

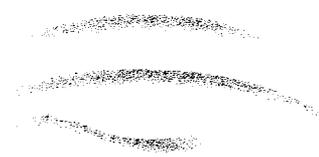
Juan José Larrea
***Construir un reino en la periferia de al-Andalus:
Pamplona entre los siglos VIII y X***

[A stampa in *Symposium Internacional: Poder y simbología en la Europa altomedieval*, a cura di F.J. Fernández Conde e C. García de Castro Valdés Oviedo 2009, pp. 279-308 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

Construir un reino en la periferia de Al-Ándalus: Pamplona y el Pirineo occidental en los siglos VIII y IX

JUAN JOSÉ LARREA

Profesor titular de Historia Medieval de la Universidad del País Vasco



RESUMEN. Presentamos una revisión del problema de la génesis del reino de Pamplona. Frente a la idea de un cápsula hispanovisigótica destinada a hacer eclosión tras la crisis del emirato, proponemos comprender la historia de este periodo en términos dialécticos. Por un lado, las estructuras políticas del Pirineo occidental se articulan como un sistema periférico del emirato, lo que genera procesos de jerarquización interna y regional. Por otro, un sector de la sociedad enarbola el estandarte de un cristianismo de combate opuesto a las estrechas vinculaciones de los dirigentes de Pamplona con Al-

Abstract. Constructing a kingdom on the edge of al-Andalus: Pamplona and the Western Pyrenees in the eighth and ninth centuries.

The traditional vision of Navarrese society during the two centuries after the Muslim conquest is of an hispano-visigothic island, protected from direct Islamic influence by the initial pact of rendition to Cordoba and the payment of the corresponding tributes, that only would develop into a true Christian monarchy with the emergence of the Jimena dynasty at the start of the tenth century.

However, there are various reasons to re-address the question of the origins of the kingdom of Pamplona. Some are quite recent: the work done in the last ten years on the funeral archaeology of the period after the Islamic conquest; and a recent and important reappraisal of the neighbouring Banu Qasi, alternately allies and enemies of Pamplona. More generally, and going further back, previous explanations of the process by which fragmented local powers turned into a kingdom have hardly been satisfactory.

In the area around Pamplona we know of the existence of three eighth century necropoleis. One of them is a Muslim cemetery, which suggests the pacific presence of an Islamic community during several generations, but it is the two Christian cemeteries which contain the most striking finds. Shortly after the arrival of the Muslims, in the higher ranking tombs artefacts have appeared which suggest links with the new masters of the land, above all signet rings bearing cubic inscriptions. That this should happen in a context so sensitive to representations of social order suggests that the links between the ruling families and the Muslims were closer than had previously been thought.

During the ninth century the political structures of the Western Pyrenees function as a peripheral part of the Emirate, with each individual or group's position determined by their role in the different alliances, conflicts or processes of wealth redistribution that connected them with al-Andalus. The rulers of Pamplona appear as the principal regional interlocutors with Muslim power, both when it came to organising military coalitions or when tributes (jizya) had to be paid. This last point is particularly eloquent: the people of the Western Pyrenees paid the jizya the same as all other

Andalus, lo que acelera la destilación de un discurso de monarquía cristiana. Este juego de tensiones se salva con una legitimidad doble: los Íñigo son emires dependientes de Córdoba hacia el exterior y príncipes cristianos hacia el interior. Al tiempo, instrumentos como la justicia o el dominio del yermo son utilizados por los dirigentes para convertir el poder político en formas de control social y territorial de la población rural.

PALABRAS CLAVE: Pamplona, Al-Ándalus, arqueología funeraria, historia política, polémica antimusulmana.

Christians in al-Andalus. As J. Lorenzo has recently shown in his doctoral thesis, the Navarrese were not regarded as foreigners, but rather were protected by Islam. The governor of Pamplona was not a sovereign, but rather a dependent of the Emir of Cordoba.

That, however, is but one side of the coin. The eventual emergence of the kingdom is best understood as the resolution of a series of tensions, and in contrast to the rulers of Pamplona who paid the jizya, fought alongside the Banu Qasi, married their daughters to Muslims and were in general seduced by al-Andalus, with a power base in the Pyrenean monasteries there was a section of society that embraced militant Christianity. The clearest manifestation of which is the earliest anti-Muslim pamphlet in Western Europe, the *Life of Mohammed* that Eulogius of Cordoba came across in the Navarrese monastery of Leire in 848, although there would also be links forged with the voluntary martyrs of Cordoba.

Such tensions never reach breaking-point because the two tendencies needed each other. The rulers of Pamplona had to respect the rules in operation in al-Andalus, but they also needed a legitimising discourse for internal consumption that only the Church could provide. For their part, the abbots, bishops and related families were dependent upon their Christian ruler while no suitable alternative was available. What's more, the divergent tendencies actually made the emergence of a Christian monarchy possible: with the concentration of power in Pamplona on the one hand, and by way of reaction sections of the Church coming to favour a Christian monarchy. To all this we can add the use by the rulers of Pamplona of instruments such as justice and control of uncultivated land as means of exercising social and territorial control over the rural population. The paradox of the situation, then, is that it would be the influence of al-Andalus on Navarrese society that enabled the emergence of a monarchy which, after the crisis of the Emirate, would unite with the Leonese against al-Andalus itself.

Keywords: Pamplona, al-Andalus, funeral archaeology, political history, anti-Mohammadan polemic.

1. INTRODUCCIÓN

[...] los Vascones, que por los tres siglos del Señorío de los Godos havian retenido, aunque con varia fortuna, su libertad, se dispusiesen en aquel nuevo riesgo à sustentarla, encendidos en especial con el odio de tan contraria, y bestial Religion de los Mahometanos [...]. Pero que consejos publicos, y particulares se tomaron entonces, en que año determinadamente, y en que lugar, y si fue tomando luego una suprema Cabeza con titulo Real [...] por la falta de instrumentos authenticos de aquellos tiempos, y de Escritores antiguos, que supliessen su falta, en el sumo descuido de una Nacion mas inclinada à obrar cosas, para escribirse, que à escribir, y en quien despertò tarde el gusto de la Historia, no es possible definirlo con certeza, y mucha individuacion [...]. En estas Regiones pues de entre el Pyrineo, y el Ebro comenzaron los Naturales à apellidarse en aquella comun calamidad, à conferir designios, unir Fuerzas, reparar Castillos, y Fortalezas, y fabricar otras de nuevo en los passos estrechos. Comunmente los Escritores modernos señalan, que en este tiempo, juntandose los Naturales, eligieron por Rey à un Caballero esforzado, por nombre Don Garcia Ximenez.

J. DE MORET: *Annales del Reyno de Navarra*, Pamplona, 1766, I, IV, 6, 7 y 16.

El reino de Pamplona habría nacido, como el de Asturias, de la resistencia al islam. Esta idea hunde sus raíces en la Edad Media: el mismo prólogo del Fuero General de Navarra agrupa en el primer movimiento de sublevación cristiana a todas las montañas desde Galicia a Sobrarbe.¹ Luego, se le suma la milenaria irreductibilidad vasca que forjaron los historiadores del Renacimiento, para quienes los árabes formaban parte de la larga lista de potencias dominadoras a cuyo imperio siempre se sustrajeron los riscos vascónicos. Si se piensa además en la necesaria honorabilidad de un reino que no ha dejado de existir como tal hasta 1841, se comprenderá lo lejos que ha quedado de la tradición historiográfica navarra o relativa a Navarra cualquier planteamiento derivado de nociones distintas de las de resistencia y combate. No vamos, sin embargo, a insistir aquí en la historia de estas ideas. Nos limitamos a recordar su extraordinaria capacidad de supervivencia.²

El armazón que compartimos hoy en buena medida los investigadores de la Navarra altomedieval se ha construido por aproximaciones sucesivas desde los años cua-

¹ Sobre esta recreación del pasado, Ángel J. Martín Duque: «Singularidades de la realeza medieval navarra», en *Poderes públicos en la Europa Medieval: principados, reinos y coronas*. 23 *Semana de Estudios Medievales*, Estella 1996, Pamplona, 1997, 299-346: 329.

² J. Juaristi: *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles*, Madrid, 1992; J. Goyhenetche: *Les basques et leur histoire. Mythes et réalités*, San Sebastián, 1993.

renta del siglo pasado. Es sabido que, en comparación con las que iluminan la formación de la monarquía asturiana o de los condados catalanes, las fuentes no abundan. El declive intelectual y político de los monasterios pirenaicos en el siglo X ha tenido seguramente mucho que ver en que no conservemos sino retazos de lo que custodiaron sus bibliotecas y produjeron sus *scriptoria*; en que hayamos perdido la mayor parte de su propia memoria. A lo que se añade el formidable florecimiento de las abadías riojanas de esa centuria, vinculadas lógicamente a la nueva dinastía jimena y no a los Íñigo que gobernaban Pamplona cuando San Millán era territorio andalusí. La arqueología monumental, es decir, el estudio de los escenarios del poder se reduce a poco más que la planta del Leire prerrománico identificada en excavaciones de la posguerra y de cronología desgraciadamente imprecisa. La documentación de archivo es proporcional al ínfimo patrimonio de San Salvador de Leire, Santa María de Irache o la catedral de Pamplona antes del año mil. No es, pues, sorprendente que la puesta a disposición de los historiadores de textos como los de Ibn Hayyan relativos a Pamplona y a los Banu Qasi, primero por Lévi-Provençal y luego por la traducción de García Gómez,³ avivara en la posguerra la producción y el debate.⁴ En una y otro intervino con su vigor habitual C. Sánchez-Albornoz,⁵ quien explicó la articulación política de la región en torno a dos linajes de origen hispano de los que uno, el de los Íñigo de Pamplona, se mantiene cristiano, y el otro, el de los Banu Qasi del Ebro, forma parte del grupo de los convertidos de primera hora. Ambos se apoyan mutuamente para garantizar su control efectivo del país al margen de soberanías extrañas, francas o cordobesas, cuya presencia es poco más que nominal.

³ E. Lévi-Provençal, E. García Gómez: «Textos inéditos del *Muqtabis* de Ibn Hayyan sobre los orígenes del reino de Pamplona», *Al-Ándalus*, 19 (1954), 295-315.

⁴ La «recepción de las fuentes árabes» ha sido brillantemente estudiada por J. Lorenzo en *La dawla de los Banu Qasi. Origen, auge y caída de un linaje muladí en la Frontera Superior de Al-Ándalus* (en prensa), pp. 23 y ss. Citamos esta obra por la paginación de la tesis leída en el 2008 en la Universidad del País Vasco.

⁵ Sus principales publicaciones en torno a los orígenes del reino de Pamplona están compiladas en C. Sánchez-Albornoz: *Orígenes del reino de Pamplona. Su vinculación con el valle del Ebro*, Pamplona, 1985.

En realidad, en esta concepción de la primera historia del reino las nuevas informaciones árabes y la aportación de Sánchez-Albornoz se insertaron en un esquema que había construido años antes J. M. Lacarra.⁶ Como en un bucle, el mismo Lacarra recogió después la producción historiográfica disponible, la afinó con su conocimiento exquisito de las fuentes y publicó en 1972 la que sigue siendo la mejor síntesis de historia política de la Navarra medieval.⁷

En lo fundamental, las variaciones han sido pocas en los últimos años. Quizá una de las más significativas es la que atañe a la ciudad de Pamplona, que J. M. Lacarra concebía como descabezada en el siglo VIII, sin autoridad local y sometida al jefe del territorio rural circundante, en un contexto regional de pluralidad de jefaturas.⁸ Á. J. Martín Duque o nosotros mismos, habiendo prestado atención al obispado y a sus vinculaciones con la aristocracia tarraconense en época visigoda, hemos puesto, en cambio, énfasis en el papel clave de Pamplona y de sus grupos dirigentes tanto en el establecimiento del pacto con los invasores musulmanes como en la continuidad de su función rectora del territorio.⁹

Recordemos en sus trazos esenciales la visión actual de la cuestión: Pamplona fue una de las numerosas ciudades que se rindieron mediante pacto a los musulmanes. Es bastante probable que sus dirigentes hubieran formado parte de la facción witizana en la guerra civil que precedió y acompañó a la conquista, lo que naturalmente debió de favorecer la consecución del acuerdo. De su contenido preciso, como del de la mayor parte de los que se establecieron durante la conquista, nada sabemos. Pero no cabe duda de que a cambio de un

⁶ Pensamos, por ejemplo, en J. M. Lacarra: «Las relaciones entre el reino de Asturias y el reino de Pamplona», en *Estudios sobre la Monarquía Asturiana*, Oviedo, 1949, 221-243.

⁷ J. M. Lacarra: *Historia política del reino de Navarra desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla*, Pamplona, 1972. Considérese esta obra como la referencia de base para toda la descripción de los acontecimientos.

⁸ J. M. Lacarra: *Historia política del reino de Navarra...* o. cit., 27-30.

