


ESPASA

LA FORMACIÓN DE LOS REINOS HISPÁNICOS

JOSÉ LUIS
VILLACAÑAS BERLANGA

e-BOOK

LA FORMACIÓN DE LOS REINOS HISPÁNICOS

**José Luis
Villacañas Berlanga**

«Yo alabo a Dios porque me hizo nacer en al-Ándalus
y me concedió la gracia de ser uno de sus hijos. Mi brazo
puede alzarse con orgullo y la nobleza de mi condición
me impulsa a realizar acciones meritorias.»

AL-SAQUNDI,
Elogio del islam español

Para mis amigos ubetenses
Antonio Cruz Sánchez y
José Ramón Delgado Molina,
ejemplos de bondad y sencillez.

AGRADECIMIENTOS

Este libro es resultado de un proyecto de investigación financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, bajo el título de *Biblioteca Digital de Pensamiento Político Hispano Saavedra Fajardo*, que tiene su sede en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. En cierto modo, como tal, no habría podido llevarse a cabo sin la colección de fuentes que ha editado la Biblioteca. Este mismo proyecto, sobre todo en su dimensión de *Centro de Documentación de Filosofía Española Gonzalo Díaz y María Dolores Abad*, también recibe el apoyo de la *Fundación Séneca, Agencia Regional para el Desarrollo de la Ciencia del Gobierno de la Región de Murcia*. Aquí debo agradecer a esta ejemplar institución oficial su ayuda, que ha permitido al grupo de investigación mantener sus estructuras en momentos difíciles. A su vez, los contenidos de este libro se han venido impartiendo dentro de los estudios reglados del curso de doctorado de calidad del Departamento de Filosofía, que lleva por título «España-Europa, historia de un diálogo intelectual».

Por todo ello, me complace reconocer aquí la sensibilidad y la confianza de don Antonio González Valverde, director de la Fundación Séneca; los ánimos y el apoyo del decano de nuestra Facultad de Filosofía, el profesor Lorite Mena; el paciente esfuerzo y la comprensión del profesor Campillo Meseguer, director de nuestros estudios de doctorado de calidad. Con el profesor Bello Reguera, que asumió la dirección inicial de este proyecto, me une una vieja cooperación académica que ha fundado un sentimiento de respeto y afecto, pero no por ello ha disminuido mi deuda de gratitud hacia él. Me siento afortunado de trabajar en el seno de estas instituciones de la Región de Murcia y deseo expresar en esta ocasión, muy importante para mí, el reconoci-

miento por ello. Como se puede suponer, desde luego, quisiera agradecer su dedicación y su competencia a los investigadores de los proyectos que he mencionado. Todos ellos, asiduos asistentes a las reuniones científicas de los sábados que impulsamos desde hace años, me han animado y apoyado con su atención y su entusiasmo juvenil. Ante todo, al profesor Antonio Rivera, cuya ayuda y cooperación en la revista RES PUBLICA sigue siendo decisiva y cuya competencia en el ámbito de la historia de las ideas políticas resulta ejemplar. Luego al profesor Alfonso Galindo, y a nuestros becarios, Rafael Herrera, Belén Rosa de Gea, Miguel Andúgar, Víctor Cases, Javier López-Alós, Antonio Pérez-Adssuar, todos ellos jóvenes investigadores de nuestro equipo directamente relacionados con la Biblioteca Saavedra Fajardo. Después, los que desde otras universidades trabajan hace tiempo con nosotros de forma tan generosa e instructiva: Miguel Corella, Héctor Julio Pérez, Julián Sauquillo, Radhis Curí Quevedo, Simonetta Scandellari, Patxi Lanceros, Fernando Pérez Herranz, Antonio de Murcia, Antonio Hermosa. Todos juntos organizamos el *I Congreso de Pensamiento Político Hispano*, dedicado al pensamiento político medieval, en el que participaron, con una impecable profesionalidad y una profunda competencia, los profesores Carlos Petit, Raquel Kritsch, José Miguel Mínguez, Pietro Costa, Pietro Corrao, José Miguel Manzano —a quien debo además indicaciones sobre las formas arábicas correctas—, Enric Guinot, Rafael Narbona, José Javier Ruiz Ibáñez, José Manuel Nieto Soria, Amadeo Serra, Albert Hauf y Pablo Pérez. Discutir con ellos y conocer sus puntos de vista, tras haber leído sus obras, ha sido una fuente de conocimientos decisiva. Allí pudieron también proponernos sus investigaciones jóvenes estudiosos como M. Kleine, Rodolfo Ruiz, Esteban Molina, José Sanmartín, Manuel Carlos Culiáñez Celdrán, Sara Vicent Santamaría, Josep Antoni Aguilar Ávila, Beatriz González Rodríguez, Óscar Perea Rodríguez, Covadonga Valdaliso Casanova, Sayaka Kato, María del Pilar Rábade Obradó, Ana Isabel Carrasco Machado, José Luis Marín, Juan Vicente García Marsilla, Gema Belia Capilla Aledón, Sonia Caballero Escamilla, Juan Antonio Millón, Cirilo Flórez, Antonio de Murcia, Pablo Luis Alonso Baelo, Ángel Poncela González, Luis Fernández Gallardo, Bernardo Bayona Aznar, Domingo Centenero, Laura Fernando García y Tomás Rodríguez Torrellas. Me complace reconocer que todas sus intervenciones han sido tenidas en cuenta en esta obra, como se podrá comprobar en la bibliografía. Gratitud debo igualmente a los profesores del curso de doctorado, todos ellos profundos conocedores de la

historia intelectual hispana, de cuyas sesiones y materiales, con novedosos puntos de vista, me he aprovechado: ante todo a Alberto Moreiras, Merio Scatola, Joan Ramon Resina, Javier Moscoso, Elena Cantarino, Jorge Novella, Patricio Peñalver, Ángel Prior y Eugenio Moya. Sin un amplio colectivo de investigadores y científicos con los que debatir y discutir, la vida del universitario no puede desplegar la mirada compleja que es irrenunciable a la inteligencia. Si alguna hay en este libro, a ese diálogo se debe. A ese y al que ya desde mucho tiempo mantengo con mis viejos amigos Enrique Pérez-Cañamares, José V. Villaescusa, Roberto R. Aramayo, Javier Benet, Román García, Ricardo Palop, Manuel E. Vázquez y Manuel Ramos, cuyo recuerdo afectuoso me llena de gratitud.

PRÓLOGO

Mi generación, que se lanzó a la vida universitaria tras la muerte del general Franco, es la primera de la historia de España que ha podido desplegar su trabajo intelectual en plena libertad, sin tener que abandonar su entorno vital ni padecer esos traumas profundos cuyas naturales consecuencias son la amargura, la desesperación y el resentimiento. A nosotros no se nos ha presentado el duro cáliz de tener que elegir entre la libertad de obra y el exilio. No hemos sufrido la melancolía de la pérdida de la tierra natal ni sus múltiples y enfermizas secuelas. Nada, a excepción de nuestros propios errores, nos ha impedido mantener despejada nuestra inteligencia y bien dispuesta nuestra voluntad. Sin duda ninguna, la democracia española tiene defectos, pero por primera vez en nuestra historia los españoles hemos logrado organizar una vida común sobre bases legítimas. Sobre ellas podemos fundar lo que nunca antes habíamos logrado: ser una tierra donde rija el derecho.

Nuestras heridas son las normales, las que causa el tiempo y la limitada benevolencia de los contemporáneos. Por eso, hemos elegido sin dolor quedarnos en casa y somos por completo responsables de nuestra vida. Hemos hecho lo que creíamos que debíamos hacer. No tenemos excusas. Por primera vez, a la inteligencia española se le ha dado tiempo suficiente y un horizonte de serenidad. Por primera vez, la continuidad de una obra se ha podido entregar a la tranquila potencia de la perseverancia. El ritmo lento de la pedagogía ilustrada, el optimismo de quien cree que las cosas son jóvenes y mejorables, ha podido ser por fin nuestra creencia. El deseo de entregar al futuro un país más civilizado se convierte, bajo estas condiciones, en una empresa verosímil. Y así, muchos profesionales hemos podido emplear la inteligencia, poca o mucha, para argumentar a favor de las virtudes teóricas y prácticas de la democracia.

Muchos argumentos en favor de esas virtudes se obtienen, sin duda alguna, mediante la reflexión sobre la historia de nuestro país. Por primera vez en la historia de España, esta reflexión se puede hacer sin amargura, sin sentirse vencedor ni vencido, sin apologías estériles ni resentimientos inconfesables, con plena conciencia de que los medios sociales y vitales de los que gozamos nos imponen la obligación de hacer justicia al pasado, sin consentirnos recaer en sus pasiones ni en sus vicios. La oportunidad que se le ha dado a España de juntar las generaciones en paz, refinando los valores del vivir común, no puede desperdiciarse recayendo en arcaísmos siniestros. Presentar esta historia con una insoslayable exigencia de verdad implica renunciar al uso del pasado como arma de autoafirmación en el presente. No encuentro la manera de ser verdadero y de sentirme orgulloso del pasado. Estas dos cosas no son posibles a la vez. Las enseñanzas que podemos obtener de nuestro pasado no residen en sus éxitos, sino en sus dificultades. Apoyarse en el pasado para legitimar una causa en el presente no puede hacerse sino desde la mentira. La injusticia y la sangre anegan nuestro pasado y manchan todas las causas. Eso es lo viejo. Lo nuevo, lo único nuevo, fue el perdón recíproco y general de 1978. Ese es nuestro único y frágil tesoro como pueblo. Lo demás se cuenta por fracasos. Si no estamos a la altura de nuestra libertad, antes moral pero también jurídica, entonces es que ni la deseamos ni la merecemos de verdad.

Este libro, que nadie podrá discutir que es fruto de la constancia, desea alcanzar también la dignidad de ser reconocido como hijo de esa libertad. Como tal, es un libro de historia política. Sin embargo, brota de una concepción del mundo que, desde lo dicho, desea proponerse como ilustrada. Esta filosofía, profesada a lo largo de treinta años, tiene la ventaja, sobre otras quizá más refinadas, de satisfacer al ser humano no demasiado exigente y poner de manifiesto las bases más reconocibles de su naturaleza. Desde luego, no se hace muchas ilusiones. Los argumentos que describen las estructuras de la naturaleza humana no implican en modo alguno que el filósofo posea una clave para mejorarla a fondo. Por el contrario, el argumento ilustrado nos ofrece muchas cautelas a la hora de esperar demasiado de la capacidad de mejora del ser humano. A pesar de todo, al resolver los problemas teóricos con suficiencia y sencillez, la filosofía ilustrada ha permitido una atención muy precisa sobre los problemas prácticos y ha dejado tiempo a sus partidarios para escribir la historia política de sus pueblos. Lo hizo Voltaire, lo hizo David Hume, a su manera también lo hizo Adam Smith. En reali-

dad, todos consideraban que era más fácil persuadir a sus ciudadanos hacia el camino de la prudencia mediante un relato histórico que a través de argumentos abstractos y normativos de sus filosofías.

No obstante, otro autor, más querido todavía que los anteriores, inspira con fuerza este libro. Inmanuel Kant, en el lejano año de 1784, animó a las jóvenes generaciones de filósofos a que escribieran historias en las que se mostraran los progresos que los pueblos europeos habían realizado hacia la libertad y la existencia política basada en la norma de la *res publica*. Durante un tiempo, Kant consideró que se podrían lograr prudentes ciudadanos mediante lo que él llamó una historia pragmática, en la que se pudieran seleccionar los avances hacia un mundo mejor. Luego, matizó esta propuesta al sugerir que era preferible una historia cosmopolita, en la que se mostrase el destino de una tarea tan central como la de establecer una constitución democrática y una política de cooperación entre los pueblos. En cierto modo, esta historia conecta con estos proyectos ilustrados. Como Hume y Kant, también deseo proponer un relato histórico que intente persuadir a los ciudadanos acerca de la necesidad de ciertas virtudes intelectuales y morales, sin las que resulta imposible participar en un proyecto de libertad, de vida democrática y de gobierno bueno y legítimo.

Ciudadanos ilustrados, anclados en un sistema común de derechos y deberes y deseosos de saber la verdad de su historia política: esos son los lectores que busca este libro. No me interesan los lectores que ya saben lo que quieren escuchar. Yo no sabía lo que iba a escribir antes de ponerme a estudiar y, con frecuencia, un documento, un testimonio, una interpretación, me han hecho cambiar de opinión y de rumbo. Las mismas virtudes que deseo defender, creo que están operando en este libro. Primero y ante todo, virtudes intelectuales, pues no se puede ser prudente sin aceptar la verdad, eso que Freud llamó el principio de realidad. Virtudes morales, porque no se puede ser prudente sin reconocer al diferente y sin estar dispuesto a forjar con él estrategias cooperativas. Llamo la atención de que estas estrategias serán tanto más viables cuanto más capaces seamos de reconocer la verdad del otro, sus intereses, su situación, la legitimidad de su postura. Hablo, por tanto, de virtudes inseparables y se han de poner en práctica tanto para escribir historia como para actuar en ella. La mejor manera de reconocer al diferente y poder cooperar con él reside en hacerlo portador de derechos. La mejor manera de realizar el derecho consiste en fundar un poder político legítimo, capaz de imponer deberes que sean reconocidos como *nuestros*. La enseñanza de la historia produce entu-

siasmo a los espectadores que contemplan un momento del pasado en el que despunta la lucha de los seres humanos por una vida política digna. Mas la historia produce una inmensa piedad cuando descubre a los seres humanos perdidos en el tiempo, sin encontrar salida alguna a su laberinto, incapaces de identificar estas virtudes y ciegos ante sus posibilidades. Sin embargo, hay un sentimiento intermedio a ambos, el de respeto, y brota cuando vemos a los hombres trabajar en una tarea que los supera una y otra vez. Creo que la historia española produce poco entusiasmo, bastante piedad y mucho respeto. Pues los españoles del pasado y del presente se han tenido que enfrentar al más profundo problema político de Europa: una realidad política atravesada por la complejidad más intensa que debía organizarse en las condiciones más difíciles, propias de una tierra de frontera continua. Una y otra vez fueron derrotados por la realidad. Los éxitos puntuales de convivencia que podemos esgrimir, temporales y pasajeros, no pueden ocultar las ingentes dificultades que los antecedieron y siguieron.

