

## EL FIN DEL MILENARISMO EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS X Y XI

**Adeline Rucquoi**  
(C.N.R.S., París)

El fin del segundo milenio y las ideas románticas, que asocian invariablemente con la Edad Media palabras como “supersticiones”, “temores”, “violencias” y en general todo lo que sería un “atraso” y la prueba de mentalidades aún “primitivas”, contribuyen también a la asociación entre Edad Media y milenarismo. La esperanza escatológica en un período de felicidad, los “mil años” prometidos por ciertos textos, período que precedería el Juicio Final y en el que desaparecerían las diferencias, constituye una utopía larga y tendidamente analizada por Jean Delumeau en la segunda parte de su obra dedicada al Paraíso<sup>1</sup>. Hubo efectivamente a lo largo de los mil quinientos primeros años del cristianismo numerosos brotes de esperanza milenarista, vinculados al cómputo del tiempo, a la aparición de signos precursores o a la de un personaje mesiánico que debía de hacerla realidad. Pero el historiador puede preguntarse si compartieron esos temores y esas esperanzas grandes sectores de la población o si las obras analizadas y que desvelan el fenómeno sólo interesaron a unas élites reducidas. Y, como el milenio sobre el que trabaja es un largo período de tiempo, ese mismo historiador se puede plantear el problema de si esos movimientos fueron limitados en el tiempo y en el espacio o si, al contrario, fueron persistentes, aunque bajo formas diversas, durante toda la Edad Media.

Para dar unas respuestas a esas preguntas, quizás sea necesario definir en primer lugar los elementos que permitan hablar de pensamiento milenarista, expectativas mesiánicas o espera de la parusia ¿Cómo caracterizar estos tiempos escatológicos, en los que los hombres esperan el fin del mundo, precedido o no por los mil años de felicidad anunciados? Ante todo, nos parecen ser tiempos a-históricos o a-cronológicos,

---

1. Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis\*\**, Paris, Fayard, 1995.

en la medida en que son tiempos de espera y no de acción, de esperanza y no de realización. Constituyen una especie de paréntesis dentro de la evolución histórica, en el que la iniciativa ya no viene de la humanidad sino que se espera del cielo. Su primera y más evidente manifestación es, pues, la proliferación de escritos proféticos, apocalípticos y apologéticos. Los primeros se presentan como revelaciones de lo que va a suceder y se enmarcan dentro de una larga tradición bíblica; y si las profecías suelen ser más directamente comprensibles, las revelaciones o *apocalipsis* requieren a menudo interpretaciones y explicaciones para que su sentido profundo sea transmitido a los lectores y a los oyentes. Además de los textos originales, numerosos fueron los *comentarios* a las grandes profecías, sobre todo a las de Daniel y Ezequiel, y al *Apocalipsis* de Juan, que figuraron en las bibliotecas altomedievales como *Commentarii*, *Expositum* o, simplemente, *in Danielem*, *in Ezequielem* o *in Apocalipsin*. Por su parte, los textos apologéticos pertenecen a la tradición clásica romana en su forma literaria; aunque la definición que de ellos da el *Diccionario de la Real Academia* sea la de obras que exponen “las pruebas y fundamentos de la verdad de la religión católica”, la mayoría de los que nos han llegado son textos polémicos que, para defender o justificar el cristianismo – verdadero sentido de las palabras latinas *apologia* y *apologeticon* –, atacan duramente sus adversarios. Nacidas de la lucha por defender el cristianismo en la época de san Cipriano, Arnobio, Lactancio y Tertuliano, se convierten a partir del siglo VII en obras propias de un tiempo en el que no hay tiempo que perder, por la inminencia del Juicio Final o de la llegada del anticristo, y en las que se hace uso de una retórica que no desdeña los ataques personales.

Además de la abundancia de textos apocalípticos y apologéticos, los tiempos de expectativas escatológicas se caracterizan por el estudio de los signos anunciadores, bien del fin del mundo, bien de la aparición previa del anticristo. Los cálculos efectuados a partir de la creación del mundo o del nacimiento de Cristo podrán proporcionar claves e indicaciones, a las que reforzarán los signos anunciadores de la llegada de un mesías o un *mahdi*, los que preceden la aparición del anticristo, y los signos naturales que, según la tradición, avisan de esas llegadas, como son las catástrofes naturales, los eclipses de sol o de luna, los fenómenos no explicados.

La perspectiva de un final inminente empuja entonces a hombres y mujeres a renunciar al mundo y a huir al desierto en busca de la purificación y de una vida enteramente dedicada a la oración y a la penitencia. El eremitismo y las diversas formas de monaquismo ascético, nacidos en la Tebaida egipcia en el siglo IV, son propios de un rechazo del mundo, un *contemptus mundi* que tiene como corolario la búsqueda del martirio, forma suprema de huida del mundo terrenal y de identificación con Cristo.

Pero la vuelta de Cristo a la tierra para el Juicio Final depende también de los cristianos. Para que pueda producirse, para que los fieles reciban su justa recompensa y que se acaben las tribulaciones, la religión instaurada por el Hijo tiene que ser la única en la tierra y tiene que ser ortodoxa. Los tiempos escatológicos se caracterizarán entonces por un endurecimiento de las políticas encaminadas a la conversión de los judíos, obstinados en su “ceguera” y en no ver que el Mesías ha llegado, y por la lucha contra las herejías que “mancillan” o contaminan la verdadera fe de la Iglesia de Cristo.

Nos parece que la existencia simultánea de estos diversos fenómenos – escritos proféticos, apocalípticos y apologéticos, estudio de los signos, huída del mundo y búsqueda del martirio, y persecución de los judíos y de los herejes – o, al contrario, su desaparición o ausencia constituyen los indicios que permitirán evaluar la realidad de las creencias en el milenarismo y en la próxima aparición del anticristo en las mentalidades medievales. Un análisis de estos diversos elementos en la Península ibérica debería servirnos para elaborar una cronología del milenarismo y situar como fenómenos aislados o, al contrario, insertos dentro de movimientos más amplios, el caso de Beato de Liébana a finales del siglo VIII o el de la llamada *Crónica profética* de finales del IX.

El deseo de conocer el futuro, de calcular el momento en que se acabaría el mundo o de poder reconocer los signos precursores de dicho acontecimiento fueron heredados de la Biblia, y más todavía de los escritores cristianos y judíos de los primeros tiempos de nuestra era. El cómputo del tiempo, que establecía una concordancia entre los seis días que necesitara Dios para crear el mundo y la división en seis edades que existía desde el siglo II de nuestra era, daba al mundo una duración de seis mil años y se convirtió en un tema omnipresente de la literatura a partir del siglo V. La *aetas mundi*, que por ejemplo no aparece en la obra que Paulo Orosio dedicó a la historia de Roma a principios del siglo IV, parece en cambio haber sido una obsesión para numerosos autores de los siglos posteriores, por lo menos entre el VI y el VIII<sup>2</sup>. Los sabios cálculos hechos por Juan de Biclaro a finales del siglo VI, por Isidoro de Sevilla unas décadas después, por Julián de Toledo a fines del siglo VII, por Beda el Venerable a principios del siglo siguiente, por el autor de la *chronica muzarabica* en el 754, y por Beato de Liébana treinta años después, concordaban en señalar el 800 como fecha aproximada en que el mundo alcanzaría los 6000 años<sup>3</sup>. Temieran o no una catástrofe entonces, durante dos siglos los autores hispanos y otros calcularon cuidadosamente el tiempo transcurrido desde Adán hasta el reinado del emperador o rey de la época en que escribían, con la convicción de que el mundo era viejo y se aproximaba a su final.

Paralelamente, la literatura apocalíptica y profética floreció en las comunidades cristianas y judías orientales, y de allí se difundieron los grandes textos que asociaban el fin del mundo, no con la *aetas mundi*, sino con la llegada del anticristo, primer signo anunciador de la lucha final y de la parusia. El *Diálogo con Trifón* de Justino, redactado hacia el año 148, la obra de Ireneo, el *Comentario de Daniel* de san Hipólito, las *Institutiones divinae* de Lactancio, los textos de Victorino de Pettau y la obra de juventud de san Agustín constituyen algunos de los textos primitivos del milenarismo. Tras la marginación de éste en la Iglesia, que sancionaron sucesivamente el concilio de

2. Paulo Orosio, que escribe su *Historia adversum paganos* hacia los años 410-415, cuenta el tiempo a partir de la fundación de Roma (Casimiro TORRES RODRÍGUEZ, *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Santiago, 1985). Vid. Adeline RUCQUOI, “Mesianismo y milenarismo en la España medieval”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6(1996), p.11-13.

3. Juan GIL, “Los terrores del año 800”, *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, Madrid, 1978, p.215-247.

Éfeso de 431 y el Decreto del papa Gelasio (492-498), otros textos surgieron: la *Explanatio somnii*, del siglo IV, atribuída a la Sibila Tiburtina y que profetizaba que Constantinopla no estaría dominada por los emperadores más de sesenta años, el *Apocalipsis* del Pseudo-Methodio elaborado a finales del siglo VII, o las *Visiones Danielis*<sup>4</sup>. El pensamiento escatológico se alimentó también con múltiples comentarios al Apocalipsis de san Juan y a los libros bíblicos de Daniel y Ezequiel. Coetáneamente, innumerables autores redactaron tratados contra los herejes y las herejías, entre los que se ilustraron en particular Ambrosio, Jerónimo, Agustín e Isidoro de Sevilla, que manifestaban así un concepto obsidional de la religión, y su convicción de que había llegado el momento de la lucha final contra el mal.

