

# Identidades y goticismo en época de Alfonso III: las propuestas de la *Albeldense*

AMANCIO ISLA FREZ  
Universitat Rovira i Virgili

El presente trabajo forma parte de una investigación financiada por el Ministerio de Ciencia e Innovación (HAR2009-13225)

RECIBIDO: 28-06-2010  
EVALUADO Y ADMITIDO: 25-07-2010

TERRITORIO, SOCIEDAD Y PODER, nº 6, 2011 [PP. 11-21]



RESUMEN: En el texto de la conocida como *Crónica Albeldense* figuran diversas identidades que permitieron al cronista referirse al reino astur y sus gentes. Entre ellas encontramos la de astures y la de cristianos, también la de godos. En el auge de la propuesta gótica hay que tener en cuenta las propias necesidades

políticas del reino. Algunas de sus debilidades en la época de Alfonso III llevaron a emplear el legado gótico sobre las usurpaciones y, así, reforzar estas influencias en el reino.

PALABRAS CLAVE: crónicas, reino astur.

**Identities and gothicism during the era of alfonso III: the proposals of the *Albeldense***

ABSTRACT: The text known as the *Crónica Albeldense* features various identities by which the author refers to the Astur kingdom and its people. Among these we find the Astur, Christian and Gothic identities. The political problems of the Astur kingdom are acted out within the growing Gothic

identity. The weakness of Alfonso III's authority meant that the Gothic legacy was used against usurpers and thus reinforced the Gothic influence on the kingdom

KEYWORDS: Chronicles, Astur Kingdom

La habitual insistencia de los historiadores en el goticismo del reino asturiano ha venido obviando otras realidades también importantes en lo que a identidad del reino se refiere y, además, ha postergado considerar este goticismo como un fenómeno histórico, ligado a unas situaciones y a unas opciones concretas. Nuestra intención es poner de relieve cómo este goticismo era una más de las propuestas políticas del momento.<sup>1</sup> También trataremos de subrayar los motivos de su éxito, por más que algunas otras líneas de cohesión política permanecieron.

Era ya conocida la presencia en el reino norteño del étnico astur como modo de autorreferirse. Así, en algún momento era presentado como el *Asturatorum regnum*. Estas indicaciones son más frecuentes en las fuentes más antiguas o en las que afirmamos un carácter local, entre ellas la que conocemos como *Crónica de Albelda*.<sup>2</sup> Asociada a esta idea está la de la desaparición del reino visigodo, siendo el astur uno nuevo que surgiría tras el colapso de aquel. Tal percepción estaba plenamente extendida en tierras andalusíes, en donde los cronistas

que escriben poco después de la conquista no tenían particulares motivos para afirmar otra evidencia.<sup>3</sup> No es extraño, pues, que Eulogio de Córdoba, personaje destacado entre los cristianos cordobeses de mediados del siglo IX, aunque lamente su pérdida, constate su final, mencionando el *excidium* y la *evulsio* del reino, al que habían conducido sus pecados.<sup>4</sup>

En tierras norteñas, y en el mismo sentido, un ejemplo paradigmático es la conceptualización desplegada en el testamento ovetense del 812. Allí, Alfonso II da por concluido el reino de los godos, mientras que se habría desarrollado una nueva realidad que es definida como astur y cristiana.<sup>5</sup> En diferentes epígrafes de la llamada *Crónica de Albelda* nos encontramos con el protagonismo astur, pues se especifica que Pelayo se sublevó «cum Astures», dando lugar su victoria a lo que denomina el *Astorum regnum*.<sup>6</sup> Es difícil en este contexto que lo que se pretende señalar sea un reino provincial, un reino que procediese de una supuesta provincia gótica, metáfora del reino. Son diversos los

<sup>1</sup> Sobre estos goticismos, véase Ménendez Pidal: *España cristiana. Historia de España*, VI, Madrid, 1971<sup>3</sup>, pp. x-xi. Sobre las crónicas y el goticismo, pueden verse los estudios de Sánchez Albornoz reunidos en *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval*, Buenos Aires, 1967. Además, Díaz y Díaz: «La historiografía hispana anterior al año 1000», en *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona, 1976, pp. 205-234; y A. Barbero y M. Vigil: *La formación del feudalismo en la península ibérica*, Barcelona, 1978. También, A. Isla: «Monarchy and neogothicism in the Astur kingdom», *Francia*, 26/1 (1999), pp. 41-56.

<sup>2</sup> A. Barbero y M. Vigil: *La formación del feudalismo en la península ibérica*, o. cit., especialmente pp. 262 y ss.

<sup>3</sup> La crónica bizantino-arábiga se refiere al *regnum abiectum*, al ser sometido por la conquista (36, ed. de J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, 1973, vol. 1), que, como *regnum ablatum*, aparece en la crónica del 754 (42, ed. de J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*).

<sup>4</sup> *Memoriale sanctorum*, I, 30; ed. de J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, vol. II.

<sup>5</sup> Pelayo «hostes perculit et christianorum asturumque gentem uictor sublimando defendit...» (ed. de Floriano, *Diplomática española del periodo astur*, Oviedo, 1951, I, núm. 24).

<sup>6</sup> *Alb.*, XIV, 33 y XV, I. Utilizo la edición de Juan Gil, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985.

testimonios que apuntan sólidamente a la generación de un *regnum* que tiene como base un colectivo diferenciado, el de los astures.