Por lo común, el género humano avanza muy lentamente hacia lo mejor. Los españoles somos un extraño ejemplo de la lentitud de ese progreso, de formación de esas virtudes. En muchas ocasiones, la historia permite concluir que no eran conocidas, y entonces nos exige piedad por tantos seres humanos entregados a la violencia informe. Sin embargo, la piedad hacia el pasado es uno de los sentimientos que produce la libertad y solo es posible allí donde la cadena de la culpa, la miseria de la violencia y la maldición de la injusticia endémica y recíproca se ha roto. Mas al contemplar la historia política de España no se trata solo de confusión ni de caos. En otras ocasiones, la historia nos muestra a los agentes de la historia española entregados a una tarea en la que fracasan una y otra vez por falta de poder y de virtud: definir un poder político sólido y justo, legítimo y operativo, capaz de impulsar además una cooperación política y jurídica entre los distintos poderes hispánicos. Un ensayo perenne y fracasado de constitución política justa no genera ni entusiasmo ni piedad, sino respeto. Conocer lo inevitable de la tarea y lo necesario del fracaso, con sus consecuencias de atraso, violencia, debilidad y caos, porque no se abordó con virtudes morales e intelectuales apropiadas, permite contribuir al reconocimiento presente de esas virtudes necesarias para mantener vivo un orden de derecho en las tierras españolas.

Bien pudiera ser, por tanto, que la historia cosmopolita de España, la historia política de España, se sustancie en una prehistoria de su *res publica*. Bien pudiera ser que todas estas páginas nos hablen de la

res publica hispana que nunca llegó a constituirse formalmente. Aunque así fuera, no por eso sería menos relevante mostrar su tragedia y ruina para persuadir a los ciudadanos a la prudencia política. Tal historia forzaría a los testigos a preguntarse por el motivo profundo de tanta desgracia y dolor. Mi respuesta es que las relaciones humanas y de poder una y otra vez tejían sus redes e implicaban a los hispanos en una historia en común. No hay nadie en nuestra historia que no haya aceptado este horizonte. La lucha continua es tan síntoma de unidad como la cooperación. La lucha continua es el síntoma de una unidad sin forma constituida, sin mediación virtuosa. Esa lucha es la que debe describir esta obra. Sin embargo, debe hacerlo desde el horizonte mental de los protagonistas, no desde el nuestro. Buscamos su verdad, no imaginar su vida. De hecho, es imposible que los seres humanos vivan juntos sin tener una mínima noticia de una forma de vida común. Sin duda, sus conceptos políticos no gozarán de claridad o sistematicidad, e incluso partirán de evidencias que no son ya las nuestras; pero los grupos no pueden vivir sin distinguir entre justicia e injusticia, guerra justa e injusta, poder legítimo y tiranía, relaciones de fuerza y de derecho, de violencia y de respeto. Ningún grupo humano puede vivir sin alguna conciencia de normas y sería muy injusto describir su conducta como si tuviera que obedecer a nuestras normas, y no a las suyas propias. Para comprender lo que hicieron, sus prácticas, debemos iluminar su conducta con sus propias ideas.

Por eso, este libro rompe con toda metodología marxista. El marxismo ha creído que las creencias propias de una época histórica, sus valores, sus normas, sus ideas, no eran relevantes para entender su verdad. Para esta verdad, el único punto relevante eran las prácticas sociales productivas. Estas prácticas económicas mostraban la verdad profunda de sus ideas. Tomadas por sí mismas, las ideas funcionaban como cortinas de humo y quien creía en ellas se engañaba a sí mismo. El historiador que las tiene en cuenta no hace sino continuar el engaño en que vivieron los actores. Contra esta teoría, yo acepto el punto de vista de Max Weber, autor sin el que no se puede entender este libro ¹. Para él, como para tantos otros, las relaciones productivas reposan sobre competencias morales subjetivas, sobre un horizonte de vida ética, sobre valores normativos de toda índole: religiosos, morales, culturales o

¹ Muchos amigos me preguntan cuándo escribiré un libro sobre Max Weber, donde pueda reunir la ya considerable cantidad de trabajos parciales sobre este autor. Mi contestación es que el presente es mi libro más weberiano.

políticos. Desde luego, estos valores casi nunca se cumplen, ni se definen con claridad; pero siempre orientan acciones, fundamentan la crítica, generan la dimensión polémica de la vida, potencian el acuerdo, el enfrentamiento y la lucha.

Los seres humanos actúan por motivos muy diversos y, naturalmente, los del pasado también. No sabemos nada de ellos hasta que no los comprendemos, y para eso, ante todo, debemos estudiar lo que dicen. Desde luego, nos pueden confundir, hablar con medias palabras y engañar. Incluso se pueden engañar ellos mismos. Pueden hacer unas cosas y decir otras. Otras veces pueden sencillamente actuar sin decirnos nada. Sin embargo, esto mismo ocurre en nuestra propia vida, y nada nos impide hacernos una idea de quién es fiable y quién no, quién miente y quién es leal. Para tomar estas decisiones nos centramos en ciertas situaciones clave. Cuando reclaman justicia, se indignan por algo innoble, denuncian al tirano, exigen paz, se niegan a pagar impuestos, promueven entierros caros en iglesias lejanas, hacen testamentos o maldicen a sus hijos, en todas estas ocasiones parece que no tiene mucho sentido que engañen, y sería improcedente concluir que no saben lo que hacen. En suma, las ideas y prácticas llevan un juego muy complicado, tanto en el presente como en el pasado. A veces van conformes, y se iluminan de forma recíproca; a veces se contradicen y se oponen, se lanzan sombras y se confunden. Pero en todos los tiempos, todos admiraron la unidad y la coherencia de los *dichos* y los *fechos*.

Por regla general, los seres humanos dicen mucho de sí mismos cuando se enfrentan a conflictos. Entonces alguna vez han de decir lo que creen que es verdad, bien sea para conseguir aliados, para justificar su posición o para llegar a acuerdos. Por lo demás, manifiestan virtud cuando son capaces de transformar el conflicto en cooperación. No tiene sentido entrar en procesos cooperativos mintiendo. Como los seres humanos son muy poco innovadores, por lo general, cuando han encontrado una manera de transformar el conflicto en cooperación se atienen a ella y la institucionalizan. Por eso, las prácticas y las ideas se concitan de una manera especial cuando se forjan instituciones. La gente no mantiene instituciones cuando se da cuenta de que son perjudiciales. Por eso las critican, las cambian, las transforman, las combaten y, en estos procesos, también se sienten inclinados a decir lo que piensan e intentan por lo general estar acertados. Por todo ello, los conflictos nos han dejado índices muy valiosos para saber lo que pensaban, querían, deseaban o valoraban como justo, adecuado, bueno o

conveniente. En los conflictos, los hombres tienden a explicar lo mejor que pueden sus posiciones y a justificar sus puntos de vista, porque saben que, en estas situaciones, toda ayuda es bienvenida.

Este libro quiere exponer que ciertas ideas, sistemas de creencias y valores, prácticas sociales, elites de poder e instituciones, no son favorables a innovar. Y no lo son porque no promueven soluciones pacíficas para los conflictos. Esto es así porque no reconocen al diferente, no le atribuyen derechos y no se preguntan cómo podrían cooperar con él, construyendo un sistema de deberes que vincule a ambos y un sistema de justicia que resuelva sus diferencias por vías de arbitraje y de instancias imparciales con garantías. Por el contrario, este libro muestra que ciertos sistemas intelectuales ponen el mayor énfasis, las mejores energías, las mejores ideas y creencias, el mejor espíritu sistemático, en la construcción del enemigo. Reconocen al diferente, pero elaboran su representación e interpretan su existencia hasta hacer de él un enemigo al que se le ofrece la disyuntiva del sometimiento o la desaparición. En suma, cuando estas construcciones religiosas, éticas, morales y políticas triunfan, las posibilidades de una construcción social cooperativa son escasas. La heterogeneidad y la complejidad tienden entonces a ser eliminadas, no integradas ni ordenadas en estrategias cooperativas.

Una de las tesis de este libro es que el horizonte del hombre medieval está marcado por el Apocalipsis, y este horizonte anima poco a la cooperación con el diferente. Antes bien, el Apocalipsis ofrece la cápsula intelectual en la que la construcción del enemigo se genera con una fuerza cercana al automatismo. «Aquí hay que entender solamente que hay dos partes: Cristo y su cuerpo, y el diablo y el suyo», dice en su *Apologético* uno de nuestros mejores conocedores del Apocalipsis, Beato de Liébana, que extendió su comentario por todas las partes de Hispania. El Apocalipsis no solo predispone para un sistema dualista radical, sino que, al enseñar que el fin de los tiempos se acerca, no nos persuade a organizar el mundo para que dure, sino a movilizarnos para vencer la gran batalla final. Este libro muestra cómo muchas elites dirigentes se mantuvieron ancladas en este imaginario, fijadas a una percepción del mundo que reclamaba recursos para la batalla definitiva durante... más de diez siglos. Fue así: el tiempo no se experimenta de la misma manera en la historia, y si no somos capaces de penetrar intelectualmente en este tipo de experiencias y vivencias básicas, entonces no estamos en condiciones de comprender nuestro pasado, ni lo que nos dicen sus seres humanos.

Podemos pensar que aquella apelación al Apocalipsis no era sino un recurso ideológico de las capas dirigentes para reclamar poder, recursos, fuerza. Lo único indudable es que desde este escenario se obtenía poder y obediencia. Sin el Apocalipsis, como supo García Pelayo en su injustamente olvidado *El reino de Dios*², no hay poder legítimo para nuestra Edad Media. Al apelar a este acontecimiento, se producía una obediencia radical. No podía ser negada ni rechazada. Activaba todas las ayudas y, aunque no fuera creída, nadie podía confesarlo. Sin duda, reclamaba unidad de los poderes cristianos, pero más bien puntual, limitada, circunstancial. Quizá la sociedad política medieval quedó presa en su propia trampa, pero no supo apelar a otros valores para movilizarse y organizarse, para ponerse en tensión y configurar unidad. Como es natural, no hablo aquí únicamente de elementos solo cristianos. En los procesos de construcción del enemigo, las dos partes acababan pareciéndose como dos hermanos gemelos. En este sentido, el Apocalipsis fue una estructura mental compartida por los defensores de la *djibád* y los defensores de Cristo. No debemos olvidar jamás que en esta lucha, el prestigio correspondió muchas veces a los musulmanes. Fueron imitados por ello con una intensidad proporcional al brillo cercano de su poder. Sin duda, la imitación de al-Ándalus que ejercieron los poderes cristianos hispanos todavía está por medir. A menudo no constituyó un programa voluntario, sino más bien un estado de cosas asumido como natural. Sin embargo, la constancia, la perseverancia y los hallazgos institucionales estuvieron siempre de parte de los cristianos. En todo caso, esa fue la legitimidad común que se encontró a un lado y otro de la frontera hispana para ampliar el poder y para garantizar la máxima obediencia. Se usó mientras los hombres no supieron encontrar nada diferente. En un mundo tradicional, asentado sobre el sentido de que la ley es vieja porque es querida por Dios, la única forma de encarar lo nuevo fue esta, y a ella se recurrió de manera continua.

Así que el mundo se escindió, por un lado, entre órdenes que tenían a una estabilidad radical tradicional, y por otro, el momento del Apocalipsis que reclamaba novedad, acontecimiento, suceso, puntualidad, energía, movilización, fuerza. Así se forjó la dialéctica entre la tradición y la innovación carismática. Las dificultades hispanas para separarse de este escenario fueron ingentes. La razón se encuentra aquí:

² *El reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas en la alta Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1959.

Hispania ha sido tierra de frontera en toda la Edad Media. Ha tenido al enemigo enfrente, dentro, al lado, en sí misma. Tal ha sido su tremenda experiencia de la complejidad. Ese enemigo tenía estructuras mentales demasiado parecidas como para cuestionar el valor de las propias. El enemigo fortalecía en lo más íntimo al otro enemigo. De hecho, era la misma y propia figura, solo que convertida en problema, en amenaza. En la tierra de frontera, el Apocalipsis activó de forma permanente los mecanismos de construcción del otro. Así, Hispania se ha dirigido contra sí misma. Ahí reside la tragedia y el sentimiento de piedad que nos produce su historia.