⁹ Á. J. Martín Duque: «El reino de Pamplona», en J. M. Jover (dir.): *La España cristiana de los siglos VIII al XI. Los núcleos pirenaicos (718-1035). Navarra, Aragón, Cataluña (Historia de España Menéndez Pidal)*, Madrid, 1999, 88, 96, pássim; J. J. Larrea: «El obispado de Pamplona en época visigoda», *Hispania Sacra*, 97 (1996) 123-147; idem: *La Navarre du IV^e au XII^e siècle. Peuplement et société*, París/Bruselas, 1998, 214, pássim.

tributo y la subordinación política y militar a Córdoba, debió de garantizar a las gentes de Pamplona un amplio margen de autonomía en las formas de gobierno y de justicia, en los usos religiosos y en la vida social y económica. Con vicisitudes, con momentos de ruptura y de restablecimiento del tributo, esta situación se mantuvo al menos durante las dos generaciones que siguieron a la irrupción de los árabes. Al mismo tiempo, algo más al sur, en las tierras del Ebro, la estrategia de diversas familias dirigentes fue su integración en el nuevo orden a través de la conversión al islam. Es el caso de los Banu Qasi. Un magnate local de nombre Casio se habría desplazado a Damasco en tiempos de Al-Walid y habría vuelto a su tierra convertido en cliente de este califa. Desde entonces y hasta principios del siglo x, él y sus descendientes gobernarían en nombre de los omeyas el territorio que ya dominaban bajo soberanía visigoda. Vástagos de las aristocracias hispano-godas, gobiernan así tanto el norte cristiano como el sur musulmán, y mantienen además lazos de sangre y de interés político que ignoran la barrera de la religión y generan solidaridades contra poderes externos, sean estos el emirato de Córdoba o el Imperio carolingio. La historia de la región en los siglos VIII y IX es la historia de estos dos bloques, uno de los cuales dará lugar al reino de Pamplona a partir de la antigua *civitas* episcopal y el otro, tras conocer momentos de gloria, acabará desintegrándose en la fitna del emirato.

En este contexto, Pamplona estaría doblemente amurallada frente a todo aire andalusí. El pacto de sumisión garantizaría la continuidad esencial de una sociedad de raíz hispano-visigoda, y además los Banu Qasi, siempre reticentes al dominio cordobés, interpondrían una suerte de colchón ante la influencia islámica. De Al-Ándalus no llegarían sino razias y exigencias de tributo. La manifestación más radical de esta concepción de los siglos VIII y IX como cápsula hispano-goda se encuentra en el capítulo correspondiente de la *Historia de España Menéndez Pidal* debida a Á. J. Martín Duque. Con el verbo barroco que caracteriza al autor, Pamplona —es decir, la *civitas* y sus territorios subordinados— aparece como un «singular santuario», de «cristiandad radical e indefectible», «incontaminada por el islam», donde

bajo un régimen de «holgada vinculación tributaria» sobrevive una sociedad hispano-goda que hará eclosión y generará un verdadero reino a inicios del siglo IX por la conjunción de la crisis del emirato y las incitaciones ovetenses.¹⁰

Como hemos sostenido en otro lugar, discrepamos radicalmente de la visión de un armazón socioeconómico y de una organización territorial prácticamente inalterados entre la Tardoantigüedad y el siglo XI que proponen Martín Duque y otros autores,¹¹ pero desde el punto de vista de la evolución política, también hemos seguido explícitamente el análisis y el relato de J. M. Lacarra, con el matiz ya señalado del papel de Pamplona.

Pensamos que es tiempo de revisar esta explicación, por más de un motivo. El más evidente, en nuestra opinión, se refiere al desarrollo espectacular que ha tenido la arqueología funeraria anterior e inmediatamente posterior a la conquista árabe. A pesar de lo limitado aún de las publicaciones, sería insensato dejarla de lado en cualquier aproximación a la historia navarra del siglo VIII. Como es habitual, los interrogantes que plantean nuevas e inesperadas informaciones dislocan algunas de las seguridades que teníamos hasta ahora, al tiempo que dan sentido a ciertos testimonios —como, por ejemplo, la *Vida de Mahoma* que Eulogio de Córdoba encontró en Leire— que reposaban en un ángulo muerto del análisis histórico, a falta de planteamiento coherente capaz de integrarlos. Otros motivos tienen que ver con campos de estudio más generales, tales como el papel de la guerra y de la distribución de riquezas en la ordenación de las sociedades altomedievales, que merecen ser contrastados con las fuentes de esta como de cualquier otra región. También mueve a revisión lo poco satisfactorio de nuestra comprensión

¹⁰ Á. J. Martín Duque: «El reino de Pamplona», o. cit., 143-206: p. 55, 57, 246, 288, *passim*.

¹¹ J. J. Larrea: «La condición del campesinado navarro-aragonés entre los siglos IX y XII: una revisión crítica», *En la España Medieval*, 29 (2006), 383-409. A su vez, las críticas hacia mis tesis por parte de quienes sostienen una continuidad esencial pueden verse en E. Ramírez Vaquero: «Configuración de la sociedad medieval navarra: rasgos de un proceso evolutivo», en C. Erro, I. Mugueta (dirs.): *Grupos sociales en Navarra. Relaciones y derechos a lo largo de la historia. Ponencias del V Congreso de Historia de Navarra*, Pamplona, 2002, 57-109.

de la evolución social y territorial del país entre lo que entrevemos en época visigoda y lo que se nos muestra en torno al siglo X. En fin, resulta en mi opinión decisiva la recentísima renovación de nuestro conocimiento de los Banu Qasi debida a Jesús Lorenzo, en un trabajo que siendo aún inédito me obliga a limitarme a adelantar sólo algunas líneas mayores.¹² Este autor, a quien agradezco su confianza, ha estudiado minuciosa y críticamente todas las fuentes relativas a los Banu Qasi, ha revisado los textos árabes y las traducciones que hasta ahora se han empleado, y ha rehecho su historia. Algunas conclusiones son contundentes: en el momento de la conquista no hay en el Ebro un magnate Casio comparable a Teodomiro en levante; los Banu Qasi sí descienden de convertidos en tiempos de la conquista, pero de una familia mediocre que en absoluto controla el vasto territorio que se les ha atribuido; su ascenso político no es anterior a la primera mitad del siglo IX. La arquitectura política de este confín de Al-Ándalus es mucho más compleja, inestable y fluida de lo que venía suponiéndose. Es decir, mucho más atractiva.

Este artículo tiene, pues, vocación de tesis y no de síntesis. No pretende dar una imagen global del territorio y la sociedad navarros en los siglos VIII y IX, sino proponer una explicación que tienda a integrar coherentemente el registro escrito y el arqueológico. Para ello nos interesaremos por la lógica propia del juego de fuerzas sociales y políticas que actúan en este periodo y, a riesgo de desequilibrar la visión de conjunto, pondremos particular énfasis en determinados aspectos que hemos descuidado hasta ahora.

2. LAS PRIMERAS GENERACIONES

2.1. ANILLOS EN LAS TUMBAS

Durante mucho tiempo, la arqueología funeraria de Pamplona altomedieval se redujo al inventario de ob-

jetos exhumados en 1895 en el paraje de Argaray, antes llamado también Obietagaña (literalmente, 'encima del cementerio' o 'alto del cementerio' en lengua vasca), y a algún hallazgo fortuito ocurrido posteriormente en la misma zona. Fueron publicados en 1916 por uno de los excavadores, F. Ansoleaga, con muy someras indicaciones sobre la organización de la necrópolis y conservados en el Museo de Navarra. La memoria de excavación fue destruida, al igual que el yacimiento.¹³ El nombre que Ansoleaga puso a la necrópolis, «cementerio franco de Pamplona», refleja la abundante presencia de armas y adornos de origen norpirenaico que durante décadas han venido causando perplejidad por su singularidad con respecto al paisaje funerario visigodo. Solo tras el hallazgo en 1987 y estudio de la necrópolis alavesa de Aldaieta por A. Azkarate, así como de otros descubrimientos posteriores en Navarra (Buzaga, Gomacín), Álava (Alegría) y Vizcaya (Firaga, Santimamiñe),¹⁴ se ha comprendido que el yacimiento de Pamplona forma parte de una facies arqueológica característica de la Vasconia peninsular —en sentido amplio— en los siglos VI y VII. Uno de sus rasgos mayores es, en efecto, la profusión de ajuares y depósitos funerarios de armas merovingias y piezas de adorno y ostentación de origen aquitano.¹⁵ En cuanto a la huella musulmana, solo J. Navascués llamó la atención en los años setenta sobre la presencia de materiales de origen islámico en Argaray. Identificó algunos anillos sello y restos de anillo con la inscripción «en el nombre de Alá» en caracteres cúficos,

¹³ M. A. Mezquíriz: «Necrópolis visigoda de Pamplona», *Trabajos de Arqueología Navarra*, 17 (2004), 43-90; antes en *Príncipe de Viana*, 98-99 (1965), 107-131.

¹⁴ Solo reseñamos los yacimientos principales.

¹⁵ A. Azkarate: «The Western Pyrenees during the Late Antiquity. Reflections for a Reconsideration of the Issue», *Archeologia Medievale*, 45 (1992), 167-181; ídem: «Francos, aquitanos y vascones al sur de los Pirineos», *Archivo Español de Arqueología*, 66 (1993), 149-176; ídem: «Reihengräberfelder al sur de los Pirineos occidentales?», en J. M. Blázquez, A. González (dirs.): *Sacralidad y arqueología. Homenaje al Prof. Th. Ulbert al cumplir 65 años*, Murcia, 2004, 349-413 (Antigüedad y Cristianismo, 21); ídem: «La muerte en la Edad Media» y «Necrópolis de Buzaga», en *La tierra se sea leve. Arqueología de la muerte en Navarra*, Pamplona, 2007, 177-192 y 195-198; M. A. Beguiristain: «Necrópolis de Gomacín (Puente la Reina)», ídem, 203-208; I. García Camino: *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, siglos VI-XII. La configuración de la sociedad feudal*, Bilbao, 2002, 61-78; D. Vallo, R. Sánchez Rincón: «La ermita de Santimamiñe, un caso de ocupación tardoantigua y medieval en la cuenca de Urdaibai», comunicación presentada a *Santimamiñe. Ondareak ulertzeko modu bat. Un modo de entender el patrimonio*, Bilbao, 2008.

¹² J. Lorenzo: *La dawla de los Banu Qasi...*, o. cit.

así como un felús que de acuerdo con su descripción parece corresponder al periodo de los gobernadores.¹⁶ Ha de decirse que la voz de Navascués ha tenido muy escaso eco.

Frente a este pobre panorama, en solo cinco años, entre el 2001 y 2006, se han descubierto otras dos necrópolis extramuros, merced al control arqueológico previo a la ejecución de sendas obras públicas en la plaza del Castillo y en el palacio llamado Casa del Condestable. Basta reparar en las fechas para ver que no disponemos aún sino de las primeras informaciones hechas públicas por los equipos de arqueólogos, por lo que nuestras apreciaciones quedan naturalmente sujetas a todas las cautelas de rigor.

Las tres necrópolis forman casi una línea recta de orientación sudeste-noroeste en la parte accesible de la ciudad, ya que el lado opuesto cae a pico sobre un meandro del Arga. En el centro se encuentra la necrópolis islámica de la plaza del Castillo. Unos 380 metros al sudeste de esta se excavó la necrópolis de Argaray, y alrededor de 330 metros al noroeste, la de la Casa del Condestable. La de Argaray es la más distante de las murallas, en cualquier caso a no más de 350 metros de ellas.

El cementerio islámico de Pamplona¹⁷ se dispuso sobre los restos de unas termas y cerca de un pequeño grupo de tumbas de cronología tardorromana y germánica. Se desconocen sus dimensiones reales, por cuanto solo pudieron excavar 4000 m² de su sector oeste. Posiblemente se extendía hasta los pies de la muralla. No hay indicios de saturación de la necrópolis. Se localizaron 190 enterramientos correspondientes a una comunidad

estable, de mortalidad normal, que usó el cementerio durante algunas generaciones, tal y como revela la distribución por sexos y edades de los individuos exhumados. Los esqueletos con herida de combate aparecen dispersos, como testigos de una actividad militar extendida en el tiempo, y no de un episodio bélico concreto. Por ahora solo se ha hecho pública una datación por C-14, la cual ha proporcionado una horquilla 650-770. Esto hace del de Pamplona el cementerio musulmán con cronología verificada más antigua de la península ibérica. Aunque es muy pronto, la datación lleva inevitablemente a pensar en las noticias referidas al gobernador Uqba (734-741). Varios textos árabes coinciden en afirmar que se apoderó de numerosos territorios del norte peninsular y de la Narbonense, entre ellos Pamplona.¹⁸ Además, según el magrebí Ibn Idari, los pobló de musulmanes, lo que en nuestro caso se ha venido considerando como la referencia a la instalación de una guarnición en la ciudad.¹⁹ Al-Maqqari le atribuye además la conversión por la fuerza de numerosos cristianos,²⁰ si bien la más antigua Fath al-Ándalus se limita a alabar su constancia en la yihad.²¹ Por otro lado, la presencia en la *maqbara* de Pamplona de mujeres en proporción casi igual a la de los hombres plantea la cuestión de su origen y de posibles matrimonios mixtos. A falta de los resultados de los estudios genéticos en curso, el único indicio disponible por ahora es la manipulación ritual de dientes de una mujer adulta que sería característico de determinados grupos bereberes.²² Siendo un caso único, pocas conclusiones pueden sacarse. En fin, como es habitual, no hay elementos de indumentaria o de ajuar en las tumbas, con la excepción de un anillo.

La necrópolis de la Casa del Condestable²³ apareció al acometerse la restauración del edificio del siglo XVI que le da nombre. Se han localizado 153 enterramientos. Su uso

¹⁶ J. de Navascués: «Rectificaciones al cementerio hispano-visigodo de Pamplona. Nuevas huellas del islam próximas a los Pirineos», *Príncipe de Viana*, 37 (1976), 119-127. Este autor solo alcanzó a ver la fotografía de la moneda, en la que pudo leer «en Al-Andalus» en una inscripción central en dos líneas, rodeada de una leyenda marginal ilegible. Véase E. Manzano Moreno: *Conquistadores, emires y califas. Los omeyyas y la formación de Al-Andalus*, Barcelona, 2006, 68.