Mas en la propia crónica se desarrolla un nuevo referente que parcialmente coincide con el astur, pero creo que se desplaza un paso más. Se trata de la aplicación del término *christianus*. Los cristianos son quienes combaten día y noche con los sarracenos.<sup>7</sup> En el conjunto del *ordo* ovetense —el relato que recorre los reinados astures—, el concepto se repite en situaciones muy destacadas. Existe un *populus* que es el cristiano, cuya libertad es establecida por la victoria de Covadonga. Los éxitos militares norteños están destinados a ampliar el reino de los cristianos, sean los ataques de Alfonso II o los de Ordoño I.<sup>8</sup> Los nuevos territorios conquistados por Alfonso III, es decir, las ciudades, básicamente occidentales, cuyo listado proporciona la *Albeldense* (Braga, Oporto, Oca, Eminio, Viseo, Lamego), van a ser pobladas con cristianos.<sup>9</sup> Aquí podría haberse empleado algún término geográfico —*gallegos*, por ejemplo—,<sup>10</sup> pero el redactor prefiere otro. Para indicar a todo el conjunto de población que se está desplazando hacia el sur, conquistando e integrando en el reino estos territorios, utiliza el más comprensivo de *cristianos*.

La nueva realidad política que se establece es la de un reino cristiano. Cuando en el contexto explicatorio que proporciona la Crónica Profética se define esa realidad, se afirma que Ordoño I es «*princeps Xpianorum*».<sup>11</sup> El título es singular, puesto que carece de precedente durante el reino de los godos, en donde podemos encontrar el concepto «*rex Gothorum*» o la terminología clasicista que otorga el título de *princeps* acompañado de algún epíteto, si bien este no menciona contenido popular o geográfico alguno.<sup>12</sup> El *regnum* no se define

como una realidad étnica gótica,<sup>13</sup> como era la práctica consolidada, sino como el reino de los cristianos,<sup>14</sup> lo cual, evidentemente, no es un cambio baladí. Significa poner los fundamentos y las definiciones políticos en otra parte. Dicho de otra manera, estamos ante un proyecto que implicaba acotar el contenido gótico, omnipresente en la legitimación de la realeza hasta la irrupción musulmana, y afirmar otro. Frente al pecado y la caída de los godos, se abría la posibilidad de constituir la realeza sobre bases diversas. Lo singular del proceso es que no giró hacia la romanidad —como sucede en el ámbito carolingio—, sino hacia el componente religioso.

Mas conviene precisar la singularidad del mismo en relación a los demás. Este carácter había sido resaltado a lo largo de las series de noticias históricas, tanto en época romana como visigoda, incluidas en la *Albeldense*. Lo que se esperaba (y vaticinaba) es que la victoria sobre los enemigos iba a hacer que su reino pasara a los cristianos.<sup>15</sup> Por un lado, así lo creemos, la condición cristiana podía actuar como la otra cara del étnico astur,<sup>16</sup> pero había más implicaciones. El término había sido profusamente usado en el apartado del *Ordo Romanorum reges*, en donde se asociaba, una y otra vez, a vocablos que tienen que ver con persecución, con *persequitur* y voces semejantes. Es un concepto, pues, no plenamente coincidente con *romani* y tampoco con *gothi* y de protagonismo potencialmente alternativo. Tampoco es homologable directamente con los astures. Al contrario, los cristianos implican una realidad previa, distinta a todas las demás, que ha sufrido múltiples acechanzas, pero que también ha acabado venciendo a sus perseguidores.

La condición cristiana venía a superar el étnico astur y también el gótico y resultaba una categoría

<sup>7</sup> *Alb.*, xiv, 34.

<sup>8</sup> *Alb.*, xv, 1; victoria de Alfonso en xv, 3; las de Ordoño en *Alb.*, xv, 11.

<sup>9</sup> Sobre el reinado de Alfonso III puede verse F. J. Fernández Conde (ed.): *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdedios*, Oviedo, 1994.

<sup>10</sup> Había empleado «gallegos» para señalar el origen de quienes se habían apoderado de Coímbra (*Alb.*, xv, 12).

<sup>11</sup> *Alb.*, xviii, 5.

<sup>12</sup> Sobre títulos regios en época visigoda, Díaz y Díaz: «Titulaciones regias en la monarquía visigoda», *Revista Portuguesa de História*, xvi (1978), pp. 133-141; y «Más sobre epítetos regios en la Hispania visigoda», *Studi Medievali*, xix (1978), pp. 317-333.

<sup>13</sup> Como el *regnum Gothorum* del canon 18 del VI Concilio de Toledo (J. Vives [ed.]: *Concilios visigodos e hispano-romanos*, Barcelona/Madrid, 1963, p. 245).

<sup>14</sup> Alfonso I «Xpianorum regnum extendit» (*Alb.*, xv, 3).

<sup>15</sup> «et regnum eorum a fidelibus Xpi possidendum perpetuum concedat» (*Alb.*, xvi, 43).

<sup>16</sup> En este sentido, A. Barbero y M. Vigil: *La formación del feudalismo...*, o. cit., pp. 262 y ss.

más amplia que obviaba los problemas que las otras podían presentar. El etnónimo *astur* tenía unas limitaciones claras y ciertas debilidades crecientes, primero con la victoria de Ramiro I<sup>17</sup> y, además, con las incorporaciones de diversos territorios y poblaciones no estrictamente asimilables a este grupo humano. Por su parte, la denominación *visigodo* podía ser entendida como la referencia a un tiempo pasado y prescindir de la *translatio*<sup>18</sup> que se había producido con la aparición del nuevo *regnum* y de una sede regia comparable a Toledo, pero que la sustituía del mismo modo que esta había sucedido a Roma. Remitir a los visigodos podía ser interpretado como la recuperación de un tiempo condenado, quizá también hería otras susceptibilidades.

