

# HEREDEROS, CONQUISTADORES Y COLONOS. SOBRE EL IMAGINARIO DE LAS FUENTES CASTELLANO-LEONESAS DE LOS SIGLOS IX-XII

Pascual Martínez Sopena  
Universidad de Valladolid

## RESUMEN

Este estudio indaga en la materia, las herramientas y los ambientes que sirvieron para tejer tradiciones y leyendas en la España medieval cristiana. También se pregunta por cómo percibían la historia las gentes de la época. En particular, está dedicado al imaginario que reflejan diplomas y crónicas de los siglos IX al XII en los reinos de León y Castilla. Tres temas principales son sometidos a discusión: la herencia visigoda, la colonización del territorio y la guerra contra los musulmanes.

PALABRAS CLAVE: tradiciones, leyendas, legado visigodo, colonización, guerra contra los musulmanes.

## ABSTRACT

This article presents a thorough study of those contents, tools and environments that were interlaced in the weaving process that created the medieval traditions and legends of Christian Spain. It also questions the way history was perceived at that time, and is specially devoted to the imagery reflected by diplomas and chronicles from the ninth to the twelfth centuries at the kingdoms of Castile and Leon. Three main principles are submitted to discussion: the Visigothic legacy, the colonization of territory and the war against the Muslims.

KEY WORDS: traditions, legends, Visigoth heritage, colonization, war against the Muslims.

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo está dedicado al imaginario que reflejan los documentos de los siglos IX al XII desde el Ebro al Océano, y desde Covadonga a Toledo. Para la ocasión, ha parecido razonable proponer un esquema de trabajo a partir de varios de sus temas centrales; su hilo conductor es una selección de noticias extraídas de los diplomas y crónicas de ese periodo dilatado y fascinante<sup>1</sup>. No hay una sola forma de acercarse al tema. Por ejemplo, cabe preguntar por cómo han contribuido los historiadores de oficio a la construcción de mitomanías, de la época medieval o de cualquier otra, ordenando datos dispersos procedentes de fuentes dispares hasta dar con una visión de apariencia coherente, verosímil. Practicar ese otro camino es un útil ejercicio de historiografía, y también está presente en estas páginas.



Durante los últimos años han proliferado los estudios sobre los mitos que conoció y desarrolló el mundo medieval. Esta problemática ha tenido su eco en España. Su mejor ejemplo son las actas de la 13ª Semana de Estudios Medievales de Nájera, que se celebró en 2002 y se publicó al año siguiente bajo un título que enfrentaba el mito y la realidad a través de la memoria. Un elenco de historiadores evocó los Fueros de Sobrarbe y la Campana de Huesca, la ruina del reino visigodo y el fundamento de la Reconquista, la libertad ancestral de los castellanos y las Cortes de todos los reinos, Santiago «Matamoros» y los monjes cluniacenses. En fin, el Cid fue objeto de una animada mesa redonda, y el conjunto de trabajos quedó enmarcado por perspectivas generales que discurren de la naturaleza del mito a la de la propia Edad Media<sup>2</sup>.

De todos los estudios que se presentaron en la semana najerina, hay tres sobre los que me detendré porque interesan particularmente a mi colaboración y enfocan los temas sobre los que me propongo reflexionar. Uno es el que se dedicó a la ideología de la Reconquista, firmado por Manuel González Jiménez. Para su autor, la vocación restauradora acompañó a la resistencia contra el Islam desde sus primeras manifestaciones. No hay que esperar al siglo XI avanzado, imaginando que nació al compás de una cierta idea de «cruzada»: antes de que llegasen nuevos aires desde más allá de los Pirineos, los núcleos resistentes del norte peninsular habían progresado hacia el sur asociando las armas, los arados y los rebaños. También habían elaborado un *corpus* narrativo de cierto empaque doctrinal que justificaba su voluntad de «remediar la ‘pérdida y destrucción de España’ mediante la recuperación por los cristianos del control del territorio y la restauración de la Iglesia»<sup>3</sup>.

Otro de los estudios es aquél donde José-Luis Martín se dedicó a rechazar las elucubraciones de cierta historiografía interesada por destilar las esencias castellanas con más efecto que conocimientos. De las facetas que presenta este largo artículo, lo que más importa al caso es su aguda crítica a una sedicente libertad original, de intenso tono igualitario y democrático, que no sólo habría inspirado el nacimiento de las instituciones castellanas (desde las behetrías a las comunidades de villa y tierra), sino que se perpetuaría en su seno<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Construcción y representación del poder regio en Castilla y León (1065-1252)», ref. BHA2003-06118-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

<sup>2</sup> José Ignacio de la IGLESIA DUARTE (coord.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera 2002*, Logroño, IEI, 2003 (en adelante, *Memoria*).

<sup>3</sup> Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Sobre la idea de la Reconquista: realidades y tópicos», *Memoria*, pp. 151-170; cita de p. 168. A juicio del autor, la pieza clave es la batalla de Covadonga recogida por las dos versiones «Rotense» y «A Sebastián» de la crónica de Alfonso. Hace medio siglo, el «mito político» de la herencia visigoda como referente de todo el periodo medieval era reconstruido por José Antonio MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981<sup>3</sup>, pp. 299-335.

<sup>4</sup> José-Luis MARTÍN RODRÍGUEZ «Realidad y mito de las democracias originales», *Memoria*, pp. 171-214.

En el tercero de los trabajos escogidos, Nicasio Salvador Miguel reconstruye la trayectoria literaria de Santiago, buscando «la consideración militar de Santiago en los textos». Tal fisonomía se le antoja nacida en el momento que se multiplicaron los *milites Sancti Petri* y la *militia Christi*, un tiempo cercano a la primera referencia guerrera del apóstol, es decir, a la que contiene la llamada *Historia Silense*, obra compuesta en los primeros decenios del siglo XII. Conviene advertir que el apóstol comparte con Dios y María su función protectora; eso sí, dotada de un inconfundible signo bélico<sup>5</sup>.

Varios de estos problemas habían merecido reflexiones amplias poco antes o las han merecido después; dan fe las nuevas investigaciones sobre el contenido y el discurso de las *Crónicas Asturianas*, así como sobre el nacimiento de la propia noción de «Reconquista»<sup>6</sup>. Lo mismo cabe decir del papel atribuido a Santiago en la mitomanía nacional<sup>7</sup>. En cambio, alguna orientación que se podía enfocar todavía en 2002 como una extravagancia del pasado, ha recobrado actualidad<sup>8</sup>.

La perspectiva se ha deslizado insensiblemente desde la noticia de las fuentes medievales a la interpretación actual de las fuentes medievales. No es posible hablar de la Edad Media sin tener en cuenta que nuestra percepción de un tiempo remoto depende de nuestro propio imaginario, proyectado sobre vestigios que se procura ordenar, articular e interpretar, supliendo obligadamente los inmensos vacíos de información. Pero la tradición de creadores de imágenes parte de los más antiguos relatos históricos y toma cuerpo en sus sucesivas y cambiantes versiones. La tradición textual (con frecuencia ilustrada y transida de símbolos) es, en último extremo, una metáfora de imaginarios e intereses precisos.

En estos días [abril de 2006] se clausura en Pamplona una gran exposición que pretende rememorar un espacio cultural y político, el reino de Navarra, desde

---

<sup>5</sup> Nicasio SALVADOR MIGUEL, «Entre el mito, la historia y la literatura en la Edad Media: el caso de Santiago guerrero», *Memoria*, pp. 215-232.

<sup>6</sup> *La época de la Monarquía asturiana. Actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 octubre 2001)*, Oviedo, RIEA, 2002 (en adelante, *Monarquía asturiana*). En cuanto a la Reconquista, el término data de fines del siglo XVIII y fue popularizado sobre todo por el historiador Vicente de la Fuente en los años 1840; el naciente estado liberal lo incorporó al retablo de conceptos que expresaban el desarrollo de la historia nacional (Martín F. RÍOS SALOMA, «De la Restauración a la Reconquista: La construcción de un mito nacional (una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)», *En la España Medieval* 28 [2005], pp. 379-414).

<sup>7</sup> Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santiago: Trayectoria de un mito*, Barcelona, Bellaterra, 2004. Ofrece gran interés el reciente estudio de Luis FERNÁNDEZ GALLARDO, «Santiago Matamoros en la historiografía hispano-medieval: origen y desarrollo de un mito nacional», *Medievalismo* 15 (2005), pp. 139-174.

<sup>8</sup> El citado artículo de José-Luis Martín recuerda cierto libro suyo, titulado *Castellano y libre: mito y realidad*, Valladolid, Ámbito, 1982. En esta obra aportó una valiosa crítica de las propuestas de Anselmo Carretero Jiménez y Manuel González Herrero, abanderados de un mensaje radical e historicista, defensor de la singularidad castellana frente a León y heraldo de una articulación territorial donde España se convertía en una «nación de naciones». Tal teoría, sin apoyo en los ambientes democráticos del país, quedó pronto arrumbada. Ahora se ha recuperado, como expresiva muestra de nuestro preocupante estado de salud colectiva.



sus orígenes hasta mediados del siglo XIII. Entre las piezas expuestas, hay dos imágenes que han servido para anunciar el acontecimiento. Se trata de las páginas finales de los llamados códices Albeldense y Emilianense; este último, hoy en la Real Academia de la Historia, es en gran medida copia del primero, que se guarda en El Escorial. En ellas se ven sendos grupos de nueve personajes, dispuestos en tres filas a modo de retablo. Encima aparecen los reyes godos Chindasvinto, Recesvinto y Egica; en medio, el rey Sancho II Abarca de Pamplona entre su esposa Urraca y su hermano Ramiro. Y abajo, la «versión Albeldense» presenta al escriba Vigila con su *socius* Sarracinus y su discípulo García, mientras en la «versión Emilianense» están el escriba Velasco y dos figuras que portan el mismo nombre, Sisebuto; se trata del mismo personaje, representado en las tareas que ocupó mientras se elaboraba el manuscrito: primero fue notario, luego alcanzó a ser obispo.

Ambos códices se compusieron entre 974 y 992. Cuentan con más de 400 folios cada uno y son de factura riojana (pues, como indica su nombre, fueron escritos en los monasterios de San Martín de Albelda y de San Millán de la Cogolla)<sup>9</sup>. Para entonces, gran parte de la Rioja había sido anexionada por los reyes pamploneses y constituía la frontera meridional de su reino.<sup>10</sup> De su contenido común destacan varias obras: la Colección Canónica Hispana en su versión más extensa, y el *Liber Iudicum*, amén de fragmentos de las Etimologías de San Isidoro, extractos de obras de Santos Padres, y cierto *Ordo de celebrando Concilio*. Hay, además, una pieza de singular valor histórico: es la conocida como «Crónica Albeldense»; aunque debió elaborarse en el ambiente palatino de Oviedo, su nombre proviene de que nuestro códice recoge la versión más antigua conocida<sup>11</sup>.

La Crónica Albeldense es un texto famoso, donde algunos han querido ver la versión del nacimiento del reino de Asturias más próxima a la realidad o, en todo caso, la menos fantástica. Los copistas añadieron al final de su relato noticias que enlazan con los repetidamente citados miembros de la casa real de Pamplona<sup>12</sup>. Pero entre las originalidades mayores de la narración se hallan dos: la primera, que el capítulo donde se habla de Pelayo y su estirpe hasta Alfonso III se intitula «Sucesión

---

<sup>9</sup> *La Edad de un reino. Las encrucijadas de la Corona y la diócesis de Pamplona. Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispanos. Pamplona, 26 de enero-30 de abril de 2006* [catálogo de la exposición], s/l, Gobierno de Navarra 2006 (en adelante, *Las encrucijadas de la Corona*).

<sup>10</sup> Los estudios de codicología han puesto de relieve la importancia de las bibliotecas monásticas riojanas en esta época, lo que en buena medida se atribuye al citado carácter fronterizo de la región. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, IEI, 1991<sup>2</sup> (en adelante, *DÍAZ, Libros y librerías*).

<sup>11</sup> DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 68. Folios 234-243. Siguen a la crónica algunos textos antiislámicos y antijudíos; los primeros proceden de la resistencia mozárabe cordobesa de mediados del siglo IX, y los segundos, de San Isidoro.

<sup>12</sup> Juan GIL FERNÁNDEZ, Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA y Serafín MORALEJO, *Crónicas Asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985 (en adelante, *Crónicas Asturianas*), pp. 151-188 y 223-263. Bajo el título *Additio de regibus pampilonensium*, la crónica termina con un relato sucinto de los monarcas navarros desde Sancho Garcés I (que ascendió al trono en 906).



de los reyes godos de Oviedo»; la segunda, es la que revela que Alfonso II el Casto restauró la tradición de la corte de Toledo en Oviedo<sup>13</sup>. La sucesión de los «reyes godos de Oviedo» es una forma de establecer que los reyes de Asturias eran los herederos de aquellos que rigieron «el pueblo de los godos» desde que cruzaron las fronteras romanas y llegaron a España, y, sobre todo, después de que Leovigildo adoptó en la segunda mitad del siglo VI las insignias reales, como enseñaba la *Historia Gothorum* de San Isidoro de Sevilla. Paralelamente, la segunda proposición matiza este punto de vista al destacar que lo gótico tuvo rango de restauración en Asturias, pero no antes de la primera mitad del siglo IX.