¹⁷ J. A. Faro, M. García-Barberena, M. Unzu: «La presencia islámica en Pamplona», en P. Sénac (dir.): *Villa II. Villes et campagnes de Tarraconaise et d'Al-Andalus (VI-XI siècles): la transition*, Toulouse, 2007, 97-138; M. P. de Miguel: «La *maqbara* de la plaza del Castillo (Pamplona, Navarra): avance del estudio osteoarqueológico», *ibidem*, 183-197; J. A. Faro, M. García-Barberena, M. Unzu, M. P. de Miguel: «El cementerio islámico de la plaza del Castillo (Pamplona)», en *La tierra se sea leve...*, o. cit., 249-252.

¹⁸ *Ajbar Maymu'a*, ed. E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867, 38.

¹⁹ J. M. Lacarra: *Historia política del reino de Navarra...*, o. cit., 29.

²⁰ Al-Maqqari, II, 11 y 12 (trad. P. Gayangos: *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, Londres, 1840-1843).

²¹ M. Penelas: *La conquista de Al-Andalus*, Madrid, 2002, 41.

²² M. P. de Miguel: «La *maqbara* de la plaza del Castillo...», o. cit., 193.

²³ J. A. Faro, M. García-Barberena, M. Unzu: «La presencia islámica en Pamplona», o. cit., 118-123; J. A. Faro, M. Unzu: «Necrópolis de la Casa del Condestable (Pamplona)», en *La tierra se sea leve...*, o. cit., 209-212.

dio comienzo mucho antes de la invasión musulmana. Numerosas tumbas responden al patrón de la Vasconia peninsular de los siglos VI y VII, del que ya hablamos más arriba y al que pertenecen también la necrópolis de Argaray y fuera de la ciudad, pero a solo trece kilómetros de distancia, la de Buzaga (Elorz). Ahora bien, lo que le da un valor extraordinario a esta necrópolis es que continúa en uso tras la llegada del islam. Hay una serie de enterramientos que prolongan la tipología anterior de las tumbas —cámaras funerarias de lastras que forman cistas rectangulares o ligeramente trapezoidales, cubiertas con tapa monolítica o con lajas, uno o dos hitos de señalización sobre los túmulos—, pero cambian la naturaleza y el origen de los ajuares. Desaparecen armas y piezas indumentarias francas y aquitanas, y aparecen hasta siete anillos con caracteres cúficos arcaicos. En particular, una sepultura femenina presenta una cantidad de objetos, que destaca sobre todas las demás. Tiene un jarrito de cerámica a los pies, pendientes, un collar con numerosas cuentas y una sortija en cada dedo de las manos. De las diez, cuatro portan inscripciones en escritura cúfica. Si bien en el momento de publicar esta información los arqueólogos no disponían aún de dataciones absolutas, todo parece indicar que la necrópolis sigue en uso a lo largo del VIII, es decir, que convive con la islámica de la plaza del Castillo, cosa que, por otro lado, cuadra con los datos de la necrópolis de Saratsua que veremos más adelante.

Si la identificación de una facies arqueológica en Vasconia ha permitido entender los materiales exhumados en 1895 en Argaray, los hallazgos de la Casa del Condestable vienen a dar un contexto arqueológico preciso a los objetos, en particular a los anillos sello, que J. Navascués consiguió identificar en la colección del Museo de Navarra. En cuanto al felús, sin duda explicable por la presencia de la guarnición musulmana, es imposible saber si su aparición en la necrópolis responde a prácticas de los primeros tiempos de la convivencia cristiano-musulmana atestiguadas al sur de la península. Pensamos naturalmente en los enterramientos de rito cristiano en los que el difunto guarda entre sus manos una de estas monedas de cobre.²⁴

Salgamos de Pamplona. Entre los numerosos yacimientos puestos al descubierto por las obras de la autovía Pamplona-Logroño, está la pequeña necrópolis de Saratsua, entre Muruzabal y Obanos, a veinte kilómetros al sudoeste de la capital navarra.²⁵ Fue estudiada entre el 2003 y 2005. Se trata de un conjunto de diez tumbas en diferente estado de conservación, orientadas de oeste a este y dispuestas con cierta alineación. Se recuperaron cinco adultos y cuatro niños en seis de las sepulturas. La reutilización de tumbas sugiere que se trata de un grupo familiar. No hay noticia en los alrededores de edificio de culto, ni es evidente su vinculación a ningún hábitat conocido. La única datación por C-14 publicada da unas datas extremas del 770-990. Está además la cronología correspondiente a la cerámica aparecida en una de las tumbas, de los siglos VII-VIII, así como la de un conjunto de piezas de cocina localizado en un hoyo cercano y datable entre los siglos VIII y IX. La necrópolis de Saratsua parece así situarse en un momento algo posterior a las que reflejan en el entorno de Pamplona la llegada del islam. Comparte dos rasgos mayores con la Casa del Condestable. Por un lado, el mantenimiento del tipo de fosa con laterales formados con lastras y cubierta de losa o losas. Por otro, el tipo de ajuares y depósitos. Desaparecidos los depósitos de armas —podría haber alguna punta de lanza o cuchillo en una de las tumbas—, se repite la presencia regular de anillos, uno de bronce y dos de plata, más unos pendientes, recuperados en cuatro de los enterramientos de Saratsua. El de bronce es idéntico a los tres que portan inscripciones cúficas en Argaray, si bien aquí la placa lleva un cruz incisa. Existe además en el Museo de Navarra un anillo sello procedente muy probablemente del expolio de una de las tumbas de Saratsua, que presenta signos aparentemente cúficos, según M. Ramos, el arqueólogo que ha estudiado esta necrópolis. En fin, nos parece muy interesante destacar la tumba número 10, que presenta un anillo de plata, una punta de hierro y una vasija completa a los

²⁴ E. Manzano Moreno: *Conquistadores...*, o. cit., 69.

²⁵ M. Ramos: «Arqueología», en J. Sesma, (coord.): *Bajo el camino. Arqueología y mineralogía en la autovía del Camino*, Pamplona, 2006, 77-180: 122-125 y 178-179; ídem: «Necrópolis de Saratsua (Muruzabal)», en *La tierra te sea leve...*, o. cit., 199-202.

pies, recuperada in situ. Aun siendo más modesta, su semejanza con la tumba femenina destacada a la que aludimos en la Casa del Condestable es notable. Si se tiene en cuenta lo extremadamente escasos que son aún los yacimientos de este periodo en Navarra, no es descabellado conjeturar cierto patrón en la práctica de los depósitos funerarios.

En suma, en un ámbito tan sensible a los mecanismos y símbolos de superioridad y de integración sociales como es el ritual funerario, la llegada de población y autoridades islámicas no entraña una ruptura en las necrópolis cristianas, pero sí se hace rápidamente sentir. De un lado, se abandona el depósito de armas, lo que se corresponde con la evolución general de numerosas sociedades occidentales. De otro, de modo prácticamente contemporáneo a la presencia estable de una población islámica, al menos en Pamplona, se incluye entre los marcadores de estatus de las tumbas cristianas piezas evidentemente vinculadas a las gentes y a las imágenes del poder musulmanes. Más tarde, hay indicios de irradiación de estas prácticas en el medio rural —o entre grupos dirigentes de este—. No parece muy aventurado sospechar que el contacto y el acercamiento a lo musulmán por parte de al menos algunos sectores de la sociedad navarra fueron más intensos y tuvieron más consecuencias que el mero pago de tributos y control militar que venían considerándose hasta ahora.

2.2. EL EFÍMERO EPISODIO CAROLINGIO

A la luz de estos datos, se entiende algo mejor el destino de Pamplona frente a la primera entrada en tromba del ejército franco en el 778. Si la ciudad se rinde ante la imponente columna que entra por Roncesvalles o bien si los jefes árabes de la guarnición estaban previamente implicados en el complot que atrajo a los francos, es cosa que se nos escapa. En cualquier caso, tras el fiasco de Zaragoza parece claro que no hay manera de conservarla y Carlomagno opta por destruir las murallas. Los *Anales* de Eginardo la presentan como ciudad o fortaleza de los navarros, que son subyugados, pero cuya rebelión se prevé tan pronto como el último guerrero franco se

pierda tras los montes.²⁶ Los tardíos *Arzales mettenses posteriores* añaden que Carlos expulsó a los sarracenos de Pamplona, cosa que la necrópolis islámica de la plaza del Castillo hace verosímil, aunque como sugiere Aebischer y recoge Lacarra, podría tratarse de un intento de borrar el recuerdo de pactos previos entre Carlos y los árabes.²⁷ El cuadro de una guarnición musulmana al lado de una población cristiana reticente al dominio carolingio, así como la respuesta franca, recuerdan evidentemente hechos similares ocurridos cuatro décadas antes en la Narbonense: en el 738, frente a una población más partidaria de mantenerse bajo la protección islámica que de someterse a los francos, las tropas de Carlos Martel arrasan Nimes, Agde y Beziers y derriban sus muros.²⁸

Como es sabido, la política carolingia se torna más prudente y eficaz en un segundo momento, combinando puntualmente la atracción de los dirigentes cristianos y la fuerza militar. En Pamplona solo alcanza un efímero éxito merced al despliegue de una vigorosa actividad diplomática y guerrera tras el éxito de Barcelona. Hacia el 803, diversas fuentes árabes hacen referencia a un ataque franco contra Tudela, posición fortificada en esos años por Amrus ibn Yusuf, muladí de Huesca que gobierna la Marca Superior.²⁹ En el 806 navarros y pamploneses, de quienes se dice que en años anteriores se habían pasado a los sarracenos, son acogidos a la protección carolingia.³⁰ Por estos años también en el Pirineo central un conde Oriol muerto en el 809 gobierna fortalezas en la ruta de Huesca en nombre de Carlomagno, y aun en el 811 hay un ataque franco a la misma ciudad. En el 812, firmada una tregua entre el emir y el emperador, Ludovico Pío

²⁶ «Superatoque in regione Wasconum Pyrinei iugo, primo Pompelonem Navarrorum oppidum adgressus, in deditioem accepit. Inde Hiberum amnem vado traiciens, Caesaraugustam praecipuam illarum partium civitatem accessit, acceptisque quos Ibinalarabi et Abuthaurr quosque alii quidam Sarraceni obtulerunt obsidibus, Pompelonem revertitur. Cuius muros, ne rebellare posset, ad solum usque destruxit, ac regredi statuens, Pyrinei saltum ingressus est» (*Einhardi Annales*, año 778: MGH, SS, I).

²⁷ J. M. Lacarra: «La expedición de Carlomagno a Zaragoza y su derrota en Roncesvalles», en ídem: *Investigaciones de historia navarra*, Pamplona, 1983, 17-91: 42.

²⁸ Véase M. Acíen: «Poblamiento indígena en Al-Ándalus e indicios del primer poblamiento andalusí», *Al-Qantara*, 20 (1999), 47-64: 61 y ss.

²⁹ J. Lorenzo: *La dawla de los Banu Qasi...*, o. cit., 144.

³⁰ «In Hispania vero Navarri et Pampilonenses, qui superioribus annis ad Sarracenos defecerant, in fidem recepti sunt» (*Einhardi Annales*, año 806: MGH, SS, I).

se presenta personalmente en Pamplona y muy probablemente pone en pie un condado. Pero el mismo relato de su expedición deja en evidencia lo frágil del hilo que une este confín último con el imperio: antes de atravesar el Pirineo, Ludovico Pío ha de doblegar *manu militari* una rebelión en Gascuña y solo tomando mujeres y niños gascones como rehenes puede asegurarse la vuelta desde Pamplona. Magro socorro militar podía esperar de su rey el conde carolingio de Pamplona, seguramente un Velasco de origen norpirenaico. En efecto, en el 816 un ejército del emir aplasta a los navarros dirigidos por Velasco y a sus aliados asturianos, en el mismo año en que una nueva revuelta estalla en Gascuña. Muy probablemente es el fin del episodio carolingio en Navarra, al que solo le queda la coda de la llamada segunda batalla de Roncesvalles en 824.³¹

3. EL SIGLO IX: LA PERIFERIA DE AL-ÁNDALUS COMO SISTEMA

Este breve episodio nos sirve de bisagra en nuestra argumentación. En el siglo VIII hemos podido apreciar que el contacto con el islam y la influencia de este en aspectos tan cruciales como los ritos funerarios hacen desvanecerse la imagen de una cápsula del tiempo hispano-goda y sugieren un mundo de relaciones que solo podemos entrever. A lo largo del IX, desvanecida la presencia carolingia, y al mismo tiempo que se afirman los Íñigo como dirigentes de Pamplona y los Banu Qasi como linaje principal del Ebro, las fuentes nos permiten detectar toda una serie de mecanismos que hacen de la noción de periferia de Al-Ándalus algo mucho más específico que una mera posición geográfica.