Frente a este reflejo apocalíptico, el espíritu ilustrado quiere tiempo. Frente a ese acontecimiento en que se tira la moneda, quiere momentos reversibles, donde apenas se juegan pequeños pasos. Europa, poco a poco, supo edificar baluartes de estabilidad contra el espíritu apocalíptico. De hecho, su dialéctica más precisa teje la construcción de estabilidad y el dinamismo apocalíptico en un único impulso. Pero esto fue visible sobre todo en las tierras de retaguardia de Europa. La peculiaridad de la frontera, propia de la tierra hispana, jugó su destino fatal. Cuando las energías francas, inglesas, lombardas o alemanas se dirigían al escenario de la escatología, se establecía una diferencia entre el espacio propio y el espacio de la batalla. Los lugares de la patria, entonces, quedaban sometidos a la protección de los poderes más sagrados. Los sacerdotes que predicaban la cruzada, la conquista de los Santos Lugares, la lucha por recuperar las viejas iglesias, y los reyes que dirigían las huestes, esos mismos actores garantizaban el orden y la estabilidad de las familias, las propiedades, la seguridad de las mujeres y los niños. Entonces, frente a la movilización de la cruzada surgía a retaguardia el orden estable de la paz de Dios y luego de la paz del rey. Así, la punta de la guerra dejaba atrás una estela de serenidad. Las potencias de la tierra fueron acreditándose en la capacidad de producir estabilidad, paz, justicia, orden. El dentro y el fuera se escindieron. El enemigo en la frontera unió con intensidad al amigo en casa. El *ellos* generó un *nosotros*. Esto fue así porque, en toda Europa, el espacio y el tiempo del Apocalipsis no coincidieron. Mientras los francos, los normandos, los suabos, los borgoñones luchaban en Jerusalén, en Lisboa o en Valencia, sus hombres y sus tierras se aferraban al *status*. La guerra era el punto lejano de la cabeza del cometa. La amplia cola era una intensa estela de pacificación.

En Hispania coincidieron los espacios y los tiempos del Apocalipsis. A un lado y otro de la frontera, enemigos con el mismo espíritu y la

misma alma se disputaron a través de caminos de ida y vuelta una frontera que iba desde el Duero al Guadalquivir. La guerra santa, la cruzada, la hostilidad a un enemigo que debía desaparecer, se daba sobre el mismo suelo de Hispania. Así que a retaguardia no se generaba *status*. La dialéctica entre orden y movilización no se dio aquí. Todo estuvo movilizado. Todo estuvo en desorden. Todo fue provisional, todo quedó dispuesto para dirigirse llegado el momento hacia la batalla final. Esta fue una y otra vez Guadalete, Simancas, Alarcos, Las Navas, El Salado, Antequera, Granada. Todo se puso en juego en el tablero una y otra vez. A un lado y otro de la frontera, los ejércitos asolaban los órdenes contruidos y se preparaban para la prueba definitiva.

El espíritu del Apocalipsis, cuando se aplica lejos, genera una dinámica histórica muy diferente a cuando se aplica sobre el terreno propio. En este caso, la estabilidad de los órdenes sociales no es uno de sus efectos. Lo que se llamó pronto el «status» fue siempre frágil. Así, los hispanos tuvieron una especial sensibilidad para las correlaciones de fuerzas y los múltiples equilibrios puntuales, pero escasa para lo que poco a poco fue una nueva consigna: «mantener las cosas en su estado». Entre la mentalidad apocalíptica y el Estado hay una hostilidad radical, profunda, inalterable. El Apocalipsis, la guerra santa, la cruzada, exige un estado de excepción permanente y es altamente incompatible con el procedimiento de la forma jurídica. Cuando la mentalidad apocalíptica se impone continuamente, todo se vuelve inestable, provisional, informe. Lo único permanente es la institución religiosa, sobre todo si ha quedado organizada en retaguardia, en un lejano centro, en Roma, y bajo la forma del derecho. Esa ventaja de la institución religiosa cristiana sobre la islámica es decisiva para la Edad Media y decide el triunfo del orden espiritual de Occidente. Pero en la tierra de la batalla, la forma del derecho es menos eficaz y menos coherente. Aquí el estado de excepción es la norma, y el sentido del poder es diferente, mucho más entregado a la circunstancialidad y a las virtudes militares que al derecho.

Este planteamiento exige llamar a las cosas por su nombre. Se ha caracterizado a este periodo como Reconquista. Se supone que el proceso entero tenía metas protonacionales y se entiende que operaba con la idea de frontera propia, natural, cierta. No es así. Lo que se reconquistaba no era la tierra de la patria, sino las iglesias de Cristo. La Reconquista no es una empresa protonacional, sino una empresa cristiana. Su definición real es la de cruzada. Este es su verdadero nombre. No es la tierra de Hispania lo que se debe tomar, sino todos los lugares

que otrora fueron cristianos. Hispania siempre estuvo en el camino de Jerusalén y, por eso, la idea de cruzada siempre jugó en el contexto del Apocalipsis, que es su matriz más antigua. En cierto modo, la cruzada es la manera en que se organiza la batalla del Apocalipsis bajo la institución jurídica de la Iglesia de Roma. Pero aquella batalla ya se dio antes, mucho antes, y no solo en Hispania. Si hablamos de Reconquista parece que todo se acababa en Granada en 1492. Nunca se vieron así las cosas. Luego estaba el norte de África, después El Cairo y, al final, Jerusalén.

Este primer volumen contará la primera parte de esta compleja historia. Alfonso X el Sabio será el testigo central que resume todos estos anhelos. Para él, como para su padre, los poderes cristianos ya habían recuperado el señorío sobre la vieja tierra de Hispania que dominaron los godos. Si miramos con sus propios ojos, la Reconquista estaba acabada. La cruzada, en modo alguno. De forma consecuente, Alfonso X pensó que, justo porque Hispania albergaba la frontera expansiva de la cristiandad, debía exigir la condición de la dirección imperial. Nada de Reconquista protonacional. En Alfonso X el Sabio se activan todas las pulsiones que exigen de Hispania el esfuerzo de pasar de la periferia europea al centro imperial. Mas también irrumpe la conciencia de que la tierra hispana ha visto crecer en su seno un conjunto abigarrado y diferente de unidades sociales y de poblaciones a las que ahora, y desde el poder del rey, se quiere dotar de una realidad unitaria, aunque abstracta: la de ser españoles. Sin duda, Alfonso se vio como el rey carismático capaz de impulsar ambas empresas. A ellas iba asociada la definición de una única fe, un único saber, una única ley. Su voluntad imperial no solo exigía la función directiva sobre todo Occidente, sino principalmente sobre todos los poderes hispanos. Emperador de Alemania, desde luego, pero primero y ante todo emperador de España. Esa era su mentalidad. Su papel escatológico, su conciencia carismática, no se hacía cargo de las resistencias de los poderes hispanos, fueran los de Aragón, Navarra, o Portugal, a pesar de que tuvo que colaborar con ellos. Lo más curioso es que, aunque se le hubiera reconocido su carácter imperial, no habría sido sino un reconocimiento puntual, dominado por las relaciones concretas de poder, incapaz de hacerlas estables, cooperativas, ordenadas, de *status*, duraderas, con el apoyo y participación de los implicados. Por lo demás, en su concepto, los nuevos españoles solo llegarían a serlo aceptando sus enseñanzas, depositadas en un complejo y no menos informe conjunto de saberes lejanos, por lo general, de los intereses reales de la gente.

Esta será la historia de este primer volumen: la historia de las dificultades a la hora de crear un cosmos político en Hispania, de organizar un pacto de *status* y un orden viable de derecho. Primero en el seno de los propios colectivos políticos y, luego, para organizar las relaciones entre ellos. No era una empresa fácil. Los poderes políticos hispanos se enfrentaron a las dificultades propias de fundar orden y de constituir *status* con realidades sociales en devenir, abiertas, estratificadas en tiempos y espacios, heterogéneas en sus ordenamientos y principios, reversibles en su adscripción a poderes de un lado y otro de la frontera, asoladas por la violencia de unos y otros y casi siempre sin bases étnicas unitarias. De todo este inmenso proceso en devenir, por mucho que se apelara a imaginarios políticos como el de los godos, surgió la especial y débil etnoformación de los diferentes pueblos de España. Una etnoformación frágil, con diversos estratos de heterogeneidad, que acabó configurando la tierra más compleja de Europa. Aquí, la etnoformación fue en su intensidad, fortaleza y coherencia inversamente proporcional a su expansión territorial. Cuanto más expansiva, menos homogénea y, por lo tanto, más necesitada de difíciles virtudes de integración. Por eso mismo, se trató de pueblos tanto más expuestos a los peligros de lo informe y al fracaso.

A pesar de todo, esta ley generó un sistema de reinos hispanos que tendieron a organizar la pluralidad de sus poderes como equilibrio. La misma condición feudal, propia de los tiempos de Alfonso VII, estabilizó estas pulsiones a la pluralidad. Sin embargo, este ejemplo fue leído mal por los actores del futuro. Su obra se utilizó como antecedente imperial y no como lo que era, una precursora en la apuesta por el equilibrio. El segundo intento de crear una hegemonía imperial debía ser la tentación inevitable del poder más expansivo. Tal fue la Castilla de Alfonso X. Pero, de acuerdo con esa ley de una etnoformación en devenir, este sería también el poder menos integrado, homogéneo, operativo y eficaz, el menos asentado sobre una etnoformación fuerte. En efecto, Castilla distinguía en su seno un núcleo originario castellano, muy activo en el imaginario y en la propaganda literaria del *Poema de Fernán González* y del *Cantar de Mio Cid*; el antiguo reino leonés, a su vez heterogéneo, con los elementos gallegos, asturianos y leoneses; el núcleo de ciudades de la Extremadura oriental y occidental; luego el reino de Toledo y, por fin, los cuatro reinos recientes de Sevilla, Córdoba, Jaén y Murcia. Sus tensiones fueron ingentes y, sin formas de integración política adecuada, su primera aspiración hegemónica estaba condenada al fracaso. A su lado, la forma de expansión y de etnofor-

mación que había impulsado la Corona de Aragón, de la mano de Ramón Berenguer IV hasta Jaime I, logró innovar a la hora de formar unidades políticas cooperativas, capaces de definir un *status* pactado entre los reyes y los pueblos. Por eso, no solo fue capaz de oponerse con fuerza a la presión castellana, sino de impulsar una dimensión imperial expansiva con éxito. Así que el primer ensayo de hegemonía castellana iba a tener una consecuencia imprevista, antiintuitiva, que ocupará nuestro segundo volumen: cierta hegemonía de la Corona de Aragón sobre los poderes políticos de la vieja Hispania. Espero que el lector quede satisfecho de esta primera entrega como para tener expectativas en la segunda.

Villa de Planes
17 de abril de 2006

INTRODUCCIÓN GENERAL

DE LA PERIFERIA AL ANHELO IMPERIAL

Más de nueve siglos. Este es el fragmento de tiempo que debemos abordar en esta primera época de nuestra historia política hispana, de sus ideas y de sus prácticas de poder. Más de nueve siglos que van desde la Hispania romana a la configuración de los reinos hispanos. He considerado este como el tiempo de la plural etnoformación hispana. El lector atento percibirá en esta definición una tensión. Por una parte, está el calificativo *hispano* y por otra el reconocimiento de algo plural, sin definir ulteriormente. Desde luego, tal tensión existe. *Hispani* eran los habitantes de la península Ibérica para los romanos. Estos mismos habitantes no se llamaban de este modo a sí mismos. Cada tribu ibérica disponía de un *nosotros* propio, y aceptó el gentilicio *hispani* en la medida en que aceptó la superioridad del poder romano y mantenía intercambios frecuentes con él. Para presentarse, actuar o dirigirse a este poder romano y a su administración, los habitantes de la Península eran los hispanos. Cuando vivían al margen de este poder, regresaban a su pluralidad étnica. Cuanto más romanizada estuviera una tierra, más interiorizaban sus habitantes el nombre que los romanos les conferían, el único que valía para sus elites y sus cuadros administrativos. De forma consecuente, *hispani* fueron sobre todo los habitantes pacificados y romanizados de Iberia. Los colectivos menos pacificados siguieron portando los nombres tribales. La romanización implicó así una denominación con la que se sugería, simbólicamente, qué grupos humanos estaban más acá o más allá de la línea de la *civitas*. Los hispanos formaban parte de ella. Los colectivos tribales, en tanto tales, todavía no.

En la medida en que los poderes romanos imperiales tuvieron herederos, y en la medida en que esa herencia determinó el imaginario de

Europa, para aquellos que a lo largo de los siglos reclamaron el arquetipo de la dominación romana, los habitantes de la Península siguieron siendo *hispani*. Así fueron llamados por los poderes militares y judiciales visigodos. Durante mucho tiempo, el pueblo de los godos y el pueblo de los hispanorromanos vivieron como dos estratos sociales, culturales y administrativos que poco a poco se fueron fusionando. Las elites culturales hispanogodas fueron creando la idea de una *hispanitas* que durante un corto tiempo, y no sin cierto orgullo, se vio como la mejor heredera de la *romanitas*. Tal fue la tarea de san Isidoro de Sevilla, hacia el año 633, cuando escribió su famosa *Alabanza de España*. En todo caso, solo para los que disfrutaban de la herencia cultural romana tenía sentido esa caracterización. Hacia principios del siglo VIII, el reino de los godos, aunque atravesado por ingentes debilidades y problemas, ofrecía todavía una forma política a la tierra de Hispania. Sus intelectuales más notables, como san Julián, siguieron siendo a su manera defensores de esa misma *hispanitas*.

