

## EN LAS RAÍCES DE ANDALUCÍA (SS. V-X): LOS DESTINOS DE UNA ARISTOCRACIA URBANA

En 1875 D. Aureliano Fernández-Guerra y Orbe contestó al discurso de entrada en la Real de la Historia pronunciado por su amigo el anticuarista Juan de Dios de la Rada y Delgado. Con su brillante verbo y encendido amor por las antigüedades de su patria española D. Aureliano disertó sobre la Región murciana en la Antigüedad, hasta los tiempos de la invasión musulmana. Como testimonio de la perduración hasta una fecha muy avanzada de la familia del famoso conde Teodomiro <sup>1</sup> Fernández-Guerra presentó a la académica audiencia una inscripción recientemente hallada <sup>2</sup>. Se trataba de una espléndida (0,59 × 0,32 × 0,10 m.) lápida de marmol blanco encontrada casualmente en el término de Lucena, pero en la vecindad de Puente Genil, en el cortijo que entonces se llamaba del Chato. El contenido y forma de ésta puede ser un testimonio de la mentalidad de los grupos dirigentes cristianos que vivían en las actuales tierras andaluzas a principios del siglo X.

La inscripción corresponde al epitafio versificado de un tal Juan <sup>3</sup>, fallecido en el 925 a los sesenta y siete años de edad. Este habría nacido en el alfoz de Baeza, habiendo sido su padre Sindemiro y su abuelo Atanagildo. La calidad de la inscripción habla ya por sí sola de la importancia en vida de este Juan y de su linaje.

---

1 Sobre éste vid. la pequeña monografía de E LLOBREGAT, *Teodomiro de Oriola, su vida y su obra*. Alicante, 1973, que ofrece un buen estado de la cuestión y la documentación pertinente.

2. A. FERNÁNDEZ-GUERRA, *Discursos leídos en la Academia de la Historia en la recepción pública del señor D. Juan de Dios de la Rada y Delgado*, Madrid, 1875, 152 y nota 48. Hoy se encuentra en Córdoba, formando parte de la Colección Romero de Torres.

3. Tradicionalmente se ha hablado del epitafio de *Iohannes Eximius* (A. FERNÁNDEZ-GUERRA, *op cit*, 152; F.J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1903, 244 y 835). Sin embargo no parece lógico considerar *Eximius* como un *cognomen* de Juan, cuyo abuelo y padre aparecen mencionados en la inscripción simplemente como Atanagildo y Sindemiro, respectivamente, mientras que *eximius* se puede entender fácilmente como calificativo y formando grupo con los señalados en el siguiente verso (*sapiens, benignus*).

Entre otras cosas la inscripción funeraria correspondería muy probablemente al enterramiento de Juan realizado en alguna pequeña iglesia rural relacionada con la hacienda del fallecido, y que serviría de mausoleo de los miembros de la familia, tal y como se testimonia en otros ejemplos de época visigoda. Aunque, desgraciadamente, la época y circunstancias del hallazgo hayan impedido conocer nada seguro de estos últimos extremos <sup>4</sup>.

Si atendiéramos a la literalidad de la inscripción especialmente famoso habría sido el abuelo de Juan, «varón máximo al que los antiguos siglos llamaban Atanagildo», y cuyo *floruit* habría que ubicar en los primeros decenios del siglo IX <sup>5</sup>. En definitiva, un ilustre linaje que habría sabido mantener una buena parte de su poder en la zona durante más de un siglo, y cuyas raíces sin duda profundizaban en la nobleza regional de los últimos tiempos del desaparecido Reino visigodo de Toledo. Testimonio, a la vez que orgullosa proclama, de todo ello eran ciertamente los nombres de los sucesivos jefes de la familia, de conocida prosapia gótica, y el cristianismo católico y ortodoxo de los mismos. Ciertamente que el más joven de la dinastía, Juan, habría podido romper la tradición onomástica gotizante de sus progenitores <sup>6</sup>. Asunción de un nombre de tipo cristiano por Juan que habría ido acompañada de una especial dedicación del mismo a la religión de sus antepasados. Pues al decir de su epitafio Juan fue educado (*alumnus*) en los principios de la ortodoxia cristiana más legítima, para destacar después en el seno de la Iglesia por su radical comunión con la Cristiandad católica, que no dudaba ni un ápice en considerar a Cristo como verdadero Dios <sup>7</sup>. Elogios que hay que comprender en el contexto bastante enrarecido de la Iglesia mozárabe de la segunda mitad del siglo IX, cuando las polémicas cristológicas surgidas en la centuria precedente se habían visto redobladas con la herejía Megeciana y las controversias con el Islam; y la comunión en su seno se había visto discutida por la división de opiniones respecto del movimiento de los mártires voluntarios cordobeses <sup>8</sup>. Polémicas en las que la iglesia de Baeza de tiempos de nuestro Juan, representada por su obispo Saro, habría mantenido una postura simpatética con los líderes radicales de Córdoba, como el famoso abad Samsón <sup>9</sup>. Significativamente la llamada a la ortodoxia y a la catolicidad serían uno de los *leit Motiver* de estos últimos. Pero no sólo

4. Igual que ocurrió con la rica lápida de Eureso, posiblemente un noble de la región de Cabra de la segunda mitad del siglo VII (J. GIL- J. GONZÁLEZ, «Inscripción sepulcral de un noble visigodo de Igabrum», en *Habis*, 8,(1977) 455-461).

5. Nos basámos en un normal cálculo generacional en torno a los 30 años. En todo caso lo que parece imposible es identificar a este Atanagildo beatiense con el Atanagildo hijo de Teodomiro de Oriola, que a mediados del siglo VIII debía ser ya un hombre bastante maduro, tal y como pretendió A. Fernández-Guerra

6. *Iohannes* en el epitafio aparece testimoniado como el nombre «cristiano» dado en el sacramento bautismal (*Iohannes eximus ex fonte vocatus*), por lo que no se podría excluir totalmente la posibilidad de que nuestro personaje tuviera también otro nombre de familia de tipo gótico.

7. ....*quin etiam ore modestus/florens ecclesia decenter mente queta/catholicus strenuus preclarus mente qui fuit/alumnus orthodoxus legitime abtius/etheris iungatur sorte beata locatus/cum xristo regnet piun quem colvut deum...*

8. Sobre lo cual vid. en último lugar K.B WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988.

9. SAMSO, *Apologeticus*, praef. 8

estos hechos relacionan a nuestro Juan y su noble familia de Baeza con los ideales de bastantes de sus congéneres de la entonces capital del Califato.

La inscripción sin duda resulta singular tanto por sus letras como como por su lengua. Las primeras muestran multitud de ligaduras y rasgos angulosos que, a mi entender, tratarían de mostrar una cierta similitud con los grafemas cúficos. Con ello, de paso, se mostraría cómo hasta en su forma más externa la cultura latina nada tenía que envidiar a la de la clase dirigente árabe e islámica del actual Estado cordobés. La segunda ofrece rebuscados exámetros dignos de la métrica escolar de tradición visigoda y mozárabe. Indudablemente el erudito clérigo que redactó dicho epígrafe tenía una formación libresca; es más, tenía que estar en estrecho contacto con el círculo literario cordobés que produjo en la segunda mitad del siglo IX figuras de la talla de Eulogio, Alvaro y Samsón. La prueba evidente de tales contactos sería el verso segundo de nuestro epitafio, especialmente sofisticado con la partición del nombre *Atana-gildum* en una especie de construcción en anillo. Y ello porque un tal verso copia literalmente el segundo del epitafio dedicado por el abad Samsón a su amigo el abad Atanagildo, fallecido en el 881<sup>10</sup>. Ante lo cual no cabe la menor duda que el anónimo autor del epitafio de Juan, redactado 44 años después habría tenido que leer el de Samsón; bien mediante una inspección ocular del sepulcro del abad Atanagildo, donde sin duda se hallaría inscrito el mismo, o mediante la consulta de un manuscrito donde ya figurase recopilada la obra poética de Samsón<sup>11</sup>. Curiosamente el conocimiento, admiración y utilización de la obra literaria de éste último por los cristianos de Baeza a principios del siglo X concordaría muy bien con la amistad y relación epistolar que sabemos Samsón mantuvo con el obispo beatiense Saro, que antes recordamos.

La sofisticada lápida sepulcral de Juan nos vendría a descubrir aquí todo un mundo mental, de referencias culturales y autoidentificaciones étnicas, de los grupos dirigentes cristianos de estas tierras hoy andaluzas en los momentos más brillantes del Califato omeya en al-Andalus. Una nobleza cristiana que se reconocía fundamentalmente en su fe religiosa, que se esforzaba por mantenerse en la ortodoxia cristiana y en comunión con la Iglesia católica universal. Que buscaba su cohesión y perduración en la educación en instituciones pedagógicas eclesiásticas, transmisoras de una enseñanza en la tradición retórica latina tardía y visigoda; tal y como proponía Alvaro en su conocida diatriba contra los cristianos cordobeses arabizantes de la segunda mitad del siglo IX<sup>12</sup>. Ciertamente que al obrar así

10. SAMSO, *Carmina*, II (ed J. GIL, *Corpus Scriptorum Mozarabiorum*, II, Madrid, 1973, 665). La tradición manuscrita del epitafio fecha la muerte del abad Atanagildo en la Era 948 (=a.D. 910), sin embargo ya J. GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los obispos de Córdoba*, 156/180, la corrigió en 919 (=a.D. 881), más apropiada con la fecha del fallecimiento del propio abad Samsón, fijada en el a.D. 890 por el epitafio que de él escribió el arcipreste Cipriano (= ed J. Gil, *op. cit.*, II, 687).

11. El aprovechamiento del epitafio de Atanagildo por el autor del de nuestro Juan no se habría limitado a ese segundo verso sino también al primero —*hoc nepos loco tenetur maximi viri*—, en el que resuena el correspondiente verso compuesto por Samsón: *occulit abbatu mag-ni hec urna fabilas*.

12. ALV., *Indiculus luminosus*, 35. El valor de este texto como testimonio de una realidad cultural de la mozarabía cordobesa, que estaría perdiendo el interés por las tradiciones culturales latinas, ha sido criticado con buenos argumentos por T.F. GLICK, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, trad. del inglés, Madrid, 1991, 231 ss.

estos nobles cristianos andalusíes no hacían más que continuar con una tradición que ya había conformado a sus antepasados de los tiempos de la Monarquía goda; pero en absoluto se consideraban atados a tales precedentes de forma servil y nostálgica. Pues los modelos y repertorios literarios latinos a seguir y utilizar se trataban de renovar continuamente, acudiendo a clásicos contemporáneos propios, y utilizando para ello un tráfico de manuscritos que se servía principalmente de los viajes y lazos de amistad de sus clérigos eruditos, de igual manera que había ocurrido en la España visigoda del siglo VII. Símbolo y testimonio de ese tradicionalismo en absoluto nostálgico sería, sin duda, el que los dos antepasados directos del exímio Juan llevaran nombres que se enraizaban en la onomástica tradicional de la nobleza hispanovisigoda del siglo VII, mientras que este último recurriera a un nombre puramente cristiano: pues era la pertenencia a la Cristiandad católica lo que servía de principalísima autoidentificación para esos grupos andalusíes; aunque dicha incardinación cristiana, eso sí, se realizaba de manera privilegiada a través de la tradición patristica hispana, aumentada y renovada hasta sus propios días.

Desgraciadamente no podemos examinar aquí toda la rica problemática de la cultura cristiana andalusí de los siglos VIII-X. Y ello a pesar de que las meritorias obras de Simonet e Isidro de las Cagigas merezcan una actualización; y que ésta debiera realizarse a partir de una valoración realista de la cultura y legado literarios de la España visigoda del siglo VII, que difícilmente pudiera encontrar algo parangonable en las otras provincias de la Latinidad contemporánea<sup>13</sup>. Pero sí que interesa aquí ilustrar con más detalle los trazos del imaginario colectivo en y del que vivían tales grupos nobiliarios cristianos, que hemos visto tan sólo evocados en los versos del epitafio de Baeza; especialmente en lo relativo a la identificación étnica que éstos hacían de sí y de los otros grupos dirigentes, árabes y muladíes, que componían la sociedad del Estado andalusí en esos siglos. Afortunadamente la conservación del importante legado literario de la cristiandad andalusí, y especialmente cordobesa, de los siglos VIII-X permite ampliar un tanto<sup>14</sup>.

Una simple ojeada a la obra literaria de Eulogio permite ver cómo el adjetivo *catholicus* es normalmente utilizado para identificar a los miembros de la comunidad cristiana a la que se dirige<sup>15</sup>. De tal forma que no cabría la menor duda que el eclesiástico cordobés del siglo IX veía a sus hermanos de religión y cultura in-

---

13. Es decir, se necesita corregir algunas visiones epigonistas y negativas del Reino visigodo de Toledo que uno creía propias de las descripciones renacentistas sobre la violencia bárbara y la oscuridad gótica (sobre lo cual vid. entre otros H. MESSMER, *Hispania-Idee und Gotenmythos*, Zurich, 1960, 45 ss.), pero que hoy parecen renacer entre ciertos medievalistas de orientación arabista extranjeros (T. F. Glick) o españoles (M. Barceló).

14. Por lo demás estos han sido los objetivos perseguidos por la enormemente sugestiva investigación, que en muchos aspectos seguiremos, del israelita R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, trad. del hebreo, Madrid, 1984. Desgraciadamente R. Barkai utiliza tan sólo la Crónica Mozárabe del 754 y la Bizantino-Arábica para investigar las posiciones de los mozárabes en esos siglos, desperdiciando el gran caudal representado por los escritos de los cristianos cordobeses.