Al igual que los cambios políticos en el medio carolingio habían llevado a dar entrada a desarrollos ideológicos y políticos que sobrepasaran la tradicional legitimación establecida por la titulación *rex Francorum*, la victoria, la expansión astur y la llegada de tantos emigrantes propiciaron el alumbramiento de nuevas formulaciones, mientras que la vinculada al componente astur, como hemos visto, acababa debilitada. Estas manifestaciones desarrollaron dos caminos: uno adecuó la legitimación gótica tradicional al nuevo reino y otro desplegó rasgos propios y subrayó la vertiente cristiana.

Ambas propuestas tenían influencia directa de los medios mozárabes meridionales. El reino gótico renacido pretendía recuperar las pasadas glorias, tras el castigo y la penitencia a la que se había hecho merecedor. La otra propuesta era más partidaria de cerrar el episodio y dar cuenta de una fase nueva que habría de ser cristiana. También esta sugerencia procedía de unos medios mozárabes, conscientes de la visión isidoriana que había establecido cómo el recorrido hispano iniciado en época romana había

llegado a su fin, abriéndose una nueva época con la conquista (y la conversión) visigoda. Cabía prolongar esa dinámica y entender que también la época gótica podría darse por cerrada y, ahora, se inauguraba un reino que habría de ser cristiano, sin remitir ni al étnico astur ni a unos godos que habían pecado y perdido el *regnum*. Esta última percepción es más visible en la *Crónica de Albelda*, en donde la propia inclusión en el conjunto de romanos, visigodos, musulmanes y la nueva realidad política anunciaba, aunque de modo difuso, la sucesión de reinos y pueblos.<sup>19</sup> En el otro extremo, la percepción goticista más redonda está, como ha sido destacado desde hace tiempo, en la versión ovetense de la *Crónica de Alfonso III*.

La definición de este *regnum* se produce en el ámbito eclesiástico. El reino es un correlato materializado de la Iglesia. El cronista presenta el binomio de un reino que se amplía y, al tiempo, de una Iglesia que crece.<sup>20</sup> No son dos realidades diferentes, sino la doble cara de una misma. Lo que la Iglesia pretende es un antiguo objetivo, la *pax Ecclesiae*. Significaba el cese de toda persecución por parte de los paganos o los herejes,<sup>21</sup> mas ahora también se espera y desea el fin de toda persecución por parte de los musulmanes. Un fin que se relaciona con la liquidación de su amenaza. Solo la victoria cristiana ha de traer la paz a la Iglesia. Del mismo modo que en otro tiempo habían concluido las persecuciones, la desaparición de los *inimici* ha de permitir la recuperación de la paz. La tensión entre estos *inimici* y la Iglesia es de dramático antagonismo. En la medida en que desaparezca la audacia de estos enemigos, se desarrollará la Iglesia.<sup>22</sup>

El término utilizado por la *Albeldense*, tanto en el final del listado imperial como el de los reyes godos, para referirse a los invasores es el de *sarraceni*.<sup>23</sup> Luego,

<sup>19</sup> Es el título del epígrafe, «Ordo Gotorum Obetensium regum», más que el contenido, el que refuerza la vertiente goticista.

<sup>20</sup> *Alb.*, xv, 12.

<sup>21</sup> Por ello, Teudis, a pesar de su arrianismo, «pacem concessit ecclesiae» (*Alb.*, xiv, 14).

<sup>22</sup> «ut inimicorum crebro deficiente audacia in melius semper crescat ecclesia» (*Alb.*, xix, 2).

<sup>23</sup> Parece la denominación más empleada por la cronística hispana, tanto la llamada *mozárabe* como la ovetense. Sobre el término *sarraceno* puede

<sup>17</sup> Es sabido que Ramiro I combatió el proyecto sucesorio de Alfonso II y desalojó al rey Nepociano con un ejército reunido en Galicia. A Nepociano apoyaban astures y vascones (*Ovet.*, 23). El enfrentamiento ha llevado a Suárez Álvarez a relacionarlo con el alejamiento de la residencia ramirense de Oviedo («La monarquía asturiana. Nuevas perspectivas de interpretación», en *La época de la monarquía asturiana*, Oviedo, 2002, p. 226).

<sup>18</sup> En el sentido de Dan, 2, 21.

en el desarrollo del *Ordo Gothorum Obetensium regum*, aparecen otras denominaciones (ismaelitas, *gaetuli*, *mauri* y *caldei*), que, en total, son menos que las siete veces que consta *sarraceni*.<sup>24</sup> Muy destacable es la sustitución de todos estos nombres étnicos por *inimici* u *hostes*, con lo que se muestra la percepción que el redactor del *ordo* tiene.<sup>25</sup> Por tanto, quienes han invadido la Península son definidos con nombres diversos, pero son tenidos como los enemigos a vencer.