Un breve repaso a la producción escrita y a los autores leídos y frecuentemente citados en la Península ibérica muestra la existencia de esperanzas chiliásticas a partir del siglo VI. Hacia los años 530-540, el obispo Apringio de Beja compuso así un *Tractatus in Apocalipsin* en el que recurría mayormente a Daniel y Ezequiel en su comentario a XX, 9-10 “*Et descendit ignis a Deo de coelo, et devoravit eos; et diabolus qui seducebat eos missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi bestia est et pseudopropheta, et cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum*”. Interpretando automáticamente los *saecula saeculorum* como *mille annos*, Apringio efectuó un cálculo del tiempo a partir del Libro de Daniel, e identificó al anticristo con Gog, Magog, Mosoch y Tubal, nombres cuya etimología, dijo, significa la soberbia y el que conduce las almas a la muerte<sup>5</sup>. Para Isidoro de Sevilla (†636), que dedicó un capítulo al anticristo en sus *Sententiae*, en el que enseñaba que entonces los santos brillarían por su constancia, la sinagoga se ensañaría contra la Iglesia y el diablo sería aún más cruel que contra los mártires, el ideal de perfección del cristiano era precisamente el martirio, conseguido a través del sacrificio de la vida, la *aperta passio*, o de forma menos aparatosa *in occulta animi virtute*<sup>6</sup>. Hacia los años 630 también, el autor de las *Vidas de los Padres de Mérida* alababa la resistencia del obispo Masona ante la herejía<sup>7</sup>. Casi contemporáneo de Isidoro, el metropolitano de Zaragoza, Braulio (†651), exaltaba por su parte en la *Vita sancti Emiliani* la figura del asceta que se retira del mundo y busca la soledad de los desiertos. Fructuoso de Braga (†665) y Valerio del Bierzo (†695) pusieron en práctica esta espiritualidad basada en el *contemptus mundi* y llevaron el ascetismo con un rigor absoluto en lo que se conoce a veces como la Tebaida española<sup>8</sup>.

4. Para un estudio en profundidad de las circunstancias de redacción de estos textos, vid. Pablo UBIERNA, *La légende du dernier empereur et la littérature apocalyptique byzantine (VIIe-XIIIe siècles)*, tesina mecanografiada presentada para el D.E.A. en la universidad de Paris I, octubre de 1997.

5. Alberto DEL CAMPO HERNÁNDEZ, *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja*, Verbo Divino, Estella, 1991, p.117-120.

6. Isidoro de SEVILLA, *Sententiae*, I, 25 y *Etimologías*, VII, 11, 4. Vid. Baldomero JIMÉNEZ DUQUE, *La espiritualidad romano-visigoda y muzarabe*, Madrid, 1977, p.152-167.

7. Joseph N. GARVIN ed. , *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Washington, The Catholic University of America Press, 1946, p.188-259.

8. San VALERIO, *Obras*, ed. crítica por Ramón Fernández Pousa, Madrid, 1944.

El sucesor de Braulio en la sede zaragozana, Tajón († p.655), difundió el ascetismo en sus *Sententiae*, en la época en que, fiel seguidor de Isidoro de Sevilla, Ildefonso de Toledo (†667) redactaba en su *De virginitate Mariae* una obra apologética contra herejes y judíos. Julián de Toledo, metropolitano de la sede en los años 680-690, de ascendencia judía, tras haber redactado unos textos apologéticos en contra de los teólogos romanos, dejó en el *Prognosticon futuri saeculi* una obra escatológica<sup>9</sup> y redactó para el rey Ervigio unos *De comprobatione setae aetatis libri III* en los que rebatía los argumentos de los judíos y les demostraba, merced al cálculo de las generaciones, que había llegado la sexta, y última, edad del mundo.

Es dentro del marco de esas esperanzas escatológicas donde hay que entender la política antijudía que caracterizó los reyes visigodos, desde la conversión forzada que fue edictada por Sisebuto (612-621) hasta la reducción a la esclavitud decretada por Egica en 694. El *Liber Iudicum* había dejado bien claro que los “principes son los protectores de la fe y los que deben defenderla de la perfidia de los judíos y de la injuria de todos los herejes”<sup>10</sup>. Pero *Hispania* no constituye un caso aislado dentro del espacio que fue el imperio romano. En Constantinopla, entonces, el emperador Heraclio (610-641) tomaba también medidas para luchar contra la “herejía” monofisita y obligó a los judíos del imperio a bautizarse en 634, medida que renovó en 722 el emperador León III. En el imperio también, florecieron a lo largo del siglo VII los textos apocalípticos, como el *Apocalipsis de Zorobabel* elaborado en los medios judíos cuando las persecuciones de Heraclio, la *Conquista de Jerusalén* del monje de Mar-Saba, Antioco Strategios, y el *Apocalipsis* del Pseudo-Methodio compuesto en Siria hacia el año 692 en contra del islam<sup>11</sup>. Los textos escatológicos que florecieron en el imperio romano de oriente a partir de las invasiones persas de principios del siglo VII, tanto en las comunidades judías como en las cristianas heterodoxas, crearon por su parte la esperanza en un último emperador, *cuius nomen Constans et ipse erit rex Romanorum et Grecorum*, jefe militar que vencería a los enemigos de Roma y justo entre los justos que devolvería a Dios en Jerusalén el gobierno del mundo<sup>12</sup>.

Conviene enmarcar también la llegada de los musulmanes a la Península a principios del siglo VIII, y el impacto que tuvo esa invasión, dentro de ese ambiente de

9. Jocelyn N. HILLGARTH, “El prognosticon futuri saeculi de S. Julián de Toledo”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 30 (1957), p.1-57. C. POZO, “La doctrina escatológica del «Prognosticon futuri saeculi» de S. Julián de Toledo”, *Estudios Eclesiásticos*, 45 (1970), p.173-201.

10. *Fuero Juzgo en latín y castellano*, Madrid, Ibarra, 1815, Tít. I, ley II: “Eruntque ipsi principes catholicae fidei assertores eamque et ab hac quae imminet judaeorum perfidia et a cunctarum haeresum defendentes injuria”.

11. Pablo UBIERNA, *La légende du dernier empereur et la littérature apocalyptique byzantine (VIIe-XIIe siècles)*, *op.cit.*, p.23-34.

12. E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Untersuchungen. Pseudo-Methodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle, 1898, p. 185. Cit. por Pablo UBIERNA, *La légende du dernier empereur et la littérature apocalyptique byzantine (VIIe-XIIe siècles)*, *op.cit.*, p.19.

temores y esperanzas escatológicas en el que vivía inmersa *Hispania* desde hacía más de un siglo. La *Chronica byzantia-arabica* de 741, que mezcla los reinados de los reyes hispanos con los de los emperadores romanos a partir de la muerte de Recaredo, y sobre todo la *Chronica muzarabica* de 754 que empieza con el reinado de Heraclio, incorporaron los gobernantes musulmanes a la historia del mundo. Pero los musulmanes aparecen como castigo divino por los pecados cometidos por los reyes y los pueblos, y el terror con que se rememora la invasión del reino pertenece al clima escatológico en el que se debió de vivir entonces. El autor de la crónica de 754 no duda en comparar la invasión y destrucción de España en 711 con la caída de Troya, la toma de Jerusalén, la de Babilonia y finalmente la de Roma<sup>13</sup>. En el mundo sirio de finales del siglo VII, que los españoles pudieron conocer perfectamente a través de los miembros, musulmanes y cristianos, del séquito de los primeros gobernadores de la Península después de la conquista, el historiador y cronista Juan de Penkaye había asegurado ya que los árabes fueron enviados por Dios para castigar la relajación moral de los cristianos<sup>14</sup>.

La invasión árabe de la Península no supuso, pues, ninguna “ruptura” cultural con el período anterior, sino que vino a confirmar ciertos terrores que ya anunciaban los autores del siglo anterior. La persecución de las herejías no se relajó, así como lo muestran las cartas de Evancio – que el autor de la *Chronica* de 754 califica como *archidiaconus nimium doctrina et sapientia, sanctitate quoque* –, de Pedro y Félix de Córdoba, del metropolitano de Toledo, Elipando, que arremetió en contra de Migecio antes de emprenderla con Eterio de Osma y Beato de Liébana<sup>15</sup>, y del propio Beato cuando acusa al metropolitano, en su *Apologeticum*, de suscitar herejías. Este mismo Beato elaboraba entonces un *Comentario al Apocalipsis*, de factura algo antigua en la medida en que se basaba en el cómputo del tiempo para anunciar el fin del mundo y recurría a los números y a su sentido profundamente simbólico para apoyar su interpretación<sup>16</sup>. La obra escrita por Beato a finales del siglo VIII circuló en toda España, del mismo modo que se conocían las obras de Elipando y la controversia que sostuviera con Alcuino y Beato. La crudeza del estilo de unos y otros y los insultos que intercambian los adversarios – Elipando llama a Beato el “mal llamado Beato”, *fetidus Beatus*, le reprocha su mala vida y su arrogancia, mientras Beato califica al metropolitano como “hereje”, “mentiroso”, “*testiculum Antichristi*”, y que ambos se entrecruzan la acusación de “discípulos del anticristo” y hasta de anticristos – son

13. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona, 1976, p.208-209. Dominique MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, Paris, 1984, p.22.

14. A. SCHER, “Notice sur la vie et les oeuvres de Johannan bar Penkayê”, *Journal Asiatique*, ser. 10, t.X (1907), p.170-178, cit. por Pablo UBIERNA, *La légende du dernier empereur et la littérature apocalyptique byzantine (VIIe-XIIIe siècles)*, op.cit., p.30.

15. Iohannes GIL, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, p.1-5, 38, 55-58, 67-111.

16. Beato de LIÉBANA, *Obras completas*, ed. por Joaquín González Echegaray, Alberto del Campo & Leslie G. Freeman, Madrid, BAC, 1995, p.XXXV-L.

reveladores del clima escatológico que sigue caracterizando a la Península: al ser tan inminente el fin del mundo, ningún cristiano podía consentir la existencia de herejías que dividiesen la Iglesia. Por esas fechas, un autor desconocido, pero que conocía ya el *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana, elaboró un *Indiculus de adventu Enoch et Eliae adque Antichristi* que atacaba nuevamente a este antiguo enemigo de la Iglesia, los judíos<sup>17</sup>. La elección, por parte de Beato y del obispo Eterio de Osma, a finales del siglo VIII, de un monasterio situado en una zona rural y alejada de la corte y de la vida urbana para vivir, enlazaba también con la antigua tradición de búsqueda del desierto y de *contemptus mundi* que había caracterizado el mundo monástico de la época anterior. Y quizás haya que situar dentro del clima de exacerbación de las esperanzas escatológicas la revuelta de los toledanos que desembocó en la sangrienta represión conocida como “jornada del foso” del año 797.