15. *Catholica plebs* (*Mem. Sanc.*, 1,2); *catholica gregis* (*Epist. Wilhesind*, 7); *instructio catholicorum* (*Mem. Sanc.*, 1,3); *eversio catholicorum* (*ibid.*, 1,21) etc.

sertos en una comunidad más amplia, que traspasaba las fronteras del Estado omeya y de la Península Ibérica: la Iglesia universal ortodoxa <sup>16</sup>. Sería esa misma Iglesia la única institución con la que se sentían vinculadas e identificadas tales gentes tras la destrucción de la entidad política que significó el Reino visigodo <sup>17</sup>. De esta forma nada puede extrañar que fuera la capital de la Iglesia universal latina, Roma, el destino imaginario o real de los viajes de los cristianos andalusíes en busca de identidad étnico-cultural, tal vez a imagen de la peregrinación a la Meca de los árabe-islamitas. De tal forma que frente a la nostalgia por su patria oriental, que mostrarían a través de los siglos los grupos dirigentes islámicos del Estado omeya, se pudiera hablar del referente romano para los dirigentes de la comunidad cristiana andalusí. A este respecto puede ser paradigmático el diálogo que ibn al-Qutiya supuso entre su antepasado Artobás, el famoso hijo del rey Witiza, y el primer emir omeya de al-Andalus, Abderrahman I; donde, ante el reproche lanzado al noble visigodo de tener intenciones de abandonar la península y marchar a Roma, éste echó en cara al omeya su supuesto deseo de volver a su patria oriental <sup>18</sup>. De esta forma se podría entender en todo su significado que el anónimo clérigo de la Crónica mozárabe del 754 afirmara que había huido a la *Romania patria* el obispo Sinderedo, cuando cobardemente optó por abandonar su sede de Toledo y huir a la ciudad del Tiber en el momento de la invasión musulmana <sup>19</sup>.

En tales circunstancias no puede sorprender que el gentilicio que con más frecuencia se utiliza por los escritores cristianos cordobeses del siglo IX para definirse a ellos y a los restantes cristianos andalusíes sea el de *christicolae* <sup>20</sup>. Curiosamente este es el término (*cohors christicolorum.*) utilizado —y no *gothi* como hubiera podido ser— para referirse a los cristianos hispanos derrotados por el muslim invasor en un himno litúrgico titulado *Tempore belli* en la *Hymnodia gothica* de Blume, y que hace unos años Díaz y Díaz atribuyó con indudable acierto a la Mozarabía, y que habría sido compuesto inmediatamente después de la invasión agarena del 711, a cuya realidad se refieren con inusitado realismo varias estrofas del mismo <sup>21</sup>. Y *populus Christianus* habría sido el gentilicio utilizado, y no asturianos ni godos, en la llamada Crónica de Albelda para referirse a los vencedores de

16. *Mem Sanc*, I,4.

17. EULOG., *Mem.Sanc.*, I,30.

18. IBN AL-QUTIYA (ed. del *Ta' riy ifitah al-Andalus*, por J. RIBERA, Madrid, 1926), p. 37, cf. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes*, 66 y 81. También Eulogio habría tenido la intención de viajar a Roma (ALV, *Vit.Eulog.*, 3).

19. *Cont.Hispana*, 44 (= 53 en ed. J.E. LÓPEZ PEREIRA, *Crónica Mozárabe del 754*, Zaragoza, 1980) A partir de ahora nos referiremos siempre a esta crónica con la abreviatura *Cont Hispana*, correspondiente a la convencional denominación que le dio T. Mommsen. Así se explica que los llamados Casianistas para dar autoridad a su herejía entre los cristianos andalusíes se dijeran enviados de Roma, tal y como denuncian las actas condenatorias del Concilio cordobés del 839 (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabícorum*, I, 136).

20 ALV, *Vit.Eulog.*, 12; EULOG., *Mem Sanc.*, I,20; II,2; 15,1; y III,3. Por supuesto estas referencias están lejos de ser completas.

21. M.C. DÍAZ y DÍAZ, «Noticias históricas en dos himnos litúrgicos visigodos», en *Los Visigodos. Historia y civilización (=Antigüedad y Cristianismo, III)*, Murcia, 1986, 448-450

la llamada batalla de Covadonga de hacia el 737; sin duda el relato de origen astur más antiguo (¿fines siglo VIII?) que de tal evento nos ha sido transmitido <sup>22</sup>.

Pero esta identidad de gentilicio entre escritores cristianos andalusíes del siglo IX y los ideólogos de la fundacional Monarquía asturiana a mediados del siglo VIII en absoluto sería síntoma de una conciencia de identidad política —fuera de los límites espirituales y culturales de la Cristiandad católica— entre ambos, y en especial de una aceptación por parte de los primeros de una representación protagonista de sus destinos étnicos por parte de tal entidad política del septentrión peninsular. De hecho las menciones a Asturias, y a la existencia de un autónomo poder cristiano allí, son escasísimas entre los cristianos andalusíes de los siglos VIII-X. De tal forma que, al margen de las obligadas referencias del toledano Elipando en su conocida controversia con el lebaniego Beato <sup>23</sup>, sólo hay otra mención a Asturias en Eulogio, refiriéndose a la marcha allí del monje Felix, un bereber cristiano nacido en Alcalá de Henares <sup>24</sup>. Pero la manera en que se refiere el cordobés a tales tierras en absoluto induce a pensar en un sentimiento de pertenencia a una misma comunidad territorial. De tal forma que se podría decir que Asturias no formase parte de España (*Hispania*), que es el territorio patrio con que de una manera clara y rotunda se identifican tanto Eulogio como el resto de los cristianos andalusíes de estos siglos.

A juzgar por los escritos de Eulogio para él y sus compatriotas *Hispania* seguía constituyendo una unidad geográfica cuyos límites septentrionales eran los Pirineos, con independencia del Estado que dominara sobre unas tierras u otras de la misma. Y bajo este prisma la lejana Gerona, entonces bajo dominio carolingio, era también una ciudad de España, eso sí, limítrofe con la Galia <sup>25</sup>. Al obrar así Eulogio se mantenía fiel a las concepciones e identificaciones geográficas de España y lo hispánico que a finales del siglo VII había delinado con nitidez Julián de Toledo; para el que bajo el dominio del Reino de los godos se encontraban tanto España como la Galia (Narbonense), siguiendo en ello una dicotomía también reflejada en la tradición canónica de la Iglesia visigoda <sup>26</sup>. Para estos cristianos andalusíes España venía a ser la patria común y originaria de todos sus cristianos; que, aunque había venido a sufrir la cruel dominación de los árabes <sup>27</sup>, seguía constituyendo una unidad colectiva objeto de las enseñanzas de sus clérigos <sup>28</sup>, insertos en una única Iglesia de España <sup>29</sup> situada todavía bajo la primacía doctrinal de la sede metropolitana de Toledo <sup>30</sup>.

22. *Alb.*, XV,1 (ed. J. GIL, *Crónicas Asturianas*, Oviedo, 1985, 173) Cf. L.A. GARCÍA MORENO, «Covadonga. Realidad y leyenda», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, en prensa.

23. ELIP., *Epist.Fidel.*, *Epist.episc.*, 1.

24. EULOG., *Mem.Sanc*, III,8,1.

25. EULOG., *Mem.Sanc*, I,24.

26. Vid al respecto el concluyente estudio de S. TEILLET, *Des goths a la nation gothique*, París, 1984, 573 y 628 ss. especialmente.

27. ALV., *Vit Eulog.*, 12.

28. ALV., *Vit.Eulog.*, 4: Eulogio habría venido a enseñar a versificar (¡en latín!) a las *Hispaniae*

29. EULOG., *Mem.Sanc.*, 1,6: .. *omnis ecclesiae Hispaniae...*

30. EULOG., *Epist Wilhesind.*, 7.

La autoidentificación de los cristianos andalusíes del siglo IX con España era la continuidad de un imaginario colectivo que ya estaba dramáticamente presente en el anónimo autor de la Crónica mozárabe del 754, tal y como se refleja con nitidez en su conocido «Lamento de España»<sup>31</sup>. Pasaje literario que representaría el contrapunto del *Laus Hispaniae* isidoriano, uno y otro argumentado sobre la autoconciencia de que las Españas eran superiores al resto del Mundo<sup>32</sup>. Según este mismo anónimo clérigo su patria hispana habría sido invadida por una gente extranjera, árabes y moros (bereberes) musulmanes, caracterizados muy negativamente por su crueldad y sus fraudes constantes sobre los hispanos<sup>33</sup>. Concepción que permanecía incambiada más de un siglo después en los medios cristianos andalusíes, a juzgar por los testimonios de Alvaro y Eulogio. Para el primero todavía en su época la auténtica realidad era que «la dominación de los árabes seguía miserablemente destruyendo los confines de España con sus engaños y astucia»<sup>34</sup>. Para Eulogio la *impia gens* de los árabes<sup>35</sup> constituía una etnia extranjera a las Españas<sup>36</sup> cuyos miembros mantenían genéricamente un odio racista (*ethnicorum vel odio*) hacia los cristianos andalusíes, especialmente si ocupaban alguna posición de poder, como podía ser el caso del noble Argimiro<sup>37</sup>.

Una tal conciencia de extranjería respecto de los árabes por parte de gentes como Eulogio y Alvaro no descansaba en criterios religiosos, como alguien pudiera sentirse inclinado a pensar, sino en unos étnicos basados en criterios de linaje<sup>38</sup>. A este respecto convendría recordar cómo al referirse Alvaro al mártir cristiano Cristóbal, por el que sentía una evidente simpatía, se vio en la necesidad sin embargo de señalar su pertenencia a la etnia árabe<sup>39</sup>; de modo que, en su imaginario colectivo andalusí, el abrazo de la católica fe cristiana no podía romper esas barreras étnicas que separaban a los hispanos de los invasores árabes. En sentido contrario la adopción de la fe de Mahoma por los hispanos tampoco en opinión de esos mismos medios cristianos anulaba su condición hispana y eliminaba las fron-

31. *Cont. Hisp.*, 45 (= 55 ed. J.E. LÓPEZ PEREIRA).

32. Isid., *Hist. Goth.*, «De laude Hispaniae». Cf. S. TEILLET, *Des goths a la nation gothique*, 498 ss.; R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes*, 29.

33. *Cont. Hisp.*, 43 y 45 entre otros; cf. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes*, 23 ss.

34. ALV., *Vit. Eulog.*, 12; mientras que en su *Rescriptio* a Eulogio (ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, 366,56) menciona el *arabico dolo*.

35. EULOG., *Mem. Sanc.*, I,30.

36. EULOG., *Mem. Sanc.*, II,1,1.

37. EULOG., *Mem. Sanc.*, III,16.

38. Habría que pensar especialmente en el uso del árabe como vehículo de transmisión cultural e identidad étnica, en lugar del latín. A este respecto debe tenerse en cuenta, además de la crítica conocida de Alvaro (*Induculus luminosus*, 35), que los cristianos andalusíes no parece que se hubieran nunca autotitulado «mozárabes»; es más, el término *musta rib*, que significa «arabizado» habría sido una denominación peyorativa inventada por los cristianos andalusíes más fanáticos contra aquellos cristianos arabizados criticados por Alvaro: V. CANTARINO, *The Ninth Century Cordoban Mozarabs: did they really know Arabic?*, citado por T.F. GLICK, *Cristianos y musulmanes*, 232; y R. HITCHOCK, «El supuesto mozarabismo andaluz», en *Actas I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Medieval*, I, Córdoba, 1978, 149150, que rechaza que el término «mozárabe» haya podido designar a la comunidad cristiana de al-Andalus.

39. ALV., *Vit. Eulog.*, 12.

teras étnicas que les separaban de los grupos islámicos mayoritarios, árabes o beberes. Así para Eulogio el noble muladí sevillano que contrajo matrimonio con una noble cristiana y engendró a la posterior mártir Flora, sería simplemente calificado de pagano (*gentilis*)<sup>40</sup>. Y también *gentilis* es adjetivado por Eulogio el padre de las mártires Nunilo y Alodia, sin duda hijas de un muladí y de una cristiana de Barbastro (Huesca)<sup>41</sup>. Mismo calificativo que utilizó Alvaro para referirse a los padres de la posterior mártir Leocritia: de linaje noble pero no cristianos ni árabes<sup>42</sup>.

Desde luego no podría extrañar, sino todo lo contrario, que estos sentimientos de los hispano-cristianos andalusíes hacia árabes y muladíes fueran tenidos, pero en sentido contrario, por los segundos, respecto de aquellos y entre sí. En efecto, Ron Barkai ha demostrado de modo convincente cómo el historiador Ibn al-Qutiya -un noble muladí cordobés del siglo X (+977), que se decía descendiente por línea materna del rey godo Witiza- podría ser considerado como una especie de portavoz de los grupos de nobles muladíes de su tiempo<sup>43</sup>. A este respecto la anécdota, antes recordada, del vivo diálogo mantenido entre su pariente el cristiano Artobás, hijo del rey Witiza, y el primer omeya andalusí tendría la intención de conseguir un acercamiento con la nobleza cristiana andalusí, además de con la aristocracia árabe. A los primeros les manifestaría su común pertenencia a la patria hispana, a los segundos su lealtad política<sup>44</sup>. Este mismo Ibn al-Qutiya se separaría radicalmente del resto de los historiadores hispanomusulmanes de aquellos siglos presentando una visión positiva de los grandes rebeldes muladíes del siglo IX, Marwan al-Yahiquí y Omar ibn Hafsun. En opinión del historiador muladí ambos habrían luchado por la libertad, rebelándose contra un gobierno injusto, mostrando virtudes tan apreciadas como la fidelidad a los acuerdos y pactos y valor guerrero. Significativamente estos juicios se oponen totalmente a los del posterior historiador hispanoárabe Ibn Hayyan; quien, escribiendo ya en los infelices años de la *fitna* andalusí, llevó a ver en los pactos ocasionales entre aquellos rebeldes muladíes y los cristianos asturleonenses el fiel reflejo de la «*asabiya* (solidaridad nacida de la comunidad tribal) de los muladíes y los infieles, y el abandono de los árabes»<sup>45</sup>. Ibn Hayyan y otros escritores hispanoárabes del siglo X mostrarían también su desprecio y odio hacia los cristianos andalusíes, al mismo tiempo que no dejaban de señalar la superioridad de los árabes y, lo que es más significativo, el sentimiento de foraneidad de éstos en las tierras hispánicas y su

---

40. EULOGIO, *Mem.Sanc.*, II,8,3 La pertenencia a la nobleza de la pareja se deduce del calificativo de *nobles* que Eulogio da a sus hijos. La familia debía tener un importante patrimonio, lo que le pudo haber ocasionado algún grave problema con el poder omeya, pues, al decir de Eulogio, antes del nacimiento de Flora sus padres se habrían visto obligados a huir de sus haciendas (*propriu loci*) sevillanas por una razón desconocida para Eulogio, pero habrían sido capaces de encontrar refugio y seguridad en una aldea próxima a Córdoba.