Manuel Díaz y Díaz ha subrayado que la colección canónica hispana y el fuero juzgo son «el núcleo mismo y razón de ser del Albeldense». El escriba Vigila escogió cuidadosamente un modo de «acreditar su copia de la *Lex Visigothorum*», dice el mismo autor a propósito de la galería que asocia a reyes antiguos, nuevos, y especialistas en transmitir la memoria de los hechos y las normas. «Cuando en esta lámina los responsables del manuscrito señalan que Chindasvinto, Recesvinto y Egica fueron los que remataron y completaron el libro de los Jueces, se nos advierte también que el código contiene su legislación, de la misma manera que la iconografía y leyenda de los tres reyes navarros nos llaman la atención sobre el interés, quizá lejano pero no menos verdadero, que tendrían en esta copia. Cuando en el folio siguiente se escribe la frase relativa a los decretos regios, bien cabría que se esté queriendo resumir el contenido global de nuestro manuscrito»<sup>14</sup>. Correlativamente, Ángel Martín Duque destaca el mensaje: «Los reyes visigodos legislaron, los navarros ordenaron copiar sus leyes y las hacen cumplir», mientras los notarios «con su texto e imágenes, levantaron acta de lo que representó la realidad del ideario político que se había creado en aquella época»<sup>15</sup>.

Desde una perspectiva más general, se ha escrito que la característica más llamativa del siglo X es «el interés por la sociedad, su pasado —la historia—, y su presente —el Derecho—»<sup>16</sup>. Es una afirmación que debe matizarse. En el interés por la historia y en el uso del derecho no latía sólo la curiosidad por el pasado, ni la pura necesidad de un marco jurídico. Historia y derecho son elementos estrechamente enlazados dentro de un imaginario social y político, que busca legitimarse y tiene como pieza central al monarca, que reivindica su triple función de heredero (del reino visigodo perdido), legislador (según la tradición visigoda), y caudillo (de la resistencia y de la recuperación gótica frente a los invasores musulmanes).

---

<sup>13</sup> *Item ordo Gotorum Obetensium regum*, (*Crónicas Asturianas*, p. 173), comparable al título que lo precede (*Item Ordo Gentis Gotorum*, p. 166). En el Código Emilianense se intercala entre ambos un pequeño capítulo; su título es *Item nomina regum catholicorum legionensium* (p. 172), y comienza con Pelayo para llegar a Ramiro III, el rey leonés desaparecido en los primeros años 980.

<sup>14</sup> DÍAZ, *Libros y librerías*, pp. 65-66. A modo de colofón, el escriba calificaba el contenido del código como *almifica regum ac presulum occidentalium*.

<sup>15</sup> *Las encrucijadas de la Corona*, pp. 56 y 58.

<sup>16</sup> Adeline RUCQUOI, «Mesianismo y milenarismo en la España Medieval», *Medievalismo* 6 (1996), pp. 26-27.

# 1. EL IMAGINARIO GOTICISTA

## 1.1. PROVIDENCIA, TRADICIÓN Y PROFECÍA EN LAS CRÓNICAS ASTURIANAS

La fidelidad al pasado, la Providencia siempre presente, y la premonición del futuro se entrecruzan en las crónicas del siglo IX. Estos elementos comparecen de forma particular en la selección de pasajes que se comentan a continuación, los cuales se hallan entre los más expresivos del ciclo cronístico.

En las páginas anteriores ya se ha reseñado el sencillo artificio mediante el cual la Albeldense convirtió a los príncipes de Oviedo en sucesores de los visigodos. Del primero de los soberanos de Asturias, Pelayo, cuenta su destierro de Toledo por Vitiza, su conversión en jefe de la resistencia a los sarracenos invasores, y la victoria militar que, «por la divina providencia», dio nacimiento a «el reino de los ástures». Pelayo falleció según el relato en el año 737 en su capital, Cangas de Onís. La noticia del largo reinado de Alfonso II, que murió un siglo más tarde, en 842, habla de sus magníficas construcciones en la nueva capital, Oviedo, y anota un hecho trascendente, ya indicado: «todo el ceremonial de los godos, tal como había sido en Toledo, lo restauró por entero en Oviedo, tanto en la iglesia como en el palacio»<sup>17</sup>. La crónica, como es sabido, concluye con el tono profético que ha valido al último de sus capítulos ese calificativo. En efecto, interpretando a su manera cierto pasaje del profeta Ezequiel, anuncia la expulsión de los musulmanes para fines del (presente) año 883. Pues están a punto de cumplirse los ciento setenta años que el pueblo de los godos debía penar por sus culpas, aquellas que acarrearón como castigo la invasión, y entre los propios musulmanes se augura el futuro dominio de Alfonso III, «este príncipe nuestro», en toda la Península<sup>18</sup>.

Este último relato es un elemento singular, sin ecos en «A Sebastián» ni en la «Rotense». Del mismo modo, difieren de la crónica de Albelda porque silencian los afanes restauradores del rey Alfonso II, aunque al igual que en ella se conceda enorme importancia a su largo reinado, guardando memoria de sus victorias sobre sucesivos ejércitos musulmanes, del establecimiento de la capitalidad en Oviedo y de sus nuevos y notables edificios, de la acogida y traición del moro Mahamud, así como de la casta vida del rey<sup>19</sup>.

En las dos versiones de la Crónica de Alfonso III también se recurre a la nómina regia (abreviada) para sugerir la sucesión de los monarcas godos de Toledo en los asturianos<sup>20</sup>. En cambio, ambas ofrecen una narración mucho más detallada

<sup>17</sup> *Crónicas Asturianas*, pp. 247-249.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 212-215.

<sup>20</sup> Ambas se inician de la misma forma, traducida así: «Empieza la crónica de los visigodos, compilada desde el tiempo del rey Wamba hasta ahora...» si bien cada una indica un presente distinto (la «Rotense» alude a Ordoño I y Alfonso III, mientras «A Sebastián», a Alfonso III y García I) (*Crónicas Asturianas*, pp. 194-195; eso sí, se da noticia de la sepultura de Rodrigo, el último rey visigodo, en Viseo, pp. 200-201).

que la Albeldense sobre la victoriosa resistencia de Pelayo. En la «Rotense» se hace de Pelayo un antiguo *espartario* servidor de los reyes Vitiza y Rodrigo, refugiado en Asturias y ultrajado por la boda de su hermana con el gobernador musulmán del territorio, que se rebela con ayuda de los montañeses tras salvarse de ser apresado. Para someterlo, un ejército enviado desde Córdoba marcha sobre el monte Auseva, acompañado del metropolitano de Toledo, Oppas. La negociación que pretende este último, basada en que el rebelde reconozca la nueva realidad política y se someta, choca con la beligerancia del caudillo, que percibe el inicio de «la salvación de España» en este momento y le responde con acritud y solemnidad. Luego comienza un combate desigual contra la cueva donde se refugian los cristianos, la cual alberga una iglesia dedicada a la Virgen. Con la ayuda divina, la catástrofe se abate sobre el gran ejército enemigo y el poder de los invasores en Asturias se desvanece<sup>21</sup>.

Puede decirse que esta parábola sobre los orígenes del reino de Asturias, nacido del valor heroico, del apoyo del cielo y de la clarividencia, tiene la doble virtud de establecer un nexo con el pasado, pero también una legitimidad nueva y propia.

## 1.2. INFORMACIÓN E INTERPRETACIÓN DE LAS CRÓNICAS ASTURIANAS

¿Cómo se han valorado las Crónicas? Todavía hoy son el factor que articula los conocimientos históricos sobre los dos siglos posteriores a la invasión musulmana. Pero la lectura de las actas del coloquio celebrado hace cinco años en Covadonga revela una colección de puntos de vista enfrentados sobre lo que representan a escala informativa y sobre su interpretación. De ellos, hay tres que interesan particularmente, por ser los que abordan con mayor claridad la relación entre los textos y el imaginario.

El primero defiende la veracidad de los relatos y el desarrollo de una conciencia visigótica desde los tiempos de Pelayo; el segundo postula una lectura entre líneas, en pos de identificar circunstancias y procesos de los que los textos solo ofrecen referencias indirectas. El último sugiere que son producto de un imaginario goticista que se forjó en el siglo IX, entre el largo reinado de Alfonso II y el del propio desarrollo de la cronística bajo Alfonso III, y que había de perdurar.

Julia Montenegro y Arcadio del Castillo han sostenido la veracidad de los relatos —o, por lo menos, que el relato forma parte de una verdad que se conoce fragmentariamente aunque cabe reconstruir su sentido general. En concreto, el ciclo de Covadonga evocaría cómo en uno de los ducados del reino visigodo —el Asturiense— se rompió muy pronto, en 718, el pacto establecido con los musulmanes (un pacto similar a los que se habían concluido en otros territorios del país.) A través de la filiación ducal, el naciente reino de Asturias vino a ser un heredero

---

<sup>21</sup> *Crónicas asturianas* pp. 202 y 204. En cambio, la versión «A Sebastián» hace a Pelayo hijo de un duque «de linaje real». Esta fuente ofrece un texto más breve, pero contiene los elementos dramáticos de la otra, incluso literalmente: el diálogo entre el obispo Oppas y el insurrecto, la batalla, y la muerte del gobernador musulmán de la región y su gente (*Crónicas Asturianas*, pp. 201-207).



«regional» de la monarquía visigoda. En suma, se estima que en las Crónicas conviven un sólido fondo de hechos reales y un imaginario construido para las circunstancias. El monarca hizo de ellas un alegato para reivindicar la legitimidad del poder que encarnaba, subrayando los orígenes heroicos de la institución y su calidad de heredera de la extinta monarquía goda; de eso hubo conciencia desde el principio, pero el énfasis con que quedó formulada a fines del siglo IX fue producto de circunstancias asociadas con el empuje de la aristocracia<sup>22</sup>.

El trabajo de Isabel Torrente representa la segunda de las posiciones. La autora rehúye el tratamiento directo de la materia cronística y prefiere destacar que no hubo un único discurso goticista, sino una línea de pensamiento bifronte en correspondencia con ambientes culturales distintos. Originalmente no había sido así; en los tiempos de San Isidoro, el flamante goticismo había poseído un claro sentido integrador, a través de la figura del rey católico gobernando a un pueblo formado por los godos y los hispano-romanos. La conquista mudó y terminó escindiendo esta ideología. Enfrentados a la creciente islamización de la sociedad, un nutrido grupo de eclesiásticos mozárabes y una parte de su propia comunidad expresaron la nostalgia de otros tiempos y su voluntad de devolver a la Iglesia la autoridad perdida. Sus ambiciones eran, por tanto, de carácter religioso. Solo indirectamente se podría ver en ellas las trazas de un afán político que, en cambio, adoptó el visigotismo de los territorios del norte; sin duda, los asturianos aspiraron a restaurar el reino godo<sup>23</sup>.

El punto de vista de José-Luis Martín valora sobre todo el discurso de los textos y su dilatada influencia en la historiografía. Para este autor, las crónicas asturianas ofrecen una versión de los primeros siglos que será reproducida en adelante. Ése es su valor indiscutible<sup>24</sup>. Su piedra de toque es la obligación de los asturianos de

---

<sup>22</sup> Julia MONTENEGRO y Arcadio del CASTILLO, «Pelayo y Covadonga. Una revisión historiográfica», *La monarquía asturiana*, pp. 111-121. Un punto de vista semejante se lee en Armando BESGA MARROQUÍN, *Orígenes hispanogodos del reino de Asturias*, Oviedo, RIDEA, 2000 (en adelante, *Orígenes hispanogodos*), pp. 50-59; esta obra hace una crítica intensa de las posiciones de Abilio BARBERO y Marcelo VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1978; véase especialmente en este libro las pp. 232-278, dedicadas a la «historiografía de la época de Alfonso III».

<sup>23</sup> Isabel TORRENTE FERNÁNDEZ, «Goticismo astur e ideología política», *Monarquía asturiana*, pp. 295-315. Otra cosa es cuando se formalizó este doble imaginario, pues la autora intuye que el rey Alfonso II no llegó a asumir un ideal político restaurador. El estudio de María Jesús SUÁREZ ÁLVAREZ, «La monarquía asturiana. Nuevas perspectivas de interpretación», *ibidem*, pp. 203-227, ofrece un enfoque complementario; para las crónicas —viene a decir— el reino de Asturias se expandió continua y linealmente, pero contienen indicios de que, hasta mediados del siglo IX, dos polos de poder de orígenes ancestrales se disputaron la supremacía; lejanos herederos de los vadinienses y los péscicos, uno estuvo en torno a Cangas de Onís-Oviedo, y el otro en torno a Pravia. La victoria de Ramiro I sobre Nepociano representó el triunfo de Pravia, la unidad política del territorio y la adopción del imaginario visigotizante.

<sup>24</sup> José-Luis MARTÍN, «El reino de Asturias en la tradición historiográfica medieval», *Monarquía asturiana*, pp. 414-450.



recuperar las tierras que fueron del reino visigodo, como se evidencia particularmente en el diálogo de Pelayo y Oppas (texto que, por otra parte y en opinión de Menéndez Pidal, pudo haber sido parte de un primitivo cantar de gesta). Para Martín, hubo una ideología goticista, alimentada por clérigos mozárabes, que cristalizó como mínimo en la últimas décadas del siglo IX. Las crónicas serían su producto más insigne.