3.1. CIRCULACIÓN DE RIQUEZAS Y ACTIVIDAD GUERRERA

En los últimos años, una vigorosa corriente de investigación sobre las sociedades altomedievales europeas,

³¹ Sobre el efímero condado carolingio de Pamplona, v. J. M. Lacarra: *Historia política del reino de Navarra...*, o. cit., 52-56; Á. J. Martín Duque: «El reino de Pamplona», o. cit., 95-97.

con un fuerte componente antropológico, ha puesto de relieve la función de los bienes de lujo, de su posesión, su atesoramiento, su enajenación, como elementos de definición del estatus aristocrático, y por ende como vectores de jerarquización y competencia sociales.³² La vinculación de esto con la guerra es patente. Como ha sintetizado recientemente J. P. Devroey, la hueste es el capítulo mayor de consumo y destrucción de bienes por el poder real y la aristocracia en época carolingia. Es también fuente de riqueza, en la medida en que añade el fruto de la rapiña exterior a la renta fundiaria del interior —muy débil esta última en nuestra región, como se apuntará más abajo—, y genera mecanismos de transferencia de riquezas y por tanto de cohesión y organización jerárquica entre todos los estratos sociales que aportan combatientes.³³

3.1.1. LA ESPAÑA CRISTIANA EN LA ÓRBITA DE CÓRDOBA

En la mayor parte de las sociedades occidentales de este periodo, la participación en este flujo de bienes depende de la posición que cada cual ocupa en la construcción política carolingia. La España cristiana, en cambio, forma parte de un sistema cuyo centro es el poder omeya. Además del florecimiento artesanal y mercantil de Al-Ándalus, el emirato mismo es un formidable proveedor de riquezas, especialmente de tejidos de lujo y de metales preciosos, sea o no en forma de moneda. Se trata de bienes cuyo valor intrínseco se desdobra en una función simbólica, en la medida en que hacen visible la posición que ocupan sus poseedores en la arquitectura política andalusí.³⁴ Lejos de detenerse en las fronteras septentrionales, su difusión alcanza las sociedades cristianas que forman la periferia última del sistema. La

³² *Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale, VIII-X^e siècle. Actes de la table ronde de Rome, 1999* Roma, 1999 (*Mélanges de l'École Française de Rome*: 111/2). Véase en particular la introducción por R. Le Jan, así como el sitio del Lamop: <<http://lamop.univ-parisi.fr/lamop/LAMOP/lamopIV.htm>>.

³³ J. P. Devroey: «Une société en expansion? Entre Seine et Rhin à la lumière des polyptyques carolingiens (780-920)», en *Movimientos migratorios, asentamientos y expansión (siglos VIII-XI)*. En el centenario del profesor José María Lacarra (1907-2007). XXXIV Semana de Estudios Medievales de Estella, julio 2007, Pamplona, 2008, 231-261: 249.

³⁴ E. Manzano Moreno: *Conquistadores...*, o. cit., 445 y ss.

abundancia de objetos preciosos y tejidos de calidad de origen andalusí, así como el uso corriente de préstamos árabes para referirse a ellos, son bien conocidos a cualquier historiador familiarizado con la documentación altomedieval de la España cristiana.³⁵ De hecho, diversos mecanismos aseguran la llegada de productos de lujo al norte cristiano, tanto en las buenas coyunturas militares como, subrayémoslo, en las malas. Cuando Al-Ándalus se muestra debilitado, el pillaje y la toma de rehenes resultan muy productivos. H. Grassotti recogió los casos más notables, y por ende los que merecieron la atención de los cronistas: el botín capturado por Alfonso II en Lisboa, con una parte del cual obsequió a Carlomagno; las mujeres y los niños vendidos tras la toma de Coria y Talamanca en el 860; los cuatro mil cautivos que Ordoño II arranca de Évora; la espectacular suma de monedas de oro (100 000 sueldos según la *Crónica albeldense*) que Alfonso III se embolsa como rescate por Hasim ibn Abd al-Aziz, favorito del emir; las mujeres, niños y el inmenso «auri et argenti sericorum ornamentorum pondere» que Ordoño II obtiene en Alhange; el botín de Simancas y Alhandega que según los *Anales castellanos primeros* enriqueció Galicia, Castilla, Álava y Pamplona.³⁶ Cuando tales oportunidades desaparecen, sigue existiendo la posibilidad de acceder a pagos y a botín a través de la colaboración con algún bando en los enfrentamientos internos de Al-Ándalus, o simplemente de servir como auxiliares en el ejército de Córdoba. De lo primero veremos varios ejemplos en relación a navarros y aragoneses, y podemos recordar la participación de navarros y castellanos en las tropas de Galib.³⁷ De lo segundo, la campaña de Santiago de Compostela de Almanzor, que evocaremos enseguida, es sin duda el caso más espectacular.

Como resultado, la redistribución de estos bienes resulta ser un atributo fundamental del poder político.

En este mismo sentido, no por bien sabido es menos importante el hecho de que las formaciones políticas cristianas no emiten moneda hasta bien entrado el siglo XI. La normalidad catalana con respecto a Occidente se convierte en excepción al sur del Pirineo. En efecto, tras la circulación corriente de numerario árabe durante el siglo VIII, y el periodo de débil emisión local de monedas de Carlomagno, Luis el Piadoso y Carlos el Calvo, la afirmación de las familias condales se traduce en autonomía monetaria.³⁸ De Pallars a Galicia la moneda se usa, pero no se acuña. Circulan los dirhams andalusíes según muestra la documentación escrita y los —raros, eso sí— hallazgos de tesoros.³⁹ Salvo que se pretenda que los reyes de Oviedo o Pamplona o los condes gallegos o castellanos ignoran el poder político, simbólico y económico que confiere el control de la moneda, o se recurra a una vaga noción de pobreza de la que solo se libraría Cataluña, la explicación más verosímil es que, en lo que respecta a los gobernantes, el control y redistribución de la moneda que llega del emirato cumple satisfactoriamente funciones semejantes a las que en otras partes tiene la emisión de moneda propia.

Naturalmente, nada de esto ocurre sin contrapartidas: Al-Ándalus se cobra todo lo que transfiere y, posiblemente hasta la fita del califato, con intereses. En tributos, en botín y quizá, sobre todo, en cautivos. Las tierras de los infieles del norte se presentan en determinadas épocas como inmensos campos de caza de esclavos, que afluyen a millares a Córdoba en los años gloriosos de Almanzor.⁴⁰ Pero esto es parte del juego.

3.1.2. CIRCULACIÓN DE RIQUEZA Y GUERRA EN EL PIRINEO OCCIDENTAL Y EL EBRO

Si ajustamos ahora el enfoque a la región que nos interesa, podemos ver que también a esta escala se producen

³⁵ L. Serrano-Piedecabras: «Elementos para una historia de la manufactura textil andalusí (siglos IX-XII)», *Studia Historica. Historia Medieval*, 4 (1986), 205-227.

³⁶ H. Grassotti: «Para la historia del botín y de las parias en León y Castilla», *Cuadernos de Historia de España*, 39-40 (1964), 43-132: 48-50.

³⁷ J. M. Ruiz Asencio: «Campañas de Almanzor contra el reino de León (981-986)», *Anuario de Estudios Medievales*, 5 (1968), 31-64: 47; L. Bariani: *Almanzor*, San Sebastián, 2003, 210.

³⁸ M. Crusafont: *Història de la moneda catalana*, Barcelona, 1996, 51-58.

³⁹ A. Canto: «La moneda hispanoárabe y su circulación por Navarra», en *La moneda en Navarra*, Pamplona, 2001, 73-82; C. Sánchez-Albornoz: «Moneda de cambio y moneda de cuenta en el reino asturleonés», en *Ídem: Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Madrid, 1976; t. 2, 855-883: 864.

⁴⁰ L. Bariani: *Almanzor*, o. cit., 225.

movimientos y acumulación significativas de riquezas. En el 898, el Banu Qasi Lubb ibn Muhammad libera a su prisionero Al-Tawil y le permite mantener el gobierno de la ciudad de Huesca, a cambio de la suma de 100 000 dinares, la mitad de los cuales es inmediatamente abonada en «monedas, bridas, sillas de montar, espadas y otros bienes». ⁴¹ En el 875, el padre de Lubb se había hecho compensar la cesión de Zaragoza al emir en 15 000 dinares. ⁴² Esto da idea del volumen de fortuna acumulado en la fitna del emirato por los cabecillas de las fronteras, en buena medida gracias al bloqueo de los tributos que hubieran debido ir a parar a Córdoba. ⁴³ Por su parte, en el 859-860, el rescate de García Íñiguez de manos de los normandos se saldó también con la entrega de rehenes como garantía del pago de una magna suma de monedas que Ibn Hayyan cifra en el poco creíble, por elevado, montante de 70 000. ⁴⁴ De Navarra, de San Andrés de Ordoiz en Estella proviene uno de los tesoros de moneda emiral más importantes de la España cristiana. Se trata de 205 dirhams, es decir monedas de plata, correspondientes a un siglo de emisiones del emirato independiente (del 782-783 al 883-884 o quizá 893), si bien tres cuartas partes corresponden a los gobiernos de Abd al-Rahmán II (822-852) y Muhammad I (852-886). ⁴⁵

Los jefes guerreros van al combate haciendo ostentación de sus bienes preciosos, los cuales servirán de botín al enemigo si las cosas se tuercen. Se ha visto en la ostentación de los guerreros un rasgo del carácter segmentario de las sociedades europeas altomedievales, como medios de cohesión de sus clientelas y por ende del conjunto del ejército ⁴⁶ —es decir, de los hombres libres—. La humillante derrota infligida por los leoneses obliga a Musa ibn Musa a abandonar en el campamento levantado en Monte Laturce numeroso material bélico y los regalos que había recibido de Carlos el Calvo. ⁴⁷ Probablemente algunas de las tiendas mismas

eran objetos de lujo, como muestran otras referencias de fuentes musulmanas ⁴⁸ o el pabellón *mirae pulchritudinis* con que Alfonso II obsequia a Carlomagno. ⁴⁹ Botín de guerra parecen en opinión de todos quienes se han ocupado de la noticia las dos monturas con sillas y frenos de plata, la loriga con collar de oro, las tiendas, las armas y los eunucos que Sancho Garcés I da a Leire en el 918, tras abundantes y victoriosas correrías en tierra andalusí. ⁵⁰ Dos años después, la derrota navarro-leonesa de Muez es coronada con la toma de bagajes, tiendas, joyas y más de mil caballos en los cuarteles cristianos. ⁵¹ A la escala gigantesca que cabía esperar, participa de esta práctica la armada califal. El ejército de Almanzor era una temible máquina militar, pero también un fastuoso tesoro andante: la parada con que concluye la campaña de Santiago de Compostela y el reparto de miles de piezas de seda entre quienes se habían distinguido en ella difícilmente encontraría parangón en el Occidente cristiano. ⁵²

Nuestro conocimiento de la actividad bélica en la región en los siglos VIII y IX depende fundamentalmente de las fuentes árabes. A partir de los años treinta del siglo IX las informaciones son más abundantes, pero no porque los cristianos del Pirineo occidental despierten un interés especial, sino por su papel de aliados, comparsas o enemigos de los Banu Qasi, que son quienes realmente atraen la atención de los cronistas. ⁵³ La consecuencia de esto es clara: cualquier otra iniciativa militar, sea de alguna dimensión o de simple depredación, tiene pocas probabilidades de llegar al registro escrito. Si se recuerda además que durante mucho tiempo se ha hecho pivotar la historia de la región sobre

Gil, trad. y notas J. L. Moralejo, estudio preliminar J. I. Ruiz de la Peña, Oviedo, 1985.

⁴⁸ E. García Gómez: «Crónica arqueológica de la España musulmana: armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los *Anales de Al-Hakam II* por Isa Razi», *Al-Andalus*, 32 (1967), 163-179: 169-170.

⁴⁹ *Einhardi Annales*, año 798: MGH, SS, I.

⁵⁰ La noticia debió de conservarse en algún texto hoy perdido para ser introducida luego en un documento rehecho en el siglo XI; v. L. J. Fortún: *Leire, un señorío monástico en Navarra (siglos IX-XIX)*, Pamplona, 1993, 86.

⁵¹ A. Cañada Juste: «Revisión de la campaña de Muez. Año 920», *Príncipe de Viana*, 46 (1985), 117-143: 122.

⁵² M. Fernández: «La expedición de Almanzor a Santiago de Compostela», *Cuadernos de Historia de España*, 13 (1967), 345-363.

⁵³ J. Lorenzo: *La dawla de los Banu Qasi...*, o. cit., pássim.

⁴¹ J. Lorenzo: *La dawla de los Banu Qasi...*, o. cit., 396.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ J. M. Lacarra: *Historia política del reino de Navarra...*, o. cit., 68.

⁴⁵ A. Canto: «La moneda hispanoárabe...», o. cit., 77-78.

⁴⁶ R. Le Jan: *La société du haut Moyen Âge (VI-IX siècle)*, París, 2003, 282.

⁴⁷ *Crónica de Alfonso III*, 26, en *Crónicas asturianas*, intr. y ed. crítica J.

un díptico compuesto por Íñigos y Banu Qasi y se ha pensado que estos últimos dominaron la escena desde la conquista árabe, se comprenderá el sesgo que ha adquirido la presentación de las acciones guerreras navarras. Sería el resultado de una opción estratégica muy duradera, fundada en la conjunción de intereses con los Banu Qasi. Esta opción solo habría estado amenazada brevemente por los carolingios y sus partidarios, y no sería reemplazada hasta la segunda mitad del IX por un progresivo acercamiento a Oviedo.