41. EULOGIO, *Mem.Sanc.*, II,7,2. No parece lógico que quien no fuera muladí diera a sus hijas sendos nombres de raigambre gótica (cf. M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches Namenbuch*, Heidelberg, 1976, 68 y 210).

42. ALVAREZ, *vit.Eulog*, 13.

43. M<sup>a</sup> I FIERRO, «La obra histórica de Ibn al-Qutiyya», en *Al-Qantara*, 10, 1989, 510 ss.

44. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes*, 66 ss.

45. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes*, 87-93, con todas las referencias textuales.

irreprimible nostalgia por Oriente. A este respecto puede resultar especialmente interesante el testimonio de al-Razî (855-955). Pues, no obstante haber sido éste el historiador hispanoárabe que mayor interés y aprecio mostró por la historia preislámica de al-Andalus, y de haber compuesto un famoso elogio de España, que a veces se ha comparado con el de Isidoro <sup>46</sup>, no dejó de mostrar sus nostalgias orientales <sup>47</sup>. Sentimientos que también se podrían observar en el conocido elogio de al-Andalus escrito por el gran poeta hispanoárabe Ibn Hazm, conocido también por su diatriba contra los bereberes, no obstante ser éstos también musulmanes <sup>48</sup>. Mismo sentimiento que se destila en una famosa poesía atribuida al primer omeya andalusí, cuyo texto traducido no me resisto a dejar de exponer aquí:

*En el centro de la ruzafa una palmera hallé  
creciendo en el país de Occidente, lejos de la tierra de las palmeras  
Dije: Como ya estás en el extranjero y vagabunda  
y en prolongada separación de parientes y compañeros  
te desarrollaste en una tierra en la que eres extraña,  
yo me hallo al igual que tú en el confín del país foráneo.  
¡Ojalá sean tu regadío las nubes del alba en el extranjero  
y abundante lluvia nunca te falte <sup>49</sup>*

Pero si los hispanoárabes se consideraban en estos siglos como extranjeros en tierras hispanas y veían en cristianos y muladíes posibles enemigos de su dominio, unidos por una especial asabiya, es porque consideraban a éstos dos autóctonos en esas mismas tierras. Por ello era lógico que les pudieran otorgar un étnico que señalase una tal identificación. La prueba de ello la tendríamos en un texto compilado, entre otras noticias andalusíes, por el enciclopedista del Califato abbasí Ibn Khurdadhbeh <sup>50</sup> a mediados del siglo X, y en el que los habitantes de Córdoba son denominados sorprendentemente *al-Isban*, simple transcripción al árabe del término «hispanos» <sup>51</sup>. Denominación muy posiblemente recogida por los servicios secretos dependientes del *diwan al-barid* abbasí, que transmitiría un étnico aplicable a la mayoría de la población cordobesa del momento: muladíes y cristia-

46. Ed por D CATALÁN - M <sup>a</sup> S. DE ANDRÉS, *Crónica del Moro Rasis*, Madrid, 1974, 11-12 Pero el elogio de Rasis es puramente físico, no aludiendo para nada a los habitantes de esa España.

47. R BARKAI, *Cristianos y musulmanes*, 78-79.

48. E. GARCÍA GÓMEZ, *El collar de la paloma, tratado sobre el amor y los amantes*, 3.<sup>a</sup> ed. Madrid, 1971; cf. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes*, 81.

49. Transmitida por al-Maqqari (Nafh a-tib, IV, Beirut, 1968, 54-55; utilizo la traducción de R. BARKAI, *op cit.* nota 52).

50. Cf. A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11 siècle*, 2.<sup>a</sup> ed., París-La Haya, 1973, pp. 87 y ss

51. Ed en M. HADJ-SADOK, *Description du Maghreb et de l'Europe au III-IX Siècle (extraits)*, Argel, 1949, 10.

nos. Unos y otros se autodefinirían como hispanos, y así serían reconocidos por la minoría árabe<sup>52</sup>. Entendido así el gentilicio al-Isban se explica que en su catálogo de los pueblos autóctonos de Occidente, puesto en boca del conquistador Muza ibn Nuzayr, Ibn al-Qutiya mencione exclusivamente a vascos, hispanos (al-isban), francos y romano-bizantinos (rumfes)<sup>53</sup>.

Ibn al-Qutiya se ufanaba de descender de la nobleza visigoda, en concreto de la familia del rey Witiza, aunque fuera por línea materna, hasta el punto de asumir como *laqab* el apodo de «el hijo de la goda»<sup>54</sup>. Y ciertamente conocemos a varios nobles muladíes o cristianos de la época que utilizaban la *nisba* al-Quti; algunos de los cuales también podría, o afirmaba, descender de la familia del rey Witiza<sup>55</sup>. Lo cual indicaría tanto el prestigio de la antigua nobleza visigoda anterior a la invasión, como el de la misma familia real de Eigca y Witiza. A este último respecto cabría recordar aquí la irónica referencia del lebaniego Beato a los muchos toledanos que en sus tiempos se decían descendientes del rey Witiza, incluso carentes de fortuna, para así afirmar su abolengo regio<sup>56</sup>. El witizanismo de nobles muladíes y cristianos y el orgulloso goticismo de los descendientes del famoso Conde D. Julián<sup>57</sup> podían servir también para otros fines, ya señalados en el caso de Ibn al-Qutiya: identificarse con aquellos grupos de la nobleza visigoda que habían colaborado bastante tempranamente con los invasores islamitas, haciendo así va-

52. Ibn Khurdadhbeh restringe claramente el gentilicio a los habitantes que ya vivían allí antes de la invasión agarena, pues lo relaciona con el pueblo del rey D. Rodrigo, y lo fundamenta en la procedencia de la ciudad de Ispahan, error que podría hacer referencia a la famosa etimología isidoriana (*Etymologiae*, XIV, 4, 28) de Hispalo e Hispalis, que historiados hispanoárabes como Rasis habrían transformado en Hispano o Espan (D. Catalán-M.<sup>o</sup> S. DE ANDRÉS, *Crónica del Moro Rasis*, LXXVII). Desde luego carece de sentido y de pruebas restringir el sentido de al-Isban a sólo los muladíes y a algunos cristianos, pero totalmente arabizados, tal y como quiere M. Barceló (Els «Hispani» de Qurtuba a meitat del segle III, en *Faventia*, 3, 1981, 187-191), sólo fundamentado en prejuicios filoislámicos y protercermundistas y anti-españoles —según la muy personal idea que el autor tiene de lo español y de España! claro está—, lógicos en un intelectual mallorquín de origen burgués o ideología marxista. Vid. *infra* sobre la importancia del mantenimiento de una cultura latina entre los cristianos andalusíes de los siglos VIII-X

53. Ibn al-Qutiya (ed. J. RIBERA, 180-181).

54. Se decía tataranieta de Sara, nieta de Witiza, casada en primeras nupcias con una mala omeya: vid. M.<sup>a</sup> L. AVILA, *La sociedad hispanomusulmana al final del califato*, Madrid, 1985, 154, n.<sup>o</sup> 820. No avino en el tema de la posible o imposible conciliación de las dos tradiciones hispanoárabes sobre el número y los nombres de los hijos de Witiza (vid. al respecto M. BARCELÓ, «El rei Akhila i els fills de Witiza: encara un altra recerca», en *Miscellanea Barcinonensia*, 49, (1978), 66-74, que en nuestra opinión desprecia en demasía las hipótesis de F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, «Los reyes Acosta y Elier», en *La España Moderna*, 11, (1889), 93-101; en todo caso un nombre latino como Rómulo para un hijo de Witiza no parece fácilmente asumible: D. CLAUDE, *Historisches Jahrbuch*, 108, 1988, 340).

55. Los enumera M. BARCELÓ, «Els "hispani" de Qurtuba», 189.

56. BEAT., *Epist. Elipand.* (= PL, 96, col. 930)

57. Sobre la historicidad de éste vid. L. A. GARCÍA MORENO, «Ceuta y el estrecho de Gibraltar durante la antigüedad tardía (siglos V-VIII)», en E. RIPOLL (ed.), *Actas del Congreso internacional «El Estrecho de Gibraltar»*. Ceuta, 1987, I, Madrid, 1988, 1113 ss.

ler su antigua lealtad a sus antepasados damascenos ante el hodierno gobierno omeya cordobés <sup>58</sup>.

Por el contrario entre aquellos medios cristianos andalusíes que en la segunda mitad del siglo IX mostraron una mayor hostilidad hacia el gobierno omeya, y que es el que reflejan gentes como Eulogio y Alvaro, las referencias a los godos podían excitar menores intereses, sobre todo aquellas referentes a los últimos soberanos, de una u otra manera implicados con la invasión agarena <sup>59</sup>. Y lo cierto es que el apelativo «godo» no será utilizado por ninguno de ellos a la hora de señalar los orígenes familiares de ninguno de los nobles cristianos andalusíes por ellos mencionados <sup>60</sup>. Es más, Eulogio no tenía ningún inconveniente en aceptar el término *Gothia* para referirse a la que había sido la Septimania o Galia Narbonense visigoda <sup>61</sup>. No obstante que este término, acuñado en la Francia merovingia y nunca testimoniado en la literatura visigoda <sup>62</sup>, supusiera una especie de negativa a considerar como tierra gótica a esa *Hispania* que el cordobés consideraba su patria.

Sin embargo sería un error pensar que los cristianos andalusíes de la época tenían una visión negativa del pasado visigodo de su querida España. Quien lea los capítulos dedicados a la Historia visigoda en la Crónica mozárabe del 754 no podrá encontrar ninguna referencia claramente negativa de los reyes o nobleza visigodos, entendidos de una forma genérica. Incluso a la hora de narrar la desventurada invasión musulmana lo único que se considerará digno de mencionar será la elogiada valentía desplegada por el conde Teodomiro en su combatir al enemigo arábigo, al que habría causado no pequeña mortandad <sup>63</sup>. Pero tampoco nadie podrá encontrar una identificación, ni siquiera evidente nostalgia, del anónimo autor por el desaparecido Reino de los godos <sup>64</sup>. Para él el Reino goda era una cosa del pasado, con un final con fecha concreta <sup>65</sup>, por cuya pérdida y sustitución por el yugo arábigo no merecía la pena lamentarse en exceso, pues en último término habría sido la voluntad de Dios <sup>66</sup>; en

58 Sobre la realidad de la colaboración de la familia de Egica-Witiza al menos con la invasión de Muza vid. L.A. GARCÍA MORENO, «Los últimos tiempos del Reino Visigodo», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 189; (1992), pp. 448 y ss

59 Fuera de la Crónica Mozárabe del 754 los únicos soberanos godos mencionados, y de forma elogiosa, son Recadero y Sisebuta; pues la neutra referencia a Ruderico de Alv., *Epist.*, VI, 9 debe considerarse como espúria, al ser una glosa de interés cronográfico añadida en el manuscrito por una mano posterior (vid J. GIL, *Corpus scriptorum*, I, 201).

60. La excepción sería ALV., *Carm.*, IX, 146 con referencia al noble Leovigildo, pero con una particularidad idiomática (getice) llena de sentido —al igual que ALV., *Epist.*, XX— y sobre la que hablaremos más adelante.

61. EULOG., *Epist. Wiliesund*, 7.

62 Vid J. A. MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media*, 2<sup>a</sup> ed., Madrid 1964, pp 115 y ss, que se equivoca al pensar que la frase *infra fines Gozie vel Hispanie* pudiera indicar una pertenencia a la primera de la zona septentrional de Cataluña, entre otras cosas debería tenerse en cuenta que en esta época la conjunción *vel* tiene más frecuentemente un valor copulativo y no disyuntivo; S. TEILLET, *Des goths a la nation gothique*, 420, n<sup>o</sup> 362.

63. *Cont. Hisp.*, 47.

64. Cf. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes*, pp 28 y ss.

65. *Cont. Hisp.*, 42

66 Cf. L. SCHWENKOW, *Kritische Betrachtung der lateinisch geschriebenen Quellen zur Geschichte der Eroberung Spaniens durch die Araber*, Diss. Celle, 1894, 30.

todo caso de la historia visigoda de España le habían interesado en especial los acontecimientos y brillos de su Iglesia, y ésta había logrado sobrevivir.

No muy diverso sería el pensamiento de los cordobeses eulogio o Alvaro. Para Eulogio el Reino de los godos había sido una época ciertamente feliz, caracterizada por el florecimiento de la Iglesia y por la moderación del gobierno. Pero un tal régimen y reino de los godos ya no existía, había sucumbido a sus propios pecados a manos del brazo ejecutor de una etnia impia<sup>67</sup>. También para Alvaro la ruina y desaparición del Reino goda eran una cosa cierta, y en la actualidad los godos se encontraban sometidos a la dominación humillante de los árabes<sup>68</sup>. Y parecería como si un designio divino hubiera prefijado el desarrollo del poder de ambos pueblos, el godo y el árabe, en un paralelismo asimétrico. Pues, como recordaba Eulogio, el nacimiento de Mahoma había sido contemporáneo de los gloriosos tiempos visigodos de Isidoro y Sisebuto, caracterizados entre otras cosas por la construcción de conocidas basílicas todavía en pie<sup>69</sup>; lo que en cierto modo venía a señalar esa supervivencia de la Iglesia (visigoda), no obstante la destrucción del poder político godo.