Esta victoria tiene un contenido militar —sobre el que volveremos—, pero también ocupa una posición central en una elaboración fundamentalmente religiosa. En la llamada desde Gómez Moreno *Cónica Profética*, se afirma que, del mismo modo que la sangre de Cristo ha sido derramada para redimir a los humanos de la potestad del demonio, se espera la *ultio* sobre estos enemigos y la salvación de los cristianos. Por esa misma sangre de Cristo —quizá también por la de otros— la Iglesia ha de quedar libre del yugo de los ismaelitas.<sup>26</sup> Lo que se pretende es la victoria sobre los musulmanes. Algunos manuscritos vaticinan expectantes que esos enemigos han de ser expulsados *crudeliter*.<sup>27</sup> Se trata de una victoria por las armas, cuyo resultado culminaría en una violenta expulsión.

El éxito de Pelayo significa la *libertas* del *populus Christianus*. La victoria es conseguida por una directa acción de la divinidad. Esta se produce en dos

momentos con dos grandes prodigios: el de Covadonga, con las piedras y flechas que retornan a quienes las dispararon, y, luego, con el desplome del monte sobre los enemigos. El relato del monte que se voltea y que cae sobre quienes han atacado a los de Pelayo se construye sobre la escena del Génesis del paso del mar Rojo. La *libertas* que ha de obtener el pueblo está presente en el comentario isidoriano<sup>28</sup> y se entiende como liberación de las opresiones genéricas de los egipcios, entre las que estaban de manera destacada las fiscales.<sup>29</sup> De este modo, los orígenes del reino atestiguaban la condición de nuevo pueblo elegido que es comparado con el de los judíos, perseguido por el faraón y salvado por Dios.<sup>30</sup>

Como ya hemos afirmado —y ha sido de sobra señalado—, las percepciones más goticistas pueden hallarse en la *Crónica de Alfonso III*. Allí se hace palmaria la voluntad de entroncar con el reino de Toledo. Con todo, buena parte del contenido es paralelo. En el momento en el que el cronista escenifica la ruptura con los musulmanes, Pelayo afirma querer poner en práctica lo que ha pensado para «la salvación de la Iglesia». <sup>31</sup> Por tanto, un elemento central de su alzamiento sería conseguir esa salvación que pasa por la ruptura con los musulmanes y que está en la raíz misma de la sublevación, narrando después que se envían tropas para prenderlo. El discurso de Pelayo en Covadonga vuelve a incidir en la Iglesia y, utilizando la parábola del grano de mostaza, augura su engrandecimiento.<sup>32</sup> La invasión y la destrucción del reino han cercenado la Iglesia, dejándola reducida a un mínimo grano de mostaza, pero este habrá de fructificar con la victoria de Covadonga.<sup>33</sup>

ver M. Ogle: «Petrus Comestor, Methodius, and the Saracens», *Speculum*, 21/3 (1946), pp. 318-324; también recorre estas primeras reflexiones orientales cristianas sobre el tema Adel-Théodore Khoury: *Polémique byzantine contre l'islam (VIII-XIII s.)*, Leiden, 1972, pp. 62 y ss.

<sup>24</sup> Como ismaelitas en I, 9, 12; *gaetuli* en 9; *mauri* en 11 y *caldei* en 13. *Sarraceni* en siete ocasiones (I<sup>3</sup>, II, 12<sup>3</sup>, 13). En el relato más pormenorizado del reinado de Alfonso III también figuran como *cordobeses*, término que se emplea para aludir al emirato como realidad política, es decir, no es equiparable a los anteriores, por cuanto los Banu Qasi, por ejemplo, pueden firmar la paz con los cordobeses (*Alb.*, xv, 13). Es evidente que el término *caldei* y la referencia a la capital califal como Babilonia, entre otras cosas, viene a reforzar la idea de pueblo elegido, aunque ahora por sus pecados en la situación de cautiverio, una condición coyuntural que habría de desaparecer como sucedió a los judíos (*Rot.* y *Ovet.*, 8).

<sup>25</sup> En *Alb.*, xiv, 3c se establece el listado de los valles en al-Ándalus desde Musa y en xviii los miembros de la familia Omeya que reinaron en Córdoba, incluyendo como tal al último gobernador, Yusuf.

<sup>26</sup> «expectauit ultio inimicorum aduenire et salus Xpianorum adesse» (*Alb.*, xix, 4).

<sup>27</sup> *Alb.*, xiv, 34.

<sup>28</sup> *De ortu*, 25, 2 (ed. de C. Chaparro: *Isidorus Hispalensis. De ortu et obitu patrum*, París, 1985, p. 141). Las aguas del mar Rojo aquí tienen una connotación bautismal y, consecuentemente, de liberación de los pecados. Por tanto, de nuevo inicio que es el que supone también la victoria de Covadonga.

<sup>29</sup> El peso fiscal sobre los cristianos en al-Ándalus fue retratado con crudeza por el movimiento exaltado cordobés. En este contexto utilizaron el símil de los israelitas viviendo bajo la opresión del faraón (*Memoriale*, II, 16, 1; *Documentum martyriale*, 18; ed. de J. Gil, *Corpus...*).

<sup>30</sup> *Rot.*, 10.

<sup>31</sup> «quod iam cogitauerat de salbationem ecclesie cum omni animositate agere festinauit» (*Rot.*, 8).

<sup>32</sup> *Rot.*, 9.

<sup>33</sup> La parábola combina bien con el movimiento de los montes. Mt, 17, 19.