Sin embargo, si tenemos en mente los vacíos de información que marcan el tiempo en que los Banu Qasi no merecen aparecer en las crónicas árabes, un repaso de aquellos acontecimientos de que tenemos noticia puede sugerir que los navarros tienden a guerrear en todos los conflictos de la región —y de más allá— en que pueden hacerlo. La guerra presenta una geografía asimétrica: no parece haber problema para reclutar cristianos en las disensiones entre dirigentes de Al-Ándalus, pero antes del siglo X no hay noticia de intervención musulmana destinada a zanjar disputas entre cristianos, cosa que, por otro lado, no deja de recordar el medio siglo anterior a la conquista islámica, cuando los vascos parecen también implicarse en todas las conspiraciones de la aristocracia provincial.⁵⁴ A título meramente ilustrativo, es posible que los navarros hubieran colaborado con Alfonso II frente al ejército emiral en el 795.⁵⁵ En el 804 entran en una coalición con gentes de Álava, Castilla, Amaya y los cerretanos para combatir a Amrus, *amil* de la Marca Superior enfrentado a los Banu Qasi —a un miembro de cuya familia los de Pamplona han asesinado a traición cinco años antes. En el 842 combaten junto con los Banu Qasi a Harit ibn Bazi, visir del emir, lo que les cuesta sufrir dos ataques de la armada cordobesa. En el 854 hay noticias de que colaboran con Ordoño de Asturias en su acción de socorro a las gentes de Toledo —lo que les habría enfrentado a Musa ibn Musa—,⁵⁶ aunque en el 851 no

están a su lado en la batalla de Albelda, mucho más cercana.⁵⁷ En el 860 el aliado vuelve a ser Ordoño y el resultado es otra expedición emiral de castigo. Diez años después, los encontramos al lado de los cerretanos en apoyo de la rebelión de Amrus ibn Amr de Huesca contra el emir.⁵⁸

En fin, como veremos más adelante, hay combatientes de prestigio reconocido en la región,⁵⁹ así como clientelas militares bien cohesionadas.⁶⁰ Es de todo punto probable que los grandes acontecimientos que recogen los cronistas tengan lugar sobre un fondo de cabalgadas, pillajes y agresiones de menor intensidad, pero relativamente habituales. No hay que olvidar tampoco la acusación de bandolerismo referida a los navarros que encontramos en Al-Himiyari y que este achaca a la pobreza del país. Es este un rasgo compartido con otras sociedades de frontera, tanto cristianas⁶¹ como musulmanas: la cuestión jurídica relativa al botín obtenido por cristianos andalusíes sobre cristianos del norte, sin acompañamiento de musulmanes, habla de la autonomía de las comunidades de frontera a escala local y regional.⁶²

⁵⁷ El único nombre propio que recoge la *Crónica* de Alfonso III (o. cit., 26) al lado del de Musa es el de su yerno García. Si bien esto evidentemente no implica la participación de los de Pamplona, sí apunta hacia la presencia de al menos alguno de los *ashab* que veremos más abajo. Da la impresión de que los de Pamplona, sin ser ajenos del todo a los acontecimientos, quedan a la espera de ver cómo se resuelve el enfrentamiento entre Ordoño y Musa ibn Musa para decidir su nuevo aliado. Tal y como lo narra la *Crónica* de Alfonso III (25), la rebelión de los alaveses que estalla al inicio del reinado de Ordoño I parece coordinada con Musa ibn Musa, que ataca a los leoneses en cuanto llegan a la zona. Vista la relación de los pamploneses con el Banu Qasi y su condición de vecinos de los alaveses, cuesta creer que se mantuvieran al margen. Tras asegurarse el control de Álava, Ordoño marcha a Albelda a combatir al Banu Qasi, y a derrotarle según las fuentes cristianas. Sin que participen los pamploneses, pero con García al lado de Musa. Solo después de esto vemos con claridad a los navarros al lado de León.

⁵⁸ J. Lorenzo: *La dawla de los Banu Qasi...*, o. cit., 300.

⁵⁹ Así Sancho, caballero de Pamplona, Saltañ, caballero de los «machus» en el relato que Ibn Hayyan hace de la batalla de Wadi Arun en el 816 (E. Lévi-Provençal, E. García Gómez, «Textos inéditos del *Muqtabis...*», o. cit., 297, o Fortún Íñiguez en el pasaje del mismo historiador que reproducimos más abajo).

⁶⁰ Véase más abajo el pasaje de Ibn Hayyan relativo a los acontecimientos del 843.

⁶¹ E. Manzano: *La frontera de Al-Ándalus en época de los omeyas*, Madrid, 1991, 174-175; I. García Izquierdo: *El valle del Riáza. Procesos de articulación del territorio en la Alta Edad Media*, trabajo de suficiencia investigadora, Universidad de Burgos, 2007, 157 y ss.

⁶² J. Lorenzo: *La dawla de los Banu Qasi...*, o. cit., 197.

⁵⁴ J. J. Larrea: *La Navarre du IV au XI^e siècle...*, o. cit., 152-160.

⁵⁵ J. M. Lacarra: «Las relaciones entre el reino de Asturias...», o. cit., 226-227; idem: *Historia política del reino de Navarra...*, o. cit., 42.

⁵⁶ Las noticias son tardías y debidas a Ibn al-Atir y a Ibn Jaldún: J. M. Lacarra: *Historia política del reino de Navarra...*, o. cit., 67.

3.2. GENTES Y TERRITORIOS DEL PIRINEO OCCIDENTAL

La guerra no afecta solo al territorio de Pamplona, naturalmente. Hablar de la actividad guerrera de los navarros nos ha llevado ya a mencionar a otros grupos de la región, como los cerretanos. Antes de examinar de qué modo la guerra y el pacto generan mecanismos de articulación regional y política, convendrá detenernos a presentar las principales gentes que componen el mosaico —o avispero, según para quién y cuándo— del Pirineo occidental y el valle del Ebro.

Lo que más nos interesa es la dinámica de las relaciones entre las piezas del mosaico. Aproximarnos a su descripción casi equivale más a presentar una problemática que a trazar un mapa. Tal cosa no es sorprendente: ya antes de la conquista islámica, el modo en que las tradiciones hispanogótica y merovingia venían tratando a Vasconia y los vascones era un juego complejo de artificios literarios e intencionalidad política llenos de trampas para el historiador. Piénsese, por ejemplo, en el éxito del etnónimo *Vaccei*, que, tras siglos sin designar a ningún ser viviente, fue resucitado por Isidoro a partir de materiales tan dispares como el epistolario de san Jerónimo y una inexistente ciudad de Vacca para aplicarlo a los vascones. De aquí saltó al repertorio de autores del norte y del sur del Pirineo, como el anónimo de la *Crónica mozárabe* del 754 o el monje Baudemundo que compuso la *Vita amandi*.⁶³

No sorprende, pues, que, en la zona que ahora nos ocupa, un mera enumeración de grupos y territorios entresacados de las fuentes de los siglos VIII y IX no genere ninguna imagen coherente, porque cada una de ellas combina denominaciones territoriales y etnónimos que solo tienen sentido en su sistema de referencias. Así, por ejemplo, los *Anales* de Lorsch establecen una interesante gradación entre el Garona y el territorio de Pamplona. Hay vascones a ambos lados de los montes, pero los francos distinguen los de la Vasconia cispiarenaica —la Gasuña posterior— de los del sur del

Pirineo, a los que llaman *hispanovascones*.⁶⁴ Pensamos que esto viene a traducir los dos sentidos del etnónimo *vasco* en la geografía política carolingia. Por un lado, como muestra luminosamente la presentación del niño Ludovico Pío, rey de Aquitania, en Paderborn en el 785, vestido y armado al modo de los vascos, se percibe una nítida imagen étnica, al menos en el sentido virgiliano de lengua, hábito, vestidos y armas,⁶⁵ de la población o —quizá más bien— de los grupos dirigentes de ambos lados del Pirineo.⁶⁶ Por otro, hay una realidad política y territorial cual es el levantisco ducado de Vasconia que forma parte del reino. Franqueados los montes, el añadido *hispano* traduce la continuidad de lo primero, y el fin de lo segundo. Y una vez salidos de los valles que descienden de Roncesvalles, la posesión de Pamplona es el rasgo fundamental de un tercer grupo, el de los navarros. Es elocuente la comparación con las crónicas asturianas, que también emplean el término *vasco*, pero dentro de un sistema de combinación de etnónimos y territorios completamente distinto. Aquí depende del carácter del discurso: cuando se trata de trazar el mapa de los confines orientales, de explicar el refugio del joven Alfonso II entre sus parientes maternos o de referirse a la defensa del reino por sus condes, nos encontramos con Álava (*Alb.*, xv, 13; *Rot.* y *Seb.*, 14 y 19). Pero si el tono cambia y se trata de aplastar las revueltas alavesas, en el 757 o en el 850 (*Alb.*, xv, 12; *Rot.*, 16, 25; *Seb.*, 16, 25), entonces Álava desaparece y salen a la palestra los mismos vascones cuya derrota a manos de Gundemaro, Suintila y Wamba se recuerda en las mismas crónicas (*Alb.*, xiv, 23, 25, 30; *Rot.*, 1; *Seb.*, 1).⁶⁷

Desde el lado árabe, Ibn Hayyan, por ejemplo, emplea un esquema, digamos, jerárquico. La referencia fundamental es Pamplona: territorio, gentes, emires, notables

⁶⁴ *Annales laurissenses*, año 778: MGH, ss, 1.

⁶⁵ En la célebre frase que abre el desfile de los vencidos de Roma: «Incedunt victae longo ordine gentes, / quam variae linguis, habitu tam vestis et armis» (*Aen.* 8, 722-723); v. F. Christ: *Die römische Weltherrschaft in der antiken Dichtung*, Suttgart/Berlín, 1938, 32.

⁶⁶ La noticia de la *Vita Hludovici*, dentro de un análisis global de la función de las marcas de identidad, en W. Pohl: «Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity», en W. Pohl, H. Reimitz (dirs.): *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden, 1998, 17-69: 45.

⁶⁷ Ed. cit. *supra* nota 48.

⁶³ J. J. Larrea: «Aux origines d'un mythe historiographique: l'identité basque au Haut Moyen Âge», en M. Banniard (dir.): *Langages et peuples d'Europe. Cristallisation des identités romanes et germaniques (VI^e-XI^e siècles)*, Toulouse-Conques 1997, Toulouse, 2002, 129-156, esp. 147-151.

de Pamplona.⁶⁸ La etiqueta étnica queda subordinada a esto y es mucho menos utilizada. Como para los francos y los asturianos, los más cercanos a él son vascones:⁶⁹ García Íñiguez es emir de Pamplona, pero también emir de los vascones.⁷⁰ No hay lugar para *navarro*, y es para los más lejanos para quienes ha de emplear un término diferente. Lo que los carolingios llaman *vascones*, son *galescos* para Ibn Hayyan y otros autores árabes. De hecho, Al-Himiyari sitúa a Dax como capital de los «gilikiyun». ⁷¹ En cambio, probablemente por la ausencia de una referencia territorial tan marcada como Pamplona, un nombre de grupo y su derivado son los únicos empleados por las fuentes árabes para referirse a los vecinos orientales de los navarros: *s.r.taniyyun* y *s.r.taniyah*, es decir, *cerretanos* y *Cerretania*. El origen es la antigua Cerretania, que designaría en la Antigüedad un amplísimo territorio en el Pirineo central, desde el entorno de la Cerdaña actual —que hereda el corónimo— hasta los valles navarros orientales. Su aparición en las crónicas musulmanas tanto en el entorno de la pre-Cataluña como en la vecindad de Pamplona, ha llevado a diversos especialistas a proponer alguna forma de escisión histórica entre cerretanos orientales y occidentales, quizá por las propias campañas árabes en los valles de Sobrarbe y Ribagorza.⁷² En el Pirineo occidental, el término parece hacer relación a gentes del norte del río Aragón, es decir, de los valles entre Salazar en Navarra y Hecho en Huesca. Es muy probable que sea en este entorno donde se gesta el condado de Aragón.

Cerretanos, pamploneses o navarros, gentes de la Navarra atlántica y pirenaica bajo la etiqueta de *vascones* o *gascones*, más alaveses y castellanos en los vecinos

dominios de los reyes de Oviedo, componen un arco que del Pirineo central al alto Ebro cierra el extremo noroccidental de la Marca Superior de Al-Ándalus. A ellos cabe aún añadir algún territorio situado en la permeable frontera del emirato y condenado a cierta penumbra por su escaso peso y por su integración posterior en el reino de Pamplona. Es el caso de Deyo, en la actual Tierra Estella.⁷³ Se trata de uno de los territorios que un célebre pasaje de las crónicas de Alfonso III (*Rot.* y *Alb.*, 14) sitúa, al mismo nivel que Álava o Pamplona, entre los poseídos por sus habitantes a mediados del siglo VIII. Después el silencio de las fuentes es absoluto, hasta que en el contexto de las tensiones surgidas en tiempo de la fitna del emirato y del afianzamiento del Banu Qasi Muhammad ibn Lubb en la Navarra meridional actual, se nos dice que este recibe de su tío el castillo de San Esteban de Deyo. San Esteban no figuraba hasta entonces entre las fortalezas controladas por los Banu Qasi. Tras la conquista navarra, poco después del 907, algunos indicios apuntan a que este territorio venía manteniendo con anterioridad cierto grado de autonomía en el confín de la Marca Superior. Los navarros lo distinguen de Pamplona: en tiempo de la minoría de García Sánchez, en el 928, este y el hermano del rey difunto, Jimeno Garcés, reinan «en Pamplona y en Deyo», del mismo modo que el obispo Galindo lo es «en Pamplona y en Deyo y en el castillo de San Esteban». ⁷⁴ Más tarde, el escueto relato de las hazañas de Sancho Garcés I compuesto en el último cuarto del siglo X individualiza con claridad la «terra Degensis cum oppidis» entre las conquistas.⁷⁵ Por otro lado, el monasterio de Irache, situado a los pies de San Esteban, ha conservado un único documento del siglo X.⁷⁶ El nombre del abad, Theudano, y los de

⁶⁸ Falta, eso sí, la mención de la ciudad misma de Pamplona: J. Lorenzo: *La dawla de los Banu Qasi...*, o. cit., 219.