El estudio de las bibliotecas y de las obras mencionadas por los autores de la época permite por otra parte comprobar que el conjunto de los textos fundadores del pensamiento escatológico y milenarista, de los que muchos figuraban en las bibliotecas del siglo VII, formaba todavía parte del acervo cultural en los siglos VIII y IX. En la Córdoba del siglo IX, entre los manuscritos que pueden haber pertenecido a Álvaro de Córdoba, figura uno que recoge los *De viris illustribus* desde el de san Jerónimo hasta el de Ildefonso de Toledo, las *Sententiae* de los Padres griegos traducidos al latín por Martín de Braga y Pascasio de Dumio, y el *Comentario al Apocalipsis* de Victorino de Pettau<sup>18</sup>. Los libros de Isaías, Daniel y Ezequiel, el evangelio de Juan y las epístolas de San Pablo a los corintios y a los romanos en la Biblia, las obras de Orígenes, Eusebio, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Casiano y Gregorio Magno entre los autores patristicos, así como los escritos de los grandes autores hispanos – Isidoro de Sevilla, Tajón de Zaragoza, Ildefonso y Julián de Toledo – constituían en el siglo IX las referencias fundamentales de autores que también conocían el *Apocalipsis* del Pseudo-Methodio y probablemente los escritos de san Juan Damasceno<sup>19</sup>. Paralelamente proseguía la lucha contra la herejía, fuera ésta la doctrina musulmana como la había definido el Damasceno, las tendencias judaizantes o las aseveraciones de Migecio, la querella adopcionista, los acéfalos o los antropomorfitas, y en Córdoba hacia los años 830-840 un copista recopiló en un mismo volumen los tratados contra los herejes de san Jerónimo y san Agustín, un prólogo al *Apocalipsis* y el *Comentario* de Victorino de Pettau<sup>20</sup>.

17. Iohannes GIL, *Corpus scriptorum muzarabiorum*, p.125-133.

18. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península*, Sevilla, Universidad, 1995, p.47-55.

19. Iohannes GIL, *Corpus scriptorum muzarabiorum*, *op.cit.*. Dominique MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, *op.cit.*, p.65-70. Pedro F. HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas entre los mozarabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, Universidad, 1995, p.51-64.

20. Dominique MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, p.189-203. Pedro F. HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas entre los mozarabes cordobeses del siglo IX*, p.22-25. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península*, p. 43-55.

El sur de la Península no era el único espacio en el que se mantuvieran las tendencias milenaristas y escatológicas. En el norte, las obras de San Agustín, Gregorio Magno, diversos comentarios a Ezequiel y a Daniel, los escritos de Isidoro de Sevilla, Eugenio e Ildefonso de Toledo, el *Comentario al Apocalipsis* de Apringio de Beja, las *Collationes* de Casiano, Euquerio de Lyon y Adelelmo de Malmsbury figuran en las bibliotecas constituidas por el obispo Rudesindo en mayo de 867, por el obispo de Astorga, Genadio, en 915, y por el obispo Cixila en el monasterio de San Cosme y Damián de Abellar doce años después<sup>21</sup>. El *Comentario al Apocalipsis*, escrito por Beato de Liébana a finales del siglo VIII, fue copiado e iluminado en incontables *scriptoria* del norte de la Península a lo largo de los siglos IX, X y XI, copias que incluían en general al final el comentario *in Danielem* de Jerónimo, mientras que el *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo era donado al monasterio de San Julián de Samos en mayo de 938, y que los textos relativos al Anticristo y a la vida de Mahoma eran conocidos de los diversos autores que, entre 975 y principios del siglo XI, redactaron el *Codex Vigilani*, el *Codex Emilianensis* y el *Codex Rotensis*<sup>22</sup>.

La primera conclusión a la que llegamos, al recorrer la lista de autores y obras que conocen y de que se inspiran los españoles de los siglos VIII al XI es que no tiene verdadero fundamento el establecer una división clara entre el norte y el sur de la Península. La acuñación de la palabra “mozárabe” por Francisco Javier Simonet en el siglo XIX, época de reivindicación de la España califal por su maestro Pascual de Gayangos, palabra que el propio Simonet reconoce ser muy posterior ya que sólo la ha encontrado en textos de finales del siglo XI<sup>23</sup>, tiende a ocultar la profunda homogeneidad cultural que existió en el conjunto de la España cristiana. Y si bien resulta difícil distinguir entre los cristianos del sur y los del norte de la Península cuando se habla de referencias culturales e incluso técnicas<sup>24</sup>, más artificial aún sería establecer diferencias regionales<sup>25</sup>.

21. Pilar LOSCERTALES DE GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, Madrid, 1976, *Tumbo I*, nº123. A. YEPES, *Crónica General de la Orden de San Benito*, t.IV, Irache, 1610, p.447 ss, cit. par Alejandro BARCENILLA MENA, “Las bibliotecas españolas de la Alta Edad Media, II”, *Perficit*, XX/1, Salamanca, 1996, p.3-86. Emilio SÁEZ, *Colección documental del archivo de la catedral de León, I (775-952)*, León, 1987, nº 75, p.124-127.

22. Manuel LUCAS ÁLVAREZ, *El tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, Santiago de Compostela, 1986, nº43, p.138-140. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979, p.155-162 y 34-42.

23. Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, reed. Madrid, Turner, 1983, p.IX-XI.

24. Thomas F. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton University Press, 1979.

25. Como las que crea Mario HUETE FUDIO en *La historiografía latina medieval en la Península ibérica (siglos VIII-XII). Fuentes y bibliografía*, Madrid, Universidad Autónoma, 1997.



Aunque el fin del mundo, anunciado por Beato para el año 800 o el 804, no se hubiera producido, no desaparecieron pues las esperanzas milenaristas en España. Mientras proseguía la controversia entre partidarios y adversarios de las tesis de Elipando<sup>26</sup>, en Córdoba el escritor Paulo Álvaro (c.800-860), que probablemente conocía la *Adnotatio Mahometi* y quizás los textos de Juan Damasceno, consideraba que Mahoma era el anticristo, se opuso al judío Eleazar e hizo un verdadero tratado sobre el anticristo en su *Indiculus luminosus*<sup>27</sup>; los manuscritos que parece haber utilizado revelan su interés por los textos heresiológicos y el *Comentario al Apocalipsis* de Victorino de Pettau, entre otros<sup>28</sup>. A su alrededor, numerosos hombres y mujeres escogían también, desde principios de siglo, los “desiertos” para retirarse de un mundo visto como irremediablemente corrupto y para esperar el tan ansiado fin del mundo. De la elección de una vida ascética al retiro en monasterios como el de Tábanos, y finalmente al “martirio”, numerosos cristianos parecen haber vivido sus esperanzas milenaristas y escatológicas hasta cierto paroxismo. El relato de Eulogio de Córdoba, que los convirtió inmediatamente en “mártires” de la fe antes de convertirse a su vez en uno de ellos, testimonia de esta idea de la inminencia del final<sup>29</sup>. Por los años de la muerte de Eulogio, un copista de Córdoba reunía en un mismo volumen el *Apologeticus* de Beato de Liébana, con sus largas digresiones sobre el anticristo, unos fragmentos del *Comentario sobre Daniel* de san Jerónimo y unos extractos del viaje de Egeria a Jerusalén, mientras que el abad Sansón aprovechaba un exilio voluntario para redactar a su vez, probablemente durante el año 864, un *Liber apologeticus* en contra de otros herejes, el obispo Hostegesis y el *comes* Servandus<sup>30</sup>.

En esta primera mitad del siglo IX, en Oviedo, la basílica de San Julián y Santa Basilisa – San Julián de los Prados – fue decorada según un programa regio, quizás encargado por Alfonso II, en el que la iconografía se inspiró del Apocalipsis e incluyó unas representaciones de la Ciudad Santa así como de la Vera Cruz, de cuyos brazos colgaban el alfa y el omega; la “cruz de los ángeles”, ofrecida por el rey unos años antes a San Salvador de Oviedo, atestigua por su parte influencias orientales, corroboradas por el empleo de *servus Christi* que, a imitación de los emperadores griegos, hace Alfonso en la inscripción de dedicación<sup>31</sup>. En Urgel, en marzo de 839, el obispo Sisebuto dispuso de sus nueve libros, entre los cuales se encontraba un *Librum*

26. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península*, p.32-39.

27. Iohannes GIL, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, p.270-315.

28. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península*, p.41-55.

29. Kenneth B. WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, 1988, p.105-119.

30. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península*, p.43-55. Manuel DÍAZ Y DÍAZ, “Sansón (siglo IX)”, *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, Madrid, 1972.

31. Helmut SCHLUNK & Magin BERENGUER, *La pintura mural asturiana*, Oviedo, 1957. Helmut SCHLUNK, “El arte asturiano en torno al 800”, *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, p.135-164.

*expositum beati Augustini contra haereses quinque*<sup>32</sup>. Casi treinta años después, en Galicia, el obispo Rudesindus hacía donación, entre otros libros, de un *Ezechielis* a la basílica de San Vicente y San Juan de Almerzo<sup>33</sup>. Mientras tanto, en algún *scriptorium* pirenaico, el *presbiter* Muño incluía la pregunta del rey Aristóteles al obispo Alejandro (*sic*) acerca de “los tiempos novedosísimos” en medio de una recopilación de sermones toledanos y de Cesáreo de Arles<sup>34</sup>. El *Codex Ovetensis*, que debió de llegar a Oviedo a finales del siglo IX, contenía, entre otras piezas, el *Indiculum de adventu Henoch* y la mención de dos eclipses de sol ocurridos en 778 y 779. El inventario de libros que cierra el volumen, inventario fechado en 882, es propio de una biblioteca de estudio por la gran cantidad de textos poéticos, de geometría y geografía, y de glosarios que contiene; no deja de ser significativo que aparezcan también juntos unos Comentarios sobre Daniel, otros sobre Ezequiel, el *Comentario al Apocalipsis* de Apringio de Beja, el *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo, los escritos de Elipando de Toledo, una lista de mártires romanos y una de las obras de Cipriano de Cártago en la que se exalta el sacrificio de Cristo y el de los mártires<sup>35</sup>.