Por tanto, la Iglesia que ha permanecido en tierras controladas por los musulmanes y ha aceptado la sumisión y sus secuelas no es propiamente la *Ecclesia Domini*. Estas propuestas, críticas con la realidad eclesíastica existente en al-Ándalus, son paralelas a las que desarrollaba el movimiento que solemos caracterizar de mozarabismo radical. Estas propuestas también se advierten en otros aspectos. Entre los tópicos presentes en el mozarabismo radical estaba la dura crítica del éxito social que suponía la vinculación a los conquistadores. La alianza o el sometimiento le supondrían a Pelayo el disfrute de bienes abundantes. Es decir, el sometimiento se percibe como una fuente de riquezas y un mantenimiento del *statu quo* para gentes de la aristocracia.

Frente al proceder de Pelayo está el comportamiento de Oppa. La *Rotense* le hace toledano, pero la *A Sebastían*, que quizá esté escrita por un toledano, lo hace apropiadamente de Sevilla. La *Rotense* destaca el protagonismo del personaje, recordando su responsabilidad en el *fraus* que costó el reino a los godos y resaltando que su presencia en las filas del ejército musulmán formaba parte de la estrategia de Córdoba. Entiende que es el obispo quien lidera la negociación y, si Pelayo no se pliega, entonces debe ser apresado y conducido a Córdoba. En otro caso, hay que pensar que no hacía falta su traslado y sobraba con su sometimiento. Mas lo relevante es que la sublevación no es solo ante los musulmanes, sino que existe un intermediario decisivo que es esta jerarquía sometida que, en realidad, es quien protagoniza, más que los musulmanes, la escena-diálogo de Covadonga en el relato. Así entendemos mejor la propuesta de recuperación eclesial.

Es curioso que, cada vez que es mencionado el nombre Oppa, los textos lo hacen acompañar de la palabra *obispo*, llegando, incluso, a explicitar su dignidad, la de *episcopus* en *Rotense*, cuando no se da su nombre. De este modo de tratar al personaje creemos que es posible derivar la percepción de un cierto nivel de connivencia entre la jerarquía episcopal y el sometimiento cristiano al poder musulmán.<sup>34</sup> En Oppa se hacen coincidir

todos los perfiles de la traición, los familiares y los jerárquicos. Es él quien transmite el sentimiento que los judíos temerosos plantearon a Moisés en el mar Rojo, la sumisión garantiza la vida.<sup>35</sup> Tras la conversación, el obispo advierte de que solo habrá pacto si el rebelde es sometido por las armas. Este parece ser el mensaje del mozarabismo. Lo que debe hacerse es combatir en una pugna que tiene obviamente un componente religioso. Paralelamente entendemos mejor la designación de una jerarquía y de una red episcopal que no sea partidaria de ese sometimiento.

Estas propuestas que resaltan la condición de nuevo pueblo elegido, suficientemente acreditada por los *magnalia*, y de surgimiento del *regnum Christianorum*, afectaban a la Iglesia existente en el reino astur. El listado de sedes episcopales y obispos de época de Alfonso III también apunta en un sentido similar. Ya señalé en su día que su modelo era un listado apostólico, próximo a los contenidos en obras como el *Breviarium apostolorum*.<sup>36</sup> Lo importante, como advierte el propio título, son los nombres de los obispos, y quizá desde esta perspectiva sea secundario el de las sedes respectivas. En ello también es paralelo a la lista apostólica, en la que lo prioritario es la condición apostólica de los allí citados y son accesorias las *sortes* que recibieron. Advertimos entonces que su inicio con el *-que* enclítico tenía que ver con ese modelo y su encabezamiento por *Regiamque* remitía al ejemplo del *Petrusque* de la nómina apostólica que aludía a la cabeza de la Iglesia. En la lista del reino solo en este caso la sede precede al nombre del obispo, pero es evidente que la intención era colocar a Oviedo como episcopado por encima de los demás.

El listado está formado por doce versos y en el repertorio constan doce obispos, con lo que se refuerza el referente apostólico que transpira todo el conjunto. Se trata de una Iglesia cuya perfección parece basarse más en ese modelo que en el de mantener la tradición visigótica. Tampoco creo que sea casualidad que el

<sup>35</sup> «melius erat servire eis quam mori...» (Ex, 14, 12).

<sup>36</sup> El modelo está también en el himno *O Dei verbum* dedicado al apóstol Santiago. Lo publicó y analizó Díaz y Díaz («Los himnos en honor de Santiago», en *De Isidoro al siglo XI*, o. cit., pp. 247 y ss.). Vid. A. Isla, *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*, Madrid, 1992, pp. 43 y ss.

<sup>34</sup> M. Acién ha destacado la importancia del episcopado en la consecución de los pactos con los musulmanes («Poblamiento indígena en al-Ándalus e indicios del primer poblamiento andalusí», *Al-Qantara*, xx [1999], pp. 55 y ss.).

obispo Sisnando ocupe la cuarta posición en la nómina, pues se está siguiendo el referente del *De ortu*. En esta obra se recogen los diferentes apóstoles y las regiones en las que predicaron. Pues bien, si Pedro ocupa la primera posición, el apóstol Santiago es descrito como «quartus in ordine». La lista versificada de la *Albeldense* coloca en primer lugar al obispo de la sede regia, Hermenegildo, y en el cuarto puesto aparece Sisnando, trasladado de Iria a Santiago.<sup>37</sup> La referencia no deja de reforzar esa percepción apostólica de todo el repertorio. En definitiva, mientras existe una Iglesia que se ha negado a sí misma al someterse a los pactos en al-Ándalus, la Iglesia norteña es comparable a la de los apóstoles.