Ciertamente pues, que estos cristianos andalusíes representados por gentes como Eulogio y Alvaro no despreciaban al Reino godo. Es más, sentían nostalgia de los buenos tiempos, y muy en especial para la Iglesia, que aquél había supuesto. Y sin duda que no consideraban a los godos un pueblo ajeno a la tierra de España y la común patria de la Iglesia católica, como era el caso de la cruel e impia raza de los árabes. Es más, podían valorar y mucho las virtudes que una tradición literaria clásica manipuladamente recogida por Isidoro de Sevilla predicaba de los antiguos godos, incluso antes de su conversión al Catolicismo y de su ingreso en España. Hasta podían sentirse explícitamente herederos de los mismos y, por tanto, poseedores de esas mismas virtudes. Y a este respecto pueden ser especialmente significativas las despectivas palabras de amenaza que Alvaro dirigiera al franco Bado, convertido al Judaísmo con el nombre de Eleazar y que había venido a predicar a las Españas. Reasumiendo la antigua batería de la superioridad goda sobre los francos, bien construida por Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo<sup>70</sup>, Alvaro disuade a su adversario de enfrentarse a él, pues como godo encarnaba las virtudes de insostenible ímpetu militar que habían cantado Virgilio y Lucano, e Isidoro ya había recogido<sup>71</sup>. Autoidentificación como godo de Alvaro que no de-

---

67. EULOG, *Mem Sanc.*, I,30; *Doc Mart.*, 28. El florecimiento de la Iglesia bajo el gobierno de los godos se concretaba en dos cosas que entonces se echaban en falta: la consideración hacia los sacerdotes (*contra* EULOG, *Mem.Sanc.*, I,21), y la construcción de iglesias (*contra*: *ibid.*, III,3)

68 ALV, *Indiculus*, 21.

69. ELOG., *Apol.*, 16, que concretamente se refiere a la iglesia de Santa Leocadia de Toledo (cosa ciertamente conocida por ISID, *Chron.*, 415) y de San Eufrasio (uno de los llamados Varones Apostólicos) en Illurgo.

70 Vid. H. MESSMER, *Hispania-Idee*, 91 ss ; H.-J. DIESNER, *Isidor von Sevilla und das westgotische-Spanien* (= Abhand. sachs. Akademie d. Wiss. z. Leipzig, Ph.-hist. Kl. 67,3), Berlín, 1977, 32 ss. y 46 y 61 ss ; y S. TEILLET, *Des goths a la nation gothique*, 477 ss. y 628 ss

71. ALV., *Epist.*, 20. Cf. ISID, *Hist Goth.*, 67 y 69; *Etym.*, IX,2,89. Por supuesto que todo ello se basaba en la identificación de los godos con los antiguos *getae*, lo que no dejaba de tener sus implicaciones para el imaginario étnico de estos cristianos andalusíes, sobre ello volveremos a hablar más adelante.

jaría de tener todavía una mayor significación si realmente este clérigo descendiera de judíos conversos <sup>72</sup>.

Ciertamente que en los escritos de los cristianos cordobeses de la segunda mitad del siglo IX no hay mención alguna de una posible esperanza de restauración del Reino godo. Ni tampoco se atisba en ellos la idea de que el Reino asturiano de aquel tiempo pudiera encarnar tales ideales de restauración neogótica, y ni siquiera ayudar a sus hermanos cristianos del Estado omeya. A pesar de que aquellos años fueron los de los grandes éxitos militares de Alfonso III el Magno (866-910) <sup>73</sup>, promotor de una activa propaganda neogoticista tan claramente representada en las Crónicas del llamado ciclo de Alfonso III <sup>74</sup>. Mas la verdad es que Asturias, como ya vimos, no aparece casi mencionada en tales escritos.

Sin embargo esta evidencia negativa no tendría que ser prueba de que en tales ambientes no se manejasen ideas como las mencionadas. En primer lugar no deberíamos por más tiempo seguir negando la falta de interés y repercusión de las primeras victorias de la cristiandad astur sobre el Islam entre los cristianos meridionales del momento. En un reciente trabajo creemos haber demostrado cómo la victoria que tradicionalmente se conoce como de Covadonga, hacia el 737, fue conocida de inmediato por esos medios cristianos andalusíes. Y concretamente el anónimo clérigo autor de la Crónica Mozárabe del 754 la habría festejado y saludado como una victoria de cristianos, sin más calificativo étnico ni regional, y conseguida gracias a la *Dei potentia*, al que habrían invocado aquellos. La diferencia entre el ejército que salió de Córdoba y el que volvió del norte sin duda debió impactar a los cristianos de la ciudad de igual manera que, sabemos, lo hizo a este anónimo clérigo <sup>75</sup>.

Algo más de un siglo después circulaban profecías diversas sobre el próximo fin de la dominación islámica. Ciertamente Alvaro no deseaba prestar en el 854 mucho crédito a más de una profecía que circulaba en medios judíos andalusíes, según la cual la Era mesiánica para Israel habría de comenzar en la fatídica fecha

72. Tal linaje se ha basado en afirmaciones hechas por el propio Alvaro en su controversia con Eleazar (ALV., *Epist.*, XVIII, 4 y 5) E ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, Filadelfia, 1973, 74. Ciertamente el nombre Alvaro es de origen gótico (J. M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches Namenbuch*, Heidelberg, 1976, 69), por lo que se podría hablar de un linaje híbrido. Por otro lado Alvaro en su controversia con Eleazar se esfuerza en mostrar un Israel espiritual, en el que se incluyen todos aquellos que creyeron en Jesús como el Mesías prometido, y distingue cuidadosamente entre judío, por un lado, y hebreo e israelita por otro, renegando explícitamente del calificativo de judío. En fin, Isid., *Hist. Goth.*, 66 señalaba que los godos procedían de Magog, hijo de Jafé, lo que les apartaba del resto de las *gentes* germánicas (cf. H.-J. DIESNER, *Isidor von Sevilla*, 61 ss.).

73. Vid. en general L. A. GARCÍA MORENO, en M. TUÑÓN (ed.), *Historia de España*, II, Barcelona, 1981, 428-431.

74. Cf. M. C. DÍAZ y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona, 1976, 216-229, J. GIL, *Crónicas Asturianas*, 65-71; y G. MARTÍN, «La chute du Royaume visigothique d'Espagne dans l'historiographie chrétienne des VIII et IX siècles», en *Cahiers de linguistique Hispanique Médiévale*, 9, 1984, 221-233.

75. *Cont Hisp.*, 66 (= ed. J.E. LÓPEZ PEREIRA, 81); sin duda el autor de la crónica debió presencia en Córdoba la salida y vuelta del ejército, pues de otra forma no se explica la precisión (cf. L. A. GARCÍA MORENO, «Covadonga. Realidad y leyenda», en prensa)

del 868 <sup>76</sup>. Sin embargo su amigo Eulogio no desmintió en absoluto la verosimilitud de la profecía apocalíptica que en el 852 difundieron entre los cristianos y musulmanes de Granada dos monjes eunucos, Rogelio y Serviodeo, que afirmaban la proximidad del Reino celestial para los fieles y el fuego eterno para los infieles <sup>77</sup>. Pudiera no ser un mero accidente el que el segundo de estos monjes, Serviodeo, que posiblemente llevara la voz cantante <sup>78</sup>, hubiera llegado hacía poco procedente de Oriente <sup>79</sup>. Pues da la casualidad que hacia el 880 se conocía en Asturias un texto profético adscrito a Ezequiel que afirmaba la destrucción del poder islámico en la península y la restauración del Reino de los godos en el curso del año 883-884. El texto, que se conoce con el nombre de Crónica Profética, se habría acomodado a los intereses de la Monarquía asturiana del momento pero a partir de un prototipo de indudable procedencia andalusí, pudiendo haber sido transmitido a los ambientes clericales norteos por monjes mozárabes junto con otros textos relativos a la historia de al-Andalus <sup>80</sup>. Sin embargo no parece probable que hubieran sido los cristianos andalusíes los inventores de la profecía básica; pues, como muy acertadamente ha señalado Juan Gil, tanto la referencia a la lucha escatológica de Gog como el cómputo de 170 años de dominio islámico apuntan a un origen en la cristiandad del Mediterráneo oriental <sup>81</sup>. Dado que no es posible pensar en la puesta en circulación de una profecía con mucha anterioridad al supuesto cumplimiento de la misma cabe pensar que la llegada de la versión primitiva a la Península Ibérica no sería anterior a mediados del siglo IX <sup>82</sup>, por lo que podría suponerse que alguien como este Serviodeo hubiera sido su transmisor <sup>83</sup>.

76. ALV., *Indiculus*, 21; *Epist.*, XVI. Cf. J. GIL, «Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)», en *Hispania Sacra*, 31, 1978-1979, 32-50.

77. EULOG., *Mem Sanc.*, II, 13, 1.

78. Serviodeo era joven, mientras que Rogelio en aquel momento ya era muy viejo, y no se explica bien que hubiera esperado tanto a su epifanía profética salvo que ésta proviniera de su joven compañero.

79. Eulogio dice concretamente *ante paucos annos ab orientis partibus ultra maria... peregrinus accessit*. Su nombre, que parece una corrupción por *Servus Dei* obliga a pensarle originario de una comunidad cristiana latínoparlante, que para que se pudiera considerar oriental en el Andalus de la época no podría ser ubicada más que en el norte de Africa.

80. Edición última por J. GIL, *Crónicas Asturianas*, 185-188 (§ XVIII, 8-XIX). Cf. M. C. DÍAZ y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, 226 ss.

81. J. GIL, «Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)», 57 ss.

82. Indudablemente la profecía en su redacción actual tiene una exclusiva referencia hispánica —el cálculo de los 170 años de dominación de Ismael a partir de la invasión agarena de España— y una localización africana (*finis Libie*), que malamente se trataría luego de acomodar a la topografía más o menos legendaria de la batalla de Covadonga (*in Libana*, vid. L. A. GARCÍA MORENO, «Covadonga Realidad y leyenda», en prensa). Si se tomara como principio del cálculo una fecha que fuera significativa para la dominación musulmana del Magreb ciertamente las más apropiadas serían las del 670, data de la gran expedición de Uqba que llevó a la fundación de la plaza fuerte y ciudad santa islámica de Qairuán, o la de la caída de Cartago en poder islámico en el 695; lo cual situaría la creación de la profecía en tierras africanas entre el 835-860 aproximadamente, fechas muy apropiadas para que la recogiera una persona como Serviodeo poco antes de su llegada a tierras granadinas.

83. Desde luego este Serviodeo no sería el único religioso oriental en arribar entonces a España, el mismo Eulogio (*Mem Sanc.*, II, 10) menciona a un Jorge de Palestina, luego mártir. De todas formas el muy probable origen africano de Serviodeo (vid. *supra*, nota 79) le convierte en mejor candidato.

Se ha notado, y con razón, que la restauración gótica que propugna esta llamada Crónica Profética tiene profundas diferencias semánticas con las expuestas en el resto de las crónicas del ciclo de Alfonso III<sup>84</sup>. En aquella no se trata de una restauración gótica exclusivamente por vía de un linaje real; lo que se restablece es, simple y llanamente, el dominio de los godos, en plural, y no sobre Asturias sino sobre *Hispania*. Es decir, se afirma que lo que fue destruido fue la dominación (*regnum*) pero no el pueblo de los godos (*gens gothorum*), que sigue subsistiendo en una comunión total con una patria, España. Todo ello concepciones e identificaciones étnicas y territoriales que nos remiten al imaginario colectivo de esos cristianos cordobeses del siglo IX representados por las obras de Eulogio y Alvaro.

Pero estos grupos de cristianos andalusíes estaban liderados por gentes de letras. Por tanto la transmisión y la reproducción de un tal imaginario colectivo tenían que basarse en la cultura escrita, tal y como ya tuvimos ocasión de señalar al analizar el epitafio del beatiense Juan. Conocer las lecturas y la composición de las bibliotecas de estas gentes es asunto que se puede analizar a partir de indicios varios; en parte se ha hecho y tampoco puede ser nuestro objetivo en este momento<sup>85</sup>. Pero puede ser particularmente instructivo fijarse por un momento en el famoso inventario de lo que todos los síntomas indican se trataba de una biblioteca cordobesa en el año 882; tal vez la que existía en el importante centro educativo anexo a la basílica martirial de San Zoilo, del que fue alumno Eulogio<sup>86</sup>. Pues bien, además de los imprescindibles códices bíblicos, litúrgicos, canónicos y de rudimentos de lexicología y Ciencias exactas destacan la importancia de las obras poéticas, en la mejor tradición de la enseñanza retórica de las escuelas eclesiásticas visigodas del siglo VII, de los Padres hispanovisigodos y un *corpus* historiográfico. La composición de este último puede ser especialmente instructiva a la hora de saber qué conciencia histórica asumían. Y dicho conjunto historiográfico estaba constituido por varios libros de Orosio, otros tantos de *Storia eglestiastica*<sup>87</sup>, y el libro *Cronicorum beati Isidori*. Si dejamos a un lado la «Historia Eclesiástica» los otros dos constituían la espina dorsal de la memoria histórica laica de dichos cristianos andalusíes, hasta el punto que en muchos casos podían constituir un único *codex* histórico<sup>88</sup>. La

84 G. MARTÍN, «La chute du Royaume visigothique d'Espagne», 224-227.

85. Vid. de momento J. FONTAINE, «La literatura mozárabe «Extremadura» de la latinidad cristiana antigua», en *Arte y cultura mozárabe*, Toledo, 1979, 106 ss

86. Ed y comentario en J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, II, 707-708 La localización quedaría asegurada si la automención del f. 6v correspondiera realmente al Eulogio mártir, lo que parece hacer verosímil la misma presencia en el catálogo de «La ciudad de Dios» de S. Agustín y la obra poética de Adhelmo, que sabemos Eulogio trajo de Navarra. Cf. A. MILLARES, *Los códices visigóticos de la Catedral Toledana*, Madrid, 1935, 52 ss, aunque todavía muestra reticencias M C DÍAZ y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, 67 y nota 28 (pero contra: J FONTAINE, «La literatura mozárabe», 107 nota 3).

87. Que sería la versión latina de la «Historia eclesiástica» de Eusebio de Cesarea hecha por Rufino de Aquileya, que aparece además varias veces citada por Alvaro y Eulogio (vid. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, II, 727).

88. Testimonio de ello serían: 1) la famosa traducción al árabe, realizada en Córdoba, de un Orosio interpolado y continuado con la historia de la España visigoda hasta la invasión árabe a base de Isidoro de Sevilla y sus continuadores (vid. G. LEVI DELLA VIDA, «La traduzione araba delle Storie di Orosio», en *Al-Andalus*, 19, 1954, 267 ss); 2) el famoso códice Rotense (Acad.

condensación de la historia visigoda en Orosio cumplía bien con dos objetivos: visión cristiana de la historia clásica y engarzar en el gran plan divino de la cristianización del Orbe las invasiones bárbaras y, por tanto, la instauración del Reino godo en las Españas. A través de este tríptico historiográfico sin duda que los cristianos andalusíes reforzaban sus identificaciones étnicas como *christicolae*, *hispani* y *gothi/getae*.