Si las esperanzas escatológicas habían llevado a gran parte de los cristianos meridionales a escoger la huída hacia los desiertos o el martirio, esas mismas esperanzas se concretaron en el norte de la Península en la elaboración, mediante rigurosos cálculos, de la llamada *Crónica profética* que anunciaba el fin de la dominación musulmana. Una de las primeras versiones del texto finalizaba el recuento de los reinados de los godos con la llegada de los *sarraceni* contra los que luchaban día y noche los cristianos “hasta que la predestinación divina ordene que sean cruelmente expulsados”; otra afirmaba, al relatar la generación de los musulmanes desde Abrahan, que se había llegado a Muhammad “que ahora sigue como rey en Córdoba, en cuyo tiempo será destruido el reino de los musulmanes si es que place al Señor”, lo que la sitúa en los años 852-886. La última versión, fundándose en Ezequiel, anunciaba a los sarracenos que Gog, tras haber sido esclavizado por ellos 170 años, a su vez los reduciría a la esclavitud. La entrada de los musulmanes en España se fechaba en el 714, lo que fijaba para el año 884, y más precisamente para el día de San Martín de aquel año, la victoria de los “godos”<sup>36</sup>. Este texto profético del siglo IX tiene asimismo ciertos puntos en común con la crónica siria de Juan de Penkaye, escrita dos siglos

32. J. VILLANUEVA, *Viage a las iglesias de España*, Valencia-Madrid, 1820-1850, t.X, ap.7, p.233-236.

33. Pilar LOSCERTALES DE GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, Tombo I, nº123.

34. Elisa RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de Códices*. Real Academia de la Historia, Madrid, 1997, p.327-331. Agradezco al Dr. José Guadalajara Medina el haberme señalado este texto.

35. Escorial, Ms. R.II.18. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península*, p.64-69. Iohannes GIL, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, p.707-708.

36. Juan GIL FERNÁNDEZ, José L. MORALEJO & Juan I. RUIZ DE LA PEÑA, *Crónicas asturianas*, Oviedo, Universidad, 1985, p.171, 182 y 185-187; trad. p.244, 256 y 260-262.

antes, que si bien veía en los árabes el castigo enviado por Dios por la relajación moral de los cristianos, también achacaba a sus pecados las divisiones internas que les corroían. Tiene también una estrecha correlación con el *Codex Ovetensis*, cuyo copista anotó esos signos inequívocos que son los eclipses de sol, al explicar que los sarracenos también, movidos por *quosdam prodigiis vel astrorum signis*, predecían el fin de su dominación y la restauración de los godos<sup>37</sup>. Hacia el 880, precisamente, se había sublevado en contra del emir de Córdoba Umar ibn Hafsun, que abandonó el islam por la religión de sus padres, el cristianismo, en el 899. Y en el 901, un movimiento mesiánico shií, bajo la férula del “profeta” Ibn al-Quitt, intentó apoderarse de Zamora.

Si bien no hubo ruptura cultural a principios del siglo VIII y, en la Península ibérica al igual que en el imperio romano o bizantino, las mentalidades se caracterizaron por la predominancia, o por lo menos la gran importancia del pensamiento escatológico desde mediados del siglo VI hasta finales del IX, sí nos parece que la ruptura se produjo en el siglo X. Las obras producidas, los inventarios de bibliotecas y tesoros eclesiásticos, y hasta los pormenores de la política de lucha entre el emirato, luego califato, y los príncipes cristianos atestiguan una realidad muy diferente de la que se daba en los siglos anteriores.

El siglo X constituye indudablemente, en el conjunto de la Península una época de esplendor. Mucho se ha escrito sobre la opulencia del califato, sobre sus riquezas y su vida cultural, y sobre el poder de atracción de esa gran ciudad que era Córdoba. El relato de la embajada efectuada por Juan de Gorza, enviado por Otón I al califa en el año 953, dió a conocer al mundo transpirenaico unas imágenes que los españoles, gracias a las múltiples embajadas, a las relaciones comerciales y a sus correligionarios, conocían bien, las de un *rex solitarius*, rodeado de una pompa oriental pero que daba su mano para besar - al igual que los emperadores romanos -, y que mantenía largas conversaciones sobre temas diversos con sus invitados<sup>38</sup>. Menos se habla de las riquezas que circulaban en el norte de la Península en la misma época, y que debieron de constituir uno de los motivos más poderosos de *razzias* o *aceifas* por parte de los musulmanes, que cualquier intento de contención militar o conquista territorial.

Las actas de fundación y dotación de iglesias y monasterios, recogidas en los cartularios y a menudo publicadas, revelan un mundo en el que, desde las costas mediterráneas hasta las rías gallegas, no escaseaban ni el oro ni la plata, se fabricaban coronas votivas y cruces adornadas con piedras preciosas, se levantaban monumentos cubiertos de mármol, se utilizaban vestimentas de lino y de seda, se trabajaba el marfil, y cualquier iglesia poseía por lo menos la serie de *los libros ecclesiasticos* o litúrgicos – *Ordinum, Antifonarium, Commicum, Psalterium e Himnorum* – y unos cuantos

37. *Ibidem*, p.188, trad. p.262. Vid. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, p.219, donde recuerda las profecías árabes que anunciaban el fin de la dominación omeya para los años 859-860, y para poco después del 888.

38. *Monumenta Germaniae Historica*, SS, t.4, p.375-377. Michel PARISSE, “La vita de Jean, abbé de Gorze”, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, École des Chartes, 1996, p.36-42.

spirituales destinados a la formación moral y teológica de los lectores. En enero del 902, por ejemplo, en Galicia, el *archipresbiter* Theodonandus hizo donación a la iglesia de los Santos Esteban y Martín, que fundara su bisabuelo Egila oriundo de la *Spania*, o sea de las regiones bajo dominio musulmán, de una colección completa de objetos de plata para el culto, de numerosos frontales de altar y demás vestimentas de lino y de *lineos pictos*, así como de once volúmenes<sup>39</sup>. Tres años después, el rey Alfonso III donaba a la iglesia de Oviedo, entre otros bienes inmuebles y muebles, unos *ornamenta* de oro, plata y marfil, numerosos tejidos de oro y de seda, y un buen número de libros; esta donación se completó en agosto del 908 con la de otros libros, entre los cuales figuran dos Biblias, “una sevillana que dicen que escribió San Isidoro de su mano, y otra cordobesa que nos envió el nefando Aboaldi”, y la de la llamada *cruz de la victoria*, de madera cubierta de oro y adornada con 173 piedras preciosas y esmaltes<sup>40</sup>. Ese mismo año de 908, el obispo Idalcario de Vic mandaba por testamento a su iglesia ocho libros, y gran cantidad de objetos litúrgicos de oro, plata, estaño, algunos con piedras preciosas, así como estolas de seda y una “estola con oro”<sup>41</sup>. Tres años más tarde, Ordoño II y su mujer Elvira donaban a la iglesia de Compostela dos cajas de oro con piedras y perlas y con su nombre, otra de vidrio, un cinturón sacerdotal de oro con piedras, un cáliz de oro con piedras y perlas, varias coronas y cruces de oro con piedras, vestimentas litúrgicas y una cátedra episcopal de madera y hueso con sus clavos y remaches de plata y su escaño *miro operae compositos*<sup>42</sup>. En noviembre de 927, el obispo Cixila procedió a hacer el inventario de los bienes del monasterio de los Santos Cosme y Damían de Abellar, cerca de León. En el “tesoro”, dice el documento, se encontraron treinta y cuatro libros, cruces de plata y de plata sobredorada con piedras, arquetas de plata sobredorada con piedras y otra de estaño, cálices de plata y de plata sobredorada con piedras, coronas de plata y plata sobredorada con sus piedras, una caja de marfil para el incienso, candelabros, lámparas e incensarios de cobre o bronce, y múltiples vestimentas y ropa de altar diversa<sup>43</sup>. En febrero de 938, la viuda Ylduara, madre de san Rosendo, hacía donación al monasterio de Celanova, al sur del Miño en Galicia, de ricas vestimentas entre las que algunas incluían hilos de oro o plata, objetos de plata y de plata sobredorada, y dos libros; cuatro años después, el propio san Rosendo, entonces obispo de Dumio, donaba a

39. Manuel LUCAS ÁLVAREZ, *El tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, nº 33, p. 119-122.

40. Elena E. RODRÍGUEZ DÍAZ, *El Libro de la «Regla Colorada» de la catedral de Oviedo*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 1995, nº4 p. 305-310. Alejandro BARCENILLA MENA, “Las bibliotecas españolas de la Alta Edad Media”, *op.cit.*, p. 3-86. *Orígenes. Arte y cultura en Asturias, siglos VII-XV*, Catálogo de la exposición, Oviedo, 1993, p.243 y 246-247.

41. Jaime VILLANUEVA, *Viage Literario a las iglesias de España*, t. VI (Vic), ap. XII, p.266-268. Eduardo JUNYENT, “La biblioteca de la Canónica de Vich en los siglos X-XI”, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 21 (1963), p.139.

42. Manuel LUCAS ÁLVAREZ, *Tumbo A de la catedral de Santiago*, Santiago, Seminario de Estudos Galegos, 1998, nº 21, p.77-79.

43. Emilio SÁEZ, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, vol. I (775-952), León, 1987, nº 75, p. 124-127.

su vez al monasterio una serie de “ornamentos” eclesiásticos de plata, plata sobredorada, oro, oro con piedras, de vestimentas bermejas, púrpuras y con hilos de oro y plata, un ajuar para la mesa y el dormitorio, y veintiún libros<sup>44</sup>. En el 940, el *presbiter* Christianus había dotado la iglesia de los santos Miguel Arcángel y Cristóbal de Pons en la diócesis de Urgel con una docena de libros y, como lo recordaron sus herederos en el 990, también con “*vestmentis, kalices seu hoc ad ministerium sacerdotalis pertinet*”<sup>45</sup>. En octubre de 952, el *comes* Hermegildo y su mujer Paterna dotaban su recién fundado monasterio de San Salvador y Santa María de Sobrado en Galicia con vestimentas de lino, objetos de plata y sobredorados y una docena de libros<sup>46</sup>. Cinco años después, al morir el obispo Guadamir de Vic, se procedió al inventario de los bienes de la catedral: aparte de cincuenta y cinco volúmenes, el tesoro incluía entre otros dos cruces de plata y una de plata sobredorada con piedras, un cáliz de oro y tres de plata, un *botharigo* de oro, varias estolas con hilos de oro y otras de plata, numerosas vestimentas *grezeschas*, un estuche de marfil, y varios objetos de estaño<sup>47</sup>. En diciembre de 959, el *presbiter* Salud dió al monasterio de Sahagún una serie de bienes que tenía del rey y de sus padres y abuelos, entre los que figuran quince volúmenes, una serie de objetos litúrgicos de plata y “*omnia quicquid presentata aurum, argentum, res atque indumentum usque ad ultimam rem*”<sup>48</sup>. Veinte años después, el conde de Besalú y obispo de Gerona, Miro Bonfill, mandaba en su testamento que “de su oro” se hicieran *anulos, sigillos, cintorium*, y que se dieran a diversas iglesias ciertos libros<sup>49</sup>.