Mas esta definición afecta igualmente al monarca. No hay en el reino astur una descripción de los perfiles regios o una formulación, al modo de una *via regia*. Contamos, no obstante, con algún elemento disperso<sup>38</sup> y con la elaboración presente en los versos dedicados a Alfonso III.<sup>39</sup> Lo que estos textos, obviamente de unas características muy singulares, ponen de relieve es el silencio con respecto a la condición étnica, gótica o astur, del rey o del reino. Solo el testamento ovetense del 812 acomete estos problemas.<sup>40</sup> El texto ovetense afirma el fin del *regnum Gothorum* por sus pecados y la aparición de un nuevo reino que se reclama de los astures y los cristianos. En la exaltación cristiana y en las reminiscencias constantinianas coincide con las inscripciones del reino, tanto de Alfonso II como de sus sucesores. Lo que se ha producido en una traslación, siguiendo el modelo del profeta Daniel.

Lo que los versos impetran es que le sea concedida a Alfonso la *sacra victoria*. Su comportamiento se

especifica en diversas direcciones. Se atisba una exigencia de firmeza con astures y vascones y se señala la necesidad de proteger a los *cives*, mientras que se anima a castigar a los árabes. Es esta última actividad la que nos lleva a interpretar en contenido de la sagrada victoria. Las identidades que figuran en el texto parecen mostrar un recorrido sobre el conjunto de posibilidades y, desde luego, no remiten al ámbito de los godos, sino a otras dimensiones, en las que parece moverse esta monarquía.

El monarca central en todo el relato, contemporáneo a la redacción del conjunto de la producción, es Alfonso III. De él se dice en la *Albeldense* que era «scientia clarus».<sup>41</sup> La afirmación se ha utilizado para confirmar el nivel cultural del monarca. El asunto es algo más relevante. El cronista, partiendo de Isidoro de Sevilla, ha incluido en su relato esta claridad cultural cuando se ha referido a Agustín de Hipona o a Fulgencio, si bien con referencia expresa a la doctrina, es decir, al saber doctrinal; también a Leandro, en el que se desglosa su saber en la doctrina de la fe y el saber en general. Esa puesta en valor de la *scientia*, perfilada o no, es frecuente en obras del tipo de *Varones ilustres* y destaca esta capacidad propia de los eclesiásticos. Solo encuentro una caracterización hasta cierto punto comparable en el tratamiento isidoriano de Pértinax, conocedor de las letras y la filosofía, y, muy matizado, de Sisebuto, con su conocimiento parcial de la *scientia litterarum*.<sup>42</sup> Es decir, el monarca está siendo colocado, aunque no en el tema de sus conocimientos sobre la doctrina de la Iglesia, en una posición comparable a los grandes padres de la Iglesia. Aunque en un peldaño inferior, su conocimiento quedaba así homologado a los de los eclesiásticos y quedaba definido, por tanto, como un rey sabio. La imagen se completaba insistiendo en su actividad como restaurador de iglesias y de edificador de la *civitas* de Oviedo, es decir, como constructor de una ciudad regia de condiciones y dimensiones notables. Todo ello deja una cierta aura salomónica en el personaje que hay que entender en la reelaboración

<sup>37</sup> En *Etym.*, también Santiago es el cuarto, si descartamos a Pablo (VII, 9, 13). *De ortu*, 70.

<sup>38</sup> Entre ellos el acróstico de Mauregato («O Raex regum regem piivm Mavrecaum aexaudi cvi prove oc tvo amore preve») o la epigrafía monárquica.

<sup>39</sup> En la *Albeldense*, a los versos «episcopales» siguen unos dedicados al rey. Aunque están puestos a continuación, son verdaderamente una estrofa aparte destinada a ensalzar la figura regia. Formalmente, sus ocho versos la hacen diferir de la estrofa anterior. Los versos regios insisten en la victoria regia contra los enemigos y, por tanto, no están directamente relacionados con la nómina episcopal.

<sup>40</sup> Este documento debe ser leído en sí mismo y no en función de la frase cronística sobre el *ordo* de imprecisa significación y no contemporánea del reinado.

<sup>41</sup> *Alb.*, 12.

<sup>42</sup> *Chronica*, 81; *Historia*, 61 (ed. de Mommsen, *M. G. H., A. A.*, IX, *Chronica minora*, II, Múnich, 1981, reimpr.).

de estas propuestas políticas y en la definición paralela que se hace del reino.

Alfonso III fue desalojado del poder al inicio de su reinado, quizá en el mismo 866. El conde Fruela ocupó el trono y nuestro cronista lo describe como apóstata, probablemente porque contravino el juramento realizado,<sup>43</sup> un ilegítimo alzamiento que estaría en la línea de que le otorgue también el título de tirano. Además, lo caracteriza como «infaustus rex». Este término recuerda el proceso por el que los rebeldes al rey visigodo Wamba consumaron su golpe y derrocaron al monarca. Julián sostiene que se atrevieron a denominarlo infausto.<sup>44</sup> El testimonio parece apuntar a que el reinado de Fruela debió de consolidarse más de lo que parece y quizá a tener una duración algo más que testimonial.<sup>45</sup>

La recuperación del poder debió de estimular a reforzar algunas perspectivas políticas. Entre ellas estarían las dedicadas a realzar la figura del rey reinante. Otras pudieron insistir en percepciones goticistas que condenaban la apropiación tiránica del poder. Recompuesto el acceso al mismo de Ramiro I, se condenaba el de Fruela que había afectado al joven Alfonso. El cronista toma una frase, «in primo flore adulescentie...», que procede del relato isidoriano de la deposición de Liuva llevada a cabo por Viterico, quien expulsó del trono al hijo de Recaredo cuando este tenía veinte años, tras dos de reinado.<sup>46</sup> Creo que no es un texto elegido al azar: al contrario, testimonia la voluntad del cronista de presentar el derrocamiento del joven Alfonso como una quiebra de la legitimidad deseable. Son evidentes, pues, sus esfuerzos para proceder a la *damnatio* de Fruela y destacar los vínculos de sangre de Alfonso.