### 1.3. LA EVOLUCIÓN DE LA IDEOLOGÍA GOTICISTA

El imaginario goticista de las crónicas del siglo IX no fue una manifestación aislada ni inmóvil. Esto quiere decir que no se redujo a un sueño palatino útil para la política regia y la reflexión intelectual, y además significa que se desarrolló progresivamente, al hilo de las necesidades de una sociedad en crecimiento. Tal plasticidad contribuyó seguramente a su perduración, y la memoria del reino de Toledo se convirtió en una seña de identidad clave para la España cristiana durante siglos. El movimiento de recreación visigótica aportó instrumentos jurídicos apropiados a la evolución general, así como un acervo de tradiciones que se pudieron reutilizar de forma constante.

En los últimos años, varios autores han venido señalando que el imaginario visigótico experimentó un proceso de adaptación a los cambios sociales que se aprecia particularmente en el último tercio del siglo X y a lo largo del siglo XI; entre ellos, Amancio Isla y José María Mínguez han examinado la teoría y la práctica del poder regio. Desde luego, el legado visigótico no solo brindaba recursos al rey, sino que, en cierta medida, sirvió para inspirar y encuadrar el proceso de expansión protagonizado por las sociedades del norte cristiano.

#### 1.3.1. *Para una cronología de las adaptaciones*

Amancio Isla ha podido concluir su libro diciendo que entre mediados del siglo X y mediados del XI, para el imaginario del poder regio «se usa lo que conviene, tomándolo del arsenal gótico (muy rico) y siempre remitiendo a él», de lo que se deduce que el fondo cultural antiguo ofrecía enormes posibilidades, y que la atracción por la herencia del pasado no fue incompatible con una cierta versatilidad o acomodación a circunstancias distintas de las originales<sup>25</sup>.

Pero no se conoce por igual todo el periodo, o quizá sea más ajustado decir que los testimonios de visigotismo se documentan mejor en unos momentos que en otros. Así, una notable colección de indicios hace que el reinado de Vermudo II (982-999) haya sido percibido por el autor como un tiempo de *renovatio*, en el cual se combina, por ejemplo, el espíritu que anima el Códice Vigilano con el incremen-

---

<sup>25</sup> Amancio ISLA FREZ, *Realezas hispánicas del año Mil*, La Coruña, Edicións do Castro, 1999, p. 199.



to de alusiones al uso del *Liber Iudicum*. Estos y otros elementos concretan «el mito político visigodo»<sup>26</sup>.

La muerte de Vermudo II y la minoría de su hijo y sucesor Alfonso V (999-1028) prolongaron durante un decenio una situación dominada por los principales condes del reino. Cuando el joven rey pudo responsabilizarse de sus decisiones, parece haberse impuesto la continuidad de las líneas trazadas en el reinado de su padre. El momento culminante de esa voluntad restauradora fue la promulgación del fuero de León<sup>27</sup>.

En cambio, el reinado del heredero de Alfonso V, Vermudo III, aparece como un paréntesis turbulento. Son diez años que se clausuraron una vez Fernando I fue entronizado como rey de León en 1038. El nuevo monarca condujo campañas militares por la Alcarria y Portugal. El Silense las relacionó con aquellas que siglo y medio antes llevaran a cabo Alfonso III y Ordoño II; con esta visión de los acontecimientos, el cronista recreaba a su modo un ambiente de exaltación comparable al que había acompañado a la redacción de las Crónicas Asturianas a fines del siglo IX. Desde un punto de vista político general, lo avalaba el predominio cristiano sobre las taifas andalusíes; desde otras perspectivas, dos acontecimientos dieron nuevo lustre a la tradición goticista en este momento: el concilio de Coyanza de 1055 y el traslado de los restos de San Isidoro a León en 1063.

### 1.3.2. *El reflejo cotidiano*

Pero al margen de las efemérides, el imaginario tuvo una vertiente cuyo auténtico valor puede obviarse. La tradición visigótica también es requerida en las cartas de arras, en los repartos sucesorios y en las sentencias judiciales, con la parsimonia de cualquier rutina, lo que no es en modo alguno. A veces, los diplomas subrayan que la única forma eficaz de guardar memoria de las cosas es escribirla. El argumento se utiliza tanto en cualquier menuda operación de compraventa como en las cartas más solemnes, y representa otro aspecto, el más capilar, de esa presencia cotidiana.

La reciente biografía de Ilduara, una dama de la aristocracia gallega de la primera mitad del siglo X, subraya que entre las grandes virtualidades de la *lex gothica* estuvo la de favorecer el protagonismo de las mujeres, gracias a su concepción de la familia como un grupo de *cognati*. Esto supone, por ejemplo, que las herencias tenían un fuerte componente igualitario y que la imagen del matrimonio podía exteriorizar un pequeño universo de sentimientos. Lo cual queda tan lejos de los dicterios de San Isidoro contra el sexo femenino (mostrando que el goticismo del siglo X encerraba realidades complejas y aun contradictorias), como de los principios de rigor que tomaron carta de naturaleza mucho más tarde, desde la reforma gregoriana<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 48-91.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 110-114.

<sup>28</sup> María del Carmen PALLARES MÉNDEZ, *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, La Coruña, Publicacions do Seminario de Estudos Galegos, 1998; sobre el imaginario del matrimonio en esa



Entre los testimonios más expresivos del goticismo legal se cuenta el acta de un pleito del año 952, donde el abad de Abellar, un cenobio de las cercanías de León, reclamó los bienes que cierto matrimonio había donado a su poderoso monasterio, los cuales tenía usurpados un pariente u hombre de confianza de los cónyuges. El documento tiene el interés de reunir en una sola pieza el triple carácter de pleito, disposición testamentaria y referencia al derecho matrimonial; cabe añadir que la repetida demanda de pruebas escritas en el proceso que se siguió, así como la precisión jurídica de la sentencia, lo convierten en una parábola del recurso al *Liber*<sup>29</sup>.

En el capítulo de la práctica judicial, un pequeño rincón de las montañas leonesas ofrece el conjunto más amplio y expresivo de datos, gracias a docenas de sentencias judiciales de los siglos X y XI guardadas entre los diplomas del desaparecido monasterio de Otero de las Dueñas. Es una feliz casualidad, trasunto de lo que debió ser común, asociada con los condes del territorio. Desde el punto de vista que nos ocupa, su mayor interés es que las penas se fijaban de acuerdo con la tipificación de delitos del *Liber*. Hay que advertir que el código era un horizonte de referencia, gracias al cual cualquier delito tenía su sitio dentro de una jerarquía de penas. Esto servía para castigar al delincuente, advertir a la colectividad, y divulgar una elemental escala de valores; otra cosa son sus desorbitadas multas, que atemperaba la negociación de los *boni homines* ante el tribunal, lo que ofrece una nueva faceta de las relaciones entre lo ideal y lo real<sup>30</sup>.

### 1.3.3. *La inspiración sobre las leyes y el poder regio*

En la reunión de Covadonga tantas veces aludida, José María Mínguez realizó un largo recorrido desde el siglo VIII al XI que permite comprobar la capacidad del legado visigótico para adaptarse a una sociedad cambiante. Desde el punto de vista de la articulación de los poderes, la monarquía ocupa en esta última centuria un papel central, que, «en su práctica legislativa, actúa como un poder situado por encima de los poderes locales y como representante de la *potestas publica* en la línea de la tradición romano-visigoda». El Fuero de León de 1017 es entendido como «un cuerpo normativo con el que se trataba de sancionar legalmente las nuevas

---

época, p. 138; véanse también los trabajos reunidos por Jacques FONTAINE y Christine PELLISTRANDI, *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

<sup>29</sup> Amplio comentario del proceso en Justiniano RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ordoño III*, León, Edilesa, 1982, pp. 164-167. De todas formas, es una pieza singular por su cronología (Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, «El Juicio del Libro en León durante el siglo X y un feudo castellano del siglo XIII», *Anuario de Historia del Derecho Español* 1 [1924], pp. 382-390).

<sup>30</sup> José Antonio FERNÁNDEZ FLÓREZ y Marta HERRERO DE LA FUENTE, *Colección Documental del monasterio de Otero de las Dueñas I (854-1108)*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1999. Estudio de estos textos y de los debates sobre el uso judicial del derecho visigótico en León por Pascual MARTÍNEZ SOPENA, «La justicia en la época asturleonense: entre el *Liber* y los mediadores sociales», *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor* (coord. Ana RODRÍGUEZ LÓPEZ), Valencia, Universitat de València, 2007.



condiciones políticas y sociales de principios del siglo XI, pero sin que ello comportara la renuncia a la tradición jurídica y política visigótica»<sup>31</sup>. Más tarde Fernando I, el monarca que inauguró la dinastía navarra en León, asumiría esta tradición y su renuevo, dándole una expresión particular a través del concilio de Coyanza de 1055; en sus actas hay ecos de los concilios toledanos, al tiempo que se declara el vínculo de sus disposiciones con las del Fuero de 1017 en lo relativo a la suprema jurisdicción del monarca, que puede ejercer por sí mismo, a través de los condes e infanzones provistos de *imperium*, o de sus *villici*, sus delegados.

Todo esto, además, ha contribuido a establecer la noción de «realengo», esto es, del conjunto de bienes y derechos que integran el señorío real. Vermudo II es el primero de los monarcas al que se atribuye una política de recuperación del patrimonio regio, lo que sin duda fue una forma de definir su propio concepto tanto desde el punto de vista material como político y simbólico. A juicio de Mínguez, el «señorío realengo» viene a configurarse como «un señorío tipológicamente distinto del resto, debido precisamente a la naturaleza específica del poder que ostenta su titular». Esto es, porque ostenta un poder superior, «que no se detiene en los límites del señorío, sino que se extiende a todos sus habitantes, incluidos los propios señores». Un poder que se puede reclamar heredero de las viejas tradiciones romano-visigóticas y que, de acuerdo con este autor, se reforzará en la segunda mitad del siglo XI<sup>32</sup>.

#### 1.3.4. *La emigración sacra*

«Para la historia del culto de Isidoro, el verdadero punto de partida es 1063», se ha escrito recientemente, reflejando un parecer común que asocia el auge de su devoción al traslado de sus reliquias desde Sevilla a León<sup>33</sup>. Éste es un episodio bien conocido, que fijó un relato elaborado poco tiempo después. En él se cuenta la

---

<sup>31</sup> José María MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, «Propiedad y jurisdicción en el reino de León (siglos VIII al XI)» (en adelante, MÍNGUEZ, «Propiedad y jurisdicción»), *Monarquía Asturiana*, pp. 469-532; cita de p. 19.

<sup>32</sup> MÍNGUEZ, «Propiedad y jurisdicción», citas de pp. 526 y 531. Véase últimamente Juan José SÁNCHEZ BADIOLA, *El territorio de León en la Edad Media. Poblamiento, organización del espacio y estructura social (siglos IX-XIII)*, León, Universidad de León, 2004, tomo I, espec. pp. 434-465; el autor enfatiza la *potestas* pública como base del poder de los reyes leoneses, al tiempo que estima que la administración del reino dependía de modelos visigóticos.

<sup>33</sup> Patrick HENRIET, «Rex, lex, plebs. Les miracles d'Isidore de Seville à León», *Mirakel in Mittelalter. Konzaptionem, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart (eds. Martín HEINZELMANN, Klaus HERBERS y Dieter R. BAUER), 2002, pp. 334-350. «La popularidad del culto de Isidoro es un tanto tardía. Aunque aparece en el santoral cordobés del siglo X, creemos que se debe a su traslado la devoción leonesa al Santo, que comienza ahora a escala de gran taumaturgo» (Antonio VÍÑAYO GONZÁLEZ, «Cuestiones histórico-críticas en torno a la traslación del cuerpo de San Isidoro», Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su nacimiento*, León, Centro de Estudios «San Isidoro», 1961, p. 288).

embajada del obispo Alvito y otros magnates leoneses a Sevilla, en pos de las reliquias de la mártir santa Justa. Pero la misión obtuvo otro resultado, debido a la intervención sobrenatural de San Isidoro, que reclamó la búsqueda de sus propios restos. Tras el hallazgo y su graciosa donación por el rey de Sevilla, la comitiva regresó a la capital regia y los depositó en la basílica de San Juan Bautista, el lugar de enterramiento de la familia real, que estaba en trance de ser reconstruido.

El relato, cuya versión más antigua se conserva en un manuscrito de fines del siglo XI, debió tener notable difusión; en concreto, fue ampliamente utilizado por el autor de la impropriadamente llamada *Historia Silense*, y es visible que su aportación contribuyó sobremedura a la imagen de Fernando I legada a la posteridad. Hay que añadir, por otra parte, que el autor inicia su exposición con los tópicos propios del imaginario goticista: en efecto, aquí comparecen la pérdida de España a manos de los musulmanes y los pecados del rey Rodrigo, la victoria de Covadonga, o la recuperación de la realeza goda, de donde proviene el propio Fernando I<sup>34</sup>.