Pero la irrupción musulmana implicó la presencia de un agente político que no se hacía cargo de la cultura política romana. Tenemos razones para pensar, sin embargo, que esta nueva cultura mantuvo una gran continuidad con las representaciones básicas de los visigodos. Para los musulmanes, los núcleos de resistencia de las montañas del norte no eran *hispani*. A todos los efectos, para ellos los hispanos eran los andalusíes. En el norte habitaban esencialmente los gallegos, los vascones, los astures, los vándulos o, en el caso de los Pirineos y del este peninsular, los francos. Si los musulmanes los llamaban así en sus crónicas era porque estas denominaciones mantenían cierto uso en su tiempo. En todo caso, a los francos prestaron su mejor atención. Para los musulmanes, un grupo bien organizado de caballeros francos era un poder real, y no una banda de ladrones, como tendían a considerar a los cristianos de las montañas asturianas. Sorprende que para los musulmanes, tras el año 711, desaparecieran los visigodos como si no hubieran dejado rastro. Es curioso que, para ellos, los godos fueran los Banu Qási y tantos otros linajes islamizados. No se les pasaba por la cabeza que los godos fueran sus enemigos. Estaban en sus ciudades, regentaban sus tierras y tenían relaciones intensas con sus aristocracias. Se habían quedado de su lado y su fe ahora era común. Para ellos, los cristianos organizados eran los francos, aunque sabemos que también integraban aristocracias godas. Estas no fueron bien identificadas como tales por los musulmanes ni lograron imponer su gentilicio. Por lo general, los grupos norteños montañeses fueron durante un tiempo

elementos étnicos informes y despreciables para los poderes musulmanes. *Hispani*, en estos tiempos que van desde el siglo VIII hasta finales del IX, eran los que emigraban desde al-Ándalus, los cristianos que venían a las tierras del norte desde las zonas musulmanas y se instalaban en monasterios o en tierras sin labrar. Este hecho nos da una idea de que los núcleos de poder cristianos que los acogían se veían a sí mismos como otra cosa. Unos, como astures; otros, como francos, aunque algunos fueran de origen godo. Como pueblo con poder autónomo y visible, en todo caso, el de los godos desapareció. Por lo demás, hay pocas señales de que los vascones acogieran *hispani*. Hispania era la tierra que poseían los musulmanes, ahora llamada al-Ándalus, las tierras llanas del centro y del sur, más acá de las montañas del Pirineo o del Cantábrico. Más allá de esta línea, la influencia tribal, con cierta presencia goda y franca, era la que organizaba algunos poderes cristianos.

La primera parte de esta historia quiere mostrar el camino por el cual estos núcleos en los que se mezclaban los elementos tribales norteños y los hispanos emigrados, los elementos francos y los restos fragmentarios de los godos cristianos, formaron poco a poco organismos de poder, reinos y condados. Con ellos y bajo su poder se identificaron grupos que empezaron a llamarse a sí mismos con nombres nuevos. Sin duda, cuando todos esos grupos tenían que ser llamados por los europeos, eran hispanos. Cuando tenían que ser llamados por los musulmanes, eran sencillamente cristianos o politeístas, o si precisaban más, gallegos, francos y vascones. Cuando estos primeros cristianos se llamaban al principio a sí mismos, se reconocían como gallegos, vascones, astures, várdulos y demás; pero con el tiempo empezaron a identificarse como leoneses, catalanes, aragoneses, castellanos, gallegos, pamploneses, según el séquito armado, judicial y fiscal de un rey o de un conde. Esta transición, como muchas otras, no eliminó de manera completa las anteriores formas de identificación. El caso es que el dinamismo y la capacidad expansiva de los primeros grupos les llevó a extender su control sobre el amplio territorio desorganizado en esa zona de nadie que habían dejado los poderes musulmanes más allá de su frontera superior, al norte de la línea de ciudades prepirenaicas—desde Lleida hasta Pamplona—, de Toledo y de Mérida. Así se fueron acumulando diferentes estratos de etnoformación según el tiempo y el espacio de la expansión territorial, y así se formaron colectivos complejos y heterogéneos en su seno, que a su vez mantenían entre sí relaciones variables. Todo este operativo de formación de pueblos es-

tuvo condicionado por la manera de organizarse en los lugares abandonados, de integrarse en las unidades de poder, de asentarse las poblaciones en los territorios nuevamente tomados, por la fundación de *castra*, de distritos militares, de burgos de frontera, de ciudades con sus propios órdenes jurídicos, de villas episcopales y abadales, y por la emergencia de sedes estables de cierto poder, como Santiago, León, Pamplona, Burgos o Barcelona.

Hacia la mitad del siglo XII, tras el reinado de Alfonso VII, todo había cristalizado en la llamada Hispania de los cinco reinos: Galicia-Asturias-León, Castilla, Portugal, Aragón-Cataluña y Navarra. Sin embargo, esta construcción política plural no dibujaba la verdadera etnoformación. Aragón era una unidad política, pero integraba dos pueblos bien conformados en un largo proceso: Aragón y Cataluña. Por lo demás, una cosa era la ciudad de Zaragoza y otra el verdadero reino montañés, con Jaca y Huesca, cuya memoria los ricos hombres mantenían con obstinación. A su vez, nada tenían que ver estas realidades con los distritos militares de Calatayud y Daroca. El reino de León mostraba tensiones semejantes entre gallegos y leoneses, por no hablar de la retaguardia asturiana. Portugal no tenía una etnoformación diferente a la de León y Galicia, pero había sabido mantenerse como centro de poder separado. Castilla era un centro de poder, pero no estaba claro que existiera una etnoformación castellana unitaria, y una cosa eran los viejos condados de Álava y otra la Extremadura soriana, las merindades del núcleo castellano originario, o la nueva tierra de Toledo.

Así que las tensiones entre poder político y proceso de formación de los pueblos fueron muy diversas e irregulares. Pueblos formados no tuvieron poder político reconocible —el caso de los gallegos— y pueblos sin apenas diferencias con otros, se dividieron políticamente —el caso de Portugal—. Pueblos diferentes se dotaron de un poder unitario de una forma cooperativa, como la federación catalano-aragonesa, y otros se integraron bajo el mando de un rey que era su único vínculo efectivo. Las relaciones entre colectivos populares y poder político no siguieron una lógica clara, pues un sistema plural y descentralizado en continua expansión permitía todo tipo de procesos reales. Por eso he hablado de una larga, frágil y plural etnoformación, como síntesis de prácticas de ordenación poblacional, cultural, religiosa y étnica, por una parte, y prácticas de formación de poder político, militar y fiscal, por otra. Describir este complicado proceso, que llevó consigo la formación de la realidad social más compleja y heterogénea de Europa, es

el objetivo de este primer volumen. Sobre esta realidad, los poderes políticos solo podían ser frágiles y plurales. Quien no respetara esta regla y buscara algo más que un equilibrio, quien impulsara políticas hegemónicas de naturaleza imperial, acabaría pagándolo, por muchos que fueran sus recursos. La crisis, el desorden, el caos sería la consecuencia inevitable de intentar imponerse de forma autoritaria sobre una realidad tan diversa. Quien apostara por políticas de cooperación entre los distintos cuerpos sociales y políticos, este podría con menores recursos conseguir más poder y operatividad. Esta diferencia comenzó marcando la heterogeneidad hispana entre una Castilla incapaz de organizar su propia heterogeneidad interna y un Aragón capaz de impulsar una *res publica* organizada sobre pactos formales entre el rey y el reino. Estos procesos ya habían cristalizado en los tiempos de Alfonso X y de Pedro III, los dos reyes que cierran nuestro primer volumen y que, en cierto modo, iban a determinar de una manera u otra los dos próximos siglos de vida hispana.

PRIMERA PARTE

**BAJO EL SUEÑO DEL APOCALIPSIS:
EL IMPERIO ROMANO
Y EL PODER MUSULMÁN**

INTRODUCCIÓN

Un profundo vértigo ante los poderes seculares que se desmoronan: este es el sentimiento que domina la cultura latina europea hacia el siglo IV. Sorpresa y confusión: eso significó el año 410, cuando el rey godo Alarico entró en Roma y la destruyó. Y sin embargo, ante esos bárbaros, frente a ellos, con ellos, por encima de ellos, como los herederos del tiempo, ya se dejaban ver los cristianos. Desde la lejana Belén, en la cueva donde vino al mundo Jesucristo, el sármata san Jerónimo, con un doble resentimiento acumulado, el de cristiano y el de bárbaro, en contacto con las elites romanas que ven hundirse su ciudad, grita a sus corresponsales, las nobles viudas romanas, con un lamento que no sabe esconder su pizca de alegría salvaje. «¡Ay, dolor. Extinguido se ha la clarísima lumbre de las tierras todas; truncada ha sido la cabeza del romano Imperio; en una sola ciudad ha perecido todo el orbe! ¿Qué queda a salvo, fenecida Roma? Ella, que fue madre de sus pueblos, es ahora su sepulcro»¹. Luego, se impuso silencio. La eterna Roma, la poderosa, la orgullosa, la que según la profecía uniría su principio con su final, ahora no aguantaba en pie firme el asalto de los grupos bárbaros que merodeaban más allá de la frontera del Rin y del Danubio.

Y sin embargo, una fe segura y sincera en la cercanía de otro mundo, en un glorioso poder trascendente y divino: esa es la nueva certeza que poco a poco emerge, forjada por espíritus fuertes, un poco visionarios, que desde la periferia de Jerusalén, de Cartago o de Hispania, contemplan la totalidad de la historia del mundo. La noticia del saco de Roma llegó a Hipona, y Agustín pudo decir con serenidad: «De horribles sucesos nos ha llegado información: de ruinas, de incendios,

¹ San Jerónimo, *Epistolae*, ep. 30. *Patrologia Latina*, ed. Migne, vol. 58, col. 444.

de rapiñas, de torturas, de muerte, de violaciones. Lo hemos oído hartas veces, hemos gemido sobre todos estos desastres; los hemos llorado con frecuencia y a duras penas hemos podido admitir consolación»². La ruina de Roma, largamente preparada, arrastrada por ríos de sangre y de violencia, resulta ahora la puerta entreabierta que conduce al tribunal del Padre, al Juicio Final. La Biblia entera se movilizó entonces para ofrecer las palabras y los tonos apropiados a aquella catástrofe. La vieja frase de *Éxodo*, 15, 4: «Los abismos los cubrieron; descendieron a lo hondo como piedras» volvió a circular. Luego, la emigración de tantos romanos hacia Egipto, hacia Oriente, hacia el consuelo de san Agustín, persiguiendo el ideal monástico. Y allí encontraron el texto sagrado que siempre espera en una aurora de crisis. Toda la época, desde los presentimientos de Tertuliano, con más evidencias ahora desde las oleadas godas, vive en medio de una atmósfera de catástrofe que encuentra en los comentarios al *Apocalipsis* de san Juan su expresión adecuada. Todos vieron que acerca de Roma hablaba san Juan cuando puso en boca de una mujer arrogante y presumida aquello de que «Sentada estoy como una reina, viuda no soy. No vestiré luto ni beberé lágrimas»³. Pronto se vio cómo la presunción era castigada y entonces se pudo repetir: «Caída es, caída es la Gran Babilonia». Y sin embargo, como dijo san Agustín, «también de esta inmensa calamidad existen proporcionados consuelos en las Sagradas Escrituras»⁴. El *Apocalipsis* era el libro que proyectaba su luz sobre la época, y comentarlo fue el destino de la cultura romana cristiana. No era un azar que, siguiendo la consigna del Evangelista, muchos cristianos salieran de Roma, la que debía ser entregada al fuego. Y no era un azar que fueran a buscar consuelo en quien conocía bien el texto sagrado, san Jerónimo, el autor del mejor comentario escrito bajo directa inspiración divina en los alrededores de los lugares sagrados donde viviera Cristo. Luego, san Agustín incluiría algunos pasajes centrales en su *Ciudad de Dios*. En todo caso, estas son las fuentes culturales que determinan el sentido de la vida de generaciones de seres humanos a través de siglos, y que entregan los conceptos decisivos para comprender el poder y su inestabilidad, para neutralizar su crueldad y fortalecer los ánimos ante su contingencia, ante su inminente ruina.

² San Agustín, *Ciudad de Dios*, Alma Mater, Barcelona, 1953, introducción de Lorenzo Riber, pág. XXVII.

³ *Apocalipsis*, 18, 7.

⁴ *Ciudad de Dios*, libro I, ob. cit., pág. 14.

El ciclo estaba decidido. Surgida ante la ruina del Imperio romano, la cultura del Apocalipsis únicamente podía ceder ante la emergencia de otro centro imperial, capaz de dotar al mundo de una nueva estabilidad parecida a la de Roma. Sin embargo, ya para siempre, la sensibilidad apocalíptica iba a determinar la percepción de toda realidad mundana y de todo poder, incluso de aquel imperial que debía sostener el mundo y concederle tiempo. San Agustín pudo hablar de «dominandi libido dominatur»⁵ para referirse a la ciudad terrena: ella vivía sin paz, «dominada por la pasión de dominar». Las viejas verdades de la filosofía griega, naturalista y consciente de la fluidez del mundo, se redescubrieron. «Profunda verdad —dice san Jerónimo— entraña la sentencia: Todas las cosas nacidas mueren y envejecen todos los seres que tuvieron crecimiento.» Pero, ante los nobles peregrinos romanos que escapaban de la sangre y del terror de Alarico, y que arribaban a las costas de Palestina, san Jerónimo exclama con un énfasis visionario: «¿Quién iba a decir que, día tras día, la santa Belén acogería como mendigos a grandes personajes de uno y otro sexo que antes chorreaban riquezas?»⁶. El mundo entero se derrumbaba, pero san Jerónimo y sus cristianos, como los hebreos salvados por el ángel exterminador, permanecían con la cabeza alta. Con orgullo dijo Jerónimo señalando a su cueva de Belén, donde mezclaba su duelo y su llanto con los peregrinos: «¿Quién dijo que Roma había fenecido? ¡No; vive aquí Roma, aquí Roma vive, al suave abrigo de Belén!». La tradición clásica, rica en estas herencias, no era contraria a esta transferencia de sentido. ¿Acaso Virgilio no había cantado a la Roma que era la heredera de Troya? ¿Y no lo había hecho en tonos igualmente elegíacos? Troya, Roma, Belén: ese era el desplazamiento de una cultura milenaria que siempre daba vueltas alrededor de las costas del Mediterráneo.