El otro gran monarca visigodo que presenta Isidoro en la recensión larga de su *Chronica Gothorum* es Suíntila. El cronista ensalza sus cualidades regias, sus victorias y su carácter. Entre sus éxitos militares se encuentra su enfrentamiento con los vascones, que le llevaron a la «fundación» de la plaza fuerte de Ologicum. En el tramo final de su reinado asoció al trono a su hijo Ricimiro, buscando la continuidad de su linaje a la cabeza del reino.

El autor de este texto incluido en la recopilación *Albeldense* entró a saco en este fragmento buscando fuentes de inspiración. Se trataba de formular que, tras recuperar el trono, Alfonso se complace dichoso al reinar «in patris solio» y pronto, «hab initio regni», destacar por su victoria, primero sobre la fiereza de los vascones, luego sobre los musulmanes.<sup>47</sup> El autor se apoyó claramente en el relato isidoriano que narra los éxitos militares de Suintila y su diseño sucesorio. Es singular que esta primera campaña del rey visigodo se produzca también contra los vascones y que se complazca junto a su hijo al disponer conjuntamente del poder regio.<sup>48</sup> Este Suintila es descrito como «pater pauperum» y ahora nuestro cronista señala a Ordoño I como «pater gentium», una idea en buena medida homologable en la mente del autor, que la construye siguiendo el texto isidoriano.<sup>49</sup> Sin embargo, estamos ante un concepto de enorme peso que la tradición otorgaba a Abraham (Gen, 17, 4), cabeza de la cual descendía la *gens*, el pueblo judío.<sup>50</sup> Lo que se sostiene, por tanto, es una condición singularísima para Ordoño I, la que le confiere en el contexto del reino ovetense una posición comparable a la de Abraham, con lo que ello implica, no solo en cuanto a su posición de autoridad

<sup>43</sup> *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*, Madrid, 1992, p. 167.

<sup>44</sup> *Iudicium*, 2 y 6 (ed. de Levison, M. G. H., *Scriptores rerum Merow.*, v, Hannover, 1979).

<sup>45</sup> Alguna posible explicación sobre la duplicidad de cronologías aportadas por las crónicas en A. Isla: «La monarquía leonesa según Sampiro», en M. I. Loring (ed.): *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media*, Madrid, 1997, pp. 41 y ss.

<sup>46</sup> *Historia Gothorum*, 57. El paralelismo empuja a suponer una conjura en toda regla sobre un rey que apenas acaba de llegar al poder. Este préstamo textual fue advertido por Juan Gil (p. 176).

<sup>47</sup> «idem gloriosus puer ex Castella reuertitur et in patris solio regnans feliciter conletatur, qui hab initio regni super inimicos faborem uictoriarum habet semper. Uasconum feritatem bis cum exercitu suo contriuit atque humiliavit» (*Alb.*, xv, 12).

<sup>48</sup> «Habuit quoque et initio regni expeditionem...» (*HG*, 63); «Huius filius... in consortio regni adsumptus pari cum patre solio conlaetatur...» (*HG*, 65).

<sup>49</sup> «ut pater gentium uocari sit dignus» (*Alb.*, xv, 12). Sobre el tratamiento isidoriano de Suintila, Reydellet: *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, Roma, 1981, pp. 546 y ss.

<sup>50</sup> Así lo califica Agustín de Hipona (*De civitate Dei*, 43, 3) y el propio Isidoro de Sevilla (*De ortu*, 6, 1).

sobre su pueblo, también en lo que se relaciona con la promesa divina de la multiplicación de su descendencia.

Algunas casualidades pudieron mover al cronista del siglo IX hacia la descripción isidoriana de estos acontecimientos. Sin embargo, hay que resaltar que los reyes visigodos aludidos gozaron de enorme prestigio y, además, ambos modelos habían colocado a hijos jóvenes en el trono. Era bien sabido por los expertos en estas cuestiones que los dos proyectos sucesorios habían quebrado y que, así, se habían eliminado posibilidades sucesorias, lo que, dado el final dramático del reino, quizá eran claras oportunidades perdidas.

Lo que nuestro cronista está haciendo es acudir al bagaje del goticismo para establecer la legitimidad del reinado de Alfonso III y condenar las usurpaciones. La deposición de Alfonso es presentada como la sufrida por reyes como Recaredo y Suintila, cuya sucesión había sido laminada. No solo se trata de una acción tiránica, es también una quiebra del orden deseado —también por Dios— que hace que un buen rey sea sucedido por su hijo. Se acudía de este modo al goticismo para ensalzar la actuación meritoria de los *fideles* del rey, quienes habrían dado cuenta del usurpador, mientras se cargaban los tonos contra quienes se alzaban contra el monarca. El definido como tirano, el conde Fruela, recibe el terrible título de apóstata. La denominación es de gran calado, puesto que le asimila con aquellos que han abandonado la fe. Además, sobre todos ellos recae el castigo religioso de la exclusión absoluta de la comunidad de fieles. Se perfilaba así la *damnatio* contra Fruela y sus seguidores.

