino. Será un libro de referencia de permanente consulta entre los siglos XIV y XIX.

1264: Rebelión de los mudéjares. El avance de la reconquista se ralentiza hasta detenerse. Aragón inicia su expansión por el Mediterráneo, especialmente tras las vísperas sicilianas (1281).

Siglo XIV: Se inicia un ciclo de duros enfrentamientos entre los reinos cristianos, que alcanzará su punto culminante entre 1366 y 1369 con la lucha fratricida entre Pedro I el cruel y su hermanastro Enrique de Trastámara.

1492: Los Reyes Católicos capturan el reino nazarí de Granada, último bastión islámico de la península Ibérica. Se cierra el ciclo de la reconquista cristiana. Descubrimiento de América¹².

5- LAS PRINCIPALES FUENTES CRISTIANAS DE LA ESPAÑA ALTOMEDIEVAL:

5.1 TESTIMONIOS VISIGODOS:

a) La Crónica de Juan de Biclario:

Escrita aproximadamente entre el 567 y el 589, la Crónica de Juan de Biclario es la crónica más antigua del reino visigodo de Toledo y ha llegado hasta hoy versionada gracias a una revisión hecha en el año 602. Habiendo nacido en el 540 en la vieja provincia romana

¹² Para una descripción sucinta sobre el surgimiento de los reinos cristianos y la reconquista véase Baroque, Julio Valdeón, *La Reconquista*, op. cit., pp. 53-140.

de Lusitania, Juan pasó algunos años de su vida en Constantinopla desde donde acabó mudándose hacia el 576 al reino de los visigodos. El principal protagonista de su trabajo es el rey Leovigildo, a quien el cronista no considera agresor, usurpador o intruso, sino que le asimila a la figura de los viejos emperadores romanos. Siendo Leovigildo un empedernido arriano, Juan se abstiene de desarrollar juicios morales al respecto. Más concentrado en las aptitudes militares y de liderazgo del rey visigodo, tampoco se preocupa por los ataques que dicho monarca lanza sobre las católicas posesiones de Bizancio en el sur de la península. Y es que el gran problema que enfrenta Juan al momento de redactar su crónica es cómo explicar el ascenso de los herejes godos frente a la debacle del católico Imperio Romano. Con Recaredo, en cambio, la opinión de Juan da un nuevo giro, dado que dicho soberano es quien al abjurar del arrianismo impulsa la conversión en masa de su pueblo al catolicismo. Precisamente es dicha conversión la que, según el cronista, permite a los 300 godos del duque Claudio (funcionario real de Recaredo) batir a un enorme ejército franco enviado para someter a la Galia Narbonense.

En otras palabras, según Juan, los godos alcanzan la victoria solo gracias a la misericordia de Dios y a la fe católica, lo cual nos recuerda el relato bíblico de Gedeón venciendo con 300 hombres a un ingente número de madianitas que se habían congregado para atacar a Israel, el pueblo de Dios. En consecuencia, en el *Chronicon* de Juan es posible especular con una temprana equiparación del pueblo visigodo al pueblo hebreo en tanto que pueblo de Dios, recurso que será empleado con asiduidad en crónicas e historias posteriores, como veremos en los siguientes acápites¹³.

b) La Historia de los godos, suevos y vándalos de Isidoro de Sevilla:

Se trata de una obra escrita por una de las personalidades más destacadas del siglo VI en el ámbito ibérico, que cuenta entre sus más grandes logros el de haber oficiado como arzobispo de Sevilla a lo largo de más de tres décadas (599-636). Isidoro escribió su obra sobre el final del reinado del rey Sisebuto, cuando ya era inminente la reunificación territorial de España. Frente a los mismos problemas explicativos que aquejaron a Juan de Biclario, Isidoro prefiere eludir el tema de la acción de Dios y su influencia sobre la fortuna de la guerra. En cambio, encuentra una singular fórmula aclaratoria para salir del trance que

¹³ Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra Santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada, 2006, pp. 78-80.

le presenta el arrianismo original de los godos y es que éstos alcanzan el éxito no tanto por la misericordia de Dios, sino debido a sus virtudes guerreras: fortaleza y capacidad militar.

Por otra parte, la concepción providencialista en la manera de historiar que ostenta Isidoro de Sevilla aparece en algunos pasajes de su trabajo. Ello se hace patente sobre todo cuando el arzobispo de Hispalis escribe sobre el rey godo Walia la siguiente frase: “Vallia Sigerico succedens, tribus annis regnum tenuit, belli causa a gotthis effectus, sed ad pacem divina providentia ordinatus”¹⁴. Merced a dicha frase, Isidoro intenta hacer aparecer al monarca movido hacia la paz por obra de la influencia divina, para acabar con la reyerta originada tras el asesinato de Sigerico, ejecutado por sus propios laderos. En todo caso, de comprobarse la faceta providencialista del arzobispo sevillano, lo que habría que determinar luego es si la misma obedece a un plan universal divino o a un esquema de premios-castigos en función del comportamiento humano.

También de la obra de Isidoro se puede inferir la existencia de una analogía entre el pueblo godo y España y el pueblo de Israel y la Tierra Prometida. Ello se torna evidente sobre todo cuando el arzobispo se desvive lanzando loas por esa tierra en la que él vive y a la que ensalza como el jardín paradisíaco. Por tanto, Isidoro, lo mismo que Juan de Biclario, tampoco puede evadirse de la influencia veterotestamentaria que, por otra parte, enlaza los destinos de Toledo y Bizancio (ciudades cuyos cronistas comparten el mismo gusto por las citas del Antiguo Testamento). La cuestión, no obstante, ha generado diferentes opiniones e interpretaciones de manera que está lejos de ser zanjada¹⁵.

c) Las Vitas sanctorum patrum Emeretensium:

Escrita en la primera mitad del siglo VII, posiblemente entre 633 y 638, Las Vidas de los Santos Padres Emeritenses no revestiría de ninguna importancia para nuestro análisis sino fuera porque su autor anónimo introduce en ella la idea veterotestamentaria del rey

¹⁴ Isidoro de Sevilla, *Historia de los godos, suevos y vándalos*, 21: 4-6. Véase también Grotio, Hugone, *Historia Gothorum, Vandalorum y Langobardorum, Chronicon Gothorum Isidori*, Amstelodami, p. 715, descargable desde:

http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QacNtVj5R0jUUVQDZjqJ7kxviUKPx4pLq0VFY0_BHVdwLBeau-YBJeJal6Bq4BInvEuvdh-eXZj4-E5aeXaZWJBDccsDDOxIB_mD7YipaZUCxAr8KZhVAwbniYTO2OA_twN147mOZZEcqCAhrYOSWb4o203pU5jpU0yG7qQmBbBzg-oZfoIJ51EocSo3c_0O05BbB3nKGZyzXsgZu3S1VDEyrNv6Znh98A79RvPdY_miQ-TNDs3JFgxSyP_DhlYEp93OTI1A2WJxz4NvWIJJSvUwAlwjhib_UTcbBbh4W533d86vFQ

¹⁵ Marc Reydellet, profesor de la Universidad de la Alta Bretaña, sostiene, por el contrario, que es España y no la gens gothorum la que ocupa el centro del relato de Isidoro, convirtiéndose en su principal protagonista. La conquista de las provincias imperiales hispánicas por los godos reviste, en opinión de dicho autor, un valor moral casi nulo y es situada a la par de la conquista romana previa. Véase Reydellet, Marc, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire a Isidoro de Séville*, Rom, 1981, p. 510.

como instrumento o medio de Dios para lograr la victoria sobre sus enemigos. En este caso se trata de las oraciones de Recaredo, recientemente convertido al catolicismo, que permiten aplastar la rebelión de los arrianos de Narbona y vengar sus tropelías contra los fieles católicos de dicha ciudad.

d) Sentencias, del obispo Taio de Zaragoza:

Mucho más que las *Sentencias*, lo que interesa aquí es el intercambio epistolar entre Taio y Quirico de Barcelona, que figura como prefacio de las mismas. Algo ya se ha mencionado en la introducción del presente trabajo acerca de cómo Taio retoma el tema de la figura del rey como instrumento divino, una idea ya esbozada años antes por el autor anónimo de las *Vitas sanctorum patrum Emeritensium*. En la persona del rebelde y díscolo Froja, el obispo de Zaragoza identifica a un enemigo de Dios que atenta contra la patria cristiana y el reino visigodo¹⁶.

e) La Historia del rey Wamba de Julián de Toledo:

Julián, un hombre muy cercano a los círculos cortesanos visigodos, que llegó a ser arzobispo metropolitano de Toledo entre 680 y 687, escribió varias obras religiosas como el *Liber prognosticorum futuri saeculi* (donde defiende al cristianismo frente al judaísmo, al que satiriza), *de sextae aetatis comprobatione* y la Vida de San Ildefonso. En el campo político, la defensa inicial que hizo del reinado de Wamba quedó expresada en su obra *Historia Wambae regis*, que puede considerarse la obra máxima de la historiografía visigoda. En la misma, el autor se ocupa de exponer la manera tan peculiar con que Wamba sucede a Recesvinto: elección hecha por la nobleza, primero, y unción regia como antídoto frente a posibles intentos de usurpación, después. De esta forma, Wamba es santificado mediante la unción, cuyo efecto quedará demostrado cuando al rey godo le toque lidiar con la revuelta del conde Paulo, un noble que pretendía crear su propio estado en la Septimania¹⁷.

Tanto el curso de la guerra como la figura del rey son presentados por Julián de Toledo bajo el prisma del Antiguo Testamento. En cuanto a la figura de Wamba, el arzobispo de Toledo se ocupa de describirla como la imagen del potentado ideal, cargado

¹⁶ Véase nota 2 del presente trabajo.