⁶⁹ Según D. Bramon («S.r.taniyah, "Terra dels ceretans" a les fonts àrabs», en *Medievalis historia pyrenaica*, Gerona, 2005, 133-149: 135), el *al-basqunis* de los autores árabes no es un gentilicio, para el que cabría esperar *al-basquniyyun*, sino un indicativo de la lengua, *al-basqiya*.

⁷⁰ Véase un ejemplo en el texto reproducido más abajo.

⁷¹ J. M. Lacarra: *Historia política del reino de Navarra...*, o. cit., 54.

⁷² A. J. Martín Duque: «Los "cerretanos" en los orígenes del reino de Pamplona», en *Miscelánea José M. Lacarra. Estudios de Historia Medieval*, Zaragoza, 1968, 15-23; R. Martí: «Territoris en transició al Pirineu medieval (segles v-x)», en *Actes del 3r Curs d'Arqueologia d'Andorra*, Andorra la Vella, 1995, 37-83: 47-64; D. Bramon: «S.r.taniyah...», o. cit.

⁷³ La discusión sobre la autonomía y las vinculaciones de Deyo es antigua: J. M. Lacarra: «Las relaciones entre el reino de Asturias...», o. cit., 221, con referencia a las propuestas anteriores de Jaurgain, Barrau-Dihigo y Balparda.

⁷⁴ A. Ubieta: *Carrulario de San Juan de la Peña*, Valencia, 1962, núm. 14.

⁷⁵ *Infra* nota 129.

⁷⁶ J. M. Lacarra: *Colección diplomática de Irache. 1. 958-1222*, Zaragoza, 1965, núm. 1. Se trata del documento que abre el becerro de Irache. Está fechado en el 928, pero tanto J. M. Lacarra como A. Ubieta creían que el copista no distinguió la X aspada y que la data correcta es 958. Sin duda es la presencia del obispo Valentín en la cláusula regnante, junto a García Sánchez I y la reina Toda, lo que les llevó a proponer tal corrección, ya que Galindo

dos de los tres monjes que suscriben la donación, Juan, Adoleo y Abzecri, contrastan fuertemente con la onomástica navarra y dirigen la mirada más bien hacia los ambientes mozárabes de Rioja,⁷⁷ donde comunidades cristianas cohesionadas y vigorosas se han mantenido a lo largo de todo el periodo emiral.⁷⁸

3.3. LA GUERRA Y EL TRIBUTO COMO MECANISMOS DE ARTICULACIÓN TERRITORIAL Y POLÍTICA

Cuando las tropas de Córdoba se enfrentan a las de la región, las fuentes musulmanas dejan ver tres niveles de articulación en estas últimas.⁷⁹ El primero y más amplio es la coalición, solo de cristianos o de cristianos unidos a algún rebelde o notable musulmán: pamploneses, alaveses, cerretanos, gascones, Banu Qasi, Amrus ibn Amr de Huesca... El segundo corresponde a cada uno de estos componentes de las coaliciones. Para nombrarlo se emplea el término *ahl* («ahl Banbaluna», «ahl Alava-al-Qila»), el mismo que en los conflictos internos musulmanes se aplica a las gentes de las ciudades, «ahl al-madina», es decir, a colectivos articulados y jerarquizados de autonomía política y militar variable. El tercero se refiere a la organización interna de cada *ahl*, y el vocablo clave es *ashab*: se trata de clientelas de guerreros lideradas por notables. Va de suyo que el

poder político es indisociable del lugar que se ocupe en cada uno de estos niveles.

A escala regional, Pamplona parece disfrutar desde temprano de una posición clave en el Pirineo, como eslabón entre las agrupaciones de cristianos y sus aliados musulmanes. En los enfrentamientos entre el gobernador Amrus y la coalición de castellanos, alaveses, cerretanos y pamploneses, con los Banu Qasi, es significativo que en el 804 sea en la fortaleza navarra de Sajrat Qays, en alguna parte sobre el río Arga, donde se custodie al hijo de Amrus tras su captura. En los particularmente violentos años 841 a 844, las expediciones encabezadas por Abd al-Rahmán II atacan sistemáticamente el territorio de Pamplona, lo que evidencia que los navarros son los aliados principales de los Banu Qasi, y que en torno a ellos se agrupan cerretanos, gascones, alaveses y castellanos. A su vez, dentro de *ahl Banbaluna*, los Íñigo aparecen inequívocamente como jefes desde los años cuarenta del siglo IX, tanto en las fuentes árabes como en los escasos textos cristianos. Su control de una línea vital que une Al-Ándalus con el último *ashab* del Pirineo a través de la actividad guerrera y el reparto de sus frutos es sin ninguna duda uno de los componentes mayores de un liderazgo tanto interno como regional.

Ahora bien, conviene pensar en términos de tensión y juego de equilibrios, más que en una jerarquía bien asentada. En lo que se refiere a las coaliciones cristianas, no es difícil ver que la preeminencia pamplonesa es muy desigual. Su ascendiente no puede ser el mismo sobre los cerretanos, que solo aparecen en las fuentes combatiendo al lado de los pamploneses, que sobre Álava y Castilla, cuyos condes dependen de los reyes de Oviedo y cuya capacidad de intervención militar en el Ebro es notable desde mediados del siglo IX. Asimismo, el control de las clientelas militares tiene mucho que ver con los resultados de la guerra. En julio del 843 el emir Abd al-Rahmán II entró con su ejército en tierra de Pamplona y aplastó a navarros y Banu Qasi, y a los sirtaníes, gascones, alaveses y castellanos que se les habían unido. El relato de Ibn Hayyan es del mayor interés:

En este año hizo el emir Abd al-Rahmán su segunda campaña contra Pamplona [...]. Penetró en

ocupa la sede pamplonesa hasta el 938. No es este el lugar para tratar esta cuestión, pero quizá convenga señalar que la anexión inmediata de la tierra de Deyo a la diócesis de Pamplona está lejos de ser evidente. Por otro lado, este documento tiene elementos conexos con un texto albeldense (A. Ubieto: *Cartulario de Albelda*, Valencia, 1960, núm. 24) en el que también figuran en la cláusula regnante García Sánchez y su madre, la reina Toda, y en el que se especifica además que Toda gobierna Deyo y Lizarrara —donde más adelante surgirá Estella—. También este está datado en 928 y su fecha corregida en 958 por A. Ubieto.

⁷⁷ En A. Ubieto: *Cartulario de Albelda*, o. cit., núm. 23, hay dos testigos de nombre Abcicrri o Abcicri, de los que el primero es presbítero. El documento está fechado, como el de Irache, en el 928, y su editor lo corrige una vez más en 958. En el 1061 (ibidem, núm. 41) se menciona también un Abcecri de Alesanco en referencia a una donación efectuada en el pasado.

⁷⁸ L. J. Fortún sugiere la conexión de Irache con el foco monástico riojano, de raíces hispano-godas o mozárabes, y señala también como indicio el carácter gótico del nombre (*Gran enciclopedia de Navarra*, voz «Irache»). Sobre las comunidades cristianas de Rioja, en último lugar J. J. Larrea: «Obispos efímeros, comunidades y homicidio en la Rioja Alta en los siglos X y XI», *Brocar* (en prensa).

⁷⁹ J. Lorenzo: *La dawla de los Banu Qasi...*, o. cit., pássim.

tierras de Pamplona y las taló. Para oponerse a las algaras de su caballería salieron Musa ibn Musa y su aliado Garsiya ibn Wannaqo, emir de los baskunis (aunque otros dicen que el que salió con Musa fue Furtun ibn Wannaqo, que era su hermano por parte de madre), con los contingentes nutridos que pudieron reunir entre los pamploneses, los sarataniyyin, los yilliquiyyin, las gentes de Álaba y Al-Qila, y otros. El encuentro tuvo lugar a fines de sawwal, y el combate, que fue muy reñido entre los musulmanes y ellos, duró todo el día, hasta que por fin Dios concedió la victoria a los musulmanes, y la más cruel derrota se abatió sobre sus enemigos. Murieron muchos de estos, entre ellos el hermano del *ily*, Furtun ibn Wannaqo (que era, sin contradictor posible, el mejor caballero de Pamplona, y el que mayor daño hacía a los musulmanes), junto con un grupo (alrededor de 115 caballeros) de sus guerreros, de los de su aliado Musa ibn Musa y de los cristianos más esforzados y valientes. Musa ibn Musa quedó derribado de su caballo y escapó por su pie, sin que se supiera su paradero. El *ily* Ibn Wannaqo y su hijo Galind huyeron heridos.

El emir Abd al-Rahmán envió a Córdoba las cabezas de Furtun y de otros de los muertos famosos. Un grupo de las principales gentes de Pamplona se pasaron al emir Abd al-Rahmán pidiendo el amán: figuraba entre ellos Balask ibn Garsiya con 60 de sus hombres.

Los musulmanes se ensañaron por tierras de Pamplona, corriéndola y talándola, y tras de ganar mucho botín, se volvieron victoriosos y con honra.⁸⁰

Bajo el mando de un emir de los vascos, jefes de prestigio militar reconocido por ambos bandos dirigen grupos de combatientes en la batalla y en la derrota. Esta es la imagen de las tropas navarras que ofrece Ibn Hayyan. La petición de paz separada que hace Velasco Garcés con sesenta hombres de su *ashab* muestra las respetables dimensiones que pueden alcanzar estas clientelas, pero sobre todo pone en evidencia que el juego de

equilibrios puede hacerse añicos cuando alguno de sus componentes es demasiado fuerte o demasiado débil. Y que cuando quiebra la cohesión interna, las miradas se vuelven hacia el lado andalusí.

No en vano, pacto y tributo son el reverso de la guerra. Pamplona firmó su pacto de capitulación antes del 718. No sin momentos de ruptura y de campañas musulmanas de sumisión, las fuentes escritas y el reciente descubrimiento de la necrópolis islámica evidencian que durante largos periodos se dio un equilibrio estable entre la presencia islámica y los ámbitos de autonomía de que necesariamente hubieron de gozar los dirigentes pamploneses para que tal equilibrio se mantuviera. Síntoma de ello, lo vimos más arriba, es la actitud que parece desprenderse de la actitud de Carlomagno hacia Pamplona en su regreso de Zaragoza. Que en estas condiciones los grupos dirigentes de Pamplona desempeñaran un papel de eslabón entre Al-Ándalus y otras gentes de la región no parece demasiado aventurado. En el siglo IX, desaparecida ya la guarnición musulmana de Pamplona —quizá desde el efímero episodio carolingio—, el tributo sigue teniendo una virtualidad articuladora en la zona. Vemos así que en la paz acordada por el emir con Íñigo Arista en el 843, una vez restablecida por la fuerza la autoridad del primero en la zona, se indica que también entraba en tal paz un dirigente de los cerretanos, Garsia al-Sirtan. Se establece, pues, una jerarquía con respecto al pacto, en el que los de Pamplona actúan como interlocutores principales, y, cabe suponer después, como responsables del pago del tributo al que los cerretanos han de hacer su aportación.

En fin, el pacto tiene una vocación formalizadora reflejada en una terminología y unas categorías precisas. El que acabamos de mencionar se materializa en la entrega de 700 dinares anuales en concepto de *yizya*, es decir, del impuesto que pagan todos los cristianos de Al-Ándalus en tanto que *dimmiés* y que implica por parte de los de Pamplona el reconocimiento de la soberanía islámica sobre su territorio, tal y como ocurría en el siglo VIII.⁸¹ En efecto, como muestra J. Lorenzo,

⁸⁰ E. Lévi-Provençal, E. García Gómez: «Textos inéditos del *Muqtabis...*», o. cit., 301-303.