Lo que significaron las reliquias de San Isidoro y la memoria que se guardó de los hechos proponen algunas reflexiones. Cuando mediaba el siglo XI, los reyes cristianos de la Península estaban en condiciones de ejercer una intensa presión sobre al-Andalus, atomizado tras el fin del califato. Los soberanos de las taifas andalusíes se veían obligados a pagar por su supervivencia cuantiosas «parias», amén de las soldadas de los mercenarios con que procuraban defenderse unos de otros. En suma, tributos regulares y pago de servicios drenaron hacia el norte enormes riquezas. Pero los mismos motivos hicieron que los cristianos se apropiaran de reliquias y otros vestigios de la tradición cristiana de España, hasta entonces patrimonio de las mermadas comunidades mozárabes; es el caso de los restos de San Isidoro, solemnemente entronizados en el principal de los monasterios regios<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Geoffrey WEST, «La ‘Traslación del cuerpo de San Isidoro’ como fuente de la historia llamada Silense», *Hispania Sacra* 27 (1974), pp. 365-371. El relato ocupa las pp. 198-204 de la *Historia Silense*, fray Justo PÉREZ DE URBEL, y Atilano GONZÁLEZ RUIZ -ZORRILLA (eds. y est.), Madrid, CSIC, 1959 (en adelante, *Historia Silense*). Entre los autores que han dado amplias reseñas de él y de la problemática histórica que encierra, véanse Antonio VIÑAYO GONZÁLEZ, «La llegada de San Isidoro a León», *Archivos Leoneses*, tomo XVII (1963) pp. 63-112, y XVIII (1964), pp. 303-343; Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y Sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, pp. 40-44; e ISLA, *Realezas hispánicas*, pp. 169-175, quien señala el parentesco entre esta narración y aquella otra de San Agustín que cuenta el hallazgo de los cuerpos de los mártires Gervasio y Protasio por San Ambrosio, arzobispo de Milán, «relato bien conocido por su difusión en los pasionarios hispánicos» (p. 171). Tal vez haya algo más que una relación formal, tan típica del género hagiográfico, pues se sabe que la reina Sancha, esposa de Fernando I, fundó la iglesia dedicada a los mártires milaneses que dio lugar al actual Santervás de Campos; el lugar guardaba reliquias de San Gervasio, que tuvieron fama de milagrosas, y se convirtió en priorato de Sahagún en 1133 (Pascual MARTÍNEZ SOPENA, «Fundaciones monásticas y nobleza en los reinos de Castilla y León en la época románica». José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR (pról.), *Monasterios Románicos y Producción Artística*, Aguilar de Campo, Centro de Estudios del Románico, 2003, p. 53).

<sup>35</sup> Pascual MARTÍNEZ SOPENA, *El Camino de Santiago en Castilla y León*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1990, pp. 68-70.



¿Se trata de un enriquecimiento puramente simbólico, inmaterial? No. Los portentos que acompañaron a su traslado recrean una imagen sagrada del prelado hispalense, que hasta el momento había sido oscurecida (en caso de que existiera) por su prestigio intelectual. El santuario que albergará desde ahora sus despojos queda bajo el influjo de su *virtus*, como demuestra al cabo de unos decenios la nueva advocación que toma. El lugar pasa a ser una etapa de la peregrinación a Compostela y, custodiado por una comunidad de canónigos desde 1147, perpetuará una activa memoria del santo titular<sup>36</sup>. Pero antes de que esto se produzca, la traslación de las reliquias de San Isidoro fue un signo del gran interés de los reyes leoneses por «monopolizar la tradición visigoda»; el panteón regio significará de ahora en adelante un vínculo con el pasado, al ser puesto por el rey bajo el patronazgo del más ilustre hijo de la antigua *Hispania*<sup>37</sup>.

## 2. EL IMAGINARIO DE LA COLONIZACIÓN, LA LIBERTAD Y LA COMUNIDAD

Entre las visiones polémicas de la alta Edad Media española, ocupa el puesto principal aquella que ensambla el avance de los cristianos del norte durante los siglos IX y X sobre el enorme espacio vacío de la Meseta del Duero, el protagonismo de los pioneros, convertidos en propietarios de la tierra, y la formación de comunidades campesinas que reconocen la autoridad de los reyes y condes sin renunciar a su libertad. Se trata, como queda indicado, de un conjunto de imágenes discutidas, cuyo éxito en la historiografía pudo estar influido por la fascinación que despertó la conquista del Oeste americano en las mentes ilustradas de fines del siglo XIX y después<sup>38</sup>. Sin entrar en su posible tono de réplica de una epopeya contemporánea, no cabe duda de que la citada visión del proceso de «reconquista y repoblación» se apoya en relatos antiguos que afloran de muchos y diversos documentos. De acuerdo con el título, puede decirse que hubo en la Edad Media un imaginario asociado

---

<sup>36</sup> Patrick HENRIET, «Hagiographie et politique à León au debut du XIII<sup>e</sup> siècle: les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza», *Revue Mabillon* 69 (1997), pp. 53-82.

<sup>37</sup> ISLA, *Realezas hispánicas*, cita de p. 171. Otro aspecto reseñable es la recreación del rito de penitencia y de la muerte del rey en la *Historia Silense*, que sigue lo escrito por Redempto sobre los últimos momentos de San Isidoro (*ibidem*, pp. 190-193, donde se glosa el punto de vista mantenido en su día por Charles J. Bishko; véase además Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 298 y ss.

<sup>38</sup> En 1893, Frederick Jackson Turner publicaba su conocida obra sobre la frontera como crisol de la sociedad norteamericana. Años después, «la investigación albornociana se fijó con tozudez en un tema en que, como sugería Turner para Estados Unidos, frontera, libertad y propiedad marchaban al unísono». «En ese sentido, en la interpretación de Sánchez-Albornoz, lo que las praderas del Medio Oeste fueron para los Estados Unidos, fue el valle del Duero para España» (GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel, «Sánchez Albornoz y la repoblación del valle del Duero», PASTOR, Reyna, *et alii*, *Sánchez Albornoz a debate. Homenaje de la Universidad de Valladolid con motivo de su centenario*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1993, p. 33).

a la colonización, la libertad y las comunidades; por otra parte, parece útil valorar cómo la reconstrucción del proceso histórico por los estudiosos depende de tales sugerencias. Las páginas inmediatas están dedicadas a estas dos cuestiones.

## 2.1. IMÁGENES DEL PASADO A TRAVÉS DE LOS PLEITOS, LAS CRÓNICAS Y LOS DIPLOMAS

Del caudal de tradiciones que unas veces sirvieron para componer crónicas y otras para fundamentar donativos o dirimir pleitos, se han escogido tres muestras que revelan la gran complejidad y la amplia aceptación de ese imaginario. A la hora de elegir las entre las posibles, se ha sopesado la diversidad de escenarios y de cronología, de fuentes, de temas y de problemas, así como la convergencia en torno a ciertos tópicos, es decir, sobre la ruina del país tras la entrada de los musulmanes, la reanudación de la vida social gracias a gentes llegadas del norte y del sur, y la autoridad emanada de los soberanos y concertada con los habitantes del territorio; todo lo cual, por lo demás, ofrece claros nexos con lo que se ha tratado en el capítulo anterior. Pero también se ha tenido en cuenta otro punto de vista al escoger la última: la convergencia entre la mitomanía de los siglos medievales y la del siglo XX a la hora de crear modelos de comportamiento social.

La primera de las ilustraciones se sitúa en Portugal, junto a la antigua ciudad de Braga, y ha quedado reflejada en las actas de un juicio que enfrentó en 1025 a un grupo de campesinos de sus cercanías con el obispo de Lugo, la sede que se consideraba heredera de la vieja metrópolis del noroeste hispano. Como es sabido —advierte su exordio—, Braga fue destruida por los sarracenos<sup>39</sup>. Permaneció desierta y despoblada hasta que llegó el obispo Odoario, que venía de España —esto es, de al-Andalus—, y se había convertido en prelado de Lugo. Éste la restauró y mantuvo bajo su autoridad, así como sus sucesores hasta el obispo Hermenegildo (desaparecido en los años 970). Entonces, los condes del territorio abandonaron el servicio del rey y arrebataron a la diócesis lucense el derecho sobre sus hombres. Pero, por fin, la situación había sido eficazmente denunciada y el tribunal encargado de hacer justicia se había reunido en Chaves, ante el rey Alfonso V.

Lo que viene después tiene la virtud de ofrecer dos versiones dispares del desarrollo de la colonización. Pues primero habló ante el tribunal cierto Tardenato, en nombre del obispo Pedro de Lugo, defendiendo que el benemérito Odoario había restaurado y poblado las ciudades de Lugo y Braga con sus propios siervos (*ex pleve familie servorum suorum*). Que los obispos posteriores mantuvieron el dominio sobre las tierras, las iglesias y los antepasados de los actuales hombres de la sede, a quienes juzgaban por concesión de los reyes y sin interferencia de los condes. Y que desde la muerte del citado Hermenegildo, al menos por dos veces se había encendido la guerra civil en el país (*kadivit illa terra in alphetena*); en tales circuns-

---

<sup>39</sup> José María FERNÁNDEZ DEL POZO, «Alfonso V, rey de León», *León y su historia. Miscelánea Histórica*, V, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», X (1984), pp. 246-249.

tancias, los hombres habían aprovechado para abandonar el servicio de la sede, terminando por acogerse a la autoridad de otro patrón (*elegerunt illos omnes alio patrono super se.*)

Luego tomó la palabra por los encausados el presbítero Vermudo, para evocar que sus ancestros salieron de Oviedo como hombres libres, y que el rey Alfonso III les otorgó que se posesionaran de las *villas* del territorio, a lo que dio solemne cumplimiento el conde Pedro Vimaraz (*erierunt meos avios pro ingenuos de Oveto adprendendum villas sub gratia de rex domno Adefonso maior et con corno de ipse rex et per manu comite Petrus Vimaranziz*). Era su obligación entregar al rey la quinta parte de los provechos que obtenían de las citadas *villas*, los cuales cedió el monarca al conde con quien habían hecho las *presuras*, y luego a los condes que le sucedieron. Además, estos hombres —al igual que sus antepasados— les prestaban servicio militar (*fosato*) y acudían a juicio ante ellos<sup>40</sup>.

Las dos posiciones eran contradictorias. La imagen de una servidumbre antigua y en dependencia estrictamente privada contrasta con la de los hombres dotados de un estatuto de libertad, es decir, con gentes que pagan tributos por las tierras que poseen, que están sometidos a la justicia pública, y que cumplen con tareas militares. Pero tanto los que reclamaban el estatuto servil de los pioneros como aquellos que defendieron su tradición de libertad, presumían de que la tierra devastada y desierta fue ocupada y puesta en valor de nuevo por obra de quienes, conducidos por el obispo, el conde o ambos, vinieron desde el otro lado de las montañas casi dos siglos antes. Su descendencia se había perpetuado allí, a despecho de las vicisitudes. En definitiva, todos compartían cierta visión de los orígenes, consistente en que hubo una ruptura y que la colonización había representado un tiempo nuevo que llegaba hasta el presente.

El segundo de los relatos está incluido en la Primera Crónica Anónima del monasterio de Sahagún, cuya versión original debió redactarse en la primera mitad del siglo XII, y narra la fundación de este cenobio leonés en tiempos de Alfonso III, antes de lo cual refiere que los hermanos Facundo y Primitivo —sus santos patronos— padecieron martirio en tiempos del emperador romano «Marcho Antonio». Personas devotas sepultaron sus restos «acerca del camino publico, sobre la rivera del rio llamado Çeya, en el qual lugar ellos resçivieron su muerte e gloriosa pasión». Sobre la tumba se construyó una pequeña iglesia, que perduró hasta la invasión de los musulmanes, un hecho cuyo éxito se asocia con el castigo divino del reino de Toledo: «Mas mereciéndolo los grandes pecados de la gente gótica e permitiéndolo la justa sentencia del muy alto señor, España fue ferida e metida a cuchillo muy cruel de los infieles». La iglesia fue derribada y permaneció en el olvido hasta que «plugo a la clemencia divinal contrastar e refrenar la ferocidad de los dichos infieles; e la gloria e reino de la dicha gente gótica, casi del polvo de la tierra, le plugo de resuscitar e ensalçar».

---

<sup>40</sup> En relación con estos argumentos, véase más adelante la nota 57.





Todo lo anterior sirve para constatar la difusión de la ideología goticista más allá de terrenos ya examinados. En coherencia con el discurso restaurador, la nueva circunstancia hizo que sobre el sepulcro se reedificase una iglesia que al principio fue de modestas proporciones. No obstante, el rey Alfonso III había concebido un proyecto mayor, que encargó al abad Alfonso, un exilado de Córdoba<sup>41</sup>.

Cuando se redactó la Crónica, Sahagún era ya una etapa básica en el Camino de Santiago. Es verdad que entre el siglo X y el XII el lugar había cambiado profundamente. El desconocido cronista pretendió que todo estaba escrito en un destino providencial, agregando a la cuenta del rey restaurador construcciones que seguramente eran muy posteriores o la reactivación de una antigua calzada. Resulta verosímil que todo fuera paulatino al principio y que en la segunda mitad del XI se produjo una intensa aceleración; ésta no era, desde luego, la percepción oficial de los años 1140, muy atenta a hacer del santuario un espacio ordenado y dominado por los monjes colonizadores desde el principio de los nuevos tiempos, y protegido para ellos por los santos y los reyes.