¹⁷ Para la revuelta del Conde Paulo, véase Ribas, Raúl Alberto Esteban, “La rebelión de Paulus”, en *Revistas de Claseshistoria*, Barcelona, 2013, pp. 1-33, y Velázquez Soriano, Isabel, “Wamba y Paulo: dos personalidades enfrentadas y una rebelión”, en *Espacio, tiempo y forma*, Serie H, Historia Antigua, tomo II, 1989, pp. 213-222.

de virtudes, y siempre dispuesto a respetar y a hacer que se respeten los preceptos divinos. Frente a los vicios y defectos de los tiranos, dicho monarca aparece como un rey santo, legitimado por el propio Dios mediante la consagración regia de la unción¹⁸. Si se considera que el arzobispo de Toledo pudo escribir su historia después de la muerte de Wamba, como muchos historiadores piensan, no habría motivos para desechar la hipótesis de que lo hizo como un recordatorio del ser y deber ser para su sucesor, Ervigio (680-687). Hasta ese momento las deposiciones sangrientas de monarcas perpetradas por ciertos sectores inescrupulosos de la nobleza habían sido la norma, de modo que con su *Historia Wambae Regis*, Julián probablemente pretendía imponer un nuevo *modus vivendi* o reforzar uno similar ya instalado con anterioridad sobre la base de la sucesión pacífica al trono visigodo. No obstante, tal como lo demuestra la historia posterior del reino hasta su caída, esto no se lograría aunque se produciría un cambio sustancial en el accionar de los usurpadores: a los reyes depuestos se les perdonaría la vida.

Julián también alude a la conducción que Wamba hace de la guerra bajo la luz del Antiguo Testamento, puesto que recurrentemente expone con claridad que la justicia favorece la victoria mientras que los pecados conducen a la destrucción: una vez más reaparece con él la noción del “*iudicium belli*”¹⁹, ya empleada en algunas de las crónicas citadas anteriormente. Al respecto, la alusión que el arzobispo hace en su obra es tajante cuando se refiere al testimonio que brinda un franco, quien aseveraba haber visto volar ángeles sobre el campamento de Wamba (símbolo inequívoco del favor divino):

Ubi divina protectio evidentis signi ostensione monstrata est. Visum est enim , ut fertur, cuidam externae gentis homini angelorum excubiis protectus religiosi principis exercitus esse angelosque ipsos super castra ipsius exercitus volitatione suae e protectionis signa portendere. Sed paulisper haec et talia sub silentio relinquentes, suscepti operis ordinem exequamur²⁰.

Luego, una vez que Wamba logra imponerse a su contrincante (el conde Paulo), Julián se refiere a su siguiente acto, diciendo que el rey eleva los brazos hacia el cielo y

¹⁸ “*Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus uoluit, quem sacerdotalis unctio declarauit, quem totius gentis et patriae communitio elegit, quem populorum amabilitas exquisiuit, qui ante regni fastigium multorum reuelationibus celeberrime praedicitur regnaturus*”. Véase Julián de Toledo, *Historia Wambae Regis* 2, p.238, líneas 599-605.

¹⁹ Véase Bronisch, Pierre Alexander, “El concepto de España en la Historiografía visigoda y asturiana”, en *Norba, Revista de Historia*, Vol. 19, 2006, pp. 36

²⁰ Julián de Toledo, *Historia Wambae Regis* 23, p.238, líneas 599-605.

reza un verso del Salmo 88²¹ con lágrimas en los ojos (“Quo viso princeps, protensis cum lagrimis ad caelum manibus, ait...”), a fin de ensalzar a Dios como el justo, único y verdadero vencedor de la jornada.

Resumiendo, la descripción de la rebelión del conde Paulo que hace Julián de Toledo le sirve al autor para:

- Idealizar a la figura del rey y así hacerla asequible a Dios como instrumento de la lucha entre el bien y el mal.
- Reafirmar que la victoria en una guerra solo pertenece al Altísimo. Su subrogación en beneficio de la figura del rey atenta, por tanto, contra la imagen del mismo al cometer el monarca los pecados de soberbia y vanagloria.
- Enfatizar que la lucha entre Wamba y el conde Paulo se manifiesta como una guerra entre el bien y el mal, lo cual se hace patente en los pasajes referidos al juicio de los rebeldes. En dicho juicio, Paulo es acusado de intentar apoderarse del trono contra la voluntad de Dios.
- Retratar al rey godo como un rey y sacerdote al estilo del Antiguo Testamento, *rex et sacerdos*. Consecuentemente, el ejército godo aparecería como el pueblo de Israel²².

f) Textos visigodos de la liturgia hispana:

Se conoce como liturgia hispana, mozárabe, visigoda o hispano-visigoda, a aquella que se desarrolló entre los siglos V y XI en el ámbito del reino visigodo, con relativa independencia de la liturgia romana contemporánea. Dicha liturgia solo sería reemplazada por ésta última al cabo de los esfuerzos reformadores de los papas Alejandro II y Gregorio VII y luego de que el rey Sancho Ramírez de Aragón apoyara el cambio (1092). Desarrollada inicialmente bajo el reinado de los monarcas godos, la liturgia hispana contaba con una serie de ritos litúrgicos que se celebraban en ocasiones especiales: al despedir al rey que marchaba a la guerra junto con su ejército, y al saludarle a su regreso, al santificarle mediante la unción regia durante la consagración, al asistir mediante oraciones y misas al pueblo godo durante los trances de la guerra, frente a los enemigos que circunstancialmente iban apareciendo en sus fronteras. A continuación veremos algunos de dichos textos:

²¹ Salmo 89 de la versión latina de la Biblia ya que la versión griega considera los salmos 9 y 10 como uno solo.

²² Véase Bronisch, Alexander Pierre, “El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana”, publicado en *Norba, Revista de Historia*, Vol. 19, 2006, p. 18.

- a) La *Colecta de Salmos* confeccionada entre 620 y 636: se trata de una oración de altar en la que se reúnen citas de salmos a los efectos de invocar la protección de Dios frente a los enemigos y la ayuda celestial para su ulterior derrota y humillación.
- b) El *ritus pro rege observandus*, del *Liber Ordinum*, que contiene las oraciones y bendiciones que se decían al momento de partir el rey para la guerra y, después, cuando regresaba de la misma y debía ingresar en Toledo. En un pasaje del texto se llega a mencionar que el rey marchaba a la batalla portando a través de uno de sus servidores, un sacerdote, un trozo de la Verdadera Cruz (exhibido como estandarte de guerra y garantía de la victoria). Las similitudes que se establecen en este caso con Bizancio son asombrosas si recordamos cómo el emperador Heraclio (610-641), en su guerra contra los persas, se había empeñado a fondo para recuperar los maderos de la Crucifixión de manos del rey de reyes Cosroes, quien los había tomado a su vez de Jerusalén, al término de una de sus campañas contra el Imperio Bizantino. La influencia romano-oriental no solo se manifiesta a través de este ejemplo sino también en el hecho puntual y sugestivo de que debía ser un sacerdote quien condujera el fragmento de la Vera Cruz hacia la batalla: como en Oriente, la iglesia visigoda mostraba así su colaboración moral con el rey en tiempos de guerra.
- c) El himno *In profectioe exercitus* que, escrito probablemente en ocasión de la rebelión de Froja, contiene numerosas referencias a pasajes del Antiguo Testamento (en especial, a David, Goliat, Moisés, Judas Macabeo, etc.), todos los cuales ponen énfasis en la idea de protección divina y la victoria concedida por Dios.

g) Resumen de la interpretación hecha de la guerra por los textos visigodos:

La conversión de Recaredo al catolicismo fue la línea salvadora que la historia le echó a los cronistas visigodos para que pudieran sacudirse el trauma del período arriano al tiempo que entornaban sus plumas para convalidar la nueva visión: la del pueblo godo como pueblo elegido por Dios. Tanto Juan de Biclario como Isidoro de Sevilla expusieron este argumento, aunque ambos difirieron en cuanto al papel asignado a Dios en la guerra (Isidoro se mostraba en este sentido mucho más cauto y reservado).

En el caso de las *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* y de la correspondencia epistolar de Taio, Dios es involucrado en la guerra solo a través de la figura de los reyes visigodos, al aparecer éstos como instrumentos divinos para vencer al mal. Al igual que sucediera con los testimonios de Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla, en estos dos vuelven a aparecer ecos veterotestamentarios. El caso de Taio es indubitable en este aspecto, ya que el mismo cronista cita al salmo setenta y ocho en sus escritos.

Julián de Toledo, por su parte, parece investir a Wamba de las virtudes y defectos de un rey del Antiguo Testamento. En *Historia Wambae regis*, el autor realiza una efectiva traslación de contenidos bíblicos hacia las realidades de su tiempo: el pueblo godo es el nuevo pueblo de Israel mientras que el rey Wamba es provisto de las tradiciones de los reyes hebreos Saúl, David y Salomón. Entretanto, Dios, que había conducido la guerra en tiempos del reino de Israel acorde con los pasajes veterotestamentarios, con Julián de Toledo retoma ese rol activo al valerse de sus ángeles para ejercer una protección activa sobre el reino visigodo. En la guerra, el nuevo pueblo de Dios, es decir, el ejército visigodo debe actuar siguiendo principalmente los preceptos de la justicia para que el Altísimo le garantice la victoria. Así como en la misma persona del rey parece librarse la lucha infinita entre el bien y el mal, personificada en las virtudes y los defectos del soberano, en la guerra contra los paganos los mismos valores deben ser atendidos para que Dios favorezca al nuevo pueblo elegido.

Finalmente, en lo que atañe a los ritos litúrgicos conformados por oraciones, misas, bendiciones y actos formales de constricción, todos los textos tienen como denominador común la invocación de la protección divina, que es ciertamente plausible de ser obtenida si el rey cumple determinados pasos. También es notable la influencia romano-oriental en la actitud asumida por la iglesia visigoda al momento de brindar al rey una colaboración moral ante invasiones o amenazas externas.