Cultura latina y escrita no era una exclusiva de la elite eclesiástica de estos cristianos. También había nobles laicos que tenían aprecio por los libros, que se preocupaban igual que el presbítero Eulogio por buscar nuevos códices para enriquecer su propia biblioteca o donarlos a las de algún centro religioso y educativo importante. Ejemplo de lo primero sería la importante biblioteca del poderoso noble cristiano Leovigildo<sup>89</sup>; de lo segundo el conde Adulfo, que reforzó con sus donaciones la biblioteca de la basílica-monasterio cordobesa de San Acisclo<sup>90</sup>. Estos datos, en el fondo no tan escasos<sup>91</sup>, obligarían nuevamente a matizar la realidad de las lamentaciones, ya citadas, de Alvaro por el abandono del latín en beneficio del árabe por parte de los jóvenes cristianos cordobeses de su época. Ciertamente que no se podría negar que los principales miembros de la comunidad cristiana andalusí del siglo IX conocían la lengua árabe. Era esta la lengua de la Administración y del poder, y su conocimiento era necesario si se quería ocupar puestos de gobierno en el Estado omeya. Sin embargo tenemos serias dudas tanto de lo extendido de su conocimiento entre los cristianos andalusíes como de lo profundo de su dominio por parte de quienes la conocían. Un indicio de ello sería la misma insistencia de Eulogio en señalar el conocimiento de la lengua árabe por parte de algunos cristianos, prácticamente todos ellos de noble origen, como si fuera una cosa poco usual entre los cristianos de la época<sup>92</sup>. Además no parece que en la mayoría de los casos este conocimiento del árabe tuviera otro objetivo distinto que el instrumental, de comunicación. Sólo en un caso Eulogio se refiere a un conocimiento literario del árabe, el que tenía el joven Aurelio; pero curiosamente éste se trataba del hijo de un noble muladí. También se ha señalado que entre los mozárabes emigrados a León en los siglos IX y X mientras que la mayoría de los varones tienen un nombre arábico sus mujeres invariablemente lo tienen latino-gótico, lo que parecería prueba de una comunidad en la que los hombres serían bilingües, conociendo el árabe por razones prácticas, y la mujeres monolingües

---

de la Historia 78) que a los libros orosianos añadía las Historias y Crónica de Isidoro continuadas con las del ciclo de Alfonso III y otras obras menores más recientes, que en sus primeras porciones parece derivar de un manuscrito de procedencia mozárabe (M.C. DÍAZ y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979, 32-37).

89. Alv, *Carm.*, IX Este Leovigildo se ufana de su etnia *getica* (*ibid.*, v. 146), y posiblemente deba identificarse con el noble que, con su influencia sobre el emir Muhammad, ayudó al franco Usuardo en su viaje del 858 por al-Andalus en busca de reliquias (*Acta Sanctorum*, Iul t VI, 462, cf. B GAFFIER, «Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard», en *Analecta Bollandiana*, 55, 1937, 269), vid J. GIL, *Corpus scriptorum*, II, 667

90. CIPRIAN, *Epigram.*, I (ed. J. GIL, *Corpus scriptorum*, II, 685)

91. Debe tenerse en cuenta que para la España visigoda sólo tenemos un ejemplo de biblioteca propiedad de un magnate laico, la del conde toledano Lorenzo en la primera mitad del siglo VII (BRAULIO, *Epist.*, 26; cf. M.C. DÍAZ y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, 29).

92. EULOG., *Mem Sanc.*, praef 2 (Isaac); II,1 (Perfecto); II,2 (Isaac), II,10,1 (Aurelio), y II,12 (Emila y Jeremías).

del romance<sup>93</sup>. Y no hace falta recordar la importancia decisiva de la lengua de la madre para determinar la prevalencia lingüística de los hijos. En fin, no podríamos olvidar las lamentaciones del genealogista árabe Aljoxamí, que se lamentaba de cómo en tiempos de Abderrahman III había cristianos poderosos, incluso casados con musulmanas, que sólo sabían romance<sup>94</sup>.

Continuidad de usos culturales y literarios entre estos nobles cristianos andalusíes del siglo IX y sus antepasados de tiempos visigodos que también se testimoniaría por otras vías. Entre las cuales no sería la menos importante la de la existencia de monasterios familiares y/o dúplices, como aquel cordobés de Tabanos, y la retirada a los mismos de matrimonios de edad madura o de personas que por uno u otro motivo habían abandonado tareas de gobierno<sup>95</sup>; prácticas que explicarían bastantes de los motivos de la erupción del movimiento de los mártires voluntarios de la Córdoba del siglo IX<sup>96</sup>. Continuidad también en la oblación por las familias nobles de alguno de sus hijos a una institución basilical o monástica desde su más tierna infancia, como sería el caso de Eulogio, y que tanta importancia tenía para la reproducción de actitudes mentales y culturales, y el control de la Iglesia por parte de dichas familias<sup>97</sup>.

Otra continuidad cultural visigoda y tardoantigua, y de honda significación sociopolítica, por parte de estos nobles cristianos cordobeses del siglo IX sería el orgullo exclusivista por su patria chica, Córdoba<sup>98</sup>. Testimonio evidente de un tal patriotismo es la frase con la que Eulogio vino a encuadrar cronológica, política y geográficamente el comienzo de la nueva Era martirial de la cristiandad hispana:

« .en el consulado vigésimo noveno de Abderrahman, en cuyos tiempos la nación de los árabes, elevada en riquezas y dignidad en las Españas, ocupó casi toda Iberia con sus gravosos privilegios, pero a Córdoba —que en otro tiempo se decía Patricia, ahora llamada Ciudad real en razón de su propia residencia— levantó a lo más alto, elevó en honores, ensanchó en gloria, le amontonó riquezas y el flujo de todo tipo de delicadezas del Mundo, hasta más allá de lo que sea permitido creer y

93 Cf. T.F. GLICK, *Cristianos y musulmanes*, 232 ss.

94 ALJOXAMÍ, *Historia de los jueces de Córdoba*, (trad. anónima al castellano), Córdoba, 1985, 247.

95 Tales serían los casos de Isabel y Jeremías (EULOG., *Mem Sanc.*, II,2 y III,10,2), o los de Isaac y Argimiro (*ibid.*, II,2 y III,16), que recuerdan un tanto al del visigodo Eladio de principios del siglo VII (L.A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974, n.º 245) Sobre este tipo de monasterios vid J. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, 127-204 y 219-378.

96 K B WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, 107 ss

97. ALV., *Vit. Eulog*, 2, Eulogio contaba con otros tres hermanos varones -Alvaro, Isidoro y José-, que habrían sido destinados a posiciones de poder más laicas (vid. EULOG, *Epist. Wiliesind*, 8). Sobre la oblación de niños a tales instituciones en tiempos visigodos cf. J. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, 53-68 y 205-214.

98. Para los antecedentes hispanos vid J. FONTAINE, *Etudes sur la poésie latine tardive d'Ausone a Prudence*, París, 1980, 303 ss.; R COLLINS, en E. JAMES (ed.), *Visigothic Spain New Approaches*, Oxford, 1980, 192 ss. para Mérida, y L. A. GARCÍA MORENO, *La Andalucía de Isidoro de Sevilla*, en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, 1991 Historia Antigua*, Córdoba, 1994, 557-579, para Sevilla y Córdoba.

decir, agrandó con tanta vehemencia como para dejar atrás a los demás reyes de su linaje en todo tipo de pompa del siglo, superarlos y vencerlos, en tanto que golpease hasta la muerte a la Iglesia de los ortodoxos, que gemía bajo su yugo pesadísimo»<sup>99</sup>

Sería difícil negar que tan altisonante frase tiene clarísimas reminiscencias, que en absoluto se pueden considerar casuales, del famoso treno por Córdoba que entonara un siglo antes el anónimo autor de la Crónica mozárabe del 754<sup>100</sup>. Aunque ciertamente existen diferencias entre uno y otro recuerdo de Córdoba. En el 754 destaca el lamento por lo pesado y brutal del gobierno islámico, sobre España y la misma Córdoba; y el único recuerdo positivo, que va sólo para Córdoba, es hacia el pasado visigodo de la ciudad. Eulogio no silencia la brutalidad e iniquidad del gobierno omeya, pero no quiere ocultar que éste era sumamente beneficioso para su ciudad, a pesar de que eso contrastaba con la esclavitud de la Iglesia. Entre uno y otro escrito había pasado un siglo pregnante de acontecimientos, y si en el 754 todavía se podían recordar las *delicias* aportadas a Córdoba por el gobierno de los godos, cien años después sólo tenía ya sentido reconocer que éstas afluyan por obra del gobierno omeya. Pero por encima de estas diferencias destacan las similitudes entre una y otra frase. Y éstas no sólo son formales, pues que la estructura de los dos pasajes es semejante, contraponiéndose la infelicidad general de España bajo el nuevo dominio musulmán a la situación en cierto modo de privilegio de Córdoba. Pero de más calado es que en ambas se insista, con un empeño lleno de significado, como veremos después, en el apelativo de Patricia que había ostentado la ciudad en tiempos de los godos<sup>101</sup>, y relacionaban tal denominación por el hecho de residir en la ciudad personas que, lógicamente, merecían tal apelativo<sup>102</sup>; aunque también entre ambas había al respecto diferencias de matiz nada desdeñables. El anónimo historiador en cierto modo relacionaba tal calificativo con la primacía que había ostentado Córdoba respecto de todas sus ciudades vecinas<sup>103</sup>. Eulogio, por su parte, recalcó todavía más la pérdida de tal apelativo de *Patricia*, hecho que se contraponía al nuevo de *urbs regia* a consecuencia de residir en ella el Emir, de modo tal que se venía a decir que Córdoba había trucado el ser morada de patricios por serlo del soberano. Y por este cambio no cabe duda que tanto a mediados del siglo VIII como en mitad del IX algunos cristianos cordobeses sentían una clara nostalgia.

99. EULOG., *Mem.Sanc.*, II,1,1.

100. *Cont.Hisp.*, 45 (= ed. J.E. López Pereira, 54)

101. La Crónica del 754 insiste en este apelativo una vez más en §64.

102. En *Cont.Hisp.*, 54 se dice in *sede...Patricia*

103. Sinceramente esta afirmación, que no podía más que apuntar cruelmente a Sevilla, para aquellos tiempos era una exageración falsa que podría ser motivo suficiente para considerar cordobés al autor de la crónica, como en su día quiso Tailhan (vid. *contra* J.E. LÓPEZ PEREIRA, *Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, 13-16, en mi opinión sin fundamento suficiente: una cosa es que el autor fuera amigo personal de la familia de Teodomiro —lo que considero cierto: cf. L.A. GARCÍA MORENO, «Los últimos tiempos», 456— y otra cosa negar que vivió en Córdoba muchos años —así vid *supra* nota 75— y tenía una especialísima predilección por esta ciudad

Pero si a mediados del siglo IX algunos se podían preguntar razonablemente que Córdoba de patricia se había convertido en regia en razón de sus principales habitantes en el siglo, había otros primeros *cives* cordobeses que seguían siendo los mismos desde antes de los godos inclusive. En el epigrama que el arcipreste cordobés Cipriano escribió hacia finales del siglo IX a petición de Fernando en honor de la donación que su padre, el conde Adulfo, había hecho a la biblioteca de la basílica monasterial de San Acisclo, cantó cómo éste «en Córdoba persiste recluso en el templo a él consagrado en su calidad de vernáculo patrono»<sup>104</sup>. Razones tenían los cristianos cordobeses de aquellos tiempos para considerar su particular patrono a tan notable ciudadano celeste, y hacer todo lo posible porque continuara recluso en su basílica. Porque lo cierto es que en los tres acontecimientos militares más importantes de la historia cordobesa entre los siglos V a X San Acisclo estuvo de por medio y libró a sus orgullosos grupos dirigentes locales de lo que pudo haber sido una penosa derrota: en el 551 ante el rey godo Agila, en el 584 ante Leovigildo, y en el 711 ante las tropas invasoras musulmanas de Mu-gaith.

Las últimas noticias que tenemos de Córdoba bajo el dominio de los emperadores romanos se refiere a los orígenes de la querrela priscilianista en el seno de su iglesia en los años setenta del siglo IV<sup>105</sup>. Desde entonces no tenemos más datos hasta a mediados del siglo VI, cuando se nos habla de una Córdoba independiente de cualquier poder externo, gobernada por su aristocracia local. ¿Cómo se había llegado a esta situación?

La dominación visigoda sobre la Península Ibérica en los primeros decenios del siglo VI se basó en el control militar de un gran corredor que iba de Barcelona hasta Sevilla, pasando por Toledo y Mérida. Sin embargo era evidente que si se quería controlar de forma plena las tierras de la Andalucía occidental y tener libres las comunicaciones con el valle del Tajo no convenía dejar a un lado por mucho tiempo a Córdoba, por más que ésta constituyera un enclave bien protegido por las sierras que la rodeaban. El pleno dominio visigodo sobre Sevilla y la Baja Andalucía debía estar conseguido plenamente en tiempos del rey Teudis (534-548), espoleado por el temor al avance bizantino en el Maghreb; aunque sus comienzos datarían de los últimos decenios del siglo anterior<sup>106</sup>. Sin embargo Córdoba debía gozar todavía de una cierta posición independiente. El peligro de la existencia de un tal foco de inestabilidad debió ser comprendido por el nuevo rey Agila (549-554). Sin embargo su ataque contra la independiente Córdoba le fue funesto: de-

104 CYPRIAN, *Epigr.*, I, 15-16.

105. Vid H. CHADWICK, *Prisciliano de Avila* (trad. del inglés), Madrid, 1978, 32, J. F. RODRÍGUEZ NEILA, *Historia de Córdoba. Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo*, Córdoba, 1988, 511 ss.