⁸¹ J. M. Lacarra: *Historia política del reino de Navarra...*, o. cit., 40; Á. J.

desde el punto de vista de Córdoba, los navarros están en una condición intermedia entre los rebeldes, es decir, los Banu Qasi, miembros de la comunidad islámica sublevados, y los extranjeros, alaveses o castellanos que dependen de otro soberano. Los dirigentes navarros son tratados de bárbaros, *ily*, es decir, miembros de comunidades que habitan zonas marginales de Dar al-Islam, pero que no son suficientemente civilizados para profesar el islam, teniendo la oportunidad de hacerlo. El estudio sistemático de las denominaciones utilizadas por Ibn Hayyan en el Muqtabis II para referirse a los gobernantes cristianos, hecha por este autor, resulta muy elocuente: el emperador de Bizancio, Carlomagno, Ludovico Pío, los reyes de Oviedo son, salvo raras y en cada caso minoritarias excepciones, tratados de *muluk*, 'rey', o de su equivalente peyorativo, *tagiya*, 'tirano'. En cambio, los gobernantes de Pamplona son, salvo una excepción, calificados de *ily*, 'bárbaro' según acabamos de ver, *sahib* o *amir*, categorías estas indicativas de un rango inferior al de *muluk*, 'soberano'.⁸²

4. REACCIÓN, TENSIONES Y DOBLE LEGITIMIDAD

La imposición de la *yizzia* a los navarros tenía un reverso que no podía escapar a nadie. Para empezar, su cuantía era irrisoria: los 700 dinares del 843 apenas llegan para pagar un par de meses el sueldo de un alto cargo de la Administración cordobesa.⁸³ Y, además, los acuerdos tardaban poco en convertirse en papel mojado. El poderío andalusí, como todos, tiene límites que se expanden y se contraen entre el dominio efectivo y la ficción jurídica. En consecuencia, para consolidar una formación política, no basta con situarse ventajosamente en los engranajes de la periferia de Al-Ándalus. De hecho, es precisamente de la subordinación al emirato, así como de la propia visión andalusí que hace de los navarros gentes de Dar al-Islam, de donde se ha concluido que los Íñigo no

gobiernan sino un protectorado de los musulmanes y que por tanto no son auténticos reyes.⁸⁴

Es necesario también construir un discurso de legitimidad interna. Frente a la idea de cohesión ante el enemigo musulmán, creemos que este discurso fue cristalizando en un contexto de tensiones y de colaboración forzada que prolongaron las que entreveíamos en las primeras generaciones de dominio islámico. Tensiones entre gobernantes que han de observar las reglas que impone la periferia tantas veces mencionada, de un lado, y un cristianismo de combate que puede contribuir a segarles la hierba bajo los pies, del otro.

4.1. LAS MANIFESTACIONES DE UN CRISTIANISMO DE COMBATE: LA VIDA DE MAHOMA Y OTROS TEXTOS

El más antiguo texto antimahometano escrito en latín es la *Vida de Mahoma* que Eulogio de Córdoba encontró en la biblioteca de Leire en el 848 y publicó ocho años después en su *Apologeticus martyrurum*.⁸⁵ De acuerdo con el relato del propio Eulogio, da la sensación de que la *Vita* llevaba ya tiempo en el monasterio navarro, puesto que formaba parte de un opúsculo con el que dio mientras rebuscaba en sus fondos.

El tenor exacto del texto legerense es imposible de establecer, por cuanto la versión del *Apologeticus* presenta añadidos hechos en el sur peninsular. Según sostiene convincentemente J. Wasilewski,⁸⁶ fue el mismo Eulogio quien embelleció la lengua del texto anterior y lo enriqueció merced al conocimiento de la polémica antiislámica de la escuela de Juan Damasceno, transmitido personalmente en Córdoba por Jorge, monje

Martín Duque: «El reino de Pamplona», o. cit., 54, 96.

⁸² J. Lorenzo: *La dawla de los Banu Qasi...*, o. cit., 239-245.

⁸³ E. Manzano Moreno: *Conquistadores...*, o. cit., 306-307; J. Lorenzo: *La dawla de los Banu Qasi...*, o. cit., 248.

⁸⁴ Como veremos más adelante, creemos que esta cuestión tiene mucho de falso problema. Además está vinculada a cierta concepción teleológica de la historia: el papel de los Íñigo en el devenir de Pamplona sería el de preservar gracias a la sumisión una sociedad de impronta cristiana y visigoda —un «reino en estado latente»: Á. J. Martín Duque: «Vasconia en la Alta Edad Media. Somera aproximación histórica», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 44 (1999), 399-439: 404 — que hará eclosión en el siglo X, con la dinastía jimena, y generará un verdadero reino.

⁸⁵ Eulogius Cordubensis: *Apologeticus martyrurum*, en I. Gil (ed.): *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, 1973, 475-495: § 16.

⁸⁶ J. Wasilewski: «The Life of Muhammad in Eulogius of Cordoba: some Evidence for the Transmission of Greek Polemic to the Latin West», *Early Medieval Europe*, 16 (2008), 333-353.

griego del monasterio de Bar Saba. La *Vita* contiene toda una serie de informaciones y puntos de vista que la entroncan con la tradición polemista de la escuela del teólogo sirio. Así, la consideración del islam como secta del cristianismo; los diez años de principado de Mahoma entre la hégira y su muerte; su conocimiento previo del cristianismo; la aparición del espíritu del error en forma de buitres con boca áurea que se hace pasar por el arcángel Gabriel; la predicación al pueblo ignorante de los árabes para que adoren a un dios corpóreo; la guerra santa; la composición de salmos a animales —se trata en realidad de suras coránicas—; la lujuria y la malicia de Mahoma manifestadas en el adulterio con la mujer de Zaid. Forman también parte del texto diversos sincronismos e indicaciones que dependen de la *Crónica bizantino-árabica* del 741 y de su derivada, la *Crónica mozárabe* del 754. El hecho de considerar todavía a Damasco como el centro del mundo islámico se ha considerado como indicativo de su composición no mucho más allá de finales del siglo VIII, en el bien entendido de que la erección de Bagdad como sede del califato se conocería con cierto retraso por los cristianos de Al-Ándalus, gobernados por un omeya.⁸⁷

La obrilla bebe de la tradición polemista, pero no depende de una u otra línea de transmisión textual. Más bien recoge los aspectos más populares y conocidos de la argumentación antimahometana. En contraste con la finura teológica que habían adquirido para el siglo IX las disputas entre cristianos y musulmanes, el panfleto es burdo. Esto plantea el problema de su presencia en la obra de un intelectual de la talla de Eulogio. Se ha venido explicando que este —que no hace nunca uso de él entre el 848 y 856, a pesar de su actividad polémica— se habría limitado a copiarlo como testimonio venerable de un cristiano que había visto hacia tiempo el error

de la fe islámica. Muy recientemente, Wasilewski lo explica en función del carácter oral de la transmisión de la tradición polemista griega.⁸⁸ Sea como sea, es evidente que el opúsculo sobre el que Eulogio trabajó, es decir, la *Vita* de Leire, no podía ser sofisticado. Hay además otra versión muy simplificada, conocida a través de la correspondencia de Juan de Sevilla con Álvaro de Córdoba.⁸⁹ Las coincidencias entre esta versión y la de Eulogio son suficientemente claras, en contenido y en forma, como para sostener que ambas dependen de un texto común, que muy probablemente es el de Leire o uno muy cercano a este.⁹⁰ En este se encontrarían, pues, con seguridad, los sincronismos dependientes de las crónicas citadas más arriba, la calificación de Mahoma como hereje, la lujuria y el adulterio con la esposa de Zaid y el macabro fin de sus despojos medio devorados por perros. Pensamos que también se encontraría en este la calificación de Mahoma como precursor del Anticristo.⁹¹

⁸⁷ J. Wasilewski: «The Life of Muhammad...», o. cit., 350.

⁸⁸ Albarus: *Epistulae*, en I. Gil (ed.): *Corpus scriptorum muzarabicorum*, o. cit., 143-270, esp. VI, 9.

⁸⁹ J. Wasilewski: «The Life of Muhammad...», o. cit., 334-335.

⁹¹ Tal aserto se encuentra en la versión de Juan de Sevilla —«Ortus est Mammet hereticus Arabum pseudoprophetarum sigillus, Antixpi precessor»... Albarus: *Epistulae*, o. cit., 200— y proviene sin duda ninguna de la tradición de Juan Damasceno. Eulogio, en cambio, y pese a que la calificación de Mahoma como precursor y servidor del Anticristo era corriente en los medios cristianos cordobeses, como testimonian las declaraciones de algunos de los mártires (Eulogius Cordubensis: *Documentum martyriale*, I, I, XV, 3; ídem: *Memoriale sanctorum*, II, IV, III, 15, y X, XXXIII, 15, en I. Gil [ed.]: *Corpus scriptorum muzarabicorum*, o. cit.), suprime esto de la *Vita*. Prefiere emplear tales calificativos en los pasajes que preceden inmediatamente a la *Vita* en el *Apologeticus*, el único lugar de su obra en el que aparecen juntos *Antixpi praecursor* y *pseudoprophetarum* (Eulogius Cordubensis: *Apologeticus martyrum*, o. cit., I, I, XII; J. Mellado y M. J. Aldana: *Concordantia in Eulogium Cordubensem*, Hildesheim, 1993). Eulogio los emplea precisamente para justificar la reproducción de la *Vita*. Combate la pestilencia de los pseudoprofetetas, toma un pasaje escatológico de Mateo (24, 11) y habla de Mahoma como de precursor del Anticristo. Por un lado, la supresión de tales términos en la *Vita* da coherencia a su discurso, puesto que sería chocante que los antiguos y venerables fieles que la habrían compuesto repitieran en las primeras líneas lo que él mismo acababa de exponer. Por otro lado, exhibe su conocimiento de la tradición apocalíptica al engarzar estos calificativos con referencias a la exégesis del cuarto sello por Tyconio —exégesis que también Beato ha retomado casi un siglo antes (*Ap.* I, I, XII, 13, 44; XIII, 6); v. Beato de Liébana: *In Apocalypsin B. Ioannis Apostoli Commentaria*, en ídem: *Obras completas y complementarias. I. Comentario al Apocalipsis, Himno «O Dei Verbum», Apologético*, ed. J. González Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman, Madrid, 2004, IV, I, 138-140 y 162-163 (BAC Maior: 76); A. del Campo: «El Comentario al Apocalipsis de Tyconio en el de Beato de Liébana», en Beato de Liébana: *Obras completas y complementarias. II. Documentos de su entorno histórico y literario*, ed. A. del Campo, J. González Echegaray, L. G. Freeman y J. L. Casado, Madrid, 2004, 3-275: 138-141 (BAC Maior: 77).

⁸⁷ M. C. Díaz y Díaz: «La circulation des manuscrits dans la péninsule ibérique du VIII^e au XI^e siècle», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 12 (1969), 219-242 y 383-392; ídem: «Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 45 (1970), 149-164; I. Benedicto: «Sobre la data y origen de la *Historia de Mahoma*», apéndice al artículo anterior, pp. 165-168; F. R. Franke: «Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam (nach den Schriften von Sperandio, Eulogius und Alvar)», en *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens Erste Reihe (Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens)*: 13), Münster, 1958, 1-170.

El panfleto es, pues, agresivo y esta agresividad forma parte de él desde su origen. Franke observa que el autor de la *Vita* ni parece tener la experiencia de una polémica real con musulmanes, ni se encuentra a un nivel intelectual muy superior al de la masa de sus correligionarios.⁹² Nadie que conviva con musulmanes llegaría a utilizar algo tan hiriente para la persona del profeta como la historia de los perros que comen de su cadáver tras haberse mostrado ridícula su pretensión de resucitar al tercer día. Esto es lo que aquí nos interesa: como hace tiempo sugirió José Goñi con notable clarividencia,⁹³ el texto estaba más bien destinado a medios cristianos en los que empezara a dejarse sentir la seducción del islam.

Los estudiosos de la cultura altomedieval han venido considerando como enigmática la presencia de un texto de combate de este tipo en el Pirineo navarro, aparentemente resguardado del dominio islámico.⁹⁴ Esto responde en buena medida a una concepción tradicional de la conquista árabe, en la que se daba por hecho que habrían quedado de algún modo intactas toda una serie de regiones montañosas del norte peninsular. Sin embargo, como vimos más arriba, la evolución de la arqueología funeraria, que muestra la penetración capilar y exhibición por cristianos de símbolos de estatus de inequívoco carácter musulmán, hace verosímil una reacción antimahometana o, quizá mejor, contraria a un contacto demasiado estrecho de alguna parte de la población con los nuevos dueños de Hispania. Reacción que se habría gestado, o cuando menos dotado de símbolos y discurso, en los monasterios pirenaicos.

El emplazamiento mismo de estas abadías, reforzado por su conexión con el mundo carolingio, las sitúa cerca de algunos de los primeros ensayos de polémica antimusulmana en Occidente. La *Disputatio Felicis cum sarraceno* que Alcuino cita en el 799 en manos del obispo de Lyon podría, si no haber salido de la mano del mismo Félix de Urgell, sí al menos estar conectada

con ambientes hispánicos.⁹⁵ Y no ha de olvidarse que es posible una presencia muy temprana en la zona del puntal mayor del discurso de resistencia agónica frente a los enemigos de la fe, es decir, de los *Comentarios al Apocalipsis* de Beato de Liébana. Como se sabe, la miniatura más antigua conservada de los *Comentarios* está en el llamado fragmento 4 de Silos —un solo folio del códice perdido— y corresponde a la ilustración del quinto sello. La imagen es tosca, no por su precocidad, sino por la falta de destreza de los copistas a la hora de reproducir el modelo. Integra características de las dos familias de miniaturas que se distinguen después, lo que indica que su modelo fue el proto-Beato mismo o una copia muy similar. Puesto que se data en la segunda mitad del siglo IX, viene a evidenciar la presencia de un ejemplar de los *Comentarios* probablemente venido de Asturias, en la primera generación posterior a Beato. La cuestión es dónde. M. C. Díaz y Díaz atribuía al fragmento de Silos un origen pirenaico, navarro-aragones, pero tal atribución no es unánime y también se ha sostenido una procedencia riojana.⁹⁶ Pudo, pues, estar la edición de Beato en alguno de los *scriptoria* que visitó Eulogio en el 848, y pudo después ser copiada por manos torpes, pero no puede afirmarse con certeza. Lo que sí parece fuera de duda es que los pujantes *scriptoria* riojanos del siglo X engulleron partes notables del patrimonio librario de los decadentes monasterios del Pirineo occidental. Algunos de los fragmentos identificables abundan en la idea que venimos presentando. Tal es el caso de una carta de Alcuino a Beato copiada en San Millán de la Cogolla, junto con otros códices y textos navarros o aragoneses.⁹⁷

⁹² M. C. Díaz y Díaz: «La circulation des manuscrits...», o. cit. I. Benedicto: «Sobre la data y origen de la *Historia de Mahoma*», o. cit., 166.