Los ejemplos son numerosísimos, en la medida en que las actas de dotación de las iglesias y monasterios, y de donaciones hechas a ellos, incluyen todos objetos de metal valioso y telas o tejidos brochados, cuando no alguna caja o cajita de marfil. Los saqueos de los normandos o las correrías de Almanzor a finales de siglo, si bien

44. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, M<sup>a</sup> Virtudes PARDO GÓMEZ & Daría VILARIÑO PINTOS, *Ordoño de Celanova: Vida y milagros de san Rosendo*, La Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1990, p.244 y 251-252. José M. ANDRADE, *O tombo de Celanova*, I, Santiago de Compostela, 1995, n<sup>o</sup>2, p.7-13.

45. Cebrià BARAUT, “Els documents, dels anys 981-1010, de l’arxiu capitular de la Seu d’Urgell”, *Urgellia*, I (1978), n<sup>o</sup>29, p.86-87, II (1979), n<sup>o</sup>97, p.73, III (1980), n<sup>o</sup>219, p.51-52. Michel ZIMMERMANN, *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIIe siècle*, tesis inédita leida en Toulouse, 1992, p.1359.

46. Pilar LOSCERTALES DE GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, t.I, n<sup>o</sup>1, p.21-23.

47. Jaime VILLANUEVA, *Viage Literario a las iglesias de España*, t. VI (Vic), ap. XV, p.273-274. Eduardo JUNYENT, “La biblioteca de la Canónica de Vich en los siglos X-XI”, *op.cit.*, p.136-145.

48. José María MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León, 1976, n<sup>o</sup> 168, p.209-211.

49. Rudolf BEER, *Die Handschriften des Klosters Santa María de Ripoll*, t.I, Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaft in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, 155 Band, Wien, 1907, p.51; Michel ZIMMERMANN, *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIIe siècle*, p.1365.

supusieron pérdidas importantes, no impidieron que las donaciones posteriores incluyeran, como antes, vestimentas de lujo y objetos de metal precioso. Hacia los años 995-996, el obispo de Iria-Compostela, Pedro, dotó el monasterio de Santa Eulalia de Curtis que había sido destruido por *gentes lotimanorum* con objetos litúrgicos “de metal bueno y de un peso de mil libras”, una cruz, un cáliz y una caja de plata de un peso conjunto de sesenta sueldos, un candelabro, un incensario y una corona de bronce, siete libros y varias casullas de seda, lino y blancas; por su parte, el monasterio de San Salvador de Boñar, al norte de León, recibía de Velasco Muñoz, entre otros bienes, objetos de plata y bronce, siete libros y tres *coronas vitreas*<sup>50</sup>. La riqueza no se atesoraba entonces sólo en iglesias y monasterios, y algunos inventarios o donaciones hechas por y entre laicos muestran que los objetos dados a la Iglesia son los mismos que poseían y disfrutaban ciertas familias nobles. Cuando Ylduara dotó el monasterio de Celanova, el ajuar lujoso compuesto por manteles, sábanas, cobertores, toallas, tres escudillas de plata con una sobredorada que fue de su marido, casullas y albas de seda, paños o telas bizantinos, francos y moros, brocados de oro o plata y cuencos “con imágenes”, provenía sin lugar a dudas de su casa. La lista de los bienes que doña Jimena, mujer de Munio Fernández, dió a su hija Urraca con motivo de su boda en los años 980-990, revela la existencia de múltiples telas y paños de lujo, de objetos de plata y de oro – en particular dos *alifafes arminio in panno grecisco*, catorce *sabanas litteratas*, una *pelle arminia in panno grecisco pannelata de auro texte*, una mula *cum sella argentea et cum freno argenteo et alfacoma argentea*, doce cucharas de plata y cinco vasos de plata, cinco *annoscas de auro et unos cercellos de auro* – que, al igual que en las donaciones a la Iglesia, van mencionados junto con el ganado y, en este caso, los servidores<sup>51</sup>.

El siglo X constituye, pues, una época de gran prosperidad en la Península ibérica, en el norte como en el sur. La gran cantidad de libros que revela la documentación, libros litúrgicos que debía de poseer cualquier iglesia, libros “espirituales” que los donantes ofrecían según sus posibilidades, intereses o en función de las peticiones de los *presbiteri* y *abbates*, libros que muchas veces no se especifican ya que constituyen los *ornamenta* o lo necesario al *ministerium* del templo, presuponen tanto la existencia de una economía ganadera floreciente como la de numerosos *scriptoria*, provistos con fabricantes de pergamino, de tinta y de pigmentos colorantes, con copistas e iluminadores. El estudio de las invocaciones preliminares o de los colofones de los manuscritos permite comprobar que hombres y mujeres ejercieron los oficios de copistas y de iluminadores. Mientras tanto, los metales valiosos, las piedras y las perlas, el marfil, las telas bizantinas y “franciscas” que mencionan los donantes y figuran en los testamentos testimonian de la vitalidad de los circuitos comerciales. Pero no viajaban solamente las mercancías y los comerciantes. Las relaciones mantenidas

50. Pilar LOSCERTALES DE GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, t.I, nº137. José María MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, nº 352, p.424-427.

51. Gregorio del SER QUIJANO, *Colección diplomática de Santa María de Otero de las Dueñas (León) (854-1037)*, Salamanca, Universidad, 1994, nº30a, p.185-186. Sobre el significado de los vocablos, *vid.* Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Una ciudad de la España cristiana hace mil años*, 1965, reed. Madrid, Rialp, 1995, apéndices III y IV, p.184-206.

por los habitantes del sur de la Península, fuesen musulmanes, judíos o cristianos, con oriente y con el imperio bizantino han sido puestas de relieve por todos los historiadores de la España musulmana y por aquellos que estudiaron las comunidades cristianas o judías del emirato o califato de Córdoba. Y de la lectura de los *Anales* de Isa el-Razi se desprende la idea de que, en la visión del mundo propia del califato, existe una asimilación entre los cristianos del sur y los del norte, que se recibe al embajador del emperador según éste, y que el embajador del “rey de los francos” Otón tiene que dejar la precedencia al del conde de Barcelona<sup>52</sup>. Los habitantes de las zonas septentrionales de España no quedaron apartados de esos flujos, y las influencias extranjeras, mayormente bizantinas, fueron tan fuertes en el reino de León y en los condados pirenaicos como en Córdoba a lo largo del siglo X. Más de un prelado se fue a Roma y, como lo hizo el *presbiter* Zanellus que volvió a Iria o Compostela en el 914, debió de traer consigo una gran colección de libros – *collecta multorum librorum multitudine cum gaudio ad propria rediit* –<sup>53</sup>. Otros emprendían camino hacia la Tierra Santa, como este Ervigio cuyos herederos recuerdan en enero de 972 que hizo su testamento, salió de Barcelona en peregrinación, recorrió muchos países, llegó a Jerusalén y murió allí, o como su convecino, el *presbiter* Vives, que murió en Jerusalén hacia el 989<sup>54</sup>. La “moda” de lo griego que se impuso en el norte de la Península a partir de mediados del siglo X y que podemos comprobar tanto en la circulación de telas y paños “greciscos” como en la utilización de invocaciones en griego, alfabetos griegos, definición de palabras griegas en los glosarios, y hasta en la calificación de *basileus* dada a Luís IV de Ultramar en Barcelona en 949, o a Ramiro III (966-984) en León, lejos de ser una mera “ilusión”<sup>55</sup>, atestigua de hecho la importancia de las relaciones entre el conjunto

52. Emilio GARCÍA GÓMEZ, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II por Isa ibn Ahmad al-Razi (360-364 H / 971-975 J.C.)*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967. Para un análisis del texto *vid.* Gabriel MARTÍNEZ-GROS, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, p.151-155.

53. *Chronicon Iriense*, n.7, ed. por Enrique FLÓREZ, *España Sagrada*, t. 20, Madrid, 1765, p.603.

54. Angel FÁBREGA i GRAU, *Diplomatari de la Catedral de Barcelona*, vol.I (844-1000), Barcelona, 1995, nº 102, p.300-302: “...ordinavit in sua bona voluntate derelinqui matrem, fratres, sorores [... peregrina]tione per multas regiones usque comp[levit suum] desiderium et pervenit ad Iherusalem, et ib[ic] migravit d[ic] hoc seculo II nonas decembris”; y nº 187, p.394-395.

55. En el capítulo “L’illusion grecque” de su tesis inédita, titulada *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIe siècle* (p.352-365), Michel Zimmermann deniega todo significado a la multiplicación de palabras y letras griegas en los condados pirenaicos del siglo X, aunque reconoce que dicha presencia “atteint sa plus grande densité entre 970 et 1030”. Para la parte occidental, el movimiento empieza en 949 con la advocación de Endura al iniciar su copia del *Super psalmos* de Casiodoro [Barbara A. SHAILOR, “The Scriptorium of San Pedro de Cardeña”, *Bulletin of the John Rylands Library*, vol.61 (1978-1979), 444-473], y es manifiesto en el glosario elaborado en 964 en San Millán de la Cogolla [Elisa RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de Códices. Real Academia de la Historia*, p.281-284; Claudio GARCÍA TURZA & Javier GARCÍA TURZA, *Fuentes españolas altomedievales. El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1997, p. 114-220].

de la Península y el imperio. Y si las *aceifas* organizadas periódicamente por los musulmanes significaron pérdidas humanas y económicas, las que conseguían llevar a cabo a su vez los cristianos hacia el sur les reportaban también un buen botín, que incluía asimismo oro, plata, libros, paños de lujo, sillas y frenos de plata, y hombres.