106 Vid. L. A. GARCÍA MORENO, «Andalucía durante la Antigüedad Tardía (SS V-VII). Aspectos socioeconómicos», en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, I, Córdoba, 1978, 300 ss; ID., «Vándalos, Visigodos y Bizantinos en Granada», en N. MARÍN (ed.), *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada-Almería, 1985, 129-133; ID., «Mérida y el reino visigodo de Tolosa (418-507)», en *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Badajoz, 1982, 229 ss; por su parte A. BLANCO, *Historia de Sevilla*, I, 1, Sevilla, 1976, 182 todavía mantiene la visión tradicional de que el poder godo en Sevilla tan sólo dataría de tiempos de Teudis (lo que, sin citarle, se basa en las opiniones muy difundidas de R. ABADAL, *Dels Visigots als Catalans*, I, Barcelona, 1969, 55 ss).

rrotado ante las puertas de la ciudad perdió a su hijo y a su tesoro; no mucho después habría de sucumbir a una conjura de sus nobles, que optaron por unirse al rebelde Atanagildo, que contaba con el apoyo de un cuerpo expedicionario bizantino recién enviado al calor de la discordia goda. Unos setenta años después Isidoro de Sevilla se haría eco de una leyenda local: el final de Agila habría sido un *iudicium Dei* ante el sacrilegio que éste había cometido en la iglesia y sepulcro del mártir Acisclo <sup>107</sup>. La victoria sobre Agila dió a Córdoba unos años de independencia frente a cualquier poder extranjero. Conquistada una primera vez por Leovigildo en el 572 <sup>108</sup>, y una segunda y definitiva vez en el 584, tras haberse convertido Córdoba en último baluarte meridional del rebelde Hermenegildo. Esta vez Hermenegildo, abandonado de sus apoyos bizantinos, habría optado por entregar Córdoba sin combatir; el lugar del acuerdo, sin duda ventajoso para la ciudad, una vez más fue la basílica extramuros de San Acisclo, convertida en fortín <sup>109</sup>.

¿Cuáles eran las raíces y las bases de esta experiencia autónoma e independiente en el corazón de las actuales tierras andaluzas? Aunque ha habido quien ha interpretado la independencia cordobesa frente al Reino visigodo en estos años porque la ciudad bética formase parte de la provincia bizantina de *Spania*, constituida en el 554, la verdad es que las fuentes en absoluto apoyan tal visión <sup>110</sup>. Por el contrario la rebeldía cordobesa se presenta ahora como un movimiento autonomista frente a todo poder central: bien fuese el visigodo de Toledo, o Sevilla, o el bizantino de Cartagena y la costa andaluza. Independentismo cordobés que sin duda se basaba en el poder e influencia social y económica de la aristocracia fundiaria local. Para conseguir esto dicha nobleza cordobesa contaba con la protección de las murallas romanas de la ciudad <sup>111</sup> y de los santos mártires cordobeses,

107. ISID., *Hist. Goth*, 45; cf. L. A. GARCÍA MORENO, en *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal. La España visigoda*, III,1, Madrid, 1991, 159.

108. BICLAR, a 572,2. Cf. J.F. RODRÍGUEZ NEILA, *Historia de Córdoba*, 527-532

109. GREG TUR., *Hist. Franc.*, V,38, BICLAR., a.a. 584,3. Cf. L. A. GARCÍA MORENO, en *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal. La España visigoda*, III,1, Madrid, 1991, 190 ss., ID., «La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa», en *XIV Centenario Concilio III de Toledo*, Toledo, 1991, 279. Sobre la iglesia de San Acisclo en general vid. C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, 220 ss., R. PUERTAS TRICAS, *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII) Testimonios literarios*, Madrid, 1975, 42 ss. y J. F. RODRÍGUEZ NEILA, *Historia de Córdoba*, 514 que olvidan el episodio de Hermenegildo (pero el Turonense afirma claramente el carácter suburbano y válido para la defensa de la basílica donde se encerro y trató de resistir el desventurado príncipe)

110 Vid. al respecto con buenos argumentos A E THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford, 1969, 322 y F SALVADOR VENTURA, *Hispania meridional entre Roma y el Islam. Economía y sociedad*, Granada, 1990, 45 ss., J. F. RODRÍGUEZ NEILA, *Historia de Córdoba*, 528; M VALLEJO, *Bizancio y la España Tardoantigua (ss. V-VIII)· Un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares, 1993, 125 y 155 ss. (aunque todavía sostiene la postura tradicional C. A S. NELSON, *Regionalism in visigothic Spain*. Diss. Ann Arbor. 1979, 160)

111. Sobre dichas murallas, que procedían de tiempos romano-republicanos, vid. J. F. RODRÍGUEZ NEILA, *Historia de Córdoba*, 438 ss. Sobre su perduración en tiempos visigodos vid. E. CAMPS, en *Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal*, III (2<sup>a</sup> ed.), Madrid, 1963, 521 ss. (obras tardías de restauración en la posterior puerta de Sevilla).

entre los que destacaba San Acisclo con su basílica-baluarte extramuros <sup>112</sup>. Fuera de Córdoba otros lugares focalizadores del poder de dicha nobleza, y baluartes defensivos de la misma, serían sus *villae* fortificadas, denominadas *castella* en las fuentes de la época <sup>113</sup>. Para cubrir su defensa contaban con guardias personales reclutadas entre los campesinos dependientes de sus dominios, sin duda bajo el estatuto jurídico del bucelariato tardorromano y visigodo u otras formas de inferior categoría, incluso con estatuto servil, de raigambre más o menos gótica <sup>114</sup>.

La utilización de la protección de los santos patronos celestiales por parte de la nobleza autonomista cordobesa de la época nos indica ya que ésta buscaba legitimar su acción en la esfera religiosa. Sin duda esta última, y en la coyuntura concreta del tercer cuarto del siglo VI, era de enorme utilidad para cualquier intento autonomista frente a la Monarquía visigoda hispana y frente a Bizancio. Pues los cordobeses podían justificar su situación en la defensa de la verdadera y católica Fe de sus Santos protectores frente a poderes heréticos como eran el monarca visigodo arriano y el emperador Justiniano, tachado de promonofisita <sup>115</sup>.

112 Sobre la importancia del culto a los santos y mártires locales, y sus funciones tautomúrgicas y apotropaicas, como medio de dominación ideológica y social del episcopado urbano en la España de la época vid. L. A. GARCÍA MORENO, «Elites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio romano al Reino visigodo», en J. M.<sup>a</sup> CANDAU *et alii* (edd.), *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, 1990, 238 ss. y 251 ss. (en un contexto más amplio es fundamental P BROWN, *Le culte des saints*, París <trad. del inglés>, 1984).

113. Vid Bicl., a.a.572,2; 577,2, 579,3, con las anotaciones críticas de L. A. GARCÍA MORENO, «Vándalos, visigodos y bizantinos», 140, con la bibliografía anterior. Está por hacer un estudio toponímico que detectaría sin duda huellas de estos *villae-castella* (vid. al respecto y para Córdoba la perduración del topónimo latino *castrum* en tiempos islámicos y en el actual Castro del Río, cf. A. ARJONA CASTRO, «Nuevas aportaciones a la geografía histórica del reino de Córdoba en la España-musulmana», en *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 61, 1990, 193 ss.). En África del Norte en época tardía fue normal la utilización del término *castellum* para denominar los centros señoriales rurales (*villae*), cf. J. PERCIVAL, *The Roman Villa*, Londres, 1976, 175 ss. con referencias para todo el Occidente. Se trataría, por lo general, de la típica villa tardorromana de corredor con dos potentes torres a sus lados, de la que para plena época visigoda y en la región valenciana tenemos la villa de Pla de Nadal (cf. E. JUAN - I. PASTOR, «Los visigodos en Valencia Pla de Nadal: ¿una villa aúlica?», en *Boletín de Arqueología Medieval*, 3, 1989, 137-179). Pero el modelo perviviría mucho tiempo, y todavía se utiliza a finales del siglo VIII en el palacio de Alfonso II en Oviedo.

114 Cf. en general L. A. GARCÍA MORENO, «El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia», en J. FONTAINE - C. PELLISTRANDI (edd.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, 1992, 25 ss

115 Sobre la consideración de hereje de Justiniano por parte de las Iglesias occidentales cf. E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, II, París-Bruselas-Amsterdam, 1949, W. H. C. FRENCH, *The Rise of the Monophysite movement*, Cambridge, 1972, 276 ss.; ID., en *The Cambridge History of Africa*, II, Cambridge, 1978, 486; R. BROWNING, *Justinian and Theodora*, Londres, 1987 (2<sup>a</sup> ed.), 142 ss. Lo que no dejaría de ser aprovechado por los enemigos del Imperio en las Españas. Tal pudo ser la razón de que Leovigildo donase una propiedad del Fisco al abad africano Nanto, que se estableció en Mérida exiliándose de su patria (*Vit. Pat. Emert*, III,2). Y sobre todo interesa señalar aquí cómo en su política religiosa diseñada en el 580 para combatir a su rebelde hijo Hermenegildo, que había levantado la bandera del Catolicismo y se apoyaba en Bizancio, Leovigildo insistió en presentar su nuevo Símbolo de Fe como católico, y el de su hijo y Bizancio simplemente como «romano», es decir bizantino y herético (Bicl., a.a.580,2), cf. J. ORLANDIS,

Por el contrario no creemos que se pueda seguir defendiendo, como ha sido frecuente, que el independentismo cordobés ocultase un irredentismo romanófilo y enemigo de todo lo que significase visigodo. Es más, cabe suponer que en el seno de esa nobleza cordobesa autonomista existían linajes de estirpe gótica, allí asentados desde hacía más de una generación como mínimo <sup>116</sup>. Una nobleza de origen diverso, romano y también gótico, capaz de mantener el recuerdo de sus orígenes étnicos —como podría ser en el caso de la visigoda su propia antroponimia o ciertas tradiciones germánicas de tipo más bien simbólico muy enraizadas en las familias de la nobleza goda, como pudiera ser la *Morgengabe*—, pero que se consideraba un solo grupo social y político en lo que la unía frente a los poderes externos que amenazaban la plena realización de sus aspiraciones políticas: su carácter cordobés y su declarada Fe católica, la misma que había llevado al martirio a los Santos cordobeses. La expresión política de esta nobleza cordobesa —literal patriciado urbano *avant la lettre*, como tendremos ocasión de señalar más adelante— sería su pertenencia al órgano de gobierno de lo que se quería fuese la nueva entidad política independiente: la ciudad de Córdoba y su *territorium*.

En las circunstancias políticas excepcionales en que se fue gestando esta nueva Entidad política cordobesa no parece extraño que dicho órgano de gobierno se fraguase en las viejas tradiciones municipales romanas e instituciones colegiadas de la misma: en la *curia* <sup>117</sup>. Pero una *curia* renovada social y políticamente, por

---

«El arrianismo visigodo tardío», en *CHE*, 65-66, 1981, 17 ss.; L. A. GARCÍA MORENO, «La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa», en *XIV Centenario. Concilio III de Toledo*, Toledo, 1991, 283 ss.

116. Del temprano establecimiento de notables visigodos de etnia gótica en la zona de Córdoba serían testimonios: las inscripciones de Frigitto, en Montemayor, y el tolosano de Francia Samon, Córdoba (+fines siglo V), de Hintio, Córdoba (+507), de Wiliulfo (muerto en 562) de Montoro, y la tumbas con ajuar tipo Castiltierra y Espiel, en el km. 19-20 de la carretera de los Arenales a Villaviciosa (La Zapatera) y en las misma vecindad de Córdoba (Cerro Muriano). Cf. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona-Madrid, 1969 (2.<sup>a</sup> ed.), n.º 167, A.M.<sup>a</sup> CANTO, en *Habis*, 5, 1974, 232; J. CASTRO SÁNCHEZ, en *Habis*, 8, 1977, 451-454; y S. SANTOS GENER, en *MMAF*, 16-18, 1955-1957, 228.

117. Las afirmaciones que seguidamente voy a hacer contradicen la *communis opinio* que cree en una práctica extinción de las *curiae* municipales hispánicas en esta época, y que expuso en su día C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, «Extinción y ruina del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan» (ahora en ID., *Estudios Visigodos*, Roma, 1970, 51 ss.), con su sustitución fundamental por la autoridad del *comes civitatis* y del obispo, cosa que ciertamente nosotros también dividimos («Estudios sobre la administración del Reino visigodo de Toledo», en *AHDE*, 44, 1974, 8 ss.). Sin embargo tampoco puede dudarse de la permanencia de algunos elementos de la vieja organización municipal (v.g. el *defensor civitatis* testimoniado todavía en tiempos de Recaredo, en *L.V.*, XII,1,2) y de la posibilidad de que en alguna ciudad se hubiera conservado como fósil institucional la *curia*, cuya pertenencia pudiera ser motivo de orgullo para algunas familias (para la Rioja en la segunda mitad del siglo VI está testimoniada: cf. L. A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974, n.º 97). Para otros ámbitos del Mediterráneo comienza a defenderse una posible perduración de la misma, aunque reducida funcionalmente a los *principales* o *primates*, hasta fecha avanzada (siglo VI cuando menos): cf. F. VITTINGHOFF, «Zur Entwicklung der städtischen Selbstverwaltung», en *Stadt und Herrschaft: römische Kaiserzeit und hohes Mittelalter* (= *HZ Beiheft* 7), 1982, 107-145; J. DURLIAT, «Le salaire de la paix sociale dans les Royaumes bárbares (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle

formar parte de ella las auténticas fuerzas vivas cordobesas; que renegaba de cualquier poder por encima de ellas; y que reclamaba para sí la plena soberanía política. Una *curia*, por tanto, que más tenía que ver con un remedo ideal del senado de la Urbe que con la cámara municipal de una ciudad de provincias, compuesta por una oligarquía urbana venida a menos y que veía cómo las fuerzas vivas del lugar trataban de escapar de la misma de mil y una manera <sup>118</sup>. Una *curia* cordobesa, por tanto, que optaría por denominarse frecuentemente *senatus* <sup>119</sup>. Palabra mágica ésta. Por un lado traía a la memoria lo mejor de las tradiciones nobiliarias del desaparecido Imperio, con una clara oposición simbólica a todo lo que significase poder monárquico: que tanto por el lado toledano como por el bizantino constituiría el auténtico tabú político de dicha nobleza cordobesa. Por el lado de los nobles de origen gótico su campo semántico también les introducía en el seno de una clase social y política a la que habían aspirado siempre a pertenecer desde que un día sus antepasados penetraron en suelo romano; y, además, en los mismos usos lingüísticos visigodos dicho campo semántico debía estar relacionado con el concepto de nobleza como grupo social hereditario depositario de las tradiciones nacionales y representante de la soberanía de la *gens* con igualdad de títulos, cuando menos, que los reyes <sup>120</sup>. Por eso no puede extrañar que una generación

cles», en H. WOLFRAM - A. SCHWARCZ (edd.), *Anerkennung und Integration*, Viena, 1988, 29-32. Hemos defendido, con argumentos que en parte volvemos a exponer aquí, esta perduración de las *curiae* en la España visigoda en L. A. GARCÍA MORENO, «Dos capítulos sobre administración y fiscalidad del Reino de Toledo», en *De la Antigüedad al Medievo, Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*, León, 1993, 305-314.