5.2 LOS TESTIMONIOS POSTERIORES A LA CONQUISTA SARRACENA:

La conquista musulmana del reino visigodo, como ya se ha visto, comprendió la mayor parte de la península Ibérica. No obstante, tanto en los territorios que quedaron bajo la férula sarracena como en aquéllos que pudieron abstraerse de la misma (Asturias y Cantabria), se mantuvo la labor historiográfica aunque con diferentes matices. Aún pese a sus diferencias, esa producción histórica, desarrollada en esencia entre los siglos VIII y XII, determinó los lineamientos del sistema de imágenes cristiano-español, que iba a prender en

las etapas posteriores²³. Acto seguido se verán las principales crónicas y textos de ese período con el objetivo de analizar si existe en ellas algún indicio de permanencia de las tradiciones y modelos interpretativos visigodos. Para ello se tendrán en cuenta dos aspectos: la guerra como guerra divina acorde con la óptica del Antiguo Testamento, y el ritual religioso-castrense que involucraba a los reyes durante las campañas militares, tanto en la salida como al regreso de las expediciones.

5.2.1 Las crónicas, himnos y misas mozárabes:

a) La Crónica mozárabe bizantina del año 741:

Escrita poco después de la conquista árabe del 711 en el sector peninsular ocupado por el invasor musulmán, la crónica de 741 es un escrito sobrio, que apenas contiene noticias de la propia España. En cambio, abundan los detalles sobre las peripecias árabes y bizantinas, incluyendo aquéllos relacionados con los orígenes y la obra de Mahoma, a quién se describe como príncipe, profeta y apóstol de los sarracenos. La inclusión casi incontrolada que hace de fuentes musulmanas ha llamado la atención de historiadores como César Dubler y José Eduardo López Pereira, para quienes el autor de dicha crónica podría ser un cristiano convertido al islamismo tras la conquista²⁴.

Uno de los aspectos más llamativos de la crónica mozárabe bizantina es que frente al análisis minucioso de los hechos políticos de su tiempo, la consideración del ámbito religioso apenas trasciende lo elemental. Y ello tiene en cierto sentido una explicación lógica: hasta no hacía mucho tiempo y, desde los días de Justiniano I el Grande (527-565), el Mar Mediterráneo había vuelto a ser el Mare Nostrum de antaño, es decir, un espejo de agua romano. Cuando la ola expansiva musulmana alcanzó la península Ibérica en el 711, la población hispana ilustrada, altamente influenciada por los designios de Constantinopla, vio a los árabes como meros rebeldes que luchaban contra la autoridad imperial, al igual que lo habían hecho tantos otros en épocas no muy lejanas. Es por esta razón que se presume el escaso tratamiento religioso que la crónica de 741 hace de la invasión árabe; en

²³ Véase Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Ediciones Rialp S.A., Madrid, 1984, pp. 14-15 y 19. Dicho autor establece que el investigador de las fuentes medievales españolas debe enfrentarse a una dificultad conocida: los documentos pertenecen en exclusiva a la élite de la aristocracia, no dejando la mayoría de la población ninguna traza escrita de su existencia. Las imágenes mentales que, por tanto, pueden llegar a ser elaboradas proceden por ese motivo de una delgada capa de los habitantes peninsulares. No obstante, pese a dicha limitación, aún pueden extraerse expresiones de la mentalidad popular de las fuentes de los ilustrados, sin mencionar que las mismas fueron escritas por un sector de la sociedad medieval que poseía una gran capacidad de influencia y decisión.

²⁴ Véase Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes*, op. cit. p. 20, y Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit. pp. 124 y 125.

ella Mahoma es tan solo un príncipe de ascendencia nobiliaria, un dirigente que recibe todo el respeto y la veneración de sus adeptos.

b) La Crónica mozárabe de 754:

Escrita también por un autor anónimo, el lugar de su redacción es disputado: algunos investigadores sostienen que la misma fue escrita en el sur de la península debido a los meticulosos datos que ofrece sobre Teodomiro y sus sucesores murcianos; otros, en cambio, apoyan la hipótesis de su origen toledano, dada la descripción que incluye acerca de la renovación de las murallas de Toledo por Wamba. Un tercer grupo afirma, en cambio, que el lugar de origen fue Córdoba, en virtud de los buenos conocimientos de política andaluza que esgrime su autor.

Continuadora de la tradición historiográfica basada en la historia universal iniciada por Eusebio de Cesárea y San Jerónimo y retomada por Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla, la crónica del 754 guarda algunas diferencias con respecto a su antecesora del 741. En primer lugar, al tiempo que descuida informar sobre el mundo romano y musulmán, ofrece mayor minuciosidad que la mozárabe bizantina con respecto a España; luego, incluye fechas del calendario musulmán referidas a la hégira y a los años iniciales del Califato, mientras que su antecesora solo se conforma con el calendario octaviano de moda en esa época. La siguiente diferencia tiene que ver con el trato que se le da al musulmán, a quien se le atribuye una imagen neutra en el texto mozárabe bizantino y sumamente cruel en la crónica mozárabe. Finalmente, ésta última sabe distinguir y diferenciar los grupos existentes en el seno del bando conquistador, árabes y beréberes, a los que la mozárabe bizantina tan solo generaliza como sarracenos²⁵.

De acuerdo con Bronisch, en el documento de 754 la guerra concebida como guerra de Dios en el sentido veterotestamentario solo aparece mencionada una sola vez, cuando se analiza la guerra bizantino-sasánida que tuvo lugar en la primera mitad del siglo VII. Según dicho historiador, “la lucha del emperador Heraclio contra los persas es comparada con la lucha contra los filisteos”²⁶. El emperador bizantino, enfrentando a un enemigo gigantesco de la talla de Goliat, le abate de un solo golpe de lanza, por lo que es aclamado por su pueblo como el verdadero hacedor del triunfo, desconociendo la participación de Dios en la

²⁵ Ron Barkai realiza un detallado análisis comparativo sobre las crónicas de 741 y 754 en el cual, además de establecer las diferencias que subyacen entre ambas, enumera las semejanzas que presentan sus textos. Véase Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes*, op. cit. p. 20 y 21.

²⁶ Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit. pp. 126 y 127.

guerra. El autor anónimo llama la atención del lector en este punto, al mencionar que el propio Heraclio es consciente del pecado de vanagloria y soberbia que inclusive él ha cometido al creerse el artífice exclusivo de la derrota persa; en consecuencia, Dios le anuncia su castigo mediante un sueño que tendrá poco después su correlato en la realidad cuando la invasión musulmana se anuncie en Yarmuk, en 636. Será en todo caso un castigo personal contra el emperador, ya que su Imperio, aunque reducido ostensiblemente, podrá mantenerse en pie.

La idea de juicio divino, mencionada por única vez en la crónica de 754, involucra al reino godo de una forma directa: a causa de sus luchas dinásticas, sus traiciones y su envidia, son los godos los únicos culpables de la caída del reino. En este punto surge ineludiblemente una pregunta: ¿Cómo explica el autor anónimo la diferente suerte corrida por los dos estados cristianos frente al avance arrollador del Islam? Pues mientras el Imperio Bizantino pudo sobrevivir a la acometida sarracena, el reino visigodo, por el contrario, se precipitó enteramente al cabo de cuatro años de lucha. En este punto, las opiniones de los historiadores vuelven a diferir a la hora de elucubrar interpretaciones: para algunos fue la soberbia exhibida por Rodrigo tras su victoria sobre los vascos, la causante de la cólera de Dios, mientras que para otros, la salvación del estado bizantino fue posible porque Heraclio llegó a temer el castigo de Dios luego de darse cuenta de su falta de humildad. Con todo subyace el problema de explicar por qué la crónica de 754 se explaya en la dimensión religiosa del conflicto bizantino-árabe sin aplicar el mismo esquema, a su símil hispano al que reduce a una mera contienda política entre moros y cristianos²⁷.

Es evidente, no obstante, que el cronista conocía bastante acerca de los asuntos eclesiásticos y de cómo la Iglesia y sus instituciones habían sobrevivido a la caída del reino. Sin un armazón político que la contuviese, la población del antiguo reino godo había identificado desde entonces a la Iglesia como factor cohesionador. Entretanto, habiendo transcurrido casi cuarenta años desde la conquista sarracena y con los nuevos amos firmemente afincados en casi toda la península, podría parecer desatinado considerar que el autor mozárabe seguiría firmemente asido al esquema bíblico de pérdida-recuperación. Y, sin embargo, dicho esquema subyace cuando en la crónica se cita el

²⁷ Ron Barkai disiente con dicha afirmación que en cambio sí es sostenida por Kenneth Baxter Wolf. Así, mientras que para Wolf el cronista de 754 sabía demasiado acerca de la religión del conquistador, para Barkai ese conocimiento no excedía los límites de lo político, en cuyo caso la percepción del cronista solo tenía en cuenta la existencia de un enfrentamiento entre romanos y sarracenos en Oriente, y godos y moros en Occidente. Véase Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes*, op. cit. p. 29, y Wolf, Kenneth Baxter, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, 1990, p. 43.

ejemplo de Heraclio. Una vez más los acontecimientos traumáticos de la península se evaluaban tal como lo habían hecho antes las fuentes visigodas: Dios es quien concede la victoria o la derrota; desconocer este hecho atribuyendo los logros militares a la propia fuerza y fortaleza es un acto de flagrante pecado contra el Altísimo. El consecuente escarmiento celestial procede indubitablemente bajo la forma de una derrota constituyendo los sarracenos el látigo de Dios²⁸.

Otra de las características de la crónica mozárabe (que la diferencia a su vez de la del año 741) nos la da Ron Barkai cuando se refiere al uso recurrente de la noción de fraude (*arte fraude virtute*). Dicho historiador sostiene que “las primeras conquistas de los musulmanes en los ámbitos del Imperio Romano se debieron al *arte fraude virtute*, el cual se repite luego en España, por ejemplo, durante la conquista de Toledo, cuya captura se logró merced a una paz fraudulenta o *pace fraudifica*, asimilada a la rendición por condiciones de *sulh*²⁹.