La referencia a los rasgos físicos de los monarcas considerados no es un hecho anómalo en la cronística de la época.<sup>51</sup> Si bien estos apuntes físicos tienen también un regusto clasicista con ciertos paralelos con las descripciones de la *Historia Augusta*,<sup>52</sup> hay que

considerar que son más próximos los apuntes físicos que aparecen en la obra del metropolitano de Sevilla. En la descripción que Isidoro realiza de los godos tenemos unas notas que encomian su físico,<sup>53</sup> pero muy claramente el paralelismo es patente en el retrato, más estricto, que hace de Recaredo.<sup>54</sup> El texto de la *Albeldense* es muy resumido, pero la intención es comparable en lo que se refiere a encumbrar al personaje, también en lo que se refiere a poner de relieve que tiene un físico aceptable bajo las pautas regias.

Todos estos apuntes coinciden con la idea de un material elaborado finalmente en los círculos cortesanos, ejecutado por alguien conocedor de Alfonso III y que tenía la voluntad de encarar algunos de los problemas que se habían cernido sobre el reinado.<sup>55</sup>

En el *Ordo Gothorum Obetensium regum* advertimos muchos de los elementos actuantes en el panorama ideológico y político del reino. Algunas propuestas, sin duda provenientes en gran medida del mozarabismo, habían insistido en la guerra sin cuartel contra el islam. Sin embargo, a pesar de las afirmaciones en este sentido, advertimos que en el reinado de Alfonso III, junto a hechos de armas, encontramos negociaciones y paces, tanto con Córdoba como con los Banu Qasi. Es decir, la explosividad guerrera contra los musulmanes no podía cumplimentarse y, muy probablemente y a pesar de todo, los círculos regios eran conscientes de ello. Lo que está sucediendo en esos años tan mitologizados (883-884) —los de la profecía del fin del dominio musulmán— tiene que ver más con la configuración de paces que con la derrota militar y el desplome del poder omeya en la Península. La profecía venía a reforzar la posición regia.

Por otro lado, los conflictos internos del reino cristiano abrieron la posibilidad y, aún más, les impulsaron a acudir a toda la sistemática visigoda contra las sublevaciones y la infidelidad. La tradición visigoda había elaborado, a lo largo de su convulsa

<sup>51</sup> Cómo no tener en cuenta el precedente de Eginardo, influido por Suetonio, y su descripción de Carlomagno: «Corpore fuit amplo atque robusto, statura eminenti...» (*Vita Karoli*, 22; ed. de Pertz, *M. G. H., Scriptores*, II, Hannover, 1829, reimp. de 1976, p. 455).

<sup>52</sup> Por ejemplo, con Antonino Pío (*Historia Augusta*, VI, 6), con el que, por cierto, también aparece un comentario sobre su condición de «pater patriae» (*Alb.*, XIII, 21).

<sup>53</sup> «statuatae proceritate ardui, gestu habituque conspicui...» (*HG*, 67).

<sup>54</sup> «placidus, mitis, egregiae bonitatis tantumque in vultu gratiam habuit...» (*HG*, 55). La descripción de Alfonso III (*Alb.*, XV, 12): «uultu et habitu statuataque placidus», recuerda también a Eugenio de Toledo (*Carm.* XXI).

<sup>55</sup> Esta posibilidad fue destacada por Sánchez Albornoz: «El autor de la crónica llamada *de Albelda*», en *Investigaciones sobre historiografía*, pp. 76 y ss.

historia, una poderosa e influyente casuística contra las usurpaciones. Fueron las debilidades del poder regio astur las que reforzaron el interés y la utilización de estos materiales y, obviamente, con ello dieron consistencia al influjo neogótico en el reino. Era ilegítimo atentar contra las disposiciones sucesorias, en una actuación comparable a las que habían sucedido en el reino de los godos. A la conclusión se llegaba, no tanto a través de las abundantes disposiciones canónicas al respecto, sino mediante el ejemplo de sucesos que les parecían comparables y que proporcionaba la historiografía isidoriana. Quizá este acceso al tema, que prescinde de la larga tradición de leyes y cánones conciliares, resultaba más narrativo, pero quizá también más asequible para su audiencia.

No se olvidó el discurso del *regnum-ecclesia*, pero, a pesar de las victorias, resultaba más complejo de asumir

en una época de paces buscadas. La crónica no deja de señalar el protagonismo andalusí en la búsqueda de estas paces, pero es difícil pensar, al menos, en que no hubiera un acuerdo mutuo.<sup>56</sup> Quizá la misma dinámica de paces hacía más necesario reunir a quienes podían ser presentados como los abanderados de la insumisión al islam, Eulogio y Leocricia. Quizá también otros esperaban de la presencia en Oviedo de estos estandartes una actividad más decidida contra el islam.

En esta perspectiva, afirmar, como sucede en el ciclo cronístico de Alfonso III, que la liberación del pueblo cristiano ya había tenido lugar —con la victoria de Covadonga— solventaba algunos de los problemas presentes en la teoría y práctica políticas del reino.<sup>57</sup> El éxito se había producido de antemano, lo que resultaba menos opresivo para los quehaceres de la monarquía y para el anudamiento de paces y treguas.

<sup>56</sup> Alfonso III es explícitamente renuente con unas paces en *Alb.*, xv, 13.

<sup>57</sup> Muy acertadamente subrayado por A. Barbero y M. Vigil: *La formación del feudalismo...*, o. cit., pp. 268 y ss.