118. A este respecto el hecho fundamental sería el de la reducción de la *curia* a sólo sus miembros de mayor poder económico y social, aquellos que se solían denominar en las fuentes jurídicas los *principales* (para el norte de África vid. J. DURLIAT, «Les finances municipales africaines de Constantin aux Aghlabides», en *Histoire et Archéologie de l'Afrique du Nord. II Colloque International = Bulletin Archéologique du CTHS*, 19B, 1985, 377-386); proceso que se podría testimoniar como ya iniciado en la Península ibérica en el siglo IV (vid. A. CURCHIN, *The Local Magistrates of Roman Spain*, Toronto, 1990, 119 ss.). Y curiosamente en alguna de esas *formulae* notariales de procedencia meridional, si no más concretamente cordobesa, de principios del siglo VII (cf. A. GARCÍA-GALLO, «Consideración crítica de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigodas», en *AHDE*, 44, 1974, 36 ss.) se menciona a éstos como auténticos magistrados ejercientes en los *gesta* (*Form. Visig.*, 25: «...gesta Era ill, anno illo, regno gloriosissimi domini nostri ill. regis ...acta habita Patricia Corduba apud illum et illum principales, illum curatorem, illos magistratos .. ex officio curiae est accepta et lecta <ed. de J. GIL, *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla, 1972, 98>»).

119. *Form. Visig.*, 20 (vid *infra*), *Cont. Hisp.*, 52 (sobre lo cual vid. L. A. GARCÍA MORENO, «Los últimos tiempos del Reino visigodo de Toledo», 440 ss.); lo que supone retomar la vieja teoría E. PÉREZ PUJOL, *Historia de las instituciones sociales de la España goda*, II, Valencia, 1896, 283, contra: C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Orígenes de la Nación española. El Reino de Asturias*, I, Oviedo, 1972, 236 y K. F. STROHEKER, *Germanentum und Spatantike*, Zürich, 1965, 78 ss. Pero la verdad es que se hace difícil seguir viendo epígonos senatoriales tardorromanos a estas alturas.

120. Nos estamos refiriendo a la antigua denominación latina de la nobleza visigoda como *seniores gentis gothorum* (cf. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Estudios Visigodos*, 158 ss.; id., *Los orígenes de la Nación Española*, I, Oviedo, 1972, 237 ss.; D. CLAUDE, *Adel, Kirche und Konigtum im Westgotenreich*, Sigmaringen, 1971, 93).

después de haber despertado de ese momentáneo sueño de independencia política un notario cordobés recordase, como un mérito parejo e íntimamente ligado, la estirpe gótica y la pertenencia al *senatus* —la vieja y denostada *curia* municipal cordobesa— de la joven novia que iba a recibir en dote por su marido, otro noble cordobés sin duda, entre otras cosas el mismo regalo de la madrugada nupcial que los *cantica maiorum* góticos decían habían recibido las princesas de la Escitia<sup>121</sup>. Como no podía ser menos los otros referentes histórico-culturales —además de los propios del *senatus* y de la *ordinis getici morgingeba vetusti*— de dicha nobleza cordobesa lo constituían la tradición literaria clásica, pero en un sentido ya no anticristiano, y la Biblia<sup>122</sup>. Unos y otros constituían así los *valeurs antiques et valeurs chétiennes*<sup>123</sup> del mundo espiritual de la nobleza cordobesa de la época. Nada extraña tampoco que los nietos de esa generación de soñadores para las monedas regias acuñadas en su ciudad arrancase de su antiguo enemigo, la Monarquía visigoda, el lema que más dulces recuerdos les traía a la mente: Córdoba *patricia*.<sup>124</sup>

Esta Curia-Senado cordobesa y la orgullosa nobleza hispanovisigoda que en ella anidaba no habrían desaparecido a lo largo del siglo VII. El fuerte y acelerado proceso de feudalización de la Monarquía de Toledo le había hecho asumir más

121. *Form. Visig.*, 20. En contra de lo que entendió C. Sánchez Albornoz como es el orden lógico de la sintaxis latina el sintagma *ordinis getici* califica a *morgingeba* (también calificada de *vetusti* en una típica construcción poética en quiasmo), y no a *senatus* por lo que es totalmente impropio hablar sobre la base de dicho texto de un «senado de la estirpe gótica», razón principal para pensar que estamos ante una referencia a esa asamblea de magnates laicos y eclesiásticos a la que se reservaría en el 636 la elección real visigoda. El contenido del tradicional «regalo de la noche nupcial», aunque bajo la formulación de una herencia principesca, se testimonia ya en el famoso cantar de «La derrota de los Hunnos», reflejo de la etapa escítica del pueblo goda (vid. KUHN, «Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft», en *ZRG.GA*, 73, 1956, 61 ss.).

122. Para un período un poco posterior, ya en el siglo VII, deberíamos tener en cuenta el contenido de la famosa biblioteca del conde Lorenzo de Toledo; y para esta época, aunque propia de un hombre de Iglesia, la de Isidoro (cf. M. C. DÍAZ y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, 29 ss.) Todo lo cual en absoluto equivale a negar la realidad de que la cultura clásica en buena parte del siglo VI se convirtió en un instrumento para la aristocracia hispanorromana, en especial la eclesiástica, de mostrar su superioridad frente a una Monarquía y nobleza goda que ocupaban una mayor parcela de protagonismo político (así M. C. DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*, 13); lo insidioso de lo cual habría sido perfectamente comprendido por Teodorico el Amalo, que pretendió también asumir para su *gens* gótica el antiguo patrimonio literario de la aristocracia para marcar con ello la superioridad de su régimen frente a las restantes *nationes* y reinos bárbaros de Occidente (vid. D. CLAUDE, «Universale und partikulare Zuge in der Politik Theoderichs», en *Francia*, 6, 1978, 50 ss.).

123. Con lo que parafraseo una rotunda afirmación de nuestro admirado y querido amigo Jacques Fontaine en relación con otro momento y otras gentes.

124. G. C. MILES, *The Coinage of the Visigoths of Spain. From Leovigild to Achuta II*, Nueva York, 1952, 104 ss. Pero es posible que tanto en Africa como en España el término *patricius* se utilizara ya en época tardía (siglo VII) para referirse a esa oligarquía municipal descendiente de los antiguos *principales* de la curia, lo que se reflejaría en las fuentes árabes por la mención de los *baturaqa* para referirse a dichas oligarquías (para España vid. el famoso *amman* concedido en el 759 por Abd al-Rahman a la población mozárabe de Castiliya, vid. *infra*)

poder si cabe. Hace unos pocos años intentamos demostrar cómo la actitud de la nobleza meridional y occidental hispanas habrían sido decisivas para la elevación al trono godo de Ruderico, frente a la de la nobleza oriental que habría optado por otro; pues Ruderico habría asumido el trono después de casi diez meses de interregno tras la muerte de Witiza. El nuevo monarca habría sido hasta entonces duque de la Bética, y debía tener una indudable influencia personal y familiar en la misma ciudad de Córdoba; hasta el punto que en nuestra opinión habría sido decisiva la aclamación por el *senatus* cordobés para que Ruderico ciñera la corona goda <sup>125</sup>.

Pero en aquellos decisivos años de comienzos del siglo VIII no sólo Córdoba habría mantenido una *curia* de este tipo, asiento institucional laico del predominio de una nobleza de ascendencia urbana; también la habrían conservado otras ciudades de la actual Andalucía de importancia mucho menor. Prueba de ello podría ser el famoso *amman* concedido en el 759 por Abd al-Rahman a la población mozárabe de Qastilya, ciudad que se localiza en las proximidades de Atarfe, en la vega de Granada, y que era asiento de hacendadas familias a juzgar por sus restos materiales <sup>126</sup>. En este típico documento contractual entre el poder islámico y los representantes de la población «protegida» que capitula, estos últimos dicen representar a un cuerpo social segmentado en: patricios, monjes y príncipes y demás cristianos españoles <sup>127</sup>. El término *baturaqa*, que se traduce por «patricios» se encuentra con alguna frecuencia en testimonios árabes que hablan de las primeras conquistas islámicas en África y España para referirse a los grupos dirigentes locales asentados en las ciudades en el momento de la conquista. De tal forma que parece bastante verosímil que tanto en África como en España el término *patricius* se utilizara ya en época tardía (siglo VII) para referirse a esa oligarquía municipal descendiente de los antiguos *principales* de la curia. Pues la tripartición social que se refleja en dicho *amman* debe entenderse indudablemente como: aristocracia local (patricios), estamento clerical (monjes y príncipes de la Iglesia) y plebe.

Pero, después de la conquista islámica ¿habrían podido subsistir tales noblezas laicas y la institución urbana que alimentaba políticamente sus sueños de una secular grandeza? Sinceramente creo que sí, al menos en una ciudad como Córdoba cuya nobleza había demostrado en los siglos pasados un especial interés por conservar tales senados de tradición municipal romana.

En páginas anteriores hemos intentado demostrar cómo la nobleza cristiana de Córdoba en el siglo IX se esforzaba en mantener unos hábitos culturales y modos de vida, entre ellos su religión y su cultura latina, que coincidían totalmente con los de sus predecesores de antes del 711. Y ello a pesar de que este tradicionalismo les suponía más de un handicap para sus aspiraciones de poder político en

125. *Cont Hisp.*, 43, y el análisis de L. A. GARCÍA MORENO, «Los últimos tiempos del Reino visigodo», 428-436 y 440-447, con toda la bibliografía y opiniones anteriores

126. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Miscelánea de Estudios históricos*, León, 1970, 227 ss. De su relativa importancia en época romana habla la conservación de importantes restos arquitectónicos y ornamentales romanos en época islámica, siendo también un importante enclave militar visigodo frente a la provincia bizantina de *Spania* (cf. L. A. GARCÍA MORENO, «Vándalos, visigodos y bizantinos en Granada», 143 ss.).

127. Texto árabe traducido por Simonet copiado en C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La España Musulmana*, I (3.<sup>a</sup> ed.), Madrid, 1973, 131.

el Estado omeya. Hemos visto también cómo bastantes de los miembros de dicha nobleza, incluso algunos de los que se habían convertido al Islam y contraído matrimonio con árabes, se enorgullecían de proclamar las raíces preislámicas de su prosapia añadiendo a su nombre el calificativo de «godo». Quisiéramos señalar aquí un rasgo de continuidad, diminuto pero a nuestro entender especialmente significativo.

Hemos visto cómo el joven noble, que en el 615 constituía ante notario su carta dotal en beneficio de su desposada, asumía, como prueba de su rancia nobleza, la tradición gótica de la *Morgingeba*; pero también proclamaba, al comienzo y con orgullo, que su futura mujer era «goda» y su familia pertenecía a la curia (de Córdoba) <sup>128</sup>. Sin embargo el preciso término utilizado para lo primero (*geticae*) muestra en qué medida esta nobleza, ya claramente hispanovisigoda, había contaminado su supuesta identidad gótica con elementos culturales que revelaban todo un imaginario étnico de raíz clásica, según una reelaboración de la elite eclesiástica hispanorromana. Pues la sustitución del etnónimo «godo» por el de «geta», seguía las pautas marcadas por Isidoro de Sevilla <sup>129</sup> en la constitución de una ideología propia del Reino y nobleza hispanovisigodos que indicaran su superioridad frente a los otros reinos y noblezas romano-germánicas, e incluso frente al mismísimo Imperio de Constantinopla: los nuevos godos hispánicos eran los descendientes de los míticos escitas, el prototipo del buen salvaje e invencible guerrero de la tradición literaria clásica. Pues bien, un cuarto de siglo después, cuando Alvaro se propuso alabar la cultura de Leovigildo, un muy poderoso noble cristiano, indicó que éste «refulgía con un resplandor gético», propio lógicamente de su antiguo linaje <sup>130</sup>. También, como vimos, el propio Alvaro recordaba a un franco su pertenencia a la raza de los getas, citando a Isidoro y recordando la invencibilidad paradoxográfica de éstos. Todo esto no puede constituir simples coincidencias; muy por el contrario supone que la nobleza cristiana cordobesa de finales del siglo IX conocía y asumía todo el imaginario étnico elaborado por sus antepasados a principios del siglo VII. Ahora estamos en mejor situación de comprender por qué se seguiría copiando en Córdoba en fechas muy posteriores la curiosa fórmula notarial de tiempos de Sisebuto <sup>131</sup>: todavía había clientes que la demandarían. Los referentes étnico-culturales de la misma seguían vigente, sin duda también algunos de los políticos.

Se ha señalado con buenos argumentos que la conquista islámica de Córdoba se pudo producir finalmente mediante un pacto, que concediera a sus habitantes cristianos el estatuto de «Minoría protegida» (*dhimmíes*), que otorgaba a su comunidad un cierto autogobierno para cuestiones internas, con la continuidad de las instituciones que hasta entonces lo habían vehiculado <sup>132</sup>. De este modo la heroica

128. *Form.*, 20. *Insigne merito et Getice de stirpe senaus / illius sponsae nimis dilectae ille.*

129. ISID., *Hist.Goth.*, 1; 67; 69

130. ALV., *Carm.*, 9, 146, *qui Getica luce fulgit.*

131. Sobre la procedencia mozárabe, y cordobesa seguramente, del código originario de las *formulae* visigodas vid. A. GARCÍA-GALLO, «Consideración crítica de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigodas», 400 ss., con toda la bibliografía anterior; y C. PETIT; «De negotiis causarum», en *AHDE*, 55, 1985, 188 ss. n. 73.