El último de los motivos escogidos no se presenta como un relato; constituye un conjunto de noticias y recuerdos del conde Sancho García de Castilla, de cuya singular figura se hicieron eco los coetáneos<sup>42</sup>. Pasado el tiempo, la llamada *Crónica Najerense*, dice que el conde fue «apodado el Bueno porque otorgó buenos fueros», antes de narrar otros (supuestos) episodios de su vida que le han dado un halo legendario<sup>43</sup>.

La *Najerense* debió escribirse en los últimos decenios del siglo XII, pero reflejaba una opinión adquirida que siguió enriqueciéndose más tarde. Sobre todo, la

---

<sup>41</sup> *Crónicas Anónimas de Sahagún*, edición crítica de Antonio UBIETO ARTETA, Zaragoza, Anúbar, 1987, pp. 9-11.

<sup>42</sup> Merece la pena incidir en la «fama» del conde y sus caminos. Entre los relatos del segundo libro de milagros de Santa Fe de Conques (cuyos datos fueron reunidos entre 1013 y 1020), se halla uno que cierto Raimundo, oriundo de Toulouse, refirió a Bernardo de Angers, y que habla de la guerra civil de al-Andalus en 1011 y de la presencia en Córdoba del conde Sancho, «hombre muy poderoso y guerrero expertísimo» (*The Book of Saginte Foy*, Pamela SHEINGORN [trad. ingl. e introd.]), Filadelfia, Pennsylvania UP, 1995, p. 117). El historiador Ibn Hayyan, que escribió algo después, trasmite la opinión escuchada a cierto cordobés, vecino de Tudela, que trató al conde cuando «sus escasos cabellos empezaban a blanquear»; aparte de la incomparable capacidad militar de Sancho García y su hueste, nuestro personaje no tenía igual «en la gravedad de la actitud, en el valor viril, en la claridad de espíritu, en la cultura y en la fuerza persuasiva de la palabra» (fray Justo PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, Madrid, CSIC, 1945, tomo II, p. 907) (en adelante, PÉREZ DE URBEL, *Condado de Castilla*).

<sup>43</sup> Uno es cómo consiguió evitar que su propia madre lo envenenara (y cómo la forzó a tomar el bebedizo que le estaba destinado.) El otro es que 800 caballeros castellanos, «nacidos todos de matrimonio legítimo y nobles por parte de padre y de madre», le juraron por propia voluntad que servirían siempre «al pariente más cercano de su linaje, como a su señor, cualquiera que fuera su sexo», *Crónica Najerense*, Juan ESTÉVEZ SOLA (ed. trad.), Madrid, Akal, 2003, pp. 151-152 y 158 (citas). Menéndez Pidal identificó a través de estas páginas el «Romance de la Condesa Traidora», que cuenta cómo Urraca/Ava de Ribargorza, seducida por Almanzor, traicionó primero a su marido, el conde Garcí Fernández de Castilla, y luego pretendió emponzoñar a su hijo el conde Sancho.



obra legislativa del conde se recuerda en buen número de textos forales (muchas veces problemáticos), con diferentes tonos<sup>44</sup>. Así, consta que confirmó el fuero de Castrogeriz, otorgado por su padre, incorporándole varias cláusulas que protegían muy liberalmente al vecindario frente a la toma de prendas y en ciertos casos de homicidio. En cambio, Alfonso VI y su esposa Inés se limitaron a señalar en el fuero de Sepúlveda de 1076 que todos los miembros de la dinastía condal —entre ellos Sancho García—, habían dado y garantizado el ordenamiento que ellos confirmaban. Por el contrario, Alfonso VII le atribuyó en 1144 haber sido el primero en conceder fuero a Torremormojón, el cual se conserva a través de una copia tardía pero de probada autenticidad, a diferencia del fuero de Cervatos<sup>45</sup>.

Además, los tiempos del conde Sancho también fueron considerados como punto de referencia en la articulación de las relaciones sociales. Los infanzones de Espeja, inculcados por no cumplir sus obligaciones para con los soberanos y denunciados por extender sus derechos a costa de las tierras públicas, adujeron que al fallecer Sancho cada uno había procurado beneficiarse de lo que antes tenían vedado. En 1055, cuando el citado Fernando I sancionó los decretos del concilio de Coyanza, no olvidó señalar que el pago de penas se haría en Castilla como en tiempos del conde. El conde Sancho, en fin, era considerado el hacedor del pacto con los infanzones y herederos de Langreo —cuya «mandación» había tenido por concesión real—, que había permitido a éstos explotar de forma estable los recursos de su valle durante dos o tres generaciones<sup>46</sup>.

Más pronto que tarde, y gracias a hechos cuyo grado de veracidad es dispar, la memoria del conde Sancho no sólo fue preservada en su condado, sino que arrai-

---

<sup>44</sup> Pérez de Urbel menciona que el conde promovió o confirmó los fueros de Peñafiel, Palenzuela, Cervatos, Sepúlveda, Castrogeriz, Melgar de Suso, Nave de Albura, Oña y Brañosa. El autor dio carta de autenticidad a todos los textos, admitiendo que las versiones conocidas habían sufrido retoques y añadidos diversos. En rigor, las huellas de su actividad se aprecian en más sitios, pero son mucho más inciertas de lo que él pensaba (PÉREZ DE URBEL, *Condado de Castilla*, II, pp. 787-789).

<sup>45</sup> Una visión muy crítica sobre la autenticidad de varios de los fueros enumerados en la nota anterior, en Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, *Fueros locales en el territorio de la provincia de Burgos*, Burgos, Caja de Ahorros Municipal, 1982; en relación con el fuero de Castrogeriz —al que no pone objeciones—, ver p. 24; SÁEZ, Emilio, *et alii*, *Los Fueros de Sepúlveda*, Segovia, Diputación Provincial, 1954, p. 45: *quod habuit in tempore antiquo de avolo meo, et in tempore comitum Ferrando Gonzalvez, et comite Garcia Fredinandez, et comite domno Sancio, de suos terminos et de suos iuditios*; Félix MARTÍNEZ LLORENTE, «Fueros inéditos de Torremormojón y su alfoz (1144): análisis normativo e institucional», *Actas del III Congreso de Historia de Palencia*, Palencia 1995, tomo 2, pp. 729-754 («aquellos fueros los cuales mio abuelo el cuende Sancho [García] y el rrey don Ferrando [I] y el rrey don Alfonso [VI] dieron a vos».) Respecto a Cervatos, Manuel ZABALZA DUQUE, *Colección diplomática de los condes de Castilla*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 61 (1998), pp. 437-449; el autor considera que la falsificación debió hacerse entre los años 1270 y 1310.

<sup>46</sup> Pascual MARTÍNEZ SOPENA, «Reyes, Condes e Infanzones. Aristocracia y *alfetena* en el reino de León». *Ante el milenario del reinado de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa [Actas de la XXX Semana de Estudios Medievales de Estella, 14-18 julio 2003]*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2004, p. 142. El precepto VIII del Concilio de Coyanza establece que se mantengan en el reino de León las penas por diversos delitos según quedaron fijadas en los decretos de Alfonso V, *et in Castilla sicut in diebus avi nostri Sancionis ducis*; Alfonso GARCÍA GALLO, *El concilio de Coyanza*, p. 27.

gó en la Extremadura y en Campos, al pie de los Torozos y en Asturias, esto es, más allá de los límites con que Duero y Pisuegra ceñían Castilla por el sur y el oeste.

## 2.2. PROCESOS RECONSTRUIDOS

### 2.2.1. *La libertad duradera o transitoria*

Aunque los conceptos de «servidumbre» y «libertad» campesinas en León y Castilla tengan elementos comunes a escala de la Europa occidental y mediterránea, hay un rasgo difícil de obviar a la menor comparación: que mientras la libertad ha ocupado un papel básico en la historiografía en los reinos occidentales de la Península, la servidumbre ha sido percibida en tono menor, casi a modo de anécdota. Como en tantas ocasiones, pero esta vez de forma especial, el tratamiento del tema remite a la autoridad de Sánchez-Albornoz, difusor de una problemática que ya había interesado a su maestro Hinojosa.

Entre los últimos trabajos que publicó don Claudio se halla uno dedicado a los hombres libres durante la época astur-leonesa. En realidad, es un estudio que fue redactado en 1939, mientras trascurría en Burdeos el primer capítulo de su exilio. Es un ágil ensayo sobre la libertad, que plasma el interés del maestro por el estatuto de las personas en el siglo X<sup>47</sup>.

En su opinión, los hombres libres de la época astur-leonesa tuvieron diversos viveros. Uno, las *mandaciones* regias del noroeste gallego, desfalleció a fines del siglo X; sus ocupantes, antaño sometidos al pago de tributos poco onerosos de origen romano (*functiones, tributum quadragesimale*), conservaron su libertad jurídica y de movimientos. Pero desde el crítico reinado de Vermudo II, se convirtieron en *homines mandationis*, que a su juicio eran los colonos sin verdadera independencia económica. Otro, el Valle del Duero, fue ocupado por hombres «libres y pobres» que venían de las montañas del norte, «la masa rural de pequeños propietarios libres [que] constituye el núcleo más denso de la nueva sociedad»<sup>48</sup>.

La libertad fue el crisol de estos hombres. No se trataba, desde luego, de una categoría inmutable; por el contrario, poseyó una enorme plasticidad. Pero la libertad personal se mantuvo más allá de la caída en dependencia de los que se convirtieron en «solariegos»; la libertad caracterizó a las behetrías, donde los campesinos «propietarios» gozaban de la prerrogativa de elegir señor. Y la libertad personal siguió asociada a la propiedad de las tierras a través de aquellas iniciativas pobladoras que los reyes emprendieron en los siglos XI y XII teniendo como escenario aldeas, villas y ciudades. Esta libertad tuvo una espléndida expresión en los bien conocidos «caballeros villanos»: «¿Habría sido posible —se pregunta— la formación de esa nueva clase social castellano-leonesa, peculiar en especial en las tierras

---

<sup>47</sup> Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, «Los hombres libres en el reino astur-leonés hace mil años», *Cuadernos de Historia de España* 59-60 (1976), pp. 375-424.

<sup>48</sup> Véanse ésta y las siguientes citas textuales en «Los hombres libres...», pp. 394, 403 y 424.



de frontera [...] si no hubiese conocido el reino leonés del siglo x esa inmensa red de hombres libres y propietarios?».

En rigor —venía a decir don Claudio—, las consecuencias de la libertad primitiva recorren la historia del país hasta la actualidad. Pero lo hacen de forma ambigua, pues también han impuesto en España un duro tributo, una historia heroica y trágica asociada a la doble función de campesinos y guerreros inherente a los hombres libres. Factor para el estímulo y para el letargo, siempre se ha adobado con la cerril violencia que Sánchez-Albornoz conoció en los tiempos de la guerra.

En cambio, para otros autores entre los que Ernesto Pastor tiene un sitio destacado, la libertad campesina fue un hecho ceñido en el tiempo, que había de vivir «un momento privilegiado» entre los siglos ix y xi. En la Castilla de esa época, la masa de campesinos que no eran siervos, que dependían directamente del poder público encarnado por los condes —al que tributaban y por el cual eran juzgados—, que fueron dueños de pequeñas explotaciones de escala familiar, son la expresión de una libertad que se vive en un marco colectivo, el *concilium*. Éste es el «ámbito de expresión, decisión y defensa de los intereses comunitarios», que conecta con los resultados del crecimiento agrario, «Pero también de la actitud adoptada por el poder condal», añade el citado autor. «En este contexto —prosigue— se explican las franquicias, privilegios que refuerzan la cohesión de las comunidades afectadas y que se muestran como un mecanismo mutuo de apoyo entre el poder público y la comunidad de los libres»<sup>49</sup>. Desde luego, cuanto se ha señalado a propósito de la memoria del conde Sancho García coincide con esta perspectiva. La figura del señor de Castilla no sólo se proyectó fuera de los límites de su condado, sino que poseyó otras dimensiones ante sus propios contemporáneos; de forma contradictoria lo sentían el rey Alfonso v de León, receloso de las maquinaciones de su tío y mentor de los primeros años, y los observadores musulmanes, subyugados por su personalidad. No obstante, esta etapa resultó ser una época de tránsito; lo subraya algún documento tan significativo como el ya citado de los infanzones de Espeja, que habla de la ruptura de la articulación política y social que existía en Castilla en torno a la autoridad del conde cuando murió Sancho García<sup>50</sup>. Quizá por ello creció hacia la posteridad su tiempo «de los buenos fueros».

### 2.2.2. *El espacio repoblado vs. incorporado*

El problema de la «replacación» sigue siendo la piedra de toque de los conflictos entre los historiadores de la Alta Edad Media. Mientras es visible un

---

<sup>49</sup> Ernesto PASTOR DÍEZ DE GARAYO, *Castilla en el tránsito de la Antigüedad al Feudalismo. Poblamiento, poder político y estructura social del Arlanza al Duero (siglos VII-XI)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996, p. 321-322; el autor sigue de cerca los planteamientos de Pierre Bonnassie.

<sup>50</sup> José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Esther PEÑA BOCOS, «Poder condal y mutación feudal? en la Castilla del año Mil», *Historia social, Pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera* (ed. M<sup>a</sup>. Isabel LORING GARCÍA), Madrid, Ediciones del Orto, 1997, p. 298.

acercamiento de puntos de vista al hablar de la libertad campesina y del sentimiento comunitario, si se compara con lo que se podía leer hace un cuarto de siglo, la semántica de los muchos documentos que mencionan el verbo latino *populare* en todas sus variantes y derivaciones, o los vocablos funcionalmente conectados, como *presura* y *scalido*, siguen siendo motivo de controversia.