Por fin, una última cuestión vale la pena ser mencionada para el caso de las dos crónicas antes citadas, antes de pasar al análisis del siguiente documento: ninguna se refiere a los musulmanes como enemigos sino como látigo de Dios, instrumentos necesarios para castigar a un pueblo que, en su desunión, había llegado hasta colaborar con el invasor. Quizá esta sea la causa por la que ninguna de las dos fuentes aluda a la resistencia que estaba teniendo lugar en el norte de la península tras la batalla de Covadonga: ¿cómo describir la resistencia en Asturias cuando ni siquiera se era capaz de reconocer al enemigo frente a los propios ojos? Por otra parte, sin reino y, por ende, sin un rey que saliese en campaña tras 711, las crónicas de 741 y 754 dejan de lado el ritual religioso castrense contemplado anteriormente por los textos visigodos de la liturgia hispana.

c) Himnos y misas mozárabes:

Los textos litúrgicos aparecidos con posterioridad a la batalla de Guadalete se enrolan también en la vieja tradición, aunque muestran nuevas facetas al tratar la guerra, la derrota y la falta de perspectivas. Entre los más importantes se inscribe la *Missa in diem sancti Clementis* que describe el lamento de los cristianos que padecían bajo el yugo del

²⁸ Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit., p. 158. En cierta manera, Ron Barkai también coincide en este aspecto con Bronisch cuando señala que España se vio castigada por el desvarío de una guerra fratricida justo cuando era atacada por los árabes.

²⁹ Véase Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes*, op. cit. p. 23. La rendición por condiciones de *sulh* confería al vencedor, la propiedad de la tierra y a los vencidos su uso y goce, con una cierta autonomía. Cuando las conquistas se lograban, en cambio, merced a largos y sangrientos asedios, a los vencidos no se les reconocía ningún derecho.

conquistador y la súplica que hacían al Altísimo para que Éste, en su infinita misericordia, destruyera al opresor:

... Libranos de las inundaciones y de la mano de los hijos de los extraños, para que nosotros, que por ti hemos sido bautizados, con agua y con el Espíritu Santo, no padezcamos y no seamos apartados del santo propósito por la fuerza, por los paganos y los no bautizados. Pulveriza, por el contrario, su arco indoblegable, destruye las flechas, rechaza las aljabas, aniquila las espadas, rompe las lanzas, frustra los planes malvados que contra nosotros traman y, si no quieren ceder, dirige estos planes contra ellos mismos y protégenos siempre con el escudo de la fe³⁰.

La datación de dicha misa es incierta. Algunos historiadores se inclinan a precisar su origen en los momentos previos a la conquista; producida ésta, lo que se le hizo a su texto con posterioridad fue una readaptación o una incorporación de añadidos, de modo que el producto resultante fue una nueva misa. La alusión a paganos y no bautizados también parece indicar que su autor se refería a los sarracenos, ya que el pueblo godo conocía perfectamente los nombres de sus enemigos paganos: astures, vascos y cántabros, a los que en el peor de los casos llamaba bárbaros. En consecuencia, si el autor hubiese deseado referirse a los bárbaros del Norte, es de suponer que habría consignado sus nombres y no la genérica denominación “paganos y no bautizados”.

La *Missa in diem sancti Clementis* tanto como la *Misa ómnium tribulatum*, otra pieza de la liturgia hispánica contemporánea a los primeros años de la conquista, reflejan la esperanza desesperada de un pueblo que se corresponde con la antigua manera goda de pensar: la idea de guerra justa o Guerra de Dios, en virtud de la cual el Altísimo toma parte en la conflagración, para acabar con sus enemigos que son los mismos enemigos de los godos.

5.2.2 La producción historiográfica astur (siglos VIII-X):

a) El “Testamento” de Alfonso II:

El primer testimonio escrito desde el punto de vista cristiano de la guerra, originado fuera del ámbito de dominación sarracena debió esperar casi cien años desde la batalla del 711 para salir a la luz. Se trata del “Testamento” de Alfonso II³¹ que, escrito probablemente

³⁰ *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, nº 9, col 18, 17-31.

³¹ Javier Rodríguez Muñoz, en función de lo estipulado en la Crónica Albeldense, señala que el período correspondiente al reinado de Alfonso II (783 y 791-842) puede considerarse como una época de restauración

hacia el año 812, se refiere a una donación de objetos religiosos hecha especialmente para la inauguración de la catedral de San Salvador de Oviedo. Largamente cuestionado hasta no hace mucho en cuanto a su autenticidad y originalidad, en la actualidad parece haberse aceptado que se trata de un texto auténtico, aunque algunos le consideran una copia tardía.

El formato del testimonio se encuentra estructurado de tal manera que la verdadera razón de ser del mismo, la donación, parece perderse entre alocuciones, fórmulas de adoración a Dios y rogatorias de ayuda celestial que obran a modo de introducción. Estas últimas ciertamente retoman el viejo esquema godo de castigo divino-expiación tratado en profundidad por Julián de Toledo en su *Historia*, que en el texto que nos ocupa aparece en el siguiente pasaje:

Et quia tu es rex regum regens celestia simulque terrestria, diligens in temporaliter iustitiam temporaliter vero terrarum populis pro optinenda iustitia distribuis reges, leges atque iudicia. Cuius dono inter diversarum gentium regna non minus in terminis Spaniae clara refulgit Gotorum victoria; sed quia te offendit eorum prepotens iactantia, in era dcc xl viiii simul cum rege Roderico regni amisit gloria. Merito etenim arabicum sustinuit gladium. Ex qua peste tua dextera Christe famulum tuum eruisti Pelagium; qui in principis sublimatus potentia victorialiter dimicans hostes percussit et christianorum asturumque gentem victor sublimando defendit. Cuius ex filia filius clariori regni apice Froila extitit decoratus. Ab illo etenim in hoc loco qui nuncupatur Ovetao fundata nitet aeclesia tuo omine sacra tuoque sacro nomine dedicata...³²

A renglón seguido, el testamento incluye un párrafo pletórico en detalles sobre regalos y oraciones a Dios, al término del cual Alfonso retorna a su rogatoria original: que el Altísimo proteja al pueblo que le ha sido confiado contra los enemigos y le conceda la victoria sobre éstos. Además le pide el perdón de todos aquéllos que trabajan por la iglesia y su recuperación, para que puedan tener un buen pasar en la tierra y el camino asegurado al reino celestial. Inmediatamente después procede el pasaje de la donación de bienes y

del orden gótico perdido luego de su destrucción en 711 por los árabes. Véase Rodríguez Muñoz, Javier, “De las crónicas a la historia: el caso de Alfonso II”, en *Lletres asturianas*, 46, 1992, pp. 81-97.

³² Véase *Diplomática* nº 24, fol. 1 v A, líneas 13-22. Traducida al castellano: “Porque Tu eres el Rey de Reyes, reinando sobre todas las cosas, celestial y terrenalmente, y garantizando con sabiduría la justicia, en orden a proveer a los habitantes de la Tierra de justicia ecuánime, Tu distribuyes reyes, leyes y sentencias. Por cuyos dones divinos, entre los reinos de sendos pueblos, la victoria de los godos brilló no obstante. Pero porque Tú fuiste ofendido por su prepotente orgullo en el año 749 (711), la gloria del reino, junto con el rey Rodrigo, fue destruida. Él también se merecía sufrir la espada árabe. De cuya plaga, gracias a tu mano derecha, Cristo, tu siervo Pelayo fue salvado, habiendo sido elevado al poder principesco, luchó victoriosamente golpeando al enemigo y defendiendo a los cristianos y astures merced a un triunfo sublime. Y de su hija descende Froila, quien, aún más ilustre, fue decorado con la dignidad real. Este consagró una iglesia en Oviedo, dándole su nombre”.

siervos propiamente dicha en beneficio de la iglesia de San Salvador de Oviedo y, por fin, una cita bíblica extraída del Libro I Crónicas que reza: “tuyas son, Señor, todas las cosas y solo te damos lo que de ti hemos recibido”³³. El testimonio de Alfonso II por último se cierra con cláusulas de alabanza y maldición para todos aquellos que aumenten o menoscaben respectivamente la donación del rey.

Escrito de una manera muy ambigua, este testimonio del período astur enlaza en muchos sentidos con el pasado godo. No solamente porque hace alusión a los pecados del pueblo visigodo y de sus conductores como causa de la pérdida del reino sino también debido a que al hablar de la recuperación de la iglesia el autor se refiere indirectamente a la “recuperación de la perdida gloria regni de los godos”, que introduce al comienzo de su Testamento, cuando llega a hablar de la antigua “gotorum victoria”³⁴. Así, de pronto, aparece una diferencia notable con la *Historia* de Julián de Toledo, y es que el testamento de Alfonso II parece intercambiar causa y efecto: si Julián exalta la pureza espiritual como requisito para una ulterior victoria militar, el testimonio de 812 invierte el orden con descaro, proclamando que la recuperación de la Iglesia es ahora el gran requisito para lograr la pureza espiritual. Leyendo entrelíneas podríamos llegar a la conclusión de que el cambio tiene su razón de ser: Julián de Toledo escribe bajo la advocación de un reino visigodo todavía fuerte que puede cambiar su destino para bien si es que logra corregir el deleznable comportamiento de su clase dirigente, siempre proclive a traicionar con tal de usurpar el poder. El autor del testamento de 812, por el contrario, se expresa inmerso en una realidad diametralmente opuesta: desaparecido el reino, ahora hace falta reconstruir un estado fuerte que garantice la recuperación de la Iglesia. La pureza espiritual, por ende, sería más fácil de lograr con el retorno de la Iglesia a su antigua gloria.

La citada alteración que se hace de los factores pureza espiritual-victoria militar, sumada a la expresión “christianorum asturumque gentem”, han llevado a algunos historiadores a pensar en una especie de “translatio imperii” desde la corte goda de Toledo a la corte astur de Oviedo. De ser así, astur ya no significaría lo mismo que godo y las vinculaciones entre ambos pueblos dejarían de existir en el plano de la reconquista, tal como piensa Sánchez Albornoz, para quien “ni una palabra alusiva a la gente goda escapa

³³ Libro I Crónicas 29, 14.