No podemos ignorar el valor simbólico que tiene este pasaje. Ilumina no solo una época, sino una civilización entera. No surge para un instante, sino para siglos. Roma tiene una heredera: Belén. El tiempo deberá acreditar esta herencia, y medir su alcance. Entre la crítica al poder establecido y la disolución del mundo, la conciencia forjada en el Apocalipsis, que habla del final de un poder y el principio de otro, presiona toda la conciencia temporal de Europa a lo largo de siglos. Y con ella, no solo emerge la potencia de censura, la conciencia de la propia culpa que atraviesa la catástrofe —«Nadie lo dude, dice el his-

⁵ *Ciudad de Dios*, ob. cit., libro I, parágrafo 3.

⁶ Jerónimo, *In Ezech.*, lib. III, en san Agustín, *Ciudad de Dios*, ob. cit., pág. XLII.

pano Orosio, el castigo de la lascivia insolente y de la Ciudad blasfema estuvo confiado a los enemigos»⁷—, sino que además se inicia la búsqueda de los elementos que confirman el buen camino, las señales del poder cristiano, de ese que avanza y conduce a su rebaño hacia el verdadero desenlace final. Desde entonces, conocemos los fenómenos que debe producir el poder cristiano: paz, homogeneidad, orden, estabilidad, reunión de la humanidad entera bajo una fe. Lo descubrimos demasiado pronto y comprendemos que es algo más que nostalgia. Se trata del regreso a las condiciones de la *pax romana* de Octavio Augusto, aquellas que hicieron posible la primera venida del Mesías y que ahora deberán reproducirse para acoger su segunda y definitiva llegada. De Imperio a Imperio, de Mesías a Mesías, este es el escenario de sentido de la vida medieval.

Si este nuevo horizonte cultural fue posible, desde luego, se debió a otro hecho mítico, recogido por una larga tradición, forjador de una cadena de textos que llegarán hasta la modernidad misma y más allá de ella, porque mostrarán que ya Alarico había reconocido la herencia de Belén. En efecto, ante quienes achacan al Dios cristiano la destrucción de Roma, la apologética insiste una y otra vez. No solo Agustín⁸, sino también Orosio, san Isidoro, y después todos. Alarico no quema ni incendia como lo hicieron los jefes de las demás naciones. Su acto no repite la historia pagana. No es el regreso del ciclo universal de la sangre. Él reconoce al Dios de paz de los cristianos. Quien se encuentre en Su casa, en Su iglesia, no será tocado. Los templos consagrados a Cristo no fueron violados. «Con los romanos llevo guerra, no con los apóstoles de Dios», dicen los autores cristianos que exclamó Alarico para salvar a los fieles. «Incluso los que pronunciaron el nombre de Cristo y de los santos fueron perdonados con misericordia», asegura san Isidoro. Muchos se fingieron cristianos para escapar, muchos de esos que culpaban al Dios cristiano de la catástrofe, comentó escandalizado san Agustín. Alarico deja en pie en la misma Roma aquella propiedad que es la herencia de Belén. Es el germen, el punto de partida. Ante esa

⁷ Orosio, *Historiarum adversum paganos*, 7, 39. Cf. referencia completa en Bibliografía.

⁸ «Todo lo que en este recientísimo saco de Roma se perpetró de asolamiento, de degüello, de robo, de incendio, de aflicción, lo hizo el usado estilo castrense; empero todo cuanto se hizo con nueva y extraordinaria manera, a saber, que trocada la faz de las cosas, la bárbara inhumanidad se mostró tan mansa que escogió y señaló las basílicas más capaces para que se acogiese y en ellas el pueblo se salvase [...] se debe atribuir a Cristo.» *Ciudad de Dios*, ob. cit., libro I, 7.

simiente se detuvo su destrucción y por eso Dios acreditó que Roma ya no era ni Sodoma ni Gomorra. En la homilía *De Urbis excidio*, dedicada expresamente a la destrucción de Roma, núcleo básico del futuro libro sobre la *Ciudad de Dios*, san Agustín proclamó que «Dios cuenta los justos con aritmética divina, no con números humanos»⁹. Roma no era la ciudad, ni sus edificios ni sus murallas: era el conjunto de sus moradores justos. Si Roma debía sobrevivir, toda ella debía cristianizarse. Solo la Roma cristiana escapó a la cólera de Dios, vestida de Alarico. Solo una Roma transformada enteramente por Belén vencería al tiempo. Solo entonces el mundo estaría preparado para el Imperio definitivo, final, el imperio cristiano, que conectaría con un mundo salvado. Esta primera parte mostrará el peculiar camino por el cual esa idea de Roma ancló en Hispania y cómo la *romanitas* se transformó en *hispanitas*.

Mas para eso debemos ante todo comprender la verdadera situación de Hispania dentro del mundo romano. Así, ofreceremos una idea del sistema administrativo del Imperio romano en Hispania tras la reforma de Diocleciano y cómo, para defenderlo, llegaron a la península Ibérica las primeras hordas germanas. Después, en el segundo capítulo, veremos el intento tardío de los visigodos de fundar un reino hispánico y las razones que tuvieron para ello. En el tercer capítulo estudiaremos las dificultades con las que se vieron los godos a la hora de estabilizar un poder semejante al de los francos, e identificaremos el problema central, la contradicción fundamental de la sociedad goda, la que explica que muchos nobles godos prefiriesen la alianza con el poder de los musulmanes del norte de África que seguir al mando de los discutibles reyes de su estirpe.

Esa contradicción se ha intentado explicar por la emergencia de un feudalismo goda, tesis que no comparto, pues resulta ajena al sentido histórico de este libro. Desde el punto de vista de la historia conceptual que alienta este libro, los godos no tuvieron otro lenguaje político que el romano, hecho que se recoge con la transferencia isidoriana de la *romanitas* a la *hispanitas*. Sin embargo, este armazón conceptual romano, propio de su lenguaje político, no generó un cosmos vivo de relaciones sociales y económicas, y por eso se vino a tierra como un cascarón vacío. Entre el lenguaje del poder y la realidad social se produjo un abismo demasiado amplio como para ser salvado. Por último, en el capítulo cuarto, analizaremos la evolución del cristianismo en las tierras hispanas, estudio sin el cual sería muy difícil entender la crisis

⁹ *Ciudad de Dios*, ob. cit., pág. LI.

de la sociedad hispanogoda, y luego la evolución de la primera Edad Media hispana. Por tanto, alrededor del cristianismo y sus diversas vivencias se debe situar la base sobre la que el cosmos hispano medieval iba a constituirse lentamente. Esta primera parte, pues, deberá ponernos en situación de comprender el sentido y el alcance de la dominación islámica y las grandes líneas evolutivas de la reacción cristiana posterior, la que se vivió ya en la época del imperio de los francos¹⁰.

¹⁰ Para un análisis *ad hoc* de la evolución europea en esta misma época, cf. Apéndice I. OSTROGODOS, FRANCOS, VISIGODOS Y ROMA. Los apéndices que complementan este libro pueden consultarse en <http://saavedrafajardo.um.es>, en la dirección RES PUBLICA HISPANA. Se debe buscar J. L. Villacañas, Apéndices a la *Formación de los reinos hispánicos*.

1

LA ESTRUCTURA DE LA HISPANIA TARDORROMANA ANTES DEL PODER VISIGODO

UNA DIÓCESIS PERIFÉRICA

Para entender la historia política de la Hispania que comienza su camino hacia la dominación visigótica, debemos referirnos a la reforma administrativa de Diocleciano. Ante todo, esta reforma explica que el centro de gravedad político para esta época hispana no esté asentado en el territorio de la Península. Hispania no es una realidad política autónoma, reconocible, unitaria o central. Como es sabido, la reforma de Diocleciano estableció las prefecturas, dirigidas por un pretorio militar, como las unidades administrativas y directivas básicas. Ellas vinculaban los territorios del imperio al centro de Roma. En este caso, los asuntos de Hispania, como los de Britania, dependían de la prefectura de la Galia. Hispania, por tanto, no tenía una relación directa con el emperador, sino con el pretorio galo. En sí misma, y a pesar de su importancia, es una realidad periférica.

Toda prefectura se dividía en diferentes diócesis, e Hispania era una de ellas. La diócesis estaba controlada por un vicario del pretorio, que formaba parte del orden senatorial. En el caso de Hispania, la sede del vicario, la capital de la diócesis era Hispalis, donde se mantenía una burocracia de unas 300 personas. El vicario era el juez de apelación de todo el territorio de la diócesis hispana. Las provincias eran las divisiones más pequeñas de la diócesis. Hispania se dividió finalmente en las de Galaica, Tarraconense, Cartaginense, Lusitania y Bé-

tica ¹, con sus capitales en Braga, Tarragona, Cartagena, Mérida y Córdoba. En estas ciudades se reunían las asambleas provinciales ² y cada una contaba con un gobernador o *preside*; un *comites*, que dirigía la milicia; un *legatus iuridicus*, jefe de la administración de justicia —que se impartía en los *conventi iudirici*— ³; y un *procurator*, jefe de la administración financiera ⁴. Tenemos así una administración centrada en la organización del ejército, la justicia y el fisco, funciones públicas que luego serán las propias del *rex*. Los recursos para cumplir esas funciones constituirán los derechos públicos de la diócesis. Hispania, sin embargo, era una diócesis peculiar. En tanto que situada en la frontera, tenía un *duces* propio con autonomía militar. Como es natural, esta dimensión generaba un ámbito específico de derechos fiscales y judiciales que administraba ese duque.

Aunque Diocleciano había logrado crear una burocracia centralizada, a lo largo del siglo IV su obra ya había generado efectos devastadores sobre la propiedad agraria y sobre las ciudades. Esta burocracia imperial presionaba a los caballeros curiales, las élites de las ciudades que, angustiadas por sus obligaciones militares de autodefensa, muchas veces desertaban, sumiendo a la ciudad en una crisis grave. Sus propiedades eran asumidas entonces por los grandes terratenientes o por los obispos. Los curiales, que conformaban los senados locales y llevaban las funciones administrativas urbanas, eran desde luego los *nervi reipublicae*. Al soportar de forma tradicional las cargas fiscales y militares, y al desertar de sus tareas, el sistema urbano entró en una crisis profunda, de la que escaparon únicamente algunas ciudades, como Hispalis, Córdoba, Barcino, Caesaraugusta y Tarraco. Otras, como Numancia, Ampurias, Badalona, Iluro o Astorga, fueron prácticamente abandonadas. Una de las consecuencias de esta situación fue el fracaso de la ciudad como unidad fiscal, judicial y militar capaz de autogobernarse. Los derechos de recaudación fiscal y de organización militar poco a poco quedaron unos en manos de la Iglesia y otros en poder de los grandes propietarios. A ellos se encomendaban los pequeños propietarios a cambio de protección y alimento. Al expandirse la deserción de las elites urba-

¹ Para su evolución, cf. *Historia de España*, dirigida por Tuñón de Lara, Introducción *Primeras Culturas e Hispania romana*, Manuel Tuñón, Miquel Tarradell, Julio Mangas, Labor, Barcelona, 1994, pág. 290 y sigs. También se puede ver en M. G. Valdeavellano, *Curso de historia de las instituciones españolas*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 144 y sigs.

² Cf. Tuñón, ob. cit., pág. 294.

³ Cf. Valdeavellano, ob. cit., pág. 166.

⁴ Cf. Tuñón, ob. cit., pág. 291.

nas, no solo entró en crisis el sistema fiscal y judicial provincial, sino también el sistema administrativo de vicarios —para toda la diócesis— y de gobernadores o *praesides*, de *duces* y *comes* de las ciudades principales. En muchos casos, los grandes propietarios sustituyeron los poderes imperiales con sus propios ejércitos de campesinos y siervos. Entonces se convirtieron no solo en propietarios, sino en señores.

Hispania, mientras la administración imperial se mantuvo, disfrutó de un sentido público relativamente eficaz. El elemento central no residía solamente en el *vicarius hispaniorum*⁵, sino en su administración subordinada, reunida en la actual Sevilla. Entre sus funcionarios destacan dos: el *rationalis summarum Hispaniae*, ayudado por el *rationalis rei privatae*. El primero se encarga de cuidar del patrimonio público o fisco⁶, y el segundo, del patrimonio del emperador, en algunos casos provincias enteras. Estos «racionales», altos oficiales fiscales, estaban a las órdenes de un conde de quien dependía el tesoro público, y de otro destacado por el emperador mismo para cuidar su patrimonio⁷, que tenía el auxilio de los oficiales recaudadores y ejecutores. No hay que olvidar que el emperador era el jefe de un ejército y que su administración era militar. Su patrimonio sirve para pagar los gastos del ejército. Así, exige que todos sus funcionarios se presenten ante él en *clamis*, el uniforme militar⁸. En Hispania, las propiedades del emperador no sostenían un gran ejército propio. Este se concentraba en las fronteras, e Hispania, hacia el siglo IV, se consideraba que ya no tenía una frontera peligrosa. En realidad, el potencial perturbador de los vascones debía de ser objeto de escasas preocupaciones imperiales, cuando las hordas nómadas merodeaban las líneas de los grandes ríos europeos.

El ejército romano en Hispania, según la *Notitia Dignitatum* —un documento que describe la organización del Imperio de Occidente—, estaba destacado en León, Zamora, Galicia e Iruña, cerca de Vitoria. Tal distribución solo nos permite identificar como enemigos en estas zonas a las tribus de Galicia, de Asturias y de Vasconia⁹. No era este

⁵ Valdeavellano, ob. cit., pág. 147. Este vicario era el *vice-agens praefectorum praetorum per Hispanias*.