El ambiente cultural que revelan los documentos participa en cierto modo de esa euforia. Naturalmente, no han desaparecido de las bibliotecas los *Comentarios al Apocalipsis*, y en particular el de Beato de Liébana, al que los copistas del siglo X suelen añadir el *Comentario sobre Daniel* de san Jerónimo y un estudio de los grados de parentesco, el *De adfinitatibus et gradibus*; nos han llegado once ejemplares que fueron hechos a lo largo del siglo X en diversos *scriptoria* de la Península<sup>56</sup>. Tampoco faltan los *Comentarios a Daniel o a Ezequiel*, como los que regaló a cuatro iglesias de su diócesis Genadio de Astorga en el 915, al mismo tiempo que el *Comentario al Apocalipsis* de Apringio de Beja, como aquellos que poseía en 927 la biblioteca del monasterio de Abellar, o como el que fue copiado a mediados del siglo X en San Millán de la Cogolla<sup>57</sup>. Asimismo se sigue leyendo el *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo, que recibieron por ejemplo el monasterio de San Juan de Caaveiro y el de San Julián de Samos en Galicia, respectivamente en 936 y 938, y que fue copiado en 932 por Aeximinus y todavía a principios del siglo XI en algún *scriptorium* de la zona de Burgos o Silos<sup>58</sup>. Los textos fundamentales del eremitismo y monaquismo ascético, como las *Colaciones* de Casiano o los escritos de Efrén el Siriaco, figuran todavía en numerosas bibliotecas de monasterios. En cambio, los textos relativos a la lucha contra los herejes y los textos apologéticos parecen haber desaparecido del acervo de las referencias culturales que conformó las mentalidades en el siglo X.

Resulta, en cambio, significativo el auge de la historia, o mejor dicho del deseo de elaborar una continuidad histórica que abarque desde los tiempos romanos y bíblicos hasta la historia más reciente y que, en numerosas ocasiones, se presenta como una recuperación del tiempo, del ser humano en su dimensión histórica, en una “larga duración”. Hacia los años 920-930, en Córdoba, las *Historiae adversus paganos* de Paulo Orosio fueron traducidas dos veces al árabe, mientras que el *presbiter* Isidorus añadía a su copia de los *Diálogos* de Gregorio Magno la obra de Gerontios; pocos años después, un escriba de la región de Berlanga o Cardeña efectuaba una copia de la versión latina de las *Historiae*<sup>59</sup>. En una fecha desconocida, un manuscrito anterior fue raspado, y la *lex romana wisigothorum* que contenía dejó sitio a una copia de la *Historia ecclesiastica* de

56. Anscario M. MUNDÓ & Manuel SÁNCHEZ MARIANA, *El Comentario de Beato al Apocalipsis. Catálogo de los Códices*, Madrid, Biblioteca Nacional, 1976.

57. Vid. nota 12. Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p. 122-131.

58. Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, 1898-1909, t.II, p.122 ss, cit. par Alejandro BARCENILLA MENA, “Las bibliotecas españolas de la Alta Edad Media, II”, *op.cit.* Manuel LUCAS ÁLVAREZ, *El tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, nº 43, p.138-140. Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p.111-117 y 173-177.

59. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península*, p.166 y p.127-129. *Id.*, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p. 32-34.



Eusebio de Cesarea<sup>60</sup>. Pero la historia no es sólo la que transmiten los textos clásicos, ya que éstos no abarcan más allá de las continuaciones dadas por Ildefonso de Toledo y luego Julián de Toledo al *De viris illustribus* y a las crónicas de Isidoro de Sevilla. La historia es también la que se escribe y, en los años 880-920, se advierte en la corte de Oviedo el proyecto de elaborar una historia que enlace con las crónicas anteriores. Las llamadas *Crónicas del ciclo de Alfonso III*, cuyo estado original desconocemos, nos han llegado a través de copias posteriores – el *Códice Albeldense* en una versión copiada en San Millán de la Cogolla hacia el 951, en otra acabada en los años 974-976 por el escriba Vigila, en una de 992, y en el *Rotense* que fue copiado a finales del siglo X o principios del XI - con el relato de los acontecimientos ocurridos desde su redacción hasta las diversas fechas de la segunda mitad del siglo X; todas las versiones, sin embargo, enlazan el relato de los acontecimientos ocurridos en el reino de Oviedo y León, o en el de Pamplona, con la sucesión de los emperadores romanos y de los reyes godos, manifestando así un deseo claro de reanudar el hilo de la historia<sup>61</sup>. Por su parte, en los años 943-952, el obispo Gotmar de Gerona compuso, para el califa de Córdoba, una *Historia de los reyes francos*<sup>62</sup>. En efecto, el sentido histórico de una “instalación en la historia” no fue propio de los habitantes del noroeste de la Península. Además de disponer en adelante de una versión árabe de las *Historiae* de Orosio y de la de los reyes francos, los habitantes del sur se dotaron asimismo con sus primeras historias: la crónica atribuida a Ibn al-Qutiya, que murió en 970, y los *Ajbar Machmu'a*, redactados antes de finales del siglo X, que elaboran un relato relativo a dos siglos de historia peninsular, así como los anales de Isa al-Razi que cubren los años 971-976<sup>63</sup>, nos parecen pertenecer a una misma corriente intelectual que, en el conjunto de la Península y quizás en el de la cuenca mediterránea, empuja a los hombres a situarse dentro de la “larga duración”.

El interés por la historia y la larga duración llenó las bibliotecas del siglo X con obras clásicas que contaban la historia del mundo. Ya hemos visto que no se desconocían las historias de Eusebio y Paulo Orosio<sup>64</sup>. Hay que añadirles el *Chronicon*

60. Archivo de la Catedral de León, Cód. 15.

61. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, p. 216-229. Juan GIL FERNÁNDEZ, José L. MORALEJO & Juan I. RUIZ DE LA PEÑA, *Crónicas asturianas*, p.31-42. Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p.165-173.

62. José María MILLAS VALLICROSA, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona, 1949, p.57.

63. Para un análisis de esos escritos “históricos” en la España musulmana, *vid.* Gabriel MARTÍNEZ-GROS, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, p.51-155. *Id.*, *Identité andalouse*, Paris, Sindbad, 1997, p.120-135.

64. En marzo de 919, el *comes* Sunyer y su mujer Riquilda hicieron donación a la iglesia de San Salvador de Ripoll, entre otros bienes valiosos, de un misal, un psalterio y un *Eusebio* (Bibl. de Catalunya, Ms. 729, vol. III, p.109-110; Michel ZIMMERMANN, *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIIe siècle*, p.1358). Entre los libros donados por el obispo de Dumio Rosendo a Celanova en 942 figura una *Storia Ecclesiastica* (José M. ANDRADE, *O tombo de Celanova*, I, nº2, p.7-13) y entre los que dió a Vimarães en 959 Mumadonna Diaz una *Istoria Ecclesiastes (Liber Commicus)*, ed. crítica por fr. Justo PÉREZ DE URBEL & Atilano GONZÁLEZ Y RUIZ-ZORRILLA, Madrid, CSIC, t.I, 1950, p. XXIV).

de Próspero de Aquitania, que empieza con Adán y acaba con la toma de Roma por Genserico en el 455, y que hemos encontrado en 915 entre los libros donados por Genadio de Astorga, en 927 en la biblioteca del monasterio de Abellar inventoriada por Cixila, y en 950 entre los libros donados a San Juan de Vega por el obispo de León Oveco<sup>65</sup>. También debe de contarse entre los libros históricos la obra de Gerontios sobre la *Vita* de santa Melanía que describe Roma, el norte de África, Egipto y hasta la corte de Constantinopla a principios del siglo V, que fue copiada en Córdoba en el 928 y se encontraba entre los libros del monasterio de Caaveiro en 936, en el de Celanova en 942, en el de San Vicente cerca del Miño en 951, y en el de Vimarões en 959<sup>66</sup>. Habría que sumar a estas obras de carácter histórico las *Vitae Patrum* de san Jerónimo y las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, en parte inspiradas en obras de Gregorio Magno, que aportan numerosos datos sobre la Mérida del siglo VI y los primeros reyes godos; figuraban entre los libros copiados en San Pedro de Cardeña hacia 915, entre los que dió Genadio de Astorga a sus feligreses ese mismo año y en la biblioteca de San Cosme y San Damián de Abellar doce años después, en la de San Juan de la Vega en 950, en la donación hecha por el obispo Sisnando de Iria-Compostela al monasterio de Sobrado en 955, en la biblioteca de Vic cuando murió el obispo Guadamir en 957, en Vimarões dos años después, y entre los volúmenes copiados en el segundo tercio del siglo X en San Millán de la Cogolla<sup>67</sup>.

Pero más interesante probablemente que el recuento de obras específicas que existían en las bibliotecas y al alcance de los lectores del siglo X, nos parece ser la composición de algunos de los grandes códices de la segunda mitad del siglo. La elección de los textos y su disposición dentro de la composición final nos revelan muchos aspectos del pensamiento hispano y de sus tendencias culturales. Tomemos por ejemplo el volumen compuesto en San Millán de la Cogolla hacia el 951 [Madrid, R.A.H., Cód. 39]. A una primera parte de corte clerical, que contenía homelías de Gregorio Magno sobre Ezequiel, un comentario al Evangelio de Mateo por san Jerónimo, dos textos de san Agustín y las *Instrucciones* de Euquerio de Lyon, un amanuense desconocido añadió otras piezas: unas notas sobre la llegada de Carlomagno a Zaragoza y sobre Cantabria en la época de san Millán, una versión de la *Crónica de Alfonso III* precedida por una descripción del mundo y otra de España, una lista de las seis edades del mundo, de las siete maravillas, de las cualidades de los pueblos y de las especialidades de España, una breve explicación de “las letras”, y el cómputo de los años desde Adán hasta el año 883; después del texto de la crónica, que

65. Vid. nota 12. Y: Barbara A. SHAILOR, “The Scriptorium of San Pedro de Cardeña”, *op.cit.*, p.444-473. Emilio SÁEZ, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, I (775-952), nº 220, p.306-310.

66. Vid. notas 58 y 44. Y *Liber Commicus*, ed. por fr. Justo PÉREZ DE URBEL & Atilano GONZÁLEZ Y RUIZ-ZORRILLA, p.XXII-XXIII y XXIV.

67. Vid. nota 12 (Genadio de Astorga y Abellar), 65 (San Juan de la Vega), 47(Vic) y 66 (Vimarões). Pilar LOSCERTALES DE GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, t.I, nº2 (Sobrado). Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p.133-138 (San Millán).

incluye la *crónica profética*, aparecen una noticia sobre el lugar de descanso de los apóstoles, otra sobre mártires, enigmas, proverbios, fábulas y unos extractos de las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla que tratan cuestiones morales<sup>68</sup>.