Como es sabido, en origen hay una teoría que esbozó Alexandre Herculano en el siglo XIX y que Claudio Sánchez-Albornoz llevó a sus últimas consecuencias. El siglo VIII habría contemplado la etapa final de un proceso que se remontaba a los siglos tardoimperiales, esto es, la despoblación de amplias zonas del interior de la península. Su corolario fue el vaciamiento integral del Valle del Duero. A lo largo del siglo siguiente comenzó un movimiento inverso: vale decir que después de la «despoblación» vino la «repoblación». Sobre el territorio convergieron dos corrientes migratorias, una desde el sur y la otra desde el norte, que contribuyeron decisivamente a colmar los grandes espacios desocupados. Castilla y León no conocieron nunca una población abundante, pero el crecimiento demográfico fue suficiente como para convertirse en uno de los grandes argumentos de la historia hispánica, y en todo caso es un dato que se asocia estrechamente al crecimiento de la libertad y de la comunidad.

Los planteamientos recientes han revisado profundamente este punto de vista. Desde los tiempos de Abilio Barbero y Marcelo Vigil, la idea de expansión, bien exógena (la expansión de los pueblos norteños), o endógena (a partir de los propios habitantes del territorio), ha sido utilizada de forma preponderante, aunque dentro coexisten interpretaciones muy diferentes, que a expensas de otras resumen dos puntos de vista. Para Ernesto Pastor —cuya obra se ha evocado líneas arriba—, las sociedades meseteñas conquistaron nuevos espacios (de producción, de solidaridad y de libertad), gracias a que no estaban oprimidas por aparatos de poder como los que habían soportado desde la antigüedad. Para Ermelindo Portela, la expansión del poder asturiano sobre una Galicia poblada y tradicionalista necesitaba un marco legitimador. Se imaginó a sí misma anexionando un espacio vacío (o al menos utilizó las expresiones que servirían para describir un espacio vacío), sobre el cual avanzaban las bandas de pioneros encuadradas por los delegados del rey.

En un reciente artículo, este autor ha realizado un notable esfuerzo para descifrar lo que pudo realmente suceder. Tomando como banco de pruebas el llamativo caso protagonizado por Odoino (que se identificaba como descendiente de «presores», dueño de Santa Comba de Bande —la famosa iglesia ¿visigoda?—, y, a la postre, clérigo *quasi confesso* de Celanova), ha buscado «no creer nada» de lo que cuenta («cuando Odoino habla de poblar, quiere decir otra cosa distinta de lo que a primera vista parece»), y perseguir lo que no quiso contar, es decir, los indicios de cómo progresó desde los comienzos del siglo IX la integración de territorios en la monarquía asturiana. Esto significaba para la monarquía «la restauración de los viejos marcos políticos y su sometimiento a Oviedo» y para gentes como Odoíno y los suyos, «la búsqueda de protección de su derecho de propiedad» a través de un soberano que lo legitimaba como «sucesor de los reyes godos» y administrador de la «ley gótica». A la postre, los datos fundamentales fueron que los reyes consiguieran la alianza de los poderes locales —guardianes de un vestigio de autoridad desde la



invasión musulmana— y la implantación de tributos sobre las poblaciones integradas en el reino<sup>51</sup>.

### 2.2.3. *Las comunidades, negociación y conflicto*

Por encima de las otras, las imágenes del conde Sancho se refieren a un tiempo de normas acordadas entre el poder y las comunidades, donde es visible el papel central de los notables locales; es decir, de los infanzones, *milites* y *cavallarios*, que disfrutaban de autoridad entre sus convecinos y que, por ejemplo, juran servir al conde y sus descendientes (bajo una fórmula que evoca las *benefactorias*), a quien están sujetos por obligaciones militares y de cuyas concesiones de tierras se benefician... Se diría que, dentro del conjunto de testimonios que real o ficticiamente se atribuyeron al conde, el factor común no es la repetición de ciertas normas sino de los interlocutores. No es extraño. Si se tiene en cuenta que las supuestas iniciativas del conde Sancho han quedado reflejadas en documentos que se redactaron del umbral del siglo XI al siglo XIII avanzado, se comprenderá que los aspectos jurídicos se hagan eco de pulsiones distintas.

El imaginario de las comunidades campesinas medievales de la España cristiana (o más concretamente, de la Meseta septentrional), debe mucho a Reyna Pastor, quizá porque en su obra confluyen dos tradiciones historiográficas aparentemente irreconciliables: de una parte, la visión marxista que definía al campesinado como clase en conflicto con los poderes feudales; de otra, la visión de una sociedad de campesinos libres y pequeños propietarios que se agruparon a escala local a través de *concilios*, luego concejos<sup>52</sup>.

No es su menor mérito haber propuesto cómo las estructuras de poder feudal, tras culminar su imposición sobre las comunidades locales a fines del siglo XI, no las sofocaron. Tanto la noción de comunidad como la de pequeña explotación familiar subsistieron bajo las nuevas condiciones. En todo caso, hay que advertir sobre varias circunstancias. La primera, que verifica lo observado en los documentos del conde Sancho, es que las sociedades locales proyectan imágenes bipolares (mayores/menores; máximos/mínimos; ancianos/jóvenes), susceptibles de cristalizar en funciones (caballeros/peones) y estatutos (infanzones/villanos; herederos). La segunda, que los marcos de acuerdo o sumisión comunitaria pudieron ser variables a lo largo del tiempo y del espacio; piénsese sólo en la distancia entre «comunidades de valle» y aldeas<sup>53</sup>. En tercer lugar, las condiciones de dependencia presentaron una visible diversidad (piénsese

---

<sup>51</sup> E. PORTELA, «Galicia y los reyes de Oviedo», *La época de la monarquía*, pp. 351-365; citas de pp. 359, 362 y 365. Véase además su «Galicia y la monarquía leonesa», *El reino de León en la Alta Edad Media*, León 1995, tomo VII, espec. pp. 26-33, que trata de *Villa Ostulata*, un caso ilustrativo de la primera mitad del siglo IX.

<sup>52</sup> Reyna PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas en el periodo de crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid, Siglo XXI, 1981.

<sup>53</sup> Julio ESCALONA MONJE, «De 'señores y campesinos' a 'poderes feudales y comunidades'. Elementos para definir la articulación entre territorio y clases sociales en la alta Edad Media castella-

ahora en las behetrías y los solariegos), lo que no impidió el reconocimiento jurídico de las comunidades. Debe tenerse en cuenta, además, que tales condiciones se modificaron bajo diversos impulsos, entre los que destacan las revueltas del primer tercio del siglo XII, fermento de los «fueros buenos» que propiciaron el gran reajuste social de la Plena Edad Media.

Los «fueros buenos» muestran la pugna por una «libertad» concreta, la lucha contra ciertas cargas cuya reducción o abrogación significó el refuerzo de la comunidad campesina y un estatuto de libertad colectiva. También revelan que presión señorial y resistencia campesina se conjugaron en una coyuntura expansiva. Y del mismo modo, señalan la existencia de jerarquías internas, el papel de intermediarios de los notables locales respecto a los señores y a sus convecinos, y la presión de los señores feudales. El punto de vista de Reyna Pastor tiene gran capacidad de explicación. Con él se puede relacionar el discurso de Chris Wickham, cuando habla de cómo se preservó la libertad en un siglo XII señorial: algunos miembros de la comunidad, sus notables, se esforzaron por asegurar cuotas de la libertad de todos, tan interesada como eficazmente<sup>54</sup>.

### 3. EL IMAGINARIO GUERRERO. LA INTERVENCIÓN DE SANTIAGO

#### 3.1. LOS VOTOS DE SANTIAGO, LA BATALLA DE CLAVIJO Y EL CANÓNIGO PEDRO MARCIO

Se sabe que Pedro Marcio permaneció vinculado a la catedral de Compostela entre 1135 y 1172, año de su muerte. Fue miembro de su poderoso cabildo y ostentó el título de cardenal. Pero su notoriedad proviene de haber sido el responsable de forjar uno de los documentos falsos más famosos de nuestra Edad Media. Es el llamado «Privilegio de los votos de Santiago», fundamento del tributo anual que las gentes del reino (en particular quienes habitaban al oeste del Pisuerga), tenían que dar a la sede del apóstol para la dispensa de los canónigos. Esta obligación es justificada en el privilegio por una historia portentosa. Se cuenta que en otros tiempos, los cristianos debían entregar a los musulmanes cien doncellas cada año, que procedían por mitad de la nobleza y del pueblo. Eran la prenda de una paz vergonzosa, que en el 834 el rey Ramiro I se negó a mantener. Los musulmanes vinieron en son de guerra a reclamarlas. Ramiro salió a su encuentro y los dos ejércitos se enfrentaron en Albelda, en medio de La Rioja. Después de luchar todo el día con desventaja, los cristianos se retiraron vencidos a la peña de Clavijo. Pero el rey tuvo un sueño esa noche: el apóstol

---

na», *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media* (coord. Ignacio ÁLVAREZ BORGE), Logroño, Universidad de La Rioja, 2001, pp. 115-155.

<sup>54</sup> Chris WICKHAM, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo. Le origini del comune rurale nella Piana di Lucca*, Roma, Viella, 1995 (especialmente el ensayo comparativo de pp. 199-254). Véase, además, Isabel ALFONSO ANTÓN, «Campesinado y Derecho: la vía legal de su lucha (Castilla y León, siglos X-XIII)», *Noticario de Historia Agraria* 13 (1997), pp. 15-31.

Santiago, «protector de los hispanos» por encargo divino, le anunció que acudiría al combate que había de librarse al día siguiente en cuanto se le invocara. Al grito «*Adiuva nos Deus et sancte Iacobe!*», el apóstol apareció sobre un caballo blanco, enarbolando un pendón blanco, y los cristianos alcanzaron la victoria. En señal de perpetua gratitud, la familia real —el rey Ramiro, la reina Urraca, su hermano García y su hijo Ordoño—, comprometió ante los notables del reino el citado tributo, que se componía de sendas medidas de grano y vino por cada par de bueyes en toda *Hispania*. Sus destinatarios serían los canónigos de iglesia de Compostela, como se ha indicado. Además, al final de cada campaña se reservaría para Santiago la porción de botín que correspondiese a un *miles*.

Aparte de su fecha y sus protagonistas improbables, la crítica actual rechaza este relato, que suscitó opiniones encontradas desde antiguo<sup>55</sup>. Pero esto no significa que sus elementos carezcan de interés histórico. Por el contrario, gracias a ellos se ha podido percibir el eco de una batalla que ocurrió, así como de limosnas o tributos recaudados por la sede compostelana algunos siglos antes de que Pedro Marcio compusiera su ficción. La batalla pudo, en efecto, tener alguna base real. Claudio Sánchez-Albornoz relacionó el combate referido en el privilegio de los Votos con el que sostuvieron en Albelda (859) el rey asturiano Ordoño I y Musa ibn Lubd, el señor del Ebro medio. Este último pertenecía a una estirpe de conversos al Islam, los Banu Qasi, que durante más de un siglo mantuvo complejas relaciones con los emires de Córdoba y los monarcas cristianos del norte; él fue el mayor entre sus parientes, a quienes se hace descender de cierto Casio, un conde hispanogodo que pactó con los musulmanes. Ordoño I, por su parte, había ocupado en los años anteriores las ciudades de León y Astorga, iniciando la expansión del reino astur sobre las tierras de la Meseta. En Albelda, Musa fue derrotado y huyó malherido. Esta conjunción de circunstancias y lo extraordinario de su desenlace pudo convertir a la batalla en un hecho legendario, que con el tiempo llegó a mezclarse con el recuerdo de otro hecho de armas no menos extraordinario: la batalla de Simancas (939), la gran victoria conseguida junto al Duero por Ramiro II, rey de León, sobre el califa Abderramán III<sup>56</sup>.

En relación con los propios «Votos», el sólido estudio de López Alsina concluye que existió una larga tradición de contribuciones a la iglesia del Apóstol, que es posible remontar hasta comienzos del siglo X. Desde su primitivo estatuto local —como obligación para los clérigos de las parroquias del circuito compostelano—, habría evolucionado al hilo del crecimiento de la diócesis, culminando en Pedro Marcio; su obra, por tanto, más parece el resultado de un largo proceso que la feliz impostura amañada en sus últimos años de vida<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Ofelia REY CASTELAO, *La historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago de Compostela, Publicaciones de la Universidad, 1985.

<sup>56</sup> Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, «La auténtica batalla de Clavijo», *Cuadernos de Historia de España* 9 (1948), pp. 94-139. Véase además Justiniano RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ramiro II, rey de León*, Madrid, CSIC, 1972, p. 345 y ss.

<sup>57</sup> Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Ayuntamiento, 1989, pp. 174-186.



La reconstrucción del proceso ofrece interés por sí y como ejemplo de metodología, pues se basa en una fina labor a partir de menudos indicios y de lecturas retrospectivas. El primer dato conocido señala que, antes de 920, el obispo Sisnando había dotado a los nuevos monasterios de San Juan de Fovea y San Sebastián de Montesacro con los *votos et clamores*, un simple tributo que pagaban por costumbre los presbíteros de las iglesias de su contorno<sup>58</sup>. En 934, Ramiro II debió otorgar un privilegio (base de toda la argumentación, y por cierto ajeno a cualquier victoria militar), que amplió el tributo tradicional de Montesacro al conjunto del noroeste peninsular.