³⁴ Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit., p. 167.

de la pluma del escriba”³⁵. No obstante, la idea de una resistencia “independiente” pierde sustento si se considera que Asturias ya había sido un departamento administrativo del reino visigodo y, por ende, un territorio cristianizado. Y, por si fuera poco, a ella acudieron además los fugitivos godos en gran número luego de la derrota del 711³⁶. La *crónica albeldense* parece confirmar esta hipótesis cuando informa que Alfonso II había moldeado toda la organización de la Iglesia y del palacio conforme al modelo visigodo de Toledo³⁷.

b) La crónica de Alfonso III:

La crónica de Alfonso III, escrita por el propio rey o por alguno de sus colaboradores en su versión original, data posiblemente del año 877, aunque se encuentra perdida. De la misma han sobrevivido cuatro redacciones; las dos más antiguas son las que nos interesan. La llamada versión *Rotense*, que fue escrita en el siglo X en el monasterio de San Millán de la Cogolla y conservada en el archivo catedralicio de Roda (de donde toma su nombre) hasta el siglo XVII, es un códice secular. La versión identificada como *Ad Sebastianum* u *Ovetense*, por el contrario, es una redacción mucho más erudita que, atribuida a un seglar, toma su nombre de un carta introductoria dirigida a un tal Sebastián. La tercera versión es un texto interpolado de la versión *Ovetense* en el *Corpus Pelagianum* del siglo XII, mientras que la cuarta versión es una parte de la llamada *Crónica de Nájera*, redactada también en ese siglo³⁸.

Entre las características principales de la crónica de Alfonso III se pueden citar las siguientes:

- Cierra el ciclo de consolidación de la monarquía astur.
- Recurre permanentemente a la necesidad de justificar la monarquía asturiana.
- Establece el vínculo político entre Asturias y el reino visigodo.

³⁵ Sanchez Albornoz y Menduñá, Claudio, “Pelayo antes de Covadonga”, p. 92, en *Cuadernos de Historia de España, Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias*, vol 2, Oviedo, 1974.

³⁶ Inclusive se podría establecer un paralelismo entre lo ocurrido en Asturias como sede de un gobierno provisional tras la caída del reino visigodo y lo acontecido en Nicea luego de la captura de Constantinopla por la Cuarta Cruzada. La reconquista de la capital bizantina, lo mismo que la de Toledo al final conducirían a una reunificación territorial, en el primer caso, de las dispersas posesiones del Imperio Bizantino, y en el segundo, de España.

³⁷ Crónica del Albelda 44, 1: “Omnemque gothorum ordinem sicuti Toletum fuerat tam in Ecclesia quam in Palatio in Obeto cunctastatuit”

³⁸ Para un análisis detallado de las crónicas asturianas en general y de la Crónica de Alfonso III en particular, véase Dacosta Martínez, Arsenio, “Notas sobre las crónicas ovetenses del siglo IX. Pelayo y el sistema sucesorio en el caudillaje asturiano”, en *Studia Historica, Historia Medieval*, 1992, 10, pp. 9-46.

- No se interesa por el Islam ni por los musulmanes, a quienes designa indistintamente sarracenos, ismaelitas, caldeos y árabes sin la voluntad clasificatoria demostrada por el autor anónimo de la crónica mozárabe de 754.
- Se copia de la crónica de 754 respecto a los adjetivos usados para calificar a los musulmanes: crueles, perversos, traidores e impostores.
- También tilda a los musulmanes de cobardes, a pesar de que fue su temeridad lo que les permitió conquistar el reino visigodo.
- “En ninguna otra fuente visigoda, mozárabe o astur se encuentran tantas citas de la liturgia, de la Biblia o de las historias de la pasión de los mártires”³⁹.
- “Dedica un extenso capítulo a la descripción del gobierno de los últimos reyes godos como parte integral de la historia de los reyes de Asturias y de León”⁴⁰.
- La figura de Wamba es exaltada como el modelo ideal de rey en la versión *Ovetense*: habiéndose impuesto por inspiración divina sobre los rebeldes y traidores que, bajo el acicate del conde Paulo, han entrado en tratativas con los francos, Wamba adquiere la grandeza de un héroe.
- Se reincorpora la visión providencialista de los acontecimientos históricos.

En suma, además de tener un objetivo moralizante al explicar cómo la caída del reino tuvo su origen en los pecados de adulterio, soberbia y traición cometidos por la alta nobleza goda, la crónica de Alfonso III también recurre a la figura del pueblo invasor como látigo de Dios e instrumento de castigo aleccionador. La conquista islámica procede entonces bajo los parámetros bíblicos ya introducidos en la etapa hispano-visigoda (la noción del pueblo y del ejército godo como pueblo de Dios) y por la crónica mozárabe de 754 (los pecados del pueblo godo y de sus reyes y sacerdotes como factor desencadenante del castigo temporal divino). A un período de escarmiento y de indecible sufrimiento le sigue otro donde Dios vuelve a mostrarse misericordioso para con su pueblo elegido: si el nuevo desafío declarado es la reconstrucción de la Iglesia, el objetivo que subyace es la reconquista del sucumbido reino de los godos que, por analogía veterotestamentaria, es a la vez la Tierra Prometida. Ello se torna incontrastable sobre todo cuando, acorde con Barkai, las dos versiones más antiguas de la *Crónica de Alfonso III* atribuyen a los reyes de Oviedo:

³⁹ Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit., pp. 181 a 189 y p. 195. Para dicho autor, muchas citas y formulaciones referidas a la caída del reino visigodo y a la victoria de Pelayo en Covadonga proceden de las historias de los mártires cristianos. Bronisch también identifica una cita de Mateo 24, 12

⁴⁰ Véase Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes*, op. cit. p. 39: “El prólogo de la Crónica de Alfonso III en su versión erudita trae una carta del rey, en la que pide al obispo Sebastián que escriba la historia desde los tiempos del rey godo Wamba hasta sus propios días”.

...la imagen del rey hispano-cristiano, sucesores legítimos de la dinastía goda, cuya lucha contra el Islam obedece a móviles nacionales y eclesiásticos, estrechamente ligados entre sí. Esas crónicas son el origen de la versión según la cual la reconquista habría comenzado presuntamente en la inmediatez de la conquista musulmana⁴¹.

De manera que el cronista conecta así al reino astur con “los tradicionales modelos interpretativos visigodos, según los cuales los godos eran vistos como pueblo de Dios, sus reyes como portadores de un especial aura y sus guerras, como guerras de Dios”⁴². La *Crónica de Alfonso III* establece con ello el mito de la fundación del reino de Asturias y la sacralización de los reyes asturianos a la usanza goda.

No obstante, aún resta explicar una cuestión de singular importancia, como es el silencio documental que surge en el territorio cristiano desde la captura del reino de Toledo hasta la aparición del primer testimonio historiográfico de la etapa post-goda, que vendría a ser la *Crónica de Alfonso III* (descartaríamos por tanto el texto de Alfonso II por tratarse principalmente de un testamento). Algunos historiadores llenan ese espacio vacío apoyando la tesis sobre una supuesta crónica perdida de tiempos de Alfonso II. Otros, directamente se valen de dicho silencio para argumentar que el reino astur surgió como una entidad política completamente independiente respecto a su antecesor goda. En este caso, las aspiraciones astures por una reivindicación goda de sus raíces podrían en consecuencia ser tildadas de neogoticismo. Para Pierre Bronisch, en cambio, la transmisión de los modelos interpretativos visigodos se puede probar a partir de la *Missa de Hostibus*⁴³, que era un servicio religioso que prestaban los sacerdotes en el mismo campo de batalla, al momento de impartir las bendiciones a los guerreros.

La datación de la *Missa de Hostibus* plantea problemas, aunque hay consenso para situarla en el contexto de la liturgia de la guerra visigoda. Dicha misa se encuentra conformada sin solución de continuidad por una larga lista de palabras bíblicas que terminan por convertirla en una copia de la Vulgata⁴⁴, en especial de numerosos pasajes de

⁴¹ *Ibidem*, p. 41.

⁴² Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit., p. 195.

⁴³ *Ibidem*, pp. 321 y siguientes.

⁴⁴ La Vulgata es una versión en latín de la Biblia, compuesta por San Jerónimo de Estridón en el siglo V, por encargo del papa Dámaso I. Debido a que la *Vetus latina* resultaba inadecuada por haber sido traducida sin un criterio unificado y con calidad muy desigual, la Vulgata, que recibió el espaldarazo de la Iglesia católica, no tardó en suplirla a lo largo de toda la Edad Media.

los libros de Judith y de 1 y 2 Macabeos. Para hacernos una idea de ello, veamos un ejemplo:

Reza la *Missa de Hostibus*:

Humiliemus Deo, dilectissimi Fratres, animas nostra, et in spiritu constituti humiliato servientes, illi dicamus flentes, ut secundum voluntaten suam sic faciat nobiscum misericordiam suam: ut sicut contubartum est cor nostrum superbia hostium nostrorum, ita etian de nostra humiliare coram ipso gloriemur.

Comparémosla ahora con el libro de Judith 8, 16 17:

Et ideo humiliemus illi animas nostras, et in spiritu constituti humiliato, servientes illi, dicamus flentes Domino, ut secundum voluntatem suam sic faciat nobiscum misericordiam suam: ut sicut contubartum est cor nostrum in superbia eorum, ita etian de nostra humilitate gloriemur⁴⁵.

Luego, sostiene Brosnich, la *Missa de Hostibus* se puede enlazar con las fuentes astures, especialmente con la *Crónica de Alfonso III* y con la *Crónica Profética* (que se verá en breve) básicamente porque el relato de la caída del reino godo y la batalla de Covadonga contenidos en éstas últimas, toman diversos conceptos e ideas de la propia misa, remontándose algunos pasajes a los libros veterotestamentarios de Judith y 1 y 2 Macabeos incluidos en la Vulgata (con lo que la *Crónica de Alfonso III* estaría imitando los métodos de la *Missa de Hostibus*). Nos estamos refiriendo a:

- ✓ Conceptos tales como misericordia, mandamientos, abandono, desamparo.
- ✓ La noción de la *liberatio* expresada por Pelayo ante el obispo Oppas que aparece dos veces en la misa.
- ✓ La confianza en Dios ante la superioridad numérica del enemigo.
- ✓ La culpa del clero en los momentos de depresión⁴⁶.