Más interesante, quizás, es el volumen compuesto hacia 974-976 en el monasterio de Albelda por Vigila, Sarracino y García [Escorial d.I.2]. El manuscrito se abre con una serie de textos, figuras y cuadros relativos a los años y los siglos, al cómputo del tiempo, al cálculo de la Pascua, al *ars arithmetice* sacado de las *Etimologías* de Isidoro, a las letras y las cifras en latín, griego, hebreo y árabe, y finalmente al cálculo de los grados de consanguinidad. La mayor parte del volumen está dedicada a la copia de la *Hispana collectio*, o sea a la recopilación de todos los cánones eclesiásticos que aparece aquí con el nombre de *liber canonum ius imperiale a totius orbis tenentibus abtissime namque editus* y a las decretales papales. Entre la tabla de los cánones y el texto propiamente dicho de la *collectio* figuran unos extractos de las *Etimologías* relativos a la tierra y al paraíso; en medio del texto, entre el Concilio toledano XVI y las decretales del papa Dámaso, está copiada la *Crónica de Alfonso III* seguida por unos textos antijudíos de Isidoro y la *Historia de Mathmeth seudoprophete* sacada de Eulogio de Córdoba. Entre el final de la copilación de decretales y el principio del *Liber Iudicum*, los copistas incluyeron un *De viris illustribus* puesto al día con la vida de Julián de Toledo y la del abad Salvus de Albelda, un modo de celebrar los concilios, y una serie de textos y sentencias de corte moral. En el último folio, una miniatura representa los reyes que elaboraron el *Liber Iudicum*, los que reinaban cuando se hizo el código, y los tres autores de éste<sup>69</sup>.

Casí veinte años después de la obra de Vigila, en el 992 el copista Velasco, el obispo Sisebuto y el discípulo Sisebuto, tomando como modelo el código hecho en los años 975, elaboraron un nuevo volumen. El llamado *Codex aemilianensis* [Escorial, d.I.1] incluye, después de las mismas piezas relativas a la cronología y a los cálculos, la *Hispana collectio* seguida por decretos sinodales, concilios provinciales, y unos extractos de cánones diversos; antes de estos *excerpta* figuraba la homelía de san Leandro con motivo del IIIer concilio de Toledo. Después de los cánones, los copistas incluyeron las decretales, el tratado de Isidoro sobre *De officiis ecclesiasticis* y un compendio de su obra contra los judíos. En el f°346 aparecen las biografías de los *De viris illustribus* con la de Julián de Toledo y la de Salvus de Albelda, el orden para celebrar concilios, unas exortaciones al príncipe y a los sacerdotes, unas normas relativas a los monjes, un sermón y una serie de sentencias morales, la lista de los obispos hispanos difuntos, la división de España en provincias eclesiásticas, y extractos de cánones y decretales. El manuscrito se cierra con la *Crónica de Alfonso III*, el *Liber Iudicum* y el cálculo de los grados de parentesco; al final del *Liber Iudicum* estan

68. Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p.165-173. Elisa RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de Códices. Real Academia de la Historia*, p.257-264.

69. G. ANTOLÍN, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1910, p. 368-404. Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p.64-74.

representados los tres reyes visigodos que fueron sus autores, los mismos reyes de León que en el volumen de 975, y los tres autores del códice<sup>70</sup>.

El último de los grandes códices del siglo X, quizás incluso de principios del XI, es aún más revelador. Hecho también en San Millán de la Cogolla, el llamado *Codex Rotensis* [Madrid, R.A.H., Cód. 78] añade a una versión de las *Historiae adversus paganos* de Paulo Orosio una serie de textos históricos, como las *Historiae* de Isidoro de Sevilla ordenadas para que las de los godos sean las últimas, la *Revelatio sancti Methodii* que situaba la aparición del islam dentro de una perspectiva apocalíptica, y la *Crónica de Alfonso III*, seguida por el texto profético del 883, por una historia de Mahoma y de porqué entraron los musulmanes en España; el autor del volumen puso a continuación las listas de los “reyes católicos” de León, de los reyes de Pamplona, de los condes de Aragón, de Pallars, de Gascuña y de Toulouse, luego la de los emperadores romanos que persiguieron a los cristianos, la lista de los santos venerados en Toledo, el origen de los romanos y el de los reyes de los francos. A partir del fº195, aparecen textos “geográficos” sobre la creación del mundo, la alabanza de España, y la fundación de ciertas ciudades de la Península meridional. El volumen incluye luego la genealogía de Cristo y una serie de textos relativos a las seis edades, al fin del mundo, a la naturaleza del diablo y de los ángeles, a las generaciones desde Adán, a la ciudad de Jerusalén o a la natividad de María. Los últimos folios contienen el *Chronicon Pampilonense* y unos versos de la reina Leodegundia<sup>71</sup>.

La primera observación que se desprende de la composición de estos códices es la importancia creciente concedida a la historia. En el primero de esos manuscritos, la *Crónica de Alfonso III* y las notas que la acompañan sirven solamente de colofón a una obra ante todo clerical: ocupan un poco más de quince folios de los 267 que contiene el códice. En el último, en cambio, las noticias históricas y genealógicas ocupan 210 de los 232 folios del códice. Los volúmenes compuestos por Vigila y por Velasco en 975 y 992 ofrecen otra particularidad digna de interés en la medida en que mezclan, literalmente en el caso del primero, los textos jurídicos y los históricos. Pero donde Vigila insertaba las crónicas entre los cánones de los concilios y las decretales de los papas, y las biografías históricas o *De viris illustribus* entre éstas y el *Liber Iudicum*, Velasco y los dos Sisebuto distinguen perfectamente entre los cánones eclesiásticos, a los que asimilaban las vidas de los eclesiásticos célebres y una serie de normas morales, de los escritos profanos, o sea la *Crónica de Alfonso III* y el *Liber Iudicum*.

Resulta interesante, para entender mejor esta evolución, analizar las definiciones que daban los autores de la época a palabras como “historia”, “crónica” o “anales”. Mientras la historia es la *rei preterite ratio*, o sea la explicación del hecho pasado, o la *compositio dictionis*, en otros términos un discurso elaborado, la crónica tiene un vínculo directo con el tiempo. Los autores del glosario del 964 dan como definición a

70. G. ANTOLÍN, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, p. 320-368. Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p.155-162.

71. Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p.34-42. Elisa RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de Códices. Real Academia de la Historia*, p.395-405.

cronicón “*temporalem*” y a *cronicorum* “*brebium vel temporalium*”, de allí que *cronografía* se explicara como “*brevi scriptura*”. Los anales, por su parte, responden a su etimología al ser los “*libri que totus anni ordinem continentur*”. El tiempo, finalmente, se da como equivalente a “edad” – *aetas* - y a “eternidad” – *aevum* -<sup>72</sup>. El derecho, por su parte, como *ius*, significa tanto “ley”, “escritura” y “equidad”, que *fas* o sea el derecho divino y “la explicación de lo que conviene”, y tiene por sinónimo el poder, *potestas*<sup>73</sup>.

La composición de los grandes códices de la segunda mitad del siglo X pone pues de manifiesto, en primer lugar, la relación íntima que se establece en adelante entre el tiempo y el poder. Relatar los acontecimientos pasados, o sea dominar el tiempo al recrearlo a través de la palabra – la *rei preterite ratio* -, va a la par que organizar la sociedad y darle unas normas para que se rija. No estamos ya en un tiempo escatológico, en el tiempo a-temporal de espera del fin del mundo que caracterizó los siglos anteriores. Con esas composiciones, los copistas nos describen una sociedad que se enmarca dentro de una muy larga tradición y que actúa, indudablemente con vistas al futuro, dentro de un conjunto de leyes y normas a la vez divinas – el *fas* – y humanas – la *aequitas* -. La historia de los hombres tiene un sentido, puede ser elaborada, como es el caso de las *historiae* de Paulo Orosio y de Isidoro de Sevilla, y cuenta lo que pasa en el tiempo, como será el *chronicon* de Próspero de Aquitania o la *chronica* de Alfonso III, aunque la versión llamada *ad Sebastianum* de ésta última emplee indiferentemente *istoria* y *cronica* al referirse a los visigodos<sup>74</sup>. Para Vigila, esta historia adquiere su verdadero sentido dentro de una perspectiva jurídica, de normas que edicta la Iglesia y que tienen como apéndice al *Liber Iudicum*, al que siguen naturalmente unos últimos cánones toledanos y unas *sacramentorum condiciones*. Dentro de ese marco están contenidas la historia, las vidas de los hombres ilustres, la descripción de la tierra y del paraíso. Velasco y Sisebuto introducen aquí, veinte años después, un cambio fundamental al establecer una diferencia clara entre las normas y el tiempo de la Iglesia, que incluyen la vida de los hombres ilustres y las circunscripciones eclesiásticas, y el tiempo y las normas de lo que podríamos llamar una sociedad “civil”, con la crónica de Alfonso III y el *Liber Iudicum*. Siguen íntimamente mezclados el dominio del tiempo y el de la sociedad, pero ya se vislumbra una separación mayor entre los propósitos de la Iglesia – que tiene siempre un componente escatológico – y las aspiraciones de la *hominum societas*. El último de los códices, el *Rotensis*, completa la separación, al enmarcar los pocos textos eclesiásticos que contiene entre crónicas, descripciones geográficas y el *Chronicon Pampilonense*. A finales del siglo

72. Claudio GARCÍA TURZA & Javier GARCÍA TURZA, *Fuentes españolas altomedievales. El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia*, p.369, 294, 242, 543 y 234. Podemos añadir, sin embargo, que el *historicus* y el *historius* se definen como *pantomimus* o *pantomimus qui storia scribit*, mientras que el *storiographus* es el que escribe la historia, *storia conscribens*.

73. *Ibidem*, p.397.

74. Juan GIL FERNÁNDEZ, José L. MORALEJO & Juan I. RUIZ DE LA PEÑA, *Crónicas asturianas*, p.115.

X, en el norte de la Península, los españoles se han “instalado en la historia” y ni siquiera las campañas devastadoras de Almanzor que alcanzaron Barcelona en 985, León en 988 y Compostela en 997, o las de los normandos por esas fechas en Galicia, les llevaron de nuevo a interpretaciones apocalípticas de los acontecimientos. El cronista Sampiro, que relata los pillajes de los normandos en la época de Ramiro III y los saqueos de la *multitudo sarracenorum* en la de Bermudo II, se contenta con vincular la muerte de Almanzor con la ira divina por haber agredido el sepulcro del apóstol<sup>75</sup>.