Trascurre mucho tiempo antes de una nueva noticia, localizada esta vez en el Tumbo de Samos (1073-1091), que revela cómo el «voto de Santiago» (*voto de Sancti Iacobi*) había dejado de cobrarse en el territorio de este monasterio del este de Galicia a la muerte de Alfonso V (ocurrída en 1028), siendo sustituido por lienzos, *bragales* o hierro que pagaban las iglesias del *circuitu*. Poco después, hacia 1090, el *Chronicon Iriense* evocaba la gesta de Simancas, anotando que previamente Ramiro II «había acudido ante Santiago para orar (*causa orationis*) y allí ofreció los votos: que [los que habitaban] hasta el Pisuerga, entregasen cada año un censo a la iglesia apostólica [de Compostela], y Dios le concedió una gran victoria».

Esta versión incorporaba la idea de victoria militar, que Roma aceptó a poco, como revela la Bula *Iustitiae ac rationis*, del Papa Pascual II (1101), copiada en la *Historia Compostelana*. La citada bula prohíbe «arrebatar a la Iglesia de Santiago el impuesto que en otro tiempo los reyes de España de noble memoria, antecesores del actual rey Alfonso, establecieron por la salvación de toda la provincia que fuera pagado desde el río Pisuerga hasta la costa del océano una vez al año por cada yugada». Y, en fin, la última referencia antes de Pedro Marcio data de 1150 y conviene al territorio de Toledo, donde Alfonso VII instauraba la percepción de los «Votos de Santiago», esto es, una fanega de trigo por cada yugada al año, lo que se formula como una promesa colectiva «a nuestro patrono, por cuyos meritos y ayuda creemos firmemente que nuestros antepasados alcanzaron la victoria sobre los paganos tantas veces».

El documento incide, en opinión de López Alsina, en exacciones uniformes que ya se extienden entre el Duero y el Tajo, al hilo de la dilatación de la frontera en los tiempos recientes, destacando el patronato del apóstol y sus nexos particulares con la monarquía. Y, desde luego, se percibe que la construcción del relato mítico queda a falta de los detalles más coloristas con que aparece en el privilegio de los Votos, pero ya ha adquirido toda la sustancia.

### 3.2. EN TORNO AL ORIGEN, DESARROLLO Y ECO POPULAR DEL «SANTIAGO GUERRERO»

La gran difusión del relato de Clavijo, estrechamente asociada con el pago periódico de los Votos, no debe asimilar esta leyenda a fuente exclusiva del «Santiago guerrero». Conviene valorar los relatos sobre la conquista de Coimbra como otro

---

<sup>58</sup> Se seguían percibiendo en el siglo XII, pero ganificados como «votos de Santiago».

punto de referencia paralelo o, si se quiere, convergente. Pero, al mismo tiempo, no hay que olvidar que la leyenda de Clavijo contiene elementos susceptibles de nuevas reflexiones, todavía teñidas de provisionalidad, al menos en tres aspectos. Desde luego, Santiago no ha sido el único santo guerrero, y ciertos elementos de su tradición se parecen a los que algún relato atribuye a la relativamente cercana Gascuña. En segundo lugar, el tributo de las cien doncellas no debe ser tenido por una idea extravagante. Y, en fin, tal vez la incorporación de la batalla a las manifestaciones folklóricas viene de lejos; otra cosa es la antigüedad de las que subsisten.

La vertiente guerrera se desarrolló sobre todo a partir de la conquista de Coimbra por Fernando I (1064). Tal es la opinión de Klaus Herbers, que distingue cuidadosamente el papel del apóstol como patrono de la monarquía (algo que provenía de los tiempos asturianos), y la adopción de un patronato militar en la segunda mitad del XI, aunque su primera expresión conocida se encuentre en la *Historia Silense*, que —como ya se ha indicado— data de las primeras décadas del siglo XII<sup>59</sup>, pues las versiones de la intervención de Santiago tenidas por más antiguas y fundamentales (y quizá derivadas de una tradición común acuñada en el siglo XI, como estima el mismo autor) son dos. Junto a la citada de la *Historia Silense*, la otra se lee en uno de los milagros del *Liber Sancti Iacobi*.

Según cuenta la *Silense*, el rey Fernando había visitado Compostela antes de iniciar la campaña de Coimbra, con la que pretendía completar el éxito de sus expediciones al sur del Duero<sup>60</sup>. El rey oró por tres días solicitando la intercesión del apóstol ante Dios. Pero la victoria no llegó de inmediato, porque el peso de los pecados del rey obligó a que Santiago, *miles Christi*, tuviera que emplearse a fondo en su causa. En el relato se cruza ahora la figura de un peregrino quizá griego, llegado a Compostela desde Jerusalén. Acogido en el pórtico de la basílica, el hombre veía pasar a las gentes que entraban e imprecaban al apóstol como «buen caballero» (*bonum militem*). Él se permitió dudarle, pero por la noche tuvo una visión. El apóstol, sonriendo, le reprochó que no creyese en sus dotes militares y le advirtió que se aprestaba a ir a Coimbra, a lomos de níveo caballo, para entregar al rey las llaves de la ciudad. En cuanto amaneció, el peregrino contó a todos el anuncio de la conquista de Coimbra. Los emisarios que llegaron más tarde con la noticia pudieron certificar su exactitud. Acabada la campaña, el rey volvió a Compostela para entregar sus ofrendas en agradecimiento al apóstol.

Si la *Silense* pone el acento en el papel del rey, la versión del *Liber Sancti Iacobi* define mucho mejor el perfil guerrero del santo —que no solo es un intercesor, sino un combatiente— y la incredulidad del peregrino, al que concede casi todo el protagonismo<sup>61</sup>. Éste es identificado como un obispo griego que se llamaba Esteban. Llegado a

<sup>59</sup> Klaus HERBERS, *Política y veneración de los santos en la Península Ibérica. Desarrollo del «Santiago político»* (en adelante, HERBERS, *Santiago político*), Pontevedra, Fundación Cultural Rutas del Románico, 1999, pp. 35-41.

<sup>60</sup> *Historia Silense*, pp. 190-193.

<sup>61</sup> *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Klaus HERBERS y Manuel SANTOS NOIA (eds.), Santiago, Xunta de Galicia, 1998, p. 175.



Compostela desde su país, pasaba el tiempo en oración y alcanzó fama de rigor y santidad, encerrado en un pequeño recinto junto a la tumba sacra. Pero cierto día en que se celebraba una fiesta del apóstol, irrumpió una multitud (*turba rusticorum*), que implorando su auxilio le aclamaba como *bone miles*. Airado, el obispo increpó a los «rústicos tontos». La noche siguiente se le apareció Santiago, con blancos vestidos y armas refulgentes, *quasi miles effectus*. Y le dijo que por orden de Dios iba a combatir contra los sarracenos, como protector y ayudador de los cristianos que era, y le mostró unas llaves que traía; eran las de la ciudad de Coimbra, que se iba a rendir al rey Fernando I después de un sitio de siete años... El obispo-penitente difundió lo sucedido en términos semejantes a los del otro relato, y el narrador del milagro termina reflexionando sobre la ayuda que el santo puede prestar a todos los que le invoquen en las cosas de la milicia.

El desarrollo de la idea de Santiago como «jinete celestial en su caballo blanco» se fundamenta en las dos versiones de este tema, adaptadas en varias obras históricas de los siglos XII y XIII. De forma casi literal, la *Crónica Najerense* tomó la versión de la *Historia Silense*, por la que también se inclinó Lucas de Tuy. En el relato de este último autor había de basarse Rodrigo Jiménez de Rada. En cambio, la *Crónica General*, última de las obras del XIII que cabe mencionar, está más vinculada con la exposición del *Liber Sancti Iacobi*. En todo caso, estos últimos autores concedieron una importancia paralela a la tradición de Clavijo, que asimismo quedó integrada en sus respectivas obras<sup>62</sup>.

Como ha advertido Herbers, la tradición que se consolida en los umbrales del siglo XII es el signo sacralizado de la intransigencia ante «el otro». Aparte de ciertos expresivos elementos guerreros (el estandarte del santo y el grito de guerra), los votos subrayan la promesa del apóstol de hacer equivalente al martirio la muerte en combate. En suma, no pueden separarse de un nuevo espíritu de cruzada, ni de ciertas inspiraciones literarias, entre las que el «Pseudo Turpín» tiene un papel singular, como enseguida se verá<sup>63</sup>. El mismo autor subraya que a partir de los años 1150 fue cuando el patronato bélico del apóstol se hizo más intenso, lo que resulta especialmente visible durante los reinados de Fernando II y Alfonso IX de León, que se sucedieron entre 1157 y 1230. Esa época conoció el desarrollo de las órdenes militares hispánicas, entre las que descuella la que se puso bajo la advocación del apóstol, pero sus acciones no se dirigieron sólo contra la morisma. La batalla de Rioseco (1165), donde las tropas de Fernando II derrotaron a las castellanas, se atribuyó interesadamente el apoyo del santo a los leoneses. Por otra parte, su presencia en las batallas no fue exclusiva; milagrosas intervenciones de la Virgen María, de San Millán y de San Isidoro —además de San Jorge, protector de los reinos orientales— se incorporaron al palmarés milagroso-militar hispánico<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> HERBERS, *Santiago político*, pp. 92-94. En p. 53 señala que la *Historia Compostelana* no enfatiza «el aspecto guerrero del culto de Santiago»; respecto a otra importante crónica de la primera mitad del XII, la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, véase el apartado final.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 69-71.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 76-81 y 92-94. La llamada orden de los *fratres de Cáceres*, fundada en 1170, pasó a llamarse la *Ordo Beati Iacobi* al año siguiente. El autor atribuye este hecho a la alianza de los

Es posible encontrar un paralelo al episodio militar que narra el privilegio de los Votos. Los anales de la lucha del duque Guillermo Sancho de Gascuña contra los normandos, definitivamente vencidos y expulsados del país después de la batalla de Taller (que, según la tradición, tuvo lugar en el año 982), revelan el mismo esquema: el recurso a la ayuda divina, el voto propiciatorio, y la intervención de un santo (San Severo), que montando blanco corcel y revestido de brillante armadura hace estragos entre los enemigos. En realidad, los elementos que relacionan ambos relatos entre sí y con algún otro mueven a reflexión; no debe ser casual que el cronista Sampiro —que escribió en la primera mitad del XI— mencione de pasada cómo cierto conde llamado Guillermo Sánchez obtuvo una gran victoria en Galicia sobre los invasores normandos en tiempos de Ramiro III, «en nombre de Dios y en honor de Santiago»<sup>65</sup>. Como umbral común, cabe resumir que frente a musulmanes o normandos, la intervención de los santos protectores en las batallas va calando en el imaginario; la ayuda celestial tiene en ellos sus intérpretes, de suerte que los lugares donde sus restos se veneran pasan a ser los monumentos de la alianza entre Dios y la comunidad social que los invoca como patronos.

El tributo de las Cien Doncellas puede parecer una extravagancia si no se examina con cuidado. Hasta hoy se han mantenido prácticas semejantes de intenso sentido político, una de las cuales se ambienta en el delicado equilibrio de poderes del Iraq<sup>66</sup>. De acuerdo con la argumentación de corte antropológico de Santiago Fernández Ardanaz, la estabilidad de territorio ha reposado tradicionalmente sobre el pacto de alianza entre las tribus musulmanas sunníes del centro del país y las minoritarias tribus cristianas del centro-norte; hacia el sur están los chiíes, enemigos de los sunníes, y al norte los kurdos, en disputa permanente con los cristianos. Generación tras gene-

---

caballeros con el arzobispo de Santiago; desde luego, se conoce el establecimiento de una fraternidad entre la orden y el arzobispo.

<sup>65</sup> Sobre la batalla de Taller, véase texto latino y versión (libre) francesa en Renée MOUSSOT-GOULARD, «La Gascogne», *Les sociétés méridionales au tour de l'an mil. Répertoire de sources et documents comentés* (coord. Michel ZIMMERMANN), París, CNRS, 1992, p. 319-20. El texto forma parte de una historia de tono oficial, redactada en el monasterio de Saint-Sever-sur-Adour, que fue fundado por el duque Guillermo Sancho hacia 988 y guardaba las reliquias del santo y patrón de Gascuña. Aunque se conserva en una copia del siglo XVI, la editora sugiere que este relato forma parte de «las *Historiae* redactadas en diferentes monasterios gascones en torno al año 1000», un conjunto de textos narrativos que considera «recopiados, interpolados a veces, ricos en una palabra» (pp. 297-298). Como queda dicho, 'Guillermo Sánchez' es el nombre del conde que según la crónica de Sampiro [versión incluida en la *Historia Silense*] venció a los normandos, *in nomine Domini et honore Sancti Iacobi*; fray Justo PÉREZ DE URBEL, *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa del siglo X*, Madrid, CSIC, 1952, p. 341. Este autor considera poco verosímil que se trate del mencionado duque de Gascuña (p. 431-432); pero lo que resultaría verdaderamente extraño —además del nombre del héroe en el noroeste peninsular de los siglos IX-XII—, es que no hubiese una inspiración común tras los protagonistas homónimos de dos relatos coetáneos, que cuentan hechos semejantes y en los que uno ha actuado de forma muy parecida al otro. Quizá sean vestigios de una tradición épica paralela a los temas que había de desarrollar el diploma de Pedro Marcio y los textos que se comentarán de inmediato.