132. Así K. B. WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, 6 ss. (una noticia de las opiniones a favor o en contra de una rendición pactada de Córdoba en P. CHALMETA, «Concesiones territoriales en al-Andalus hasta la llegada de los almorávides», en *Cuadernos de Historia*, 6, 1975, 12).

defensa que el último duque visigodo de la Bética hizo en la basílica de San Acisclo no habría sido vana. Una vez más su *vernulus Patronus* había salvado a la nobleza de Córdoba <sup>133</sup>. ¿Salvó también la existencia de lo que quedaba de la antiquísima curia municipal?

El interés del anónimo autor de la Crónica del 754 como especialmente de Eulogio por recordar el adjetivo de *Patricia* para Córdoba y el significado que hemos dado al término «patricio» en las fuentes árabes serían un primer indicio de la supervivencia de la antigua curia; aunque, eso sí, muy disminuida en su capacidad de autogobierno a consecuencia de la cercanía del gobierno del Emir. Pero en nuestra opinión la prueba concluyente de que en Córdoba seguían existiendo la curia y el prestigio de sus *principales* a mediados del siglo IX la ofrecen sendos testimonios de Alvaro y de Eulogio. El primero, con referencia a los orígenes familiares de su maestro y amigo Eulogio afirma que este último «engendrado en el seno de un linaje noble, era hijo de una familia de senadores de la ciudad de Córdoba la Patricia» <sup>134</sup>. Por su parte Eulogio contó al obispo de Pamplona Wiliesindo que a su vuelta a Córdoba, hacia el 850 <sup>135</sup>, de su viaje pirenaico se encontró con la desagradable noticia de que a su hermano menor, José, «la cruel indignidad del tirano en aquel tiempo le había expulsado del 'principado'» <sup>136</sup>.

De la normal utilización del término *senator* en los textos del Occidente tardoantiguo, y en especial en la España visigoda, para designar a los *principales* de las curias municipales subsistentes ya hemos hablado suficiente y, a mi entender, concluyentemente. Por el contrario el abstracto *principatus* exigiría alguna exégesis. Pues en principio alguien pudiera verse tentado a identificar una tal dignidad y/o función de la que fuera expulsado José con el *aulae principale ministerium* mencionada en otro lugar por el propio Eulogio <sup>137</sup>. Sin embargo tal identificación debe rechazarse de plano, pues el propio Eulogio indica que habría sido el Emir Muhammad, por tanto no antes de septiembre del 852, quien habría procedido a expulsar a los cristianos que ocupaban tales funciones en palacio, mientras que la destitución de José habría sido anterior. Y, en segundo lugar, el sintagma en cuestión contiene con claridad una hendiádisis, debiendo traducirse así: «el servicio en el palacio del príncipe». Por tanto queda en pie la hipótesis más evidente: *principatus* es un abstracto que se refiere a la corporación, a la dignidad y a las funciones propias de los *principales* de la curia. Por supuesto que la desgracia de José habría supuesto entonces la expulsión de la familia de Alvaro de una dignidad tenida por la misma de manera tradicional, pues en ese momento además de Alvaro —un clérigo que no

133. El relato del Ajbar Madjmua puede leerse en C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La España Musulmana*, I, 50. La identificación de la iglesia con la extramural de San Acisclo no admite dudas (vid. ya F. J. SIMONET, *Historia de los Mozárabes*, 49)

134. ALV., *Vit. Eulog.*, 2: *Eugenius, nobili stirpe progenitus, Cordobe civitatis patricie senatorum traduce natus.*

135. Cf. K. B. WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, 54 ss.

136. EULOG., *Epist. Wiliesind.*, 8: *saeva tyranni indignatio eo tempore a principatu deiecerat*

137. EULOG., *Mem. Sanc.*, III, 1. Identificación que parece asumir D. WASSERSTEIN, *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*, Princeton, 1985, 245 ss. n. 62.

podía acceder a la curia según la legislación romana—, José era el único varón superviviente de la familia <sup>138</sup>.

La curia-senado cordobesa siguió subsistiendo en el siglo IX avanzado. Cosa que ya intuyó Simonet, pero al que nadie hizo caso <sup>139</sup>. Otra cosa sería saber sus auténticas funciones. Además de las tradicionales de conservar los *gesta* municipales -lo que explicaría también la continuidad de los formularios notariales godos- debía incluir aquellas competencias propias del cargo de *ensor* y de *exceptor*. Por Eulogio sabemos de varios nobles cristianos que tuvieron en su época tales funciones, indudablemente relacionadas en exclusiva con el gobierno de la comunidad de los *dhimmies* de Córdoba. Sin duda viejas magistraturas de la curia municipal que tenían que ver, la primera, con el repartimiento de los impuestos directos que pesaban sobre los cristianos y juzgar las disputas que pudiera dar, y con las altas funciones notariales relacionadas con la redacción de los *gesta municipalia*, la segunda <sup>140</sup>. En estos tiempos, sin embargo, era ya el Emir el que dis-

138. Por eso EULOG., *Epist. Wilesind*, 8 sigue diciendo que, como consecuencia de ello, su familia era una *destituata familia*, lo que sería una prueba más de que *principatus* encubría más una dignidad, un *status*, que una función concreta, lo que conviene a los *principales* pero no a los miembros de ese *ministerium palatino*.

139. F. X. SIMONET, *Historia de los Mozárabes*, 106; pero vid. en contra C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Estudios Visigodos*, 113 ss. Por lo demás es generalizada la idea de que ninguna estructura de gobierno urbano de época visigoda habría podido subsistir en al-Andalus tras la creación del *sahib al-Madina* hacia el 718 (así en último lugar R. COLLINS, *La conquista árabe 710-797*, Barcelona, 1989, 172).

140. Soy consciente que esta interpretación contradice todo lo hasta ahora escrito sobre ambos cargos, pues el *ensor* siempre se ha identificado con el juez o cadí de los cristiano, mencionado por fuentes arábigas, y el *exceptor* frecuentemente con el encargado de la recaudación impositiva, cf. F. J. SIMONET, *Historia de los Mozárabes*, 111 ss.; E. LÉVI-PROVENÇAL, en *Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal, V. España musulmana*, (3.<sup>a</sup> ed.) Madrid, 1973, 121 ss.; T. F. GLICK, *Cristianos y musulmanes*, 223; P. COLBERT, *The Martyrs of Cordoba (850-859) A Study of Sources*, Washington, 1962, 31-33; K. B. WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, 14 (que correctamente identifica *exceptor* con el *kaub adh-dhimam* «Secretario de los *dhimmies*» de las fuentes arábigas). Los datos internos ofrecidos por Eulogio son poco esclarecedores; para el *ensor* dice simplemente que tenía que ver con la *administratio iudicu* (*Mem Sanct.*, III,16), mientras que de un *exceptor*, que se califica de *rei publicae* (igual que el noble Isaac: *Mem. Sanct.*, II,2), se dice que estuvo presente en el Concilio de la Iglesia del 852 (*Mem. Sanct.*, II,15,2).

Para nosotros son determinantes las definiciones que de ambas magistraturas da Isidoro de Sevilla (*Etym.*, IX,IV) en un pasaje que describe las funciones y miembros de la curia municipal, que introduce datos en absoluto anticuaristas, sino muy propios de la España visigoda del siglo VII. Concretamente de los *censores* dice (IX, IV, 13) que son *patrimoniorum iudices, a censu aeris appellati* («perceptor del censo») es una de las acepciones colacionadas por NIEMEYER, *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden, 1976, s. v.); la imposición que pesaba sobre los cristianos en al-Andalus, lo era sobre las personas y sobre la tierra, y exigía la periódica actualización de los antiguos polípticos, eliminando las personas desaparecidas (*Con Hist.*, 91; cf. M. BARCELÓ, *Faventia*, 1, 2, 1979, 258), listado que Eulogio llamaba *tributarium census* (*Mem Sanct.*, III,1) y en el que figuraban también las raciones annonarias a entregar a los que formaban parte del ejército emiral (cosa que recuerda bastante a *Lex Visigothorum*, IX, 2,6; sobre la cual cf. L. A. GARCÍA MORENO, «Dos capítulos sobre administración y fiscalidad», 304 y 312). Por su parte el *exceptor* es señalado por Isidoro como uno de los magistrados de la curia, en nú-

ponía quién debía ocupar tales funciones. Sin duda que la autonomía de la antiquísima curia había retrocedido todavía más.

Sin embargo no creemos que les quedase muchos años de vida a la curia cordobesa y a sus antiguos senadores. La instauración del Califato y sus éxitos militares y de reforzamiento del poder central no eran las mejores condiciones para la pervivencia de una élite cristiana y latina en al-Andalus. Todo indica que en el siglo X las conversiones al Islam y el proceso de arabización cultural experimentó un crecimiento espectacular y decisivo <sup>141</sup>. Los trágicos sucesos de la cristiandad cordobesa y andalusí, centrada en el movimiento martirial, y la frustración de las excesivas expectativas creadas al amparo de las revueltas muladíes y los éxitos asturianos, tampoco jugaban a favor del mantenimiento de tales comunidades cristianas andalusíes. Lo más grave es que una gran parte de sus líderes sociales y culturales fueron aniquilados o desertaron, unos al norte cristiano otros al Islam o, cuando menos, al arabismo cultural <sup>142</sup>. Sin embargo todavía resistían en sus puestos la mayoría de los antiguos *cives caelesti*, los santos patronos que tanto habían

---

mero singular también, indicando *idem et scriba publicus, quia ea tantum, quae gestis publicantur, scribit* (Etym, IX, IV, 27), posiblemente haya que distinguir el *exceptor rei publicae*, que definiríamos así, de otros *exceptores* que trabajaban en la cancellería palaciega (EULOG., *Mem. Sanct.*, III, 2); a este respecto debe tenerse en cuenta que en el Bajo Imperio el término *exceptor* designa a una multiplicidad de funcionarios encargados siempre de funciones notariales-administrativas, sentido genérico que tuvo siempre el término en la latinidad occidental medieval (vid. DU CANGE, s.v.).

141 Vid. T.F. GLICK, *Cristianos y musulmanes*, 43 ss a partir de las famosas curvas de Bulliot. Sin embargo el método de Bulliot no ha dejado de levantar críticas. D. WASSERSTEIN *The Rise and Fall of the Party-Kings*, 225-227 duda que islamización onomástica en al-Andalus suponga necesariamente conversión religiosa. Mientras que M. BARCELÓ, «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del Emirato omeya de Córdoba y del Califato», en *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 5-6, 1984-1985, 46-52, supone un proceso de islamización más rápido, afirmando que en la primera mitad del siglo IX el 72,44% de las alquerías de la *kura* de Córdoba estaban habitadas totalmente por musulmanes. Sin embargo una tal afirmación exige varias consideraciones, aunque sea sólo a guisa de rápida reflexión: 1) la calificación de una alquería en musulmana o no musulmana Barceló la basa exclusivamente en su inclusión o no, en la lista fiscal transmitida por al-Udri; 2) nada nos dice que esta lista contuviera sólo alquerías musulmanas, para ello Barceló tiene que identificar la entrada fiscal *tahl* como una parte del *zakat*, distinta del *'usr*, cosa que en absoluto prueba y está en contra de opiniones anteriores, entre otras de Levi-Provençal; 3) Barceló margina indicaciones claramente contrarias a sus impostaciones, como es el caso de que algunas de las supuestas alquerías musulmanas tuvieran su razón de ser en la existencia de importantes santuarios cristianos con plena vigencia en el siglo IX; 4) parece difícil pensar en una separación estricta entre algunas alquerías exclusivamente cristianas y otras musulmanas; 4) el propio Barceló (p. 58) se sorprende de lo elevado de los impuestos pagados por los cristianos de Córdoba a mediados del siglo IX según el conocido dato de SAMSÓN, *Apolo-* *log*. Prefacio, que le lleva a hablar de una intolerable presión fiscal sobre los *dummies*, lo que se contradice con la afirmación de Ibn Hawqal (citado por Barceló, p. 62) de que la fiscalidad un siglo después era muy baja, pues el gobierno califal lógicamente habría incrementado -siempre ha sucedido esto- la presión fiscal sobre los cristianos que quedaran a medida que su número hubiera ido disminuyendo, con el fin de perder lo menos de los ingresos fiscales.

142. D. WASSERSTEIN, *The Rise and Fall of the Party-Kings*, 246 señala esta pérdida de grupos dirigentes como el hecho más grave para la pervivencia de una comunidad cristiana en la época de las Taifas.

hecho por la continuidad de esas noblezas urbanas andaluzas. Pero éstos también se verían obligados a emprender un viaje al norte cristiano, decisivamente pujante a mediados del siglo XI tras el estallido de la Fitna califal. Pero el viaje de estos últimos sería heroico y contra su voluntad: en 1063 emisarios del rey Fernando de Castilla se llevaban a León las reliquias de San Isidoro <sup>143</sup>. Hacia 1084 otros legados del monarca aragonés Sancho Ramírez se llevaban al monasterio jacetano de San Juan de la Peña los restos de San Indalecio, Varón Apostólico y patrono de Urci, muy cerca de la Almería de mi niñez <sup>144</sup>. Ambas traslaciones se hicieron contra la voluntad de las comunidades cristianas que quedaban en Sevilla y Urci-Almería, pero con el apoyo del imperialista rey sevillano al-Mutamid. ¿Quién devolverá algún día a Andalucía un trozo de lo máspreciado de un pueblo: la viva memoria de más de seis siglos de historia fértil y protagonista?

En la ciudad de los Santos Justo y Pastor, 8. 04. 94

LUIS A. GARCÍA MORENO

---

143. *Historia Silense* (ed. J. PERÉZ DE URBEL - A. GONZÁLEZ, Madrid, 1959), 95-100; *Acta translationis beati Isidori* (ed. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, IX, 371-375). Cf. A. VIÑAYO, «Cuestiones histórico-críticas en torno a la traslación del cuerpo de S. Isidoro», en *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*, León, 1961, 285-299

144. Las actas de traslación están editadas por los Bolandistas en sus *Acta Sanctorum*, III, 734-740. Cf. J. A. TAPIA GARRIDO, *Historia de Almería. Almería Musulmana I (711-1172)*, Almería, 1986, 270-286, y L. A. GARCÍA MORENO, «La Monarquía visigoda y la Iglesia en Levante. Las raíces de un País», en A. POVEDA (ed.), *La Sede de Elo. Jornadas internacionales «El espacio religioso y profano en los territorios urbanos de Occidente (Siglos V-VII)»*, en prensa.