⁶ Tuñón habla de *fiscus rationis patrimonii*, creado por los Severos. Cf. Tuñón, ob. cit., pág. 343.

⁷ H. V. Livermore, *Orígenes de España y Portugal*, Ed. Aymá, Barcelona, 1976, págs. 35 y sigs.

⁸ Livermore, ob. cit., págs. 40 y 73.

⁹ Fe Bajo, *Los últimos hispanorromanos, El bajo imperio en la península Ibérica*, Historia 16, 1995, págs. 21 y 35.

un ejército para contener invasiones, sino para defender distritos menores. Dado que por estas fechas los yacimientos ya estarían agotados, apenas tiene sentido pensar en esta función. Así que solo queda en pie una tarea: la de controlar las incursiones de las tribus cantábricas. Otra idea que se desprende de aquella distribución militar es que Lusitania, Bética y una gran parte de la Cartaginense y Tarraconense gozaron de paz durante dos siglos. En la medida en que el Mediterráneo africano era parte central del Imperio, Hispania no tenía frontera al sur, sino en su propio territorio peninsular, al norte. Este imaginario es decisivo. En todo caso, parece que no había un amplio ejército operativo, pues Hispania no tenía ceca propia para pagar a las tropas. Concentrado en la frontera vascona, el ejército romano dejó desprotegidos los territorios interiores. Este hecho, unido a la crisis de las ciudades, motivó afanes separatistas de los grandes señores propietarios. Como veremos, para someter al ejército de clientes y siervos de los señores terratenientes de la Lusitania, que jugaban en el contexto de las guerras civiles entre Honorio, Geroncio y Máximo, se hubo de llamar a los recién federados bárbaros, los alanos, vándalos y suevos que habían cruzado el Rin helado en el invierno del 406.

PRIMERAS OLEADAS GERMÁNICAS

Al inicio del siglo V, tras la usurpación que Constantino III perpetró contra el hijo de Teodosio, el hispano Honorio, las familias nobles aliadas, sobre todo en la Lusitania, en los *agri palentini*, organizan para su defensa un ejército con siervos y esclavos, que testimonia ya una ordenación señorial de la propiedad y una usurpación de derechos imperiales¹⁰. Un general de Constantino III, Geroncio, afincado en Zaragoza, venció a los ejércitos privados de los grandes propietarios y saqueó los campos palentinos. Sin embargo, tras la victoria, el general rompió con el emperador y proclamó la independencia de Hispania¹¹, quizá con apoyo de la nobleza senatorial. Constantino III llamó en su ayuda a los suevos, vándalos y alanos que acampaban en Aquitania y les prometió la parte occidental de la Península, la tierra de los aliados de

¹⁰ Cuando estas páginas estaban redactadas apareció el fundamental libro de Javier Arce *Bárbaros y romanos*, Marcial Pons, Madrid, 2006. Solo podemos tenerlo en cuenta de forma limitada, pero suficiente para nuestros propósitos.

¹¹ Orosio, *Historiae*, ob. cit., VII, 40, 9.

Honorio. En efecto, el occidente de Hispania fue sorteado: los alanos se quedaron con Lusitania; los vándalos silingos, con la Bética occidental; los vándalos asdingos, con Tierra de Campos, y los suevos, con Galicia, dejando así vinculadas a la prefectura gala, de forma directa, solo las provincias Tarraconense y Cartaginense. Aliados del emperador, estos pueblos asumían los derechos que los señores habían usurpado. En su más rudo sentido, en cierto modo, formaban un *regnum*. Su base étnica no era muy cohesionada, y la cantidad de sus elementos humanos, no muy numerosa. Apenas serían doscientos mil ¹². Su eficacia militar parecía mayor que la propia de los ejércitos señoriales de campesinos.

Una nueva alianza o *foedus* entre el general Constancio y los pueblos que presionaban desde el norte de los Pirineos hacia Barcelona, los visigodos, en 416-417, permitió a Honorio, ya repuesto en el poder, dirigir al caudillo godo Walia (415-418) contra los anteriores pueblos germánicos ya instalados en el occidente ibérico, en un intento de recuperar el control de Hispania, y recolocar en sus antiguas tierras a sus aliados y familiares hispanos. Los alanos fueron derrotados. Los vándalos asdingos presionaron hacia Galicia. Los vándalos silingos pasaron el estrecho con los restos de los otros pueblos y se refugiaron en África, donde en el 430 sitiaban una Hipona que veía morir a san Agustín. Desde este momento, ya como piratas, fueron los dueños del Mediterráneo occidental hasta que Bizancio tomó cartas en el asunto. Los suevos se mantuvieron en Galicia, donde Honorio no tenía grandes aliados que reponer en sus dominios. Que la finalidad de la entrada de los godos era recuperar el control imperial del occidente hispano quedó claro cuando se les obligó a regresar al sudoeste galo ¹³. Así se otorgó a los godos el rango de *milites* sometidos a las reglas de la *hospitalitas*. Los pactos originarios tras el saqueo de Roma de 410 no implicaban una división de tierras en Hispania. Los godos se instalarían en la Aquitania *secunda* y en la Narbonense, en las tierras atlánticas entre el Loira y el Garona ¹⁴, como tropas en tránsito. Desde luego, ni Walia ni Teodorico I (418-451) tenían poder sobre los romanos, fuesen galos o hispanos. Asumieron el control de amplias tierras, entre uno y dos tercios del total, las repartieron según una nueva jerarquía de lina-

¹² Luis García-Guijarro Ramos, «Las invasiones bárbaras en Hispania y la creación del reino visigodo», en Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, *Historia de España de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 2002, págs. 9 y 10.

¹³ Luis García-Guijarro Ramos, ob. cit., pág. 11.

¹⁴ Valdeavellano, ob. cit., pág. 170 y sigs.

jes y empezaron a romper así la base social comunitaria que habían mantenido en la época del nomadismo.

Hacia el año 430, como nos cuenta Hidacio¹⁵, los suevos y los gallegos lograron una integración bajo la forma de un cierto catolicismo, y esa cohesión les permitió una expansión hacia Mérida y la Bética. De nuevo los patricios romanos levantaron ejércitos privados y de nuevo tuvieron que ser llamados los visigodos como aliados. Desde luego, la aspiración sueva pretendía entrar en la Tarraconense, todavía bajo un formal dominio imperial, pero sometida a continuas revueltas de campesinos y bandoleros. Los suevos se convirtieron así en una amenaza. Cumpliendo los pactos de *hospitalitas*, los godos de Teodorico II (453-466) se dirigieron contra ellos y los vencieron en el río Órbigo en 456. Tras esta fecha, los poderes imperiales reforzaron su presencia en Hispania, pero solo durante un tiempo. Hacia el año 461 los soldados imperiales habían desaparecido de la Tarraconense. Solo entonces, en tiempos de Eurico (466-484)¹⁶, los godos interpretaron el *foedus* de 418 a su favor, y se incluyó a Hispania en los pactos de hospitalidad. Así se separó la Península del Imperio y en 472 se consiguió el control de la Tarraconense, la última región fiel a Roma. Luego, en 475, Eurico firmó la paz con el emperador de Oriente, nueva fuente de legitimidad, que lo reconoció como rey de un inmenso territorio. Desde ahí, poco a poco, los godos irían manteniendo a los suevos lejos de Mérida, luego ganando los valles del Ebro y el litoral mediterráneo, al tiempo que mantenían un poder en la Galia. Sin embargo, no ejercían control sobre toda la Península. Fue entonces cuando Eurico dio una nueva base jurídica a su poder y estableció un código godo, que debía sustituir el poder imperial. Sin embargo, no se puede decir que Eurico fuera un rey godo de Hispania. Su centro de poder era Tolosa (Toulouse) y su idea, recomponer un poder sobre la completa prefectura de las Galias.

¹⁵ Obispo de Galicia, que hizo la crónica hasta 469 con especial atención al reino de los suevos. Su obra se puede consultar en *Continuatio chronicorum Hiernymiano-rum, Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, vol. XI, págs. 13-36. Hay una edición en Cerf, París, 1975, que es muy accesible.

¹⁶ P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Alianza Universidad, Madrid, versión de M. Rodríguez Alonso y revisada por Salustiano Moreta, 1981, pág. 19. Eurico reinó desde 466 hasta 484 y extendió su reino hasta el Ródano por el este y hasta el Mediterráneo y los Pirineos por el sur. Cf. E. A. Thompson, *Los godos en España*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, edición de José Faci, pág. 14. A pesar de la gran hostilidad polémica de estos dos libros, o justo por eso, conviene tenerlos muy en cuenta.

LA DUDOSA LEGITIMIDAD GODA SOBRE HISPANIA

Vemos así que no hubo invasión goda de Hispania. Los godos midieron su presencia en ella en función de la debilidad del Imperio y solo aspiraron a dominarla cuando este dejó de existir. Conscientes de su legitimidad, no marcharon nunca a un enfrentamiento directo con las tropas imperiales. Únicamente cuando el Imperio no existió, los godos se lanzaron a una política de expansión hispánica. En el fondo, también operaron así los francos, que pronto se dirigieron hacia las tierras godas de la Galia. Fue con Alarico II (484-507) cuando se produjo la verdadera inmigración de visigodos en tierras ibéricas y se establecieron en partes de la Tarraconense, tanto del litoral como del Ebro y el Duero, desde la Tierra de Campos a Soria. Esta inmigración formaba el grupo goda más numeroso, al que hay que añadir las élites militares que desplazaban sus destacamentos a las provincias bajo su control. Las tierras para instalar a esta gente, los Campos Godos, serían usurpadas a los grandes poseedores romanos que en el pasado habían estado en el origen de las revueltas contra Roma y que ahora resistieron a los godos¹⁷. La proporción de tierras a repartir sería la de dos tercios para los godos y un tercio para los que por entonces se llamaban romanos. Alarico II dictó en 506 su propia *lex romana visigothorum*¹⁸, complemento del Código de Eurico¹⁹, dirigido a forzar un pacto con las aristocracias provinciales. Es muy probable que este cambio de actitud estuviese fundado en que el rey de los francos, Clodoveo, amenazaba con una guerra contra los *herejes* arrianos para hacerse con la Galia. Era preciso atraerse de alguna manera a la población galo-católica, si no se quería forzar una alianza con los expansivos

¹⁷ Luis García-Guijarro Ramos, ob. cit., pág. 18 y sigs.

¹⁸ También conocido como *Breviario*, de contenido completamente romano. No era sino una serie de textos tomados del *Codex Theodosianus*, con sus interpretaciones, de *Novelas* y de obras jurídicas posteriores como la de Paulo Gaio. Promulgado en 506, y con evidentes prisas, no fue sino un último intento de conceder derechos claros a los galorromanos con la finalidad de atraerlos a la batalla que se preparaba contra los francos. Cf. King, ob. cit., pág. 29.

¹⁹ En efecto, el de Eurico era un código goda nacional, y en modo alguno territorial. Correspondía a los godos, estuviesen donde estuviesen. En realidad, servía a los godos dispersos y tenía como aspiración regular sus relaciones con los romanos, de tal manera que se pudieran mantener como godos, sin mezclarse con ellos. Cf. King, ob. cit., pág. 25 y nota 31. El código estaba diseñado para fomentar la división entre los pueblos.

francos²⁰. De hecho, el poder de Alarico II tenía su centro en la Galia del sur, como lo testimonia la circunstancia de que el Concilio de Agde —cerca del actual Hérault—, por el que se intentó ordenar la iglesia goda, reunió a 34 diócesis galas. Hispania estaba por entonces en segundo plano. Desde luego, Alarico II deseaba ordenar Hispania de la misma manera, pero un concilio convocado para el año 507 no llegó a celebrarse. La batalla de Vouillé, a pocos kilómetros de Poitiers, que resultó un triunfo importante de los francos, acabó con Alarico II y con su ejército en ese año. Los visigodos llamaron en su auxilio a los ostrogodos, que tuvieron que salvar lo que pudieron del reino visigodo galo, entonces limitado a la franja de terreno que llegaba a Carcasona y Montpellier. Ahora, por la presión franca, sus mejores dominios eran los de Hispania.

Este dominio hispano no fue unívoco ni puntual. Los suevos se hicieron fuertes en Galicia y en las montañas del norte asturiano oriental y prácticamente nunca cedieron a la presión goda. Los visigodos se alojaron en las grandes zonas cerealistas de Castilla, que por eso se llamaron Campos Godos, y no siempre lograron imponer sus criterios en el sur y en el este, bien por el dominio de los bizantinos, bien por el de las aristocracias locales de la más romanizada Bética. De esta manera, la gotización de Hispania nunca fue homogénea. Hay aquí una primera heterogeneidad que vendrá a intensificarse por otros motivos. Luego, hemos de ver la compleja relación con el norte de África, y no conviene olvidar la presencia importante de judíos en suelo hispano, ni la entrada de los bizantinos. Sin embargo, a pesar de toda esta heterogeneidad, se llegará a un verdadero ensayo de formación del reino visigodo de Hispania. Hasta Leovigildo, tal reino hispano no existiría²¹.

²⁰ Hay razones para pensar que los líderes galos católicos miraban con simpatía a los francos católicos. Gregorio de Tours lo confiesa, en *Historia Francorum. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum*, vol. I, págs. 31-450, lib. II, 35. Cesario, obispo de Arles, fue desterrado, bajo acusación de ayudar a los francos. Cf. King, ob. cit., pág. 28.