<sup>66</sup> Tomo de la prensa diaria el testimonio de Santiago Fernández Ardanaz «Tarek Aziz y sus cristianos caldeos»; fue publicado por *El Norte de Castilla* [Valladolid, 29 de marzo de 2003].

ración, un representante cristiano se sentaba entre los miembros del gobierno. No lo hacía sólo en calidad de ministro, sino también de *rais*, de jefe de su comunidad; puede decirse que este cargo se ha perpetuado en el grupo familiar que encabezaba hasta 2003 Tarek Aziz, el influyente ministro de Asuntos Exteriores de Saddam Hussein. Año tras año, la alianza se venía renovando a través de las llamadas «vírgenes que sellan el pacto», es decir, el grupo de jóvenes cristianas dadas en matrimonio a miembros prominentes de la comunidad sunní. Ésta es una expresión del secular estatuto que los cristianos (y los judíos) han mantenido en el Islam, donde históricamente han sido considerados *dimmiés* («protegidos»). Los cristianos de Al-Andalus también conocieron esta situación jurídica, y como tales poseían en las ciudades su autoridad propia, su *qumis* («conde»), que actuaba a la vez como mediador ante y del poder islámico. En relación con las tierras del norte, ¿pudo haber algo parecido a un pacto durante un periodo más o menos prolongado? Tal vez sí, incluyendo la entrega periódica de doncellas, y pudo romperse en cierto momento, dando lugar a un discurso alternativo, donde se fue incorporando la noción de tributo vergonzoso, la eficaz protección del cielo, y el establecimiento de los votos. Todo ello habría venido a legitimar una ruptura sin retorno.

La herencia de Clavijo, en fin, conserva un sitio en el ritual político y festivo español. Cada 25 de julio, la catedral compostelana es escenario del ofrecimiento de los Votos por el rey o su representante. La ciudad de León conmemora el fin del Tributo de las Cien Doncellas, mientras la de Astorga recrea la supuesta participación de una milicia urbana en la batalla, la «Zuiza». No se trata de hacer remontar a la Edad Media estas celebraciones; al menos en el primer caso, no debe olvidarse la restauración del patronato de Santiago durante la Guerra Civil. Pero la Edad Media conoció otras, como líneas arriba sugería la tumultuosa muchedumbre que irritó al obispo Esteban.

La propia villa de Clavijo proporciona un testimonio tan sugerente como ambiguo. En el año 1219, allí se tenía por costumbre antigua elegir un «rey» y un «conde» el día de San Esteban (26 de diciembre), quienes al frente de un cortejo recorrían el lugar y su contorno y demandaban su «trebutto». La fiesta tenía un aire decididamente bufo, pero valorarla así pecaría de superficial. De entrada, porque el tributo que cobraban los efímeros «rey» y «conde» había sido previamente fijado y repartido; todos los vecinos debían contribuir (según parece con pan y vino, y algo de verdura), de acuerdo con sus posibles. En segundo lugar, porque el pago de su cuantía era imprescindible para que cada uno accediese al disfrute de los espacios comunales durante el año siguiente; no contribuir significaba que los oficiales concejiles ordinarios actuarían en cualquier momento contra los renuentes. En fin, quizá los personajes centrales de la fiesta, el «rey» y el «conde», fuesen el remedo de los caudillos vencedores de los moros, y el «trebutto», una réplica de la obligación comprometida. Si esto era así —lo que no se puede asegurar—, cabe deducir que el recuerdo de la batalla se insertaba en la vida colectiva de Clavijo en forma peculiar<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Pascual MARTÍNEZ SOPENA, «La ritualización de los derechos colectivos. Los Reyes de Navidad en la Rioja medieval», *Les sociétés méridionales à l'âge féodal (Espagne, Italie et sud de la*



Una representación a fecha fija se servía del ropaje legendario para autorizar a los vecinos el uso de los montes y los pastos, lo que puede ser un buen ejemplo de la variedad de usos de la memoria.

### 3.3. EL MITO EN PASIVA: CARLOMAGNO, LOS FRANCOS Y LA LIBERACIÓN DE LA TUMBA APOSTÓLICA

Recreando el ambiente de los Caminos que conducían a la Compostela medieval desde Francia, José María Lacarra escribió que «los peregrinos encontraban mil recuerdos del paso de Carlos [Magno], acabando por representársele como el evangelizador de España por la espada, el fundador de la iglesia de Santiago y el primero que había habilitado el camino que llevaba a la tumba del apóstol, arrancándolo de manos de los sarracenos»<sup>68</sup>. Esta particular visión de la historia jacobea se expresó de diversas formas. Una de ellas, auténtico hilo conductor de este ensayo de historia cultural que son *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, fue un grupo de leyendas épicas. Su pieza más importante es la *Historia Karoli Magni et Rotholandi*; la obra se conoce también como *Historia Turpini*, porque se pone en boca de Turpin, el supuesto arzobispo de Reims y compañero de fatigas de Carlomagno y Rolando<sup>69</sup>.

Esta obra reúne a los protagonistas de una serie de leyendas y poemas muy diversos, que formaban parte del imaginario de la época, los hace peregrinar a Compostela, morir como mártires, y esmalta con sus reliquias las etapas de la vía peregrina. Visiblemente, estaba pensada para explotar a favor del culto jacobeo un extenso acervo cultural. Eso no significa, en opinión de Lacarra, que fuera concebida simplemente como un capítulo del *Liber Sancti Iacobi* (según defendió Bédier); en todo caso, su inclusión en el *Liber* acredita que ya había alcanzado plena madurez a mediados del siglo XII. En cambio, sigue opinando el mismo autor, «nos parece evidente que sólo puede explicarse su origen dentro de esas colonias de ‘francos’ que aparecen en numerosas poblaciones, sobre todo del ‘camino francés, y en vista de los dos hechos que entonces polarizaban la atención de la Europa cristiana: las peregrinaciones al santuario de Compostela y la cruzada occidental contra los musulmanes españoles»<sup>70</sup>. A partir de esto, el historiador navarro supo valorar en qué medida estas obras eran el principal testimonio del ambiente de hostilidad que presidió las relaciones entre hispanos e inmigrantes francos. Lo que nos interesa para el caso es que,

---

*France X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.). Hommage à Pierre Bonnassie* (ed. Hélène DÉBAX), Toulouse, CNRS, 1999, pp. 81-84. Conviene tener en cuenta que la reglamentación del uso de pastos documenta otras expresiones del mismo tipo en la Rioja de los siglos XIII-XV; Clavijo es, con todo, el primer testimonio conocido.

<sup>68</sup> Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José María LACARRA y Juan URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, CSIC, 1948, tomo I, p. 499 [ed. facs. Pamplona 1992] (en adelante, *Las peregrinaciones*). Véase además HERBERS, *Santiago político*, pp. 57-65.

<sup>69</sup> De fines del XII o comienzos del XIII datan el «Anseis de Cartago» y la «Chanson d'Agolant» (composición de la que sólo resta un pequeño fragmento); *Las peregrinaciones*, I, pp. 510-512.

<sup>70</sup> *Ibidem*, I, p. 507.



habitantes de burgos privilegiados y enfrentados con los naturales del país, los francos utilizaron como un arma y un lazo identitario los recursos de la épica, trufándolos de tradiciones locales, en pos de argumentar la legitimidad de su presencia, e incluso sus ambiciones sobre el país. Los relatos exponían que Carlomagno lo había conquistado a sus propios habitantes, indignos de poseerlo, y lo había repartido entre la abigarrada multitud de pueblos que secundaron sus campañas. Los francos actuales eran sus herederos y debían mantener con firmeza sus derechos. La épica debió tener eficacia probada como recordatorio, y gran difusión. Lo sugiere la multiplicación de copias —de la *Historia Turpini* se conservan docenas de manuscritos—, y que la versión gráfica de sus episodios pasase de los códices a los capiteles; es lo que siguen mostrando en Estella, Navarrete y San Juan de Ortega las recreaciones esculpidas de la lucha de Roldán, el campeón franco, con Ferragut, el gigante sirio cuya figura pudo inspirarse en un vecino de Nájera<sup>71</sup>.

Esta variedad de representaciones generó reacciones contrarias de la misma naturaleza. La figura de Bernardo del Carpio, el imaginario vencedor de Roncesvalles, las representa mediante una expresión literaria paralela. No obstante, antes de que apareciese este personaje popular y mestizo, el desconocido monje de la *Domus Seminis* se hacía eco de la cuestión, denunciando la desmesura de los francos, sus engañosas pretensiones y su inveterada codicia. En el capítulo que dedicó a Carlomagno —un capítulo situado entre la narración de la derrota de Rodrigo en el Guadalete y la de la victoria de Pelayo en Covadonga—, dejó escrito: «No se sabe de ningún extranjero que levantase a España de tamaña ruina [se refiere a la conquista musulmana]. Pero los francos han reivindicado falsamente que Carlos [Carlomagno] había librado del poder de los paganos a algunas ciudades del sur de los Pirineos».

Desde luego, oportunidades no les habían faltado. El cronista pone como ejemplo la expedición a Zaragoza, la ciudad cuyos gobernantes musulmanes preservaron porque pudieron comprar la retirada del emperador y su tropa. Y concluye: «Corrompido por el oro como es costumbre de los francos, [Carlomagno] no se tomó ninguna molestia por liberar a la Santa Iglesia del dominio de los bárbaros, y se volvió a su tierra...»<sup>72</sup>. Parece suficiente para hacerse una idea del imaginario jacobeo desde un nuevo punto de vista, el de los conflictos que enfrentaron largamente a hispanos y francos.

#### 4. PARA CONCLUIR: INVITACIÓN A LA LECTURA DE LA *CHRONICA ADEFONSI IMPERATORIS*

La *Chronica Adefonsi Imperatoris*, el relato de las gestas de Alfonso VII, se escribió en el ambiente palatino de los primeros años 1150<sup>73</sup>. Dividida en tres par-

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 483-489.

<sup>72</sup> *Historia Silense*, pp. 129-131; en p. 129, núm. 42, los editores advierten que Ademar de Chavannes ya escribió que Carlomagno había conquistado España hasta Córdoba, lo que aparentemente conviene a este cronista del siglo XI en el testimonio más antiguo del relato.

<sup>73</sup> *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Luis SÁNCHEZ BELDA (ed. y est.), Madrid, CSIC, 1950.

tes, la primera se centra propiamente en los hechos del monarca, mientras la segunda traslada el protagonismo a las gentes de la frontera; la parte final es el llamado «Poema de Almería», una composición que ha llegado hasta hoy mutilada de las estrofas que debían narrar la conquista de la ciudad andaluza en 1147. La *Chronica* ofrece imágenes muy plásticas, cuyo trasfondo son los ideales de la España cristiana enmarcados por un visible providencialismo, las tradiciones y las fuerzas sociales en que se sustentaban, y el poder del rey. Pero más allá de su tono solemne, dramático, o a veces erudito, las tres partes poseen un sentido de lo coyuntural que engarza con otra obra de la misma época, la *Historia Compostelana*.

La *Chronica* pone al día los temas tratados en las páginas anteriores. Resulta de interés subrayar su continuidad ideológica con las crónicas asturianas. Como en los tiempos de Oviedo, la institución regia juega un papel central y tiene su justificación más firme en los provechos materiales y simbólicos de la Reconquista. Puede decirse que el rey adquiere legitimidad ante Dios y ante su pueblo combatiendo a los musulmanes; esto es, mostrando que el compromiso formulado por Pelayo desde la gruta de Covadonga sigue vigente.

La porción más extensa del «Poema de Almería» —al que se dedican estas últimas líneas— es un canto a las tierras de la monarquía, cuyos hombres forman parte del ejército de Alfonso VII. Allí comparecen en vanguardia los gallegos, seguidos de los sufridos astures, los soberbios y sonoros castellanos, los fieles leoneses, las audaces gentes de las Extremaduras, fronterizas de al-Andalus. Cada grupo es conducido por un caudillo eminente, que el cronista ensalza sin escatimar elogios ni comparaciones con modelos de la mitología clásica y la Biblia; las figuras épicas de Roldán y Mio Cid también son concitadas para tutelar a los nuevos paladines.

Aunque el esfuerzo guerrero se apoye en la lealtad y la experiencia, esta guerra y cualquier guerra están transidas de fatiga y miedo, como revelan las últimas estrofas de la composición trunca. Para conjurar el peligro y alimentar el valor, las gentes vuelven la vista a lo sobrenatural. Mientras la mesnada gallega parte con la bendición de Santiago y la asturiana impreca al Salvador, la leonesa se encomienda a Santa María.

Ésta es, en suma, la parábola de una sociedad bien ordenada, según la entendía un hombre culto y familiarizado con la corte de León y Castilla a mediados del XII, alguien que pretendió mostrar, entre otras cosas, el papel medular que tenían en el buen orden social los problemas desgranados en estas páginas: la tradición gótica, la expansión militar y colonizadora, y el auxilio de los protectores celestiales.