Tal cual parece entonces, la *Missa de Hostibus* habría servido como modelo para la redacción de la primitiva versión de la batalla de Covadonga. Lo que por otra parte vendría a probar la continuidad de la concepción visigoda de la guerra y su perfeccionamiento en tiempos de los monarcas astures. No se trata de una afirmación carente de significado: si se

⁴⁵ Alexander Pierre Bronisch inserta en su obra un cuadro comparativo bastante completo y convincente al respecto de las semejanzas entre la *Missa de Hostibus* y los libros de Judith y 1 y 2 Macabeos, contenidos en la Vulgata medieval. Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit., pp. 325-330.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 331-344.

acepta que no hubo rupturas conceptuales en el campo castrense y que, además Asturias había sido una región administrativa del antiguo reino goda, debería admitirse que la fuerza militar astur, por pequeña que pudiese parecer al principio, estaba lejos de ser una horda organizada según parámetros tribales. En consecuencia, la lucha que libraron los astures contra el invasor sarraceno procedía de los habituales modelos interpretativos de la tradición cristiana visigoda, basados en palabras e imágenes de la experiencia divina veterotestamentaria⁴⁷. El peso de la influencia y de las tradiciones del extinto reino de Toledo en las estructuras estadales y en las mentalidades astures es una lógica derivación de la ausencia de rompimientos.

c) La crónica de Albelda o albeldense:

El original albeldense corresponde al año 881 y fue ampliado en dos fases con los relatos sobre los años 882 y 883. El autor de la crónica, en opinión de Barkai, pone todo su tesón en construir una imagen negativa del Islam a partir de la afirmación de que Mahoma predicó su pérfida doctrina a los pueblos necios⁴⁸. Acerca de la hipótesis que arriesga Barkai referida a que el cronista albeldense obtuvo sus conocimientos del Islam gracias a la *Crónica Profética*, tal creencia no podría sostenerse si, como defiende Bronisch, resulta que cronológicamente el origen de ésta última es posterior a la *Crónica de Albelda*.

Concebida como una historia universal que hace remontar su codificación de fechas y hechos a la Creación, la crónica albeldense se centra, no obstante, en la historia del reino astur que inserta a continuación de una descripción geográfica, de un resumen de las edades del mundo y las historias de Roma y de los godos. Su formato, por tanto, sigue las líneas estructurales del modelo isidoriano, mientras que su estilo literario es seco y conciso y, por momentos, sobrio y sin emoción.

Como ya se ha mencionado, esta crónica, a diferencia de la *Crónica de Alfonso III*, sí tiene en cuenta la historia de sus vecinos sarracenos: transmite con exactitud fechas y hechos, nombres de gobernantes de al-Andaluz e incluso sabe diferenciar el cambio institucional producido cuando el emirato de Córdoba se transforma en Califato. Al relatar paralelamente la historia andaluza con la del reino cristiano de León y Asturias, el autor anónimo parece exhibir un nuevo modelo interpretativo que difiere del de sus predecesores en cuanto al tratamiento integral que hace de la historia peninsular.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 375.

⁴⁸ Véase Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes*, op. cit. p. 32.

En el cuerpo del testimonio, los astures son identificados como cristianos y su reino, como el reino de los cristianos, de manera que si hasta aquí los godos habían sido la rueda que ponía en movimiento a la historia, a partir de entonces son los cristianos, que de ahora en más combaten de manera incansable y sin pausa a los sarracenos. A éstos, entretanto, se les identifica como sarracenos mayormente y, de manera aislada, como ismaelitas, beréberes o caldeos. A diferencia de la *Crónica de Alfonso III*, la *Crónica del Albelda* apenas menciona a la batalla de Covadonga⁴⁹; en cambio no escatima detalles al momento de referirse a la prodigiosa participación de Dios en pleno enfrentamiento y después, cuando el ejército sarraceno de Alkama es destruido por una roca. No es sino la Providencia, pues, la artífice del surgimiento del reino astur, lo que viene a confirmar una vez más la influencia isidoriana en su texto. Al igual que en las restantes crónicas del período astur, las alusiones bíblicas también aparecen aquí, aunque en una cantidad mucho menor en comparación con los testimonios visigodos. Quizá la más destacada tenga que ver con la fórmula de inspiración veterotestamentaria empleada para sacralizar a los reyes astures que ya se había empleado con anterioridad con los monarcas visigodos.

d) La Crónica Profética:

Escrita por un autor desconocido, la *Crónica Profética* se ha transmitido en la mayor parte de los códices como parte de la *Crónica de Albelda*, al final de la misma, tal vez por haber sido terminada justo cuando ésta se ampliaba por segunda vez en 883. Ron Barkai estima que su autor debió ser un mozárabe que en algún momento emigró desde al-Andaluz hacia territorio cristiano, dado que en el texto los nombres de los invasores son transcritos cuidando la fonética árabe⁵⁰.

La diferencia substancial de la *Crónica Profética* con las demás crónicas del período astur es que se trata de una historia que, además de la caída del reino de los godos, de una vida de Mahoma, y del sometimiento al pago de tributo por parte de los cristianos, narra la historia de tres dinastías musulmanas que inserta en una profecía para situar la próxima expulsión de los sarracenos por el rey Alfonso III. Pletórico de optimismo, su autor se

⁴⁹ Para un análisis pormenorizado de la batalla de Covadonga véase Zabalo Zabalegui, Javier, “El número de musulmanes que atacaron Covadonga. Los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas”. en *Historia. Instituciones. Documentos* (Sevilla), 31, 2004, pp. 715-727.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 31. Bronisch también coincide en el probable origen mozárabe del autor. Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit., p. 202.

enfrenta en este sentido al flagrante escepticismo del cronista albeldense, para quien las tornas no se presentan tan favorables en términos proféticos.

Básicamente, la profecía en cuestión tiene el siguiente entramado:

- Los godos descienden de Magog, hijo de Jafet, por lo que son el pueblo de Dios.
- Los musulmanes, a su vez, descienden de Gog; son hijos de Abraham y Agar, aunque ellos “maliciosamente” dicen serlo de Abraham y Sara. El autor de la crónica les hace asumir entonces el papel de látigo del pueblo de Dios, los godos.
- Como consecuencia de sus pecados, los godos habían perdido la Tierra Prometida, antes ganada por la virtud y ahora privada por el juicio de Dios.
- En base a la esperanza puesta en Cristo, la crónica, basada en la profecía de Ezequiel, predice el final de la dominación sarracena en España, tras 170 años y precisa con ese propósito una fecha específica: el año 884. Es precisamente la figura de Cristo como instancia de apelación lo novedoso de la Crónica Profética en el contexto de la tradición visigoda, en la que tenían mayor peso los pasajes del Antiguo Testamento.
- La recuperación de la unidad territorial es asignada a Alfonso III, que combate con la esperanza puesta en Cristo y la protección de la misericordia divina.
- La expresión “Mano de Dios” o “Dextera Domini” utilizada profusamente es una reiteración de la misma fórmula empleada por los testimonios visigodos y por el “Testamento” de Alfonso II.

Finalmente, resta señalar que la Crónica Profética cierra el ciclo astur de producción historiográfica. Los testimonios sobrevivientes forman parte de un nuevo ciclo que tendrá como base otros centros de erudición: nos referimos a la *Crónica de Sampiro* (leonesa), a la *Historia Silense* (supuestamente castellana) y a la *Crónica Pseudo-Isidórica* o *Pseudo-Isidoriana* (presumiblemente toledana).

5.2.3 Las crónicas de la transición (siglos X-XI) o el final de una era:

a) La Crónica de Sampiro:

La *Crónica de Sampiro*, llamada así en honor al clérigo que la escribió, es un testimonio que data de finales del siglo X o principios del XI. Dado que inicia con el relato del ascenso al trono de Alfonso III, se la ha considerado como una continuación de la crónica de este soberano, por quien Sampiro muestra una especial admiración. Así, la

manera en que éste resume la grandeza de aquel rey nos recuerda el tratamiento que Julián de Toledo da en su obra a Wamba.

Con todo, el presente testimonio se aparta de la línea de los anteriores por el hecho de poner más énfasis en conceptos del campo religioso al momento de concebir la guerra contra los sarracenos. No busca tanto reivindicar el componente goda que se remite al reino perdido, como sostener la lucha por la fe cristiana, razón por la cual deja de lado las viejas aspiraciones de unidad nacional. Lo que es más, frente al enemigo sarraceno (ya no más caldeo), ubica al pueblo de Cristo y no a los godos, leoneses, astures o gallegos. La dimensión étnica, en consecuencia, pierde sentido en la crónica al ponerse más énfasis en un espíritu realista que persigue ante todo el restablecimiento del orden cristiano. Tampoco contiene sucesos maravillosos ni reproduce pasajes referidos a la sacralización de la realeza, aunque en el centro de la lucha contra los sarracenos siempre se ubica al rey. Por eso, cuando debe emitir un juicio, el desempeño del monarca en la guerra pasa a ser determinante: si ha batallado y vencido a los enemigos de Dios (los sarracenos), como es el caso de Alfonso III, el rey es elogiado hasta el hartazgo. Si en cambio el accionar es conciliador o, peor aún, condescendiente, la crónica se torna mordaz y muy crítica.

Como continuidad se puede citar la identificación que hace de los sarracenos como enemigo de Dios, calificándoles no pocas veces con el término de pérfidos para remarcar la asidua propensión de los ismaelitas a la traición. Pero poca cosa más. En consecuencia, la *Crónica de Sampiro* no se enrola junto con aquellos testimonios que, como la *Crónica de Alfonso III*, exponen una ideología de reconquista. Todo lo contrario, constituye un documento bisagra que servirá de plataforma para todas las compilaciones y crónicas de los siguientes doscientos años.

b) La Historia Silense:

Redactada aproximadamente en la segunda década del siglo XI, la *Historia Silense* toma su nombre del monasterio cristiano de Santo Domingo de Silos, aunque algunos autores sostienen que su lugar de procedencia debe situarse en León o Toledo. Dejando de lado la polémica en torno a su origen, la misma comienza con el final del reino visigodo y llega hasta el reinado de Fernando I (1065), aunque el propósito inicial del autor anónimo contemplaba incluir también a Alfonso VI (1072-1109), cosa que no pudo ser debido probablemente a la repentina muerte del cronista.