La creciente importancia dada a la historia y las copias coetáneas, y a veces corolarias, de los grandes textos jurídicos revelan el abandono del milenarismo o de las esperanzas mesiánicas en la España del siglo X. De mediados de siglo data también la pequeña crónica o latérculo de los reyes merovingios y francos desde el año 481, que compuso el obispo Gotmar II de Gerona, y que fue objeto de una traducción al árabe. Esta tendencia cultural no fue propia del norte, ya que es rigurosamente contemporánea de la elaboración de las primeras obras históricas en la parte meridional de la Península. Los *Ajbar Machmu`a*, pese a su apariencia de intemporalidad, insisten sobre la continuidad y sobre la sucesión de las generaciones para vincular estrechamente la historia de España con el pasado sirio y, más estrechamente aún, con la dinastía omeya, mientras que la *Historia de la conquista de España* de ibn al-Qutiya tiene por objetivo la legitimación del poder en al-Andalus, y los derechos de los Omeyas en occidente<sup>76</sup>.

Pero el fin del milenarismo en la España del siglo X no se manifestó sólo por el deseo de continuidad histórica y la aplicación estricta de las normas civiles y eclesiásticas. Al abandonar la espera escatológica, los hombres se interesaron más por la tierra y las reglas monásticas basadas en la regla de San Benito tendieron a reemplazar las antiguas normas estrictas de Isidoro, Fructuoso de Braga, Valerio del Bierzo o los Padres del Desierto. El éxito que parece haber experimentado el *Comentario a la regla de San Benito*, obra de Esmaragdo, que murió siendo abad de San Mihiel pero era probablemente originario del sur de las Galias o de España, revela el progresivo abandono de las reglas ascéticas y de corte eremítico, a favor de una regla más “suave” y benévola, que favoreciera la convivencia en el tiempo<sup>77</sup>. En el siglo siguiente, la adopción de las costumbres de Cluny a partir de los años 1030 respondió indudablemente a la misma voluntad de lenificar la regla para que todos pudieran vivir bajo ella.

Paralelamente, la gran cantidad de copias de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, o de los capítulos que interesan específicamente las ciencias del lenguaje, las

75. *Historia Silense*, ed. por fr. Justo PÉREZ DE URBEL & Atilano GONZÁLEZ Y RUIZ-ZORRILLA, Madrid, CSIC, 1959, p.171-172.

76. Gabriel MARTÍNEZ-GROS, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, p.51-155.

77. Sobre la difusión del comentario a la regla benedictina por Esmaragdo, *vid.* Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p. 31, 44, 45, 51, 89-93, 95, 96, 115, 178, 192, 215, 219, 220, 257, 264, 283, 326, 328.

matemáticas y los fenómenos naturales – vientos, tierra, cielo, etc. – nos parecen otros indicios de este interés renovado por el mundo creado. La copia efectuada en 946 por el *archipresbiter* Aeximinus, en San Pedro de Cardeña o en San Millán de la Cogolla, de las *Etimologías* se completó con una serie de textos sobre el cielo y los doce planetas sacados del *De natura rerum* de Beda; en 954, en otro *scriptorium* castellano, Endura y Didaco añadieron a su copia de las *Etimologías* un par de textos relativos al “cielo y a sus cinco círculos y a su curso subterráneo”<sup>78</sup>. Numerosos glosarios fueron copiados en Septimania y en el condado de Barcelona desde principios del siglo X, en Castilla a mediados de siglo, en San Millán de la Cogolla en 964<sup>79</sup>. A este interés por lo que serían las materias básicas del *trivium* y del *quadrivium* – del que testimonian los inventarios de la biblioteca de 882 y de la del monasterio de Abellar en 927 –, hay que sumar otros textos más específicos, como ese *Medicinale* que donó a la iglesia de Santa Eulalia de Elna el obispo Riculfo en diciembre de 915<sup>80</sup>. Y, veinte años después de que el glosario de San Millán diera una definición de *astrologii* como *matematici*, de astronomía como *siderum lex*, y de *astronomica* como *disciplina que cursus celestium siderumque figuras contemplantur omnes sed acbitudine stellarum circa se et circa terra indagavile*, y hablara de la *mathematica* como de *doctrinalis scientia*, Gerberto de Aurillac, que había estudiado en algún lugar de la España oriental o meridional, pedía a unos amigos de Barcelona que le enviaran el *librum de astrologia* traducido por Lobet, y el *De multiplicatione et divisione numerorum sententias* de Joseph o Yusuf el sabio<sup>81</sup>. La ciencia que se desarrollaba entonces en el sur de la Península no debió de dejar indiferentes a los habitantes del norte. Aunque el recuento de las traducciones del árabe al latín no nos parezca un método infalible de estimación de ese interés en la medida en que muchos españoles del norte sabían el árabe – el conde de Castilla García, que no era ningún “intelectual”, lo atestigua –, hay que subrayar que sí empiezan a hacerse traducciones, probablemente con vistas a los interesados de otros países<sup>82</sup>.

Las bibliotecas de Barcelona, León y Compostela fueron saqueadas por Almanzor a finales del siglo X, y muchos libros debieron entonces de llevarse hacia el sur, si creemos el testimonio que de ello da, en 992, la abadesa de un monasterio del condado de Barcelona: “...instrumenta quoque cartarum ac diversa volumina librorum,

78. Bárbara A. SHAILOR, “The Scriptorium of San Pedro de Cardeña”, *op.cit.* Fr. Justo PÉREZ DE URBEL, “El escriba Eximeno y los comienzos del escritorio de San Millán de la Cogolla”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 188 (1977), p.75-95. Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, p.117-122. Elisa RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de Códices. Real Academia de la Historia*, p.385-387.

79. Claudio GARCÍA TURZA & Javier GARCÍA TURZA, *Fuentes españolas altomedievales. El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia*, p. 49-95.

80. F. MONSALVATGE Y FOSSAS, *Noticias históricas*, Olot, 1889-1919, t.XXI, app.15. Michel ZIMMERMANN, *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIe siècle*, p.1358.

81. J. HAVET, *Lettres de Gerbert (983-997)*, Paris, 1889, n°24 et 25. Michel ZIMMERMANN, *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIe siècle*, p.1365.

82. José María MILLAS VALLICROSA, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, p.23-64. Juan VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978.

*partem comsumpsere igni, partim deportavere suam ad terram...*<sup>83</sup>. Pero las destrucciones no pusieron fin a las tendencias culturales esbozadas en el siglo X, y las actas a favor de iglesias y monasterios contienen, al igual que antes, dotaciones de libros litúrgicos y espirituales, de vestimentas de lujo y de objetos de oro y plata<sup>84</sup>; en San Millán y en otros lugares, los talleres fabrican esmaltes y placas de marfil. En la parte noroccidental de la Península, la historia siguió siendo, de la mano de Sampiro (†1042), de los autores de crónicas y anales, del obispo Pelayo de Oviedo o del autor leonés de la *Historia Silense*, una disciplina cultivada, mientras que se copiaba y ponía en práctica el *Liber Iudicum*. En la parte nororiental, el abad Oliba atesoró en la biblioteca del monasterio de Ripoll una ingente biblioteca que incluía numerosas obras científicas, según el inventario que se hizo cuando murió en 1047<sup>85</sup>. En el califato y luego en los reinos de taifas, la ciencia y la historia también fueron objeto de interés y dieron lugar a obras brillantes y muy diversas; un tratado del mercado de Ibn `Abdun de Sevilla, redactado a finales del siglo XI, reprende los mercaderes musulmanes que vendían libros a judíos y cristianos<sup>86</sup>. Mientras tanto, la regla benedictina, en su versión elaborada en Cluny, conquistaba todos los monasterios peninsulares a expensas de las antiguas reglas ascéticas.

Con el fin de las primeras operaciones militares de conquista cristiana y las tomas de Toledo en 1085 y de Zaragoza en 1118, el interés por la naturaleza y por el hombre, que creemos representativo del abandono de las esperanzas milenaristas a favor de una inserción en el mundo creado fue alcanzando nuevos niveles: extranjeros como Roberto de Ketton, Herman el Dálmata, Platón de Tívoli o Gerardo de Crémona llegaron a la Península, atraídos por la vida cultural que ofrecía, como lo habían sido, dos siglos antes, el obispo Godescalco del Puy o Gerberto de Aurillac. Se encontraron en Barcelona, Compostela, Segovia, León, Tarazona y Toledo con Juan de Sevilla, Petrus Toletanus, Hugo de Santalla, Dominicus Gundisalvi y el filósofo Gundisalvus. La historia del “redescubrimiento” de la ciencia y de la filosofía en la España del siglo XII es el fruto directo de las corrientes culturales que caracterizaron el siglo X con su curiosidad por la continuidad histórica, por el gobierno de las sociedades humanas, por el curso de las estrellas y ese microcosmo dentro del macrocosmo que es el ser humano.

83. Ramon d'ABADAL i DE VINYALS, *Catalunya carolingia*, vol.I, Genève, 1926-1950, p.72. Michel ZIMMERMANN, *Écrire et lire en Catalogne du IXe au XIIe siècle*, p.1366.

84. Como la espléndida dotación de la iglesia de San Juan Bautista en León, por parte del rey Fernando I<sup>o</sup> y de la reina doña Sancha, en diciembre de 1063, con motivo de la translación de las reliquias de San Isidoro (M<sup>a</sup> Encarnación MARTÍN LÓPEZ, *Patrimonio cultural de San Isidoro de León. Documentos de los s.X-XIII*, León, Universidad y Real Colegiata, 1995, n<sup>o</sup>6, p.26-29).

85. Rudolf BEER, *Die Handschriften des Klosters Santa María de Ripoll*, t.I, p.101-109.

86. E. LÉVI-PROVENÇAL, *Séville musulmane au début du XIIe siècle: le traité d'Ibn `Abdun*, Paris, Maisonneuve, 1947, p.128: “No se deben vender a los judíos o a los cristianos libros de ciencia, salvo si tratan de su ley; porque ellos traducen los libros de ciencia y atribuyen su autoría a sus coreligionarios o a sus obispos cuando son obras de musulmanes...”.