²¹ Efectivamente, para la germanística, fue Leovigildo, y no Recaredo, el fundador del reino unitario hispanovisigodo. Cf. J. L. Romero, «San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda», *CHE*, VIII, 1947, págs. 21-26.

¿Cómo vivieron estos tiempos los espíritus más agudos? ¿Qué mentalidad produjo estos acontecimientos traumáticos? La época de inseguridad que inauguró este siglo V, con las primeras invasiones, radicalizó los signos de la crisis del mundo romano. En el caso hispano, el reflejo cultural fue vincularse a las élites católicas del norte de África. Tanto fue así que Orosio, siguiendo los «mandatos del venerable padre Agustín»²², como él mismo dice, tuvo que salir al paso de esa crisis con una interpretación filosófico-histórica complementaria de la *Ciudad de Dios*. Su narración, conocida como *Historiae adversum paganus*, iba dirigida contra quienes defendían que la causa de las calamidades de aquellos tiempos era la extensión de la fe de Cristo y el abandono de los dioses tradicionales. Que Orosio, procedente de Galicia, el lugar más apartado de Hispania, escriba asociado con san Agustín y en su misma línea, y que conozca a san Jerónimo en su viaje a Jerusalén, muestra que la unidad real de los mejores espíritus ya la ofrecía el mundo romano-católico y que Hispania podía seguir vinculada a los centros del mundo romano solo por esa vía.

Esta nueva unidad era admirada por Orosio, quien la atribuía a la eficacia del beneficio de Cristo²³. Aunque por debajo de esta elite urbana y cristianizada debamos imaginar una realidad tribal compleja, la vinculación con el mundo latino es evidente. Así, Orosio argumenta, como san Agustín, en un recuento histórico formidable, que los tiempos de los paganos fueron más calamitosos que los cristianos. La historia antigua, en su conjunto, es el relato de las miserias de los hombres²⁴. Los males son inmanentes al mundo, propios del género humano y han existido desde siempre. Esto es lo que ignoran los hombres del presente, y suspiran por un pasado de sangre y extrema violencia que ya han olvidado. Sin embargo, es preciso distinguir. Cristo no ha traído la salvación *al* mundo, sino la salvación *del* mundo²⁵. El

²² Orosio, *Historiae*, ob. cit., pág. 1.

²³ «Sin embargo, el ciego paganismo, a pesar de que se ve que estos hechos no se deben a la potencia romana, no cree, ni se aviene a confesar, a pesar de que así lo entiende, que por beneficio de la religión cristiana —que une en espiritual parentesco a todos los pueblos de una misma fe— estos varones sin combatir están sumisos.» Cf. Orosio, ob. cit., lib. I, pág. 16, 10-15.

²⁴ Orosio, ídem, lib. I, págs. 4 y 5.

²⁵ Orosio, ídem, lib. I, pág. 8. Aquí defiende Orosio el pacifismo cristiano y lo que significó como aumento de la libertad respecto a toda violencia. «El mismo nombre de Cristo, a quien deben su salvación, fingen desconocer, o lo infaman, diciendo que sufren tiempos calamitosos a pesar de que, gracias a estos, se ven libres.»

mundo no tiene cura, pero los cristianos pueden mantenerse al margen de su violencia. Para no confiar en este mundo, Orosio ejerce la memoria y, tras presentar el baño de sangre continuo de la historia, dice: «He aquí los tiempos en cuya comparación se exageran los males presentes; he aquí por qué recuerdos se suspira; he aquí la penitencia del que quiere convencernos [de que los males proceden] de haber elegido, o mejor dicho, de haber abandonado la religión de los ídolos»²⁶.

Orosio mostró que los acontecimientos de la historia estaban regidos por «inefables misterios y profundísimos juicios de Dios»²⁷. Tras el oscuro tiempo de los paganos, la divinidad dejaba de estar muda. Hablaba y decidía. De hecho, lo hacía desde tiempo atrás. En la cadena de sucesos providenciales estaba incluida, desde luego, aquella preservación de Roma frente a Aníbal²⁸, o la paz universal de Octavio²⁹, o la invasión de Roma por Alarico en el año 410. El milagro había sido que tras esta invasión, Roma no perdiera el *regnum*³⁰. Ese resultado, por una oculta justicia y una abierta misericordia divina³¹, había sido el mérito de la adopción de la religión de Cristo por parte del emperador romano. La Iglesia, que garantizaba la continuidad de la cultura romana, ahora podía heredar la misión que hacía del Imperio el muro de contención de la violencia antigua.

La Iglesia no solo ofrecía una interpretación de la historia. Ella era la heredera de la administración del Imperio y, de forma coherente, tendió a imitar el modelo imperial, al menos en las ciudades. En Hispania, el proceso se dio con fuerza. Mientras los miembros de los *collegia*, las asociaciones de artesanos urbanos, huían al campo y se encomendaban a los señores terratenientes, muchos de los curiales entraron en las filas del clero cristiano —abandonando el sacerdocio pagano— como manera de liberarse de las obligaciones del fisco y de la milicia. Este abandono masivo se vivió con un *pathos* agudo y extremo. Hidacio nos informa de esta situación con su fuerza apocalíptica. Tras describir la época de las invasiones, afirma que «los cuatro azotes de las armas, el hambre, la peste y las bestias feroces se reparten por todo el

²⁶ Orosio, ídem, lib. II, cap. XIX, 20-24.

²⁷ Orosio, ídem, lib. II, cap. II, 18-22.

²⁸ Orosio, ídem, lib. IV, cap. XVII, 20-25.

²⁹ A decir de Orosio, la paz sería obra de Cristo, aunque la ocasión fuera propiciada por Octavio, como un mero instrumento de Dios. Cf. Orosio, ídem, lib. III, cap. VII, 1-15.

³⁰ Orosio, ídem, lib. II, cap. III, 33.

³¹ Orosio lo dice así literalmente, en ídem, lib. II, cap. III, 23-24.

mundo, realizándose lo que había anunciado el Señor por sus profetas»³². No será la última vez que los clérigos describieran la época con tonos sombríos. Orosio preparaba los ánimos del futuro. En caso de que los bárbaros llegaran a dominar, «(lo que Dios no quiera) —dijo—, tratarían de gobernar según sus leyes y la posteridad llamaría grandes reyes a los que nosotros consideramos perniciosísimos enemigos»³³. La Iglesia se mantenía firme, y si tanto los bárbaros como los romanos pactaban obediencia a los santos evangelios, todos los males serían menores. La fe cristiana garantizaba la estabilidad y aseguraba un mínimo de paz y de consuelo.

En manos de la Iglesia la administración hispanorromana sufrió transformaciones. Así, un obispo metropolitano regía la capital de cada una de las provincias de la diócesis de Hispania, y era superior en jerarquía a los obispos de las otras ciudades menores. Hay dudas acerca de si la Iglesia mantuvo un equivalente al vicario de la diócesis de Hispania, el representante superior de la prefectura de la Galia. Sabemos que Gregorio I le concedió algo parecido a Leandro, en atención a su amistad y al antiguo derecho de Hispalis³⁴. Nada indica que la capital religiosa fuera Toledo, que no era villa principal en el Bajo Imperio, aunque fuese un colegio funerario. Que este metropolitano principal residiese en Sevilla resultaba lógico. En todo caso, fue una decisión hostil a Leovigildo, pues Leandro no volverá a España sino tras la muerte del rey. Aquí funcionó la relación entre Roma, Bizancio y Sevilla. Sabemos que, por este tiempo, cuando los bizantinos dominaban Córdoba y antes de que pasara la capital a Toledo, el cargo de vicario de toda la diócesis hispana permitió mantener una curia de teólogos y jurisconsultos³⁵. Estos asuntos tendrán su influencia en el siglo XIII, cuando Sevilla sea de nuevo capital cristiana. Sin embargo, esta centralización episcopal desapareció pronto. San Isidoro solo pudo ser llamado «tutor» por Braulio, obispo de Zaragoza, aunque deseaba reponer una dignidad antigua³⁶. A pesar de todo, Isidoro firmó el primero las Actas del IV Concilio de Toledo con el título de metropolitano. Sin

³² Fe Bajo, ob. cit., pág. 59.

³³ Orosio, ídem, lib. III, cap. XX, 1-15.

³⁴ Cf. Jacques Fontaine, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002, caps. 5 y 6, págs. 74-98.

³⁵ Livermore, ob. cit., pág. 22.

³⁶ Fontaine, ob. cit., pág. 100.

embargo, por este tiempo, al inicio del siglo VII, fue en aumento la ocupación por parte del clero de los cargos de *defensor civitatis* y *plebis*, dos puestos centrales de la vida urbana. Podemos decir que Hispania conoció una evolución de su Iglesia coincidente con los procesos que se dieron en todo el ámbito romano. Sobre esta administración de las ciudades, confiada a la Iglesia, identificada con la realidad del pueblo romano y su fisco, los godos se vieron como los sucesores de la administración imperial.

En el momento fundacional del reino hispanogodo, entre el III y el IV Concilios de Toledo, y bajo la influencia de Isidoro y Leandro, la cooperación entre Iglesia y milicia goda se impone. El canon 18 del primer concilio exige que «los gobernadores y los intendentes del patrimonio se reunirán en otoño con el sínodo episcopal». Así, los obispos podrían vigilar «el modo en que los gobernadores tratan a la población, amonestarlos y reprenderlos o llevar sus abusos a oídos del príncipe»³⁷. La influencia era evidente y fue efectiva en Sevilla, donde un concilio en el año 619 permitió la presencia de dos funcionarios godos: el «rector de los asuntos públicos» y el «jefe de los servicios fiscales»³⁸. La teoría de base procedía de una fuente muy clara. Se trataba de la *Regula pastoralis* de Gregorio I, el gran amigo de Leandro, que preveía la definición de los obispos como *paterfamilias* y *patronus* de la comunidad cívica, al estilo de los magistrados romanos antiguos. Sobre ella construirá san Isidoro su definición del *episcopus* del capítulo 12 de libro 7 de las *Etimologías*, que hace del obispo el *speculator*, el centinela. Pero, como veremos en capítulos próximos, todo esto pasó pronto. Fue un momento de plenitud, pero no supo mantenerse ni consolidarse.

ELITES CRISTIANAS SOBRE REALIDADES COMPLEJAS

Frente a este débil sentido unitario de la Iglesia católica, la estructura social de la Hispania romana era muy dispar³⁹. En Galicia predominaba el sistema tribal céltico, de propiedad comunitaria, lo mismo

³⁷ Fontaine, ob. cit., pág. 78.

³⁸ Fontaine, ob. cit., pág. 94.

³⁹ «Nos encontramos con varias formas de organización social, no con la organización social de Hispania», Tuñón, ob. cit., pág. 351.

que en Vasconia, que se organizaba por valles confederados⁴⁰, dotados de un centro o *iri*⁴¹. Orosio, gallego como ya he dicho, nos habla todavía con la conciencia de un sometido resentido, que recuerda la sangre vertida por los romanos en Hispania⁴². Esta percepción debía de estar muy extendida. No obstante, la tendencia dominante integró estas estructuras tribales en unidades administrativas romanas⁴³, como *civitas* o *populis*⁴⁴. Hacia el sur de los sistemas montañosos cantábricos, en los territorios de la meseta y alrededor de los grandes ríos centrales, se organizaban amplios dominios territoriales. Aunque algunos de ellos eran propiedades de los viejos jefes tribales, el gran dominio era una forma romanizada y, como tal, contraria a las organizaciones gentilicias. El dominio patrimonial, allí donde se ha dado, rompe la solidaridad tribal y genera una familia más reducida. Roma es el ejemplo arquetípico de esta evolución. Por lo demás, se puede establecer una vinculación entre dominio patrimonial, familia y cristianismo, como ya vio Max Weber. Así se llegó a la expresión «paganos, id est gentilitas», mostrando que el cristianismo significó una ruptura de la estructura de clanes y de tribus⁴⁵. Las *bagaudae*, violentas irrupciones de hordas que asolaban los grandes dominios y que los forzaron a mantener ejércitos propios, quizá se formaban con elementos gentilicios autóctonos no asimilados por el orden patrimonial romano. De ahí que siempre sean confundidas en las fuentes con los órdenes tribales del norte, aunque no estuvieran localizados allí, ni procediesen de estas zonas. Frente a las tribus y los dominios territoriales, las ciudades amuralladas eran los centros de la romanización, la clave del control episcopal católico, y entre ellas, destacaban los núcleos urbanos cercanos a los ríos. León,

⁴⁰ Sería exagerado decir que estas confederaciones preludian un estado primitivo, como el de la Celtiberia, según expresión de Rodríguez Blanco. Para un cierto inventario de *gens* nativas, cf. Tuñón, ob. cit., pág. 356 y sigs.

⁴¹ Livermore, ob. cit., págs. 26-31.

⁴² «Que diga Hispania su sentencia, que por doscientos años regó por todas partes sus campos con sangre de sus hijos», Orosio, ob. cit., lib. V, cap. I, 6-7.

⁴³ Cf. Valdeavellano, que refiere que diez ciudades indígenas de la Bética fueron convertidas en municipios romanos. Obviamente, el paso decisivo fue la concesión por Vespasiano a toda Hispania del *ius latii minus*. Cf. ob. cit., págs. 129 y 130.

⁴⁴ Por eso no se puede hablar realmente de tribus. Las unidades administrativas romanas no se ajustaron a las unidades gentilicias, como por lo demás nunca sucede. Los *conventi* efectivamente tenían más en cuenta estos hechos que las provincias, pero no fue el criterio organizativo. Cf. Tuñón, ob. cit., pág. 355. En el caso de los *populi* eran más respetados los criterios étnicos.