Un aspecto interesante del documento silense es el de las fuentes que le sirvieron de inspiración, las cuales, al contrario de lo sucedido con las crónicas asturianas y la *Crónica de Sampiro*, son perfectamente identificables: la *Crónica de Alfonso III* en sus dos versiones más antiguas, de las cuales prefirió la *Rotense*, la *Historia de los reyes godos, vándalos y suevos* de Isidoro de Sevilla, la *Historia del rey Wamba* de Julián de Toledo y la *Crónica de Sampiro*. Bronisch inclusive señala que hubo otras fuentes adicionales que la nutrieron de información, como la versión primitiva de la posterior *Crónica de Cardeña*, el relato del traslado de las reliquias de San Isidoro a León, las obras de Salustio, Lucano, Ovidio y Virgilio, los *Annales* de Eginardo, las Sagradas Escrituras, la *Vita* de Carlomagno y algunas tradiciones orales⁵¹.

En cuanto a las novedades que presenta su texto en relación con los testimonios anteriores, se pueden mencionar las siguientes:

- Se produce por primera vez la aparición de Santiago en la guerra, como intermediario ante Dios y como “miles Christi”, contribuyendo con su aporte al éxito de los cristianos en la guerra contra los sarracenos.
- Se asigna especial atención al traslado de reliquias desde al-Andaluz a territorio cristiano. Las mismas comprendían elementos y osamentas de diversos santos procedentes de Jerusalén que fueron a parar a su destino final en Oviedo, luego de peregrinar por Sevilla, Toledo y Asturias con motivo de la recurrente aparición de la amenaza sarracena.

Las continuidades, entretanto, están en línea con aquellas mismas identificadas para el ciclo astur: la persistencia por reconocer la historia de Asturias y León como un producto derivado de la historia y tradiciones visigodas. Bronisch asevera que la silense, “es la última crónica que transmite el viejo modelo interpretativo casi sin adulterar”⁵². Por otra parte la *Historia Silense*, al igual que la *Crónica de Alfonso III*, es decididamente antiwítizana.

...Así como este Vitiza malamente abusase de las armas militares y otras buenas artes con que el reino se previene liberalmente, y se hubiese rendido a la pereza y a los apetitos carnales, desatado el freno de la desvergüenza, toda la gente goda, a su vez, relajada la disciplina, comenzó a torcer el ánimo hacia la lascivia y la soberbia...⁵³

⁵¹ Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit., p. 229.

⁵² *Ibidem*, p. 238.

⁵³ Santos Coco, Francisco (ed.), *Historia Silense*, Madrid, 1921, p. 72.

La citada traslación de la monarquía goda hacia la astur puede a su vez observarse en este otro pasaje de la *Historia Silense*:

...Luego que murió el rey Vitiza, Rodrigo, hijo de Gaudefredo, en consejo de magnates de la gente goda, le había sucedido en el reino. Varón guerreador y duro y bastante expedito en desempeñar todo negocio; pero en vida y costumbres no diferente a Vitiza...⁵⁴

c) La Crónica Pseudo-Isidorica:

El último testimonio que será analizado es la *Crónica Pseudo-Isidoriana* sobre la cual tampoco se ha podido precisar ni su año de origen (mientras algunos estudiosos la sitúan alrededor del año 1000, otros prefieren el siglo XII) ni su autor. Según Ron Barkai, la importancia de este documento es que pone fin a una época, expresando una aminoración de la tensión existente entre las dos religiones en pugna: así, las imágenes del Islam “son moderadas, abiertas y carentes de tonos de hostilidad rígidos”⁵⁵. Hay consecuentemente una ruptura con los parámetros establecidos por los cronistas del siglo IX, sobre todo en lo concerniente a la necesidad de unificar el país para batallar mejor contra los sarracenos. Y ello tiene su razón de ser, dado que en tiempos de Alfonso III esa necesidad, aunque imprescindible, no era tan apremiante debido a que antes de la muerte de dicho monarca no existían ni divisiones ni hostilidades en el bando cristiano. Como novedad vale la pena destacar el hecho de que en la *Crónica Pseudo-Isidórica* aparecen por primera vez unidas la leyenda de Witiza y la de la hija del conde Julián.

Tras la *Crónica Pseudo-Isidoriana* sobreviene un cambio en la producción historiográfica cristiana que adopta a partir de entonces nuevos recursos estilísticos perdiendo el esquematismo del período visigodo, astur y leonés, y sentando las bases de las historiografías “nacionales”, con preeminencia casi exclusiva de Castilla. Esto último se consigue gracias a la conquista de la vieja capital visigoda de Toledo, obra de un rey castellano, Alfonso VI, contra la cual ninguna otra capital hispánica puede competir oponiendo títulos de preeminencia (ni siquiera Santiago de Compostela). Tanto más por cuantos autores como Rodrigo Jiménez de Rada someterán la tradición historiográfica heredada de Asturias y León a una cuidadosa e intencionada castellanización antes promediar el siglo XIII.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁵ Véase Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes*, op. cit. p. 51.

6- UNCIÓN REGIA, GUERRA Y CULTO A LA CRUZ ENTRE 711 Y 1100:

Restaría considerar aspectos remanentes del modelo interpretativo visigodo para corroborar continuidades fuera del ámbito bíblico veterotestamentario, como serían los casos de la unción regia y del culto a la cruz en tiempos de guerra.

En relación con la unción regia, citada en el período visigodo por la *Historia Wambae regis* de Julián de Toledo y por los textos litúrgicos ceremoniales, la práctica sin interrupción de la misma podría constituir otro indicio de que la sacralización del rey continuó siendo objeto culto en el ámbito del reino astur. El origen y los inicios de tal práctica durante el período visigodo han sido tratados por numerosos historiadores que, en rarísimas ocasiones se han puesto de acuerdo. Y esto se debe a lo difícil que resulta precisar el carácter que poseía el rito de la unción en sus comienzos, es decir, si se trataba de una especie de confirmación simbólica de la abjuración del arrianismo y de la consecuente aceptación del catolicismo o si constituía una tradición tomada del Antiguo Testamento, como otros tantos ejemplos bíblicos. Sabemos por Gregorio de Tours que Recaredo fue el primer monarca en ser ungido:

Quibus perscrutatis, cognovit, unum Deum sub distinctione coli personarum trium, id est Patris et Filii et Spiritus sancti, nec minorem Filium Patri Spirituique sancto, neque Spiritum sanctum minorem Patri vel Filio, sed in una aequalitate atque omnipotentia hanc Trinitatem verum Deum fateri. Tunc intellegens veritatem Richaredus, postposita altercatione, se catholicae lege subdidit et, acceptum signaculum beatae crucis cum crismatis unctione, creditur Iesum Christum, filium Dei, aequalem Patri cum Spiritu sancto, regnantem in saecula saeculorum. Amen⁵⁶.

Según sostiene Bronisch, la opción veterotestamentaria debería descartarse de plano, dado que en ningún momento es asimilada a la unción regia de David o Salomón. Habría que pensar entonces en un rito de consagración en virtud del cual Recaredo se convierte en un puente, en un nexo entre Dios y su gens luego de experimentar la inspiración divina a través del Espíritu Santo⁵⁷. Dicho en otras palabras, si el bautismo tiene como finalidad borrar el pecado original e introducir al bautizado entre las filas del nuevo pueblo de Dios⁵⁸, la unción persigue sacralizar al rey mediante su consagración como mediador entre el Cielo

⁵⁶ *Gregorii Turonensis Historia Francorum*, ed. W. Arndt et B. Hannovera Krusch, 1885, cita extraída del siguiente enlace: <http://encyclopedie.arbre-celtique.com/histoire-des-francs-livre-ix-7636.htm>

⁵⁷ Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit., pp. 453 y 454.

⁵⁸ San Lucas 1,17: “De este modo (Juan) preparará al pueblo para recibir al Señor”.

y la Tierra. Lo que no quita el hecho de que el modelo litúrgico de la unción se pudiera haber ajustado a los cánones formales (modo de realización) del Antiguo Testamento.

Ahora bien, ¿cuál era el significado de la unción en el mundo visigodo o, en todo caso, porqué se la implementó? También en este punto subsisten dudas: pudo habérsela realizado para sujetar al monarca a la jerarquía eclesiástica o, tal vez, con la intención de desautorizar posibles intentos usurpadores (léase aquí un significado constitucional), entre otros motivos. El Cánón 75 del IV Concilio de Toledo, celebrado a partir del 5 de diciembre del 633 y presidido por Isidoro de Sevilla nos da una pista al respecto: asegurar la continuidad del reino, evitando disturbios y la rebelión o la usurpación tras la muerte de un rey. En cualquier caso, la unción brindaba legitimidad, aunque constitutivamente tuviese el mismo significado que elección, asociación o designación. No obstante, no garantizaba un reinado incontestado⁵⁹.

Explicado así el significado y la vigencia de la unción regia en el ámbito visigodo, ¿tuvo la misma una continuidad en el reino astur leonés de la reconquista? Averiguarlo no es una misión fácil dado que las crónicas asturianas solo mencionan la unción de un único monarca: Alfonso II. Para colmo, si es que la misma se practicó con la intención de garantizar estabilidad, esto tampoco se logró, dado que dicho rey fue destronado por su tío Mauregato, aunque por breve tiempo. La cuestión aún se torna más difusa si consideramos que solo la versión *Rotense* de la *Crónica de Alfonso III* documenta esa unción. Es entonces cuando procede avanzar con suma cautela en el análisis de las fuentes y de sus silencios, ya que una lectura precavida y más minuciosa podría llevarnos a pensar que la sola mención de la unción de Alfonso II podría haber sido hecha para remarcar un rito que, por obvio, común y repetitivo (léase rutinario), se había dejado de citar expresamente. En este caso, la naturalidad con que la presenta la versión *Rotense* podría interpretarse como un indicio de su habitualidad. Como se puede ver, muchos “podría” se han introducido en el presente párrafo como para establecer certezas incontrastables. Las mismas dudas aparecen en torno al significado del rito en el período astur-leonés.

Queda por considerar finalmente si el culto a la cruz que tuvo lugar en el período visigodo subsistió tras 711 en el reino de Asturias y, en caso afirmativo, determinar si lo hizo conservando o no su significado original. Para el período godo, los textos litúrgicos de la época constituyen los principales testimonios acerca de cómo dicho culto se desarrollaba

⁵⁹ Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit., p. 466.

de una manera que solo en intensidad era superado por Bizancio. Según fuentes como el *ritus pro rege observandus* los reyes de Toledo marchaban a la batalla no solo esgrimiendo estandartes al mejor estilo bizantino (bandos) sino portando también, a través de un sacerdote, un fragmento de la Vera Cruz. El significado subyacente era, como se puede deducir con premura, garantizarse la victoria sobre los enemigos. En el reino astur el culto a la cruz tuvo lugar sobre dos objetos artísticos: la cruz de los Ángeles y la de la Victoria; pero nunca ambas fueron conducidas a la batalla ya que se encontraban en posesión de la Iglesia. Recién en un período más tardío de la historia de los reinos de la Reconquista, con Fernán González y el Cid⁶⁰, el uso de cruces materiales o pintadas se tornaría normal, aunque sin contar con la bendición sacerdotal respectiva. Con todo, Bronisch cree afirmativamente en la posibilidad de que las reliquias custodiadas durante los períodos de paz en las cruces (relicarios) hayan sido llevadas al campo de batalla y sustenta su postura en la obra historiográfica del hispano-árabe Ibn Hayyân (987-1016) quien informa que en dos oportunidades sucedió un episodio semejante⁶¹.

7- PALABRAS FINALES:

Aunque varias líneas de trabajo subsisten para ser estudiadas con mayor detenimiento en otro momento, la pregunta de investigación que nos interesa, referida al carácter sagrado o profano de la guerra de reconquista altomedieval española parece haber sido respondida fehacientemente. La traslación de los modelos interpretativos de los tiempos godos a la época astur y astur leonesa, demostrada a través de diversos testimonios y ritos litúrgicos, nos plantea, no obstante, que dicha pregunta no debe ser formulada en términos contestatarios, enfrentando un concepto con otro como si fueran auto-excluyentes; sagrado y profano no se contradicen sino que se complementan para responderla. En consecuencia, la reconquista fue un proceso tanto político como religioso: político, porque involucró la continuidad de un reino extinto, el godo, en las estructuras de uno nuevo, el astur, que, aunque distinto, no era diferente en cuanto a ideología y formato, y religioso, porque tal dimensión, como ya se ha visto, también fue transmitida a través de la herencia veterotestamentaria, la unción regia, la guerra y el culto a la cruz.

⁶⁰ Véase Anónimo, *El Cantar del Mío Cid*, Madrid, 1999, p. 129: "... y con cruces de plata salieron a recibir a las dueñas y al bueno de Minaya...".

⁶¹ Véase Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra*, op. cit., pp. 418-434 y 439-443.

En relación con el tinte religioso de la reconquista, la idea de la guerra que se desarrolló en la península Ibérica a poco de la desaparición del Imperio de Occidente (476) situaba a la misericordia de Dios como un factor determinante a la hora de conseguir la victoria. Con el paso del tiempo, los ribetes providencialistas se acentuaron a raíz de la poderosa influencia ejercida por Isidoro de Sevilla, quien incorporó a su *Historia de los godos, suevos y vándalos* extensos pasajes donde describía a los territorios hispanos como una nueva Tierra Prometida, al mejor estilo veterotestamentario. A poco, en un “in crescendo” permanente, la idea de que la guerra también tenía su fundamento en la autoría divina se instaló en la epístola introductoria de las *Sentencias* de Taio de Zaragoza, donde se postulaba al rey como un instrumento empleado por Dios para exterminar a sus enemigos. En la última etapa del reino godo, Julián de Toledo expuso con claridad a través de su *Historia del rey Wamba*, que la justicia favorecía la victoria mientras que los pecados conducían a la destrucción. Su intención obviamente era retratar al rey godo como un *rex et sacerdos* y al ejército visigodo que iba a la batalla como el pueblo de Dios.

La conquista árabe de España y la ulterior confrontación que ello generó entre el emirato de Córdoba y los rebeldes astures condujeron las ideas del “examen pugnae” y del “iudicium belli”, examen y sentencia de Dios respectivamente, a su pleno desarrollo. El modelo bíblico veterotestamentario por antonomasia fue el de pérdida-recuperación: la caída del reino godo era la resultante de los pecados cometidos mientras que a los sarracenos se los consideraba como el látigo de Dios para castigar a los pecadores; en consecuencia, había que expiar las faltas para alcanzar la misericordia de Dios, lo que supondría la recuperación del paraíso perdido mediante la expulsión de los enemigos paganos. En la crónica Mozárabe del 754 la idea se esgrimió mediante una sola mención: para explicarla se recurrió al ejemplo del emperador bizantino Heraclio I. El autor de la *Crónica de Alfonso III*, por su parte, tampoco se quedó atrás a la hora de recurrir al esquema de pérdida-recuperación bíblico antes aludido, aunque lo hizo retomando conceptos de la *Historia Wambae regis* para configurar el modelo ideal de rey. Los siguientes testimonios que se suceden, hasta cerrar el ciclo astur muestran la misma tónica que las fuentes visigodas y no reconocen una ruptura con las mismas: la representación del rey y de su ejército como instrumentos de Dios, la equiparación de los sarracenos al pueblo bíblico de los caldeos, el liderazgo de Dios en la guerra que a la vez que acompaña protege mediante el culto a la cruz, la unción regia para dotar de sacralidad al soberano, la alusión a los sarracenos como látigo divino, todo junto es un indicio incontrastable de que la guerra

de reconquista fue una guerra santa. Que tuvo un costado profano es indudable como ya se ha establecido. Para otra ocasión quedará por determinar si, en tanto que Guerra Santa, puede ser equiparable a las Cruzadas y a la Yihad islámica o no.

8- FUENTES EDITAS:

Biblia sacra iuxta Vulgatam clementiam nova editio, ed. por Alberto Colunga y Laurentio Turrado, Madrid, 8º edición, 1985.

Crónica de Albelda, en *Crónicas Asturianas*, Oviedo, 1985

El Cantar del Mío Cid, Edimat Libros S.A., Madrid, 1999.

Gregorii Turonensis Historia Francorum, ed. Wilhelm Arndt et B. Hannoverae Krusch, 1885, in *Monumenta Germaniae Historica*.

Historia Gothorum, Vandalorum y Langobardorum, Chronicon Gothorum Isidori, ab Hugone Grotio, Amstelodami.

Historia Silense, Santos Coco, Francisco (ed.), Madrid, 1921

Patrologia Latina, Migne, J. P. (ed.), París, 1850.

9- BIBLIOGRAFÍA:

Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo)*, Ediciones Rialp S.A., Madrid, 1984.

Baruque, Julio Baldeón, *La Reconquista. El concepto de España: unidad y diversidad*, Editorial Espasa Calpe S.A., Madrid, 2006.

Besga Marroquín, Armando, *La situación política de los pueblos del norte de España*, Bilbao, 1983.

Bronisch, Alexander Pierre, *Reconquista y Guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2006., ed. por Alberto Colunga y Laurentio Turrado, Madrid, 8º edición, 1985.

---, “El concepto de España en la Historiografía visigoda y asturiana”, en *Norba, Revista de Historia*, Vol. 19, 2006, pp. 9-42.

Dacosta Martínez, Arsenio, “Notas sobre las crónicas ovetenses del siglo IX. Pelayo y el sistema sucesorio en el caudillaje asturiano”, en *Studia Historica, Historia Medieval*, 1992, 10, pp. 9-46.

García Voltá, Gabriel, *El mundo perdido de los visigodos*, Editorial Bruguera S.A., Barcelona, 1977.

Marinas, Iván Pérez, “Regnum gothorum y regnum hispaniae en las crónicas hispano-cristianas de los siglos VIII y IX: continuación, fin o traslado en el relato de la conquista árabe”, en *Estudios Medievales Hispánicos*, 2, 2013, pp. 175-200.

Orlandis, José, “Problemas canónicos en torno a la conversión de los visigodos al catolicismo”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 32, 1962, pp. 301-321

Ortiz y Sanz, José, *Compendio Cronológico de la Historia de España*, 7 vols., imprenta real de Mateo Repullés, 1795-1803.

Reydellet, Marc, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire a Isidoro de Séville*, Rom, 1981.

Ribas, Raúl Alberto Esteban, “La rebelión de Paulus”, en *Revistas de Claseshistoria*, Barcelona, 2013, pp. 1-33.

Rodríguez Muñoz, Javier, “De las crónicas a la historia: el caso de Alfonso II”, en *Lletres asturianas*, 46, 1992, pp. 81-97.

Sanchez Albornoz y Menduïña, Claudio, “Pelayo antes de Covadonga”, en *Cuadernos de Historia de España, Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias*, vol 2, Oviedo, 1974, pp. 75-95.

Velázquez Soriano, Isabel, “Wamba y Paulo: dos personalidades enfrentadas y una rebelión”, en *Espacio, tiempo y forma*, Serie H, Historia Antigua, tomo II, 1989, pp. 213-222.

Wolf, Kenneth Baxter, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, 1990.

Zabalo Zabalegui, Javier, “El número de musulmanes que atacaron Covadonga. Los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas”, en *Historia. Instituciones. Documentos* (Sevilla), 31, 2004, pp. 715-727.