⁴⁵ Livermore, ob. cit., pág. 37.

Mérida, Toledo, Zaragoza destacaban en el centro. En estas ciudades se imitaba la estructura romana, con sus curiales, sus caballeros, sus hombres libres y su plebe⁴⁶.

La Bética y el sur de la Cartaginense, junto con la parte oriental de la Tarraconense, eran los territorios más romanizados y pacificados. Aquí se ordenaba el territorio en propiedades latifundistas senatoriales, que imitaban en todo a las villas romanas y su sistema económico y social⁴⁷. Las ciudades que sobrevivieron estaban dominadas por la administración eclesial, que controlaba lo que quedaba del fisco, y a ella se habían volcado las elites de la aristocracia hispanorromana. Los obispos llegaron a tener tal dominio sobre estas regiones que impusieron algo excepcional en la cristiandad: la elección del propio sucesor —lo vemos en san Leandro, que asocia a su hermano en Sevilla—, frente a las formas de intervención popular en la designación del obispo que vemos en otros sitios⁴⁸. Como es natural, las tierras del patrimonio imperial a duras penas se mantuvieron como tales: pasaron a ser usurpadas por los grandes terratenientes y fueron dadas en parte por los emperadores a los visigodos.

Tenemos, pues, tres estratos heterogéneos en la Hispania que conocen los godos. Como dijo en su día Valdeavellano, durante tiempo coexistieron el régimen indígena y el romano, este ahora en manos casi siempre de la administración católica⁴⁹. A este complejo orden social, religioso y económico, se superpusieron las oleadas de los pueblos germánicos. A ellos se iban a añadir los visigodos. A pesar de todo, la diócesis de Hispania, que ocupaba toda la península Ibérica, junto con el norte de África alrededor de la ciudad de Tingis, aunque desplazada del centro de poder del Imperio, se mantuvo bastante estable, con cierta conciencia de sí misma, sin que ni siquiera le llegasen las nuevas normas religiosas paganas impuestas por Juliano. Orosio nos ha dado un ejemplo de esta percepción, sin duda la más antigua, de tensión hispana con la *romanitas*, ahora canalizada felizmente hacia la *christiani-*

⁴⁶ Para una descripción detallada, cf. Tuñón, ob. cit., págs. 368-391.

⁴⁷ Su descripción y su valoración como anticipo del régimen señorial se pueden ver en Valdeavellano, ob. cit., pág. 133.

⁴⁸ Mario Ascheri, *Instituzione Medievali. Una introduzione*, Il Mulino, Bolonia, 1994, pág. 44.

⁴⁹ Valdeavellano, ob. cit., págs. 125 y 126. Aunque una vez más me parece desmoralizador ver cómo se insiste en hablar de Estados tribales o de los «Estados hispánicos primitivos», aunque sea para decir que «siguieron un proceso de desintegración hasta que llegaron a perder su cualidad de tales».

tas⁵⁰. A pesar de todo, esa cristiandad no era homogénea ni única. Quedó sobresaltada por la emergencia de herejías, como el priscilianismo, de la que Orosio nos ha dejado su precioso informe, que hace de esta fe una mezcla de cristianismo gnóstico y de religiosidad tribal tradicional, rural y mágica.

En resumen, cuando llegaron los godos el abanico de realidades de la vieja Hispania era complejo y plural. De hecho, ellos vinieron llamados para poner orden en un sistema que ya no podía generarlo a partir de sí mismo. De esta manera, el cuerpo social, jurídico y económico que lograron construir fue especialmente endeble, como el de los ostrogodos o los lombardos, y diferente del que lograron los francos. A continuación lo podremos ver.

⁵⁰ Veamos este texto: «Debemos hacer constar que Hispania, fuerte en su fidelidad y por sus fuerzas, habiendo dado los mejores emperadores a la república y no habiendo engendrado ningún tirano desde los primeros días de su existencia hasta hoy, tampoco ha consentido que ninguno de los de fuera que ha penetrado en ella saliese vivo, o triunfase», Orosio, ob. cit., lib. V, cap. XXIII, 16-17.

2

LA CREACIÓN DEL *REGNUM* HISPANOGODO

EL REINO GODO ARRIANO

Para estudiar el reino hispano de los visigodos necesitamos organizar el material histórico en cuatro épocas: la primera se extiende desde la muerte de Alarico II, en el 507, hasta Leovigildo, que comienza el reinado en 568. Después tenemos el periodo en el que los godos convertidos al catolicismo y romanizados ultimaron su control de toda Hispania. Esta segunda época alcanza desde el reinado de Leovigildo hasta Suintila, que acabó con la rebelión de Sisenando. Su mejor testigo es san Isidoro. Posteriormente tenemos la gran época de reformas de Chindasvinto y Recesvinto, que no lograron establecer bases firmes para el reino de los godos. Por último, en cuarto lugar tenemos la época de decadencia, que se inicia con el reinado de Wamba y que llevará al desastre de don Rodrigo. Entonces surgirá otro testigo de importancia: san Julián.

Para el primer y segundo periodos contamos como noticia fundamental con la *Historia de los godos*, de san Isidoro, que depende mucho de Hidacio. Isidoro es un historiador elemental, pero efectivo. No debemos despreciarlo si queremos desprendernos de tantas reconstrucciones como se han hecho de estos tiempos. Para el segundo periodo, tenemos también la pequeña crónica de Juan de Biclaro, un godo abad del convento que lleva su nombre, que aún no hemos sabido identificar¹. Bicla-

¹ Juan de Biclaro, *Chronica, Monumenta Historiae Germaniae, Auctores Antiquissimi*, vol. XI, págs. 211-220.

ro llegó a obispo de Gerona y su crónica relata los acontecimientos entre 567, en que volvió de Constantinopla, hasta el año 590. Todavía conoció, por tanto, algunos años del reinado de Recaredo. Otra fuente importante para esta época es Gregorio de Tours, y a él apelaremos, aunque ofrece una visión sesgada de la realidad hispana, a la que desprecia. Para Recaredo es decisiva la fuente del III Concilio de Toledo, desde luego. Para la rebelión de Sisenando disponemos de una fuente adicional, la crónica de Fredegario². Para la tercera época, contamos con los códigos y los concilios de Chindasvinto y Recesvinto, reyes en los que apreciamos las claves que llevaron al reino al desastre. Por último, para la cuarta época de Wamba, contamos con la *Historia* de san Julián de Toledo, testigo de los hechos que narra. Es muy útil también la *Crónica Mozárabe*, escrita en 754, tras la invasión musulmana, pero todavía anclada en el espíritu godo.

Aunque estas noticias son muy exiguas, a ellas tenemos que acudir si queremos mostrar las prácticas y las ideas de los actores históricos a partir de sus propios testimonios. El goticismo ha sido una huella ideológica continua en la historia política hispana, desde los primeros reyes de Asturias a los primeros condes de Barcelona. A esta época se han referido los que deseaban justificar un imperio unitario en Hispania desde sus orígenes, como los que denunciaron una presencia excesiva de la Iglesia en la política. Toda la Edad Media está atravesada por este debate. Los escritores políticos del siglo XVII, como Saavedra Fajardo, invocaron el origen godo del reino para justificar su política antifrancesa. Ya en el siglo XVIII, los defensores del poder regio vieron en aquel reino su ideal, y en él colocaron los liberales del siglo XIX el origen de esa alianza entre trono y altar que reivindicó el tradicionalismo y que ellos tanto detestaban. Todas estas reconstrucciones tenían un carácter ideológico e incluso imaginario. Todavía hoy se dice que los godos lograron la primera unidad política española³. Los autores que se implicaron en esta ingente polémica solo veían sus propios deseos y los proyectaban sobre el material histórico disponible para justificar que las cosas siempre habían sido como ellos deseaban. En realidad, estos materiales históricos dicen otras cosas, si nos atenemos a cómo los pro-

² Fredegario, *Chronicae, Monumenta Historiae Germania, Scriptores Rerum Merovingiae*, vol. II, págs. 18-168.

³ José Orlandis, citando a Ramon d'Abadal, en «Le royaume wisigothique et son unité religieuse», en *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Rencontres de la Casa de Velázquez, Madrid, 1992, págs. 9-16.

pios testigos de la época los vivieron. Entonces surge una imagen muy diferente; por supuesto, no es coherente ni integrada, pero hace pie en la mentalidad de los actores y testigos fundamentales, recoge sus formas de ver el mundo y de producirlo, sus ideas y sus prácticas, así como la relación entre ambas.

En el año 472, Eurico, ampliando el sentido del viejo pacto de hospitalidad, cruzó los Pirineos y destruyó al ejército de nobles romanos de la provincia de Tarragona⁴. Tal decisión fue registrada por los historiadores de la época como la consecuencia de la caída de Roma. Desde luego, nadie lo entendió como consecuencia del antiguo pacto. Jordanes se limitó a decir que toda la Hispania estaba bajo el derecho godo⁵. San Isidoro nos confirma que, en tiempos de Eurico, los godos empezaron a tener derecho, leyes escritas sobre sus usos y costumbres⁶. Sidonio Apolinar fue más explícito y habló de «roto y disuelto el antiguo pacto». Como es natural, cuando el Imperio ya tenía el control en las tierras de la Bética y la Tarraconense, los visigodos eran la única fuerza militar organizada. Entonces las élites hispanorromanas, si querían mantener la protección adecuada, tuvieron necesidad de recurrir a la confianza de un rey godo⁷.

En realidad, esta extensión de los godos hacia el sudeste hispano coincide con el inicio de una presión de los francos desde el norte, deseosos de hacerse con la parte de Narbona. San Isidoro⁸ nos habla de las provocaciones de los francos hacia Alarico II y de su propia muerte en la batalla contra ellos, como ya referimos⁹. Es evidente que la alianza de pueblos que conocemos como francos, con sus aliados borgoño-

⁴ Como lo narra Isidoro en su *Historia Gothorum*, cap. 34, 10. Sigo la edición de Cristóbal Rodríguez Alonso, *La historia de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1975.

⁵ Jordanes, *Getica. Monumenta Historiae Germanorum. Auctores Antiquissimi*, vol. V, parte I, págs. 53-138. Aquí, cap. 48.

⁶ Isidoro, *Historia Gothorum*, cap. 35.

⁷ Sidonio Apolinar, *Epistolae. Monumenta Historiae Germanorum. Auctores Antiquissimi*, vol. VIII, págs. 173-264. Aquí, Epist. VII, 6, 4.

⁸ Para el pensamiento político de san Isidoro se debe ver J. L. Romero, «San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico político y sus relaciones con la historia visigoda», *CHE*, 8, 1947, págs. 5-71. Elías de Tejada, «Ideas políticas y jurídicas de san Isidoro», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, Ed. Reus, Madrid, septiembre de 1960; M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine: de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, École Française de Rome, Roma, 1981. J. Orlandis, «El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda», *Estudios Visigóticos*, 3, 1962, págs. 14-26.

⁹ Isidoro, *Historia Gothorum*, cap. 36, 5-10.

nes, presionaban a los godos, y estos, para protegerse, desplazaron sus bases más acá de los Pirineos. No quisieron abandonar sus territorios legítimos de la Galia sureña. Tras la derrota y muerte de su rey, los godos llamaron en su auxilio a los ostrogodos de Italia. San Isidoro nos informa de que Teodorico vino a restituir el derecho de los godos. Su actividad no cesó con ello, porque intervendrá en la elección de los jefes godos posteriores, como Gesaleico (507-510), quien significativamente acude a África a pedir refuerzos contra el rey ostrogodo. Por lo que se ve, debió de cambiar de aliados y pidió ayuda a los vándalos. Estos rechazaron la oferta y lo enviaron a Francia. Sus generales lo derrotaron y lo mataron¹⁰. Thompson, con un carácter más bien irónico, dice: «Esta fue la breve y gloriosa carrera del primer monarca de España»¹¹.

Deseo dar una idea de la debilidad jurídica y militar del poder godo sobre Hispania a comienzos del siglo VI. En cierto modo, su dominio era una usurpación del mando imperial. Las cosas volvieron exactamente al mismo sitio con Amalarico (526-531), que reinó a partir del año 511, aunque bajo la regencia de Teodorico. Desde luego, se siguió viendo como lo que era: rey de la Galia. Sabemos que nombró un *Hispaniarum praefectus*, imitando al viejo pretorio romano de la Galia. El punto fuerte de sus intereses eran las relaciones con los francos, y por ello se casó con una hija de Clodoveo. Este fue un mal paso. En efecto, sus combates con los francos alrededor de Narbona lo llevaron primero a la derrota, y luego a la muerte en Barcelona. No debemos pensar que los francos tenían una idea territorial precisa. Aspiraban a toda la tierra que pudieran tomar. San Isidoro nos informa de que, hacia 541, ya en el reinado de Teudis (531-548), un rey de estirpe ostrogoda, se tuvo que defender Zaragoza, sitiada por los francos, que controlaban casi la provincia Tarraconense¹². Al parecer, según Gregorio de Tours, la túnica sagrada de san Vicente Mártir logró espantarlos. Como veremos, la presión de los francos sobre las tierras peninsulares será una constante, ya sea por la guerra, ya por las mediaciones jurídicas, según la circunstancia. Los godos, sin embargo, se atuvieron siempre que pudieron a la estructura imperial que habían heredado. Para ellos, la Galia de Septimania, la del sur, era su centro de poder; Hispania

¹⁰ Isidoro, *Historia Gothorum*, cap. 37.

¹¹ Thompson, ob. cit., pág. 21. Conviene tener presente el primer capítulo de Thompson, págs. 19-38.

¹² Isidoro, *Historia Gothorum*, cap. 41.