⁹³ Las referencias fundamentales, en S. Silva: «Los beatos en La Rioja», *Príncipe de Viana*, 55 (1994), 249-272; más recientemente, L. G. Freeman: «Simbolismo en el texto y las ilustraciones del *in Apocalypsin* de Beato», en Beato de Liébana: *Obras completas y complementarias. II...*, o. cit., 277-314: pp. 284-285. La opinión de M. C. Díaz y Díaz en «Consideraciones en torno al fragmento 4 de Silos», en *Actas del Simposio para el Estudio de los «Comentarios al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, Madrid, 1980; t. 2, 317-328; ídem: *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1991, 46-47.

⁹⁴ M. C. Díaz y Díaz: *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, o. cit., 114-115 y 218-222.

⁹² F. R. Franke: «Die freiwilligen Märtyrer...», o. cit., 44-45.

⁹³ J. Goñi: *Historia de los obispos de Pamplona. S. IV-XIII*, Pamplona, 1979, 67.

⁹⁴ M. C. Díaz y Díaz: «La circulation des manuscrits...», o. cit., 229.

4.2. EL ESCENARIO DE LOS GOBERNANTES Y EL ESCENARIO SAGRADO

La célebre carta que en el 851 Eulogio de Córdoba escribe desde prisión a Wilesindo, obispo de Pamplona,⁹⁸ merece una relectura. Tres años antes de escribirla, sea como él dice por tener noticias de sus hermanos, sea en busca de apoyos exteriores a la comunidad cristiana de Córdoba,⁹⁹ Eulogio ha intentado cruzar el Pirineo, primero por los pasos orientales y luego por los occidentales, pero sendas revueltas en Septimania y en Gascuña se lo han impedido. En su segundo intento se acoge a la hospitalidad del obispo pamplonés Wilesindo. Tras una estancia con este, Eulogio le expone su ferviente deseo de visitar el monasterio de Siresa, en el valle de Hecho, lo que acaba haciendo previa estancia en otros cenobios pirenaicos adonde le encamina Wilesindo. El más destacado de estos es el de Leire, donde encuentra la *Vida de Mahoma* que nos ocupó anteriormente. Desde la cárcel, Eulogio recuerda con pasión la cálida acogida del obispo, así como las bibliotecas y la vida espiritual de los monasterios. Le ruega que transmita sus saludos a los abades, y envía con la carta las reliquias de san Zoilo que Wilesindo le había pedido para construir una basílica, a las que añade otras de san Acisclo. Todo ello a través de Galindo Íñiguez, posiblemente el hijo de Íñigo Arista que se había pasado al emir unos años antes.

Es bien sabido que todos los cenobios visitados por Eulogio están entre el último confín oriental de Navarra y los primeros valles aragoneses. Pero no se ha reparado en el vacío que Eulogio dibuja por vía de contraste en torno a Pamplona misma. Podemos observar esto tanto a través del tratamiento que concede a la ciudad, como, sobre todo, observando la geografía eclesiástica que traza.

En la carta, Eulogio solo se refiere al territorio de Pamplona, es decir, a las «partes Pampilonenses». Es la referencia que seguirá Álvaro en la *Vita Eulogii*, donde

habla de los «territorios de los pampilonenses».¹⁰⁰ Cinco años después, en el 858, Eulogio recuerda haber encontrado la *Vida de Mahoma* en Leire, estando «in Pampilonensi oppido positus».¹⁰¹ Creemos que en ningún caso se refiere a la ciudad de Pamplona. Eulogio hace un uso muy específico de los tres vocablos que emplea para referirse a las ciudades: *urbs*, *civitas* y *oppidum*.¹⁰² *Urbs* es con mucho el más habitual. Lo utiliza de modo genérico —«in cunctis Hispaniae urbibus»—¹⁰³ y para referirse sistemáticamente a Córdoba, y con ella a Damasco, Nola, Gerona, Zaragoza, Huesca, Guadix, Écija, Andújar, Beja y Martos. *Civitas* es más rara en sus escritos. Puede ser sinónimo de *urbs* para designar a Córdoba, *Elepla*, Maguncia y Sigüenza, pero es más característico el hecho de emplearla en contextos bíblicos, para los que nunca usa *urbs*. Y, en cualquier caso, *civitas* o *urbs* nunca tienen el sentido de distrito o territorio. *Oppidum* es el término que utiliza para referirse sistemáticamente al lugar de origen de un mártir o de algún familiar suyo. Así, Córdoba es un *oppidum* cuando informa de que allí nació Columba, y lo mismo ocurre con Sevilla, Toledo, Alcalá de Henares, Martos, *Elepla* o Cabra. Creemos que este es un uso influido por la literatura hagiográfica, en la que desde el *Martinus Sabaria Pannoniarum oppido oriundus fuit* resuenan muy habitualmente fórmulas de este tipo en la presentación de los orígenes del santo correspondiente. En contexto no hagiográfico encontramos un caso en que el uso es el, digamos, esperable, cuando se refiere al «oppidum Froniano» situado en la montaña de Córdoba. Este empleo se corresponde bien con la noción de núcleo de segundo rango que se aprecia en expresiones tan elocuentes como «de ciuitate in urbe, de uico in oppido».¹⁰⁴ Sin embargo, creemos que el «oppidum Pampilonense» tiene una acepción territorial de la que Eulogio se sirve en las tres ocasiones

¹⁰⁰ Albarus Cordubensis: *Vita Eulogii*, en I. Gil (ed.): *Corpus scriptorum muzarabicorum*, o. cit., 330-343: § 9.

¹⁰¹ Eulogius Cordubensis: *Apologeticus martyrum*, o. cit., § 15.

¹⁰² J. Mellado y M. J. Aldana: *Concordantia in Eulogium Cordubensem*, o. cit.

¹⁰³ Eulogius Cordubensis: *Memoriale sanctorum*, o. cit., 363-459: III, 4.

¹⁰⁴ Eulogius Cordubensis: *Documentum martyriale*, o. cit., 461-475: XXI, 15-16.

⁹⁸ Eulogius Cordubensis: *Epistula III (ad Wilesindum)*, en I. Gil (ed.): *Corpus scriptorum muzarabicorum*, o. cit., 498-503.

⁹⁹ Es la sospecha de L. J. Fortún: *Leire...*, o. cit., 78.

en que alude a espacios del norte peninsular. Uno de los mártires de Córdoba que menos atención merecen a Eulogio es Sancho, un cautivo llevado a Córdoba y natural de «oppido Alauensi».¹⁰⁵ El uso de *oppidum* cuadra bien con la información sobre el origen de un mártir. Pero al mismo tiempo, que sepamos, Álava designa un territorio, condado en la segunda mitad del siglo IX, y en ningún caso un núcleo determinado. Por su parte, Nunilo y Alodia provienen de «urbe Bosca apud oppidum Barbitanum».¹⁰⁶ Se refiere a Adahuesca o a Huesca —probablemente la transmisión de la noticia por Venerio de Alcalá le llevó a confundir ambas—, parece evidente que *oppidum* no designa un núcleo menor, lo que además poco sentido tendría para situar una urbe, sino el distrito de Barbitania, documentado en época visigoda¹⁰⁷ y en periodo musulmán.¹⁰⁸ En suma, «oppidum Pampilonense» no sería sino un sinónimo de las «partes Pampilonenses».

Puede incluso dudarse de que la estancia con el obispo Wilesindo tuviera lugar en Pamplona, y no en algún lugar cercano a los monasterios pirenaicos. No es imposible que Eulogio, que venía anhelando visitar Siresa, se hubiera acercado y se hubiera luego marchado por la antigua ruta que llevaba de Zaragoza al Puerto del Palo, sobre la que está tal monasterio a los pies de los puertos.¹⁰⁹ En uno u otro caso, o no buscó ir a Pamplona, o si estuvo en ella nada le interesó. En efecto, del prelado Wilesindo refiere Eulogio múltiples cualidades personales, pero nada más: ni iglesias reseñables, ni

libros, ni conversaciones enriquecedoras. Nada; ni tan siquiera un vago elogio por deferencia al obispo. Para visitar los *loca sanctorum*, las bibliotecas fascinantes, las comunidades florecientes, para gozar de conversaciones que se prolongan hasta el amanecer, para que el más belicoso de los mozárabes se sienta en un medio ideal, hay que alejarse de Pamplona.

Casi más elocuente, por su altísimo valor de emblema y de discurso, es la geografía de las reliquias vinculadas al medio mozárabe, y en particular al movimiento de los mártires voluntarios que impulsa Eulogio. En el 851, en la zona de Huesca, muy probablemente en Adahuesca, la ejecución de las hermanas Nunilo y Alodia, hijas de musulmán y cristiana, tiene rasgos que la distinguen de las instigadas por Eulogio y los suyos, pero es rápidamente asimilada como propia por los dirigentes cristianos. La noticia de su martirio llega a Córdoba a través del obispo Venerio de Alcalá. Esto muestra el funcionamiento, a través de Zaragoza y Alcalá, de la vía de comunicación entre el Pirineo y la mozarabía cordobesa que abrió Eulogio¹¹⁰ o que quizá simplemente recorrió, puesto que el traslado de las reliquias de Justo y Pastor desde Alcalá de Henares a Val de Nocito habría tenido lugar a fines del siglo VIII.¹¹¹ Hacia el 880 las reliquias de Nunilo y Alodia se trasladan al monasterio de Leire,¹¹² confirmando las relaciones entre este núcleo pirenaico y las comunidades cristianas de Al-Ándalus. En Leire se convierten en la advocación principal tras la de San Salvador. Pero su culto no irradia hacia Pamplona, en cuya Cuenca no se conoce ni una iglesia dedicada a Nunilo y Alodia. Es más, no hay en las advocaciones de iglesias de esta comarca testimonio alguno de la llegada de reliquias del sur.¹¹³ La santa Columba más cercana se

¹⁰⁵ Eulogius Cordubensis: *Epistula III...*, o. cit.; ídem: *Albensi oppido*, en *Memoriale sanctorum*, o. cit., 3.

¹⁰⁶ Eulogius Cordubensis: *Memoriale sanctorum*, o. cit., VII, 2.

¹⁰⁷ J. Fortuín: «La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 47-48 (1983), 7-70: 60.

¹⁰⁸ P. Sénac: *La Frontière et les hommes (VIII-XII siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Èbre et les débuts de la reconquête aragonaise*, París, 2000, 171-173.

¹⁰⁹ Si, como parece, Seburicos se refiere a la zona de Siresa (A. Durán Gudiol: «Dos cuestiones sobre el monasterio de San Pedro de Siresa», *Príncipe de Viana*, 52 [1991], 7-14), la frase «ipsa iterum, quae Pampilonem et Seburicos limitat Gallia Comata» apuntaría también en este sentido. Recuérdese que es en la misma iglesia de Siresa adonde llegó hasta nosotros la lápida que conmemora la reparación de la calzada a finales del siglo IV (A. Beltrán: «La inscripción romana de Siresa», *Publicaciones del Seminario de Arqueología y Numismática Aragonesas*, 4 [1954], 132-138).

¹¹⁰ Sobre todo lo que se refiere a la *translatio* y la acogida de las reliquias, en L. J. Fortuín: *Leire...*, o. cit., 81.

¹¹¹ F. Balaguer, «Notas documentales sobre los mozárabes oscenses», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 2 (1946), 397-416: 397 y ss.

¹¹² L. J. Fortuín: *Leire...*, o. cit., 82 y ss.

¹¹³ R. Jimeno Aranguren: *El culto a los santos en la Cuenca de Pamplona (siglos V-XVI). Estratigrafía hagiométrica de los espacios sagrados urbanos y rurales*, Pamplona, 2003. De todos modos, cualquier observación relativa a la hagiometría navarra es forzosamente provisional, hasta la publicación completa de la monumental obra de R. Jimeno, cuyo libro citado no es sino una parte. Véase también J. I. Nieto, J. Gallego: «Advocaciones religiosas», en *Gran atlas de Navarra. II. Historia*, Pamplona, 1986, 41-42.

documenta —naturalmente— hacia oriente, en la foz de Aspuz, sobre el río Salazar, al norte de la sierra de Leire.¹¹⁴ Hay más testimonios epigráficos y documentales de reliquias venidas de Al-Ándalus en el pobre y marginal territorio de Vizcaya, que en el corazón del reino de Pamplona.¹¹⁵

Acabamos de decir que el culto de Nunilo y Alodia no irradia hacia Pamplona, pero sería más exacto y elocuente decir que lo que hace es esquivar Pamplona. A Nunilo y Alodia se consagra el primer monasterio femenino que se funda cerca de Nájera tras su conquista por leoneses y navarros en el 923,¹¹⁶ y su culto deviene muy popular en la zona.¹¹⁷ No es un azar. Las nutridas comunidades cristianas de la Rioja dan pruebas, antes y después de la conquista cristiana, de sólidos vínculos con la mozarabía meridional y de adhesión a las manifestaciones cristianas más militantes. Cosa que vuelve a resaltar por contraste el vacío de Pamplona. Frente a la poca pasión que parece despertar en los gobernantes de Pamplona el culto a los nuevos mártires, el *martyrium* de santa Coloma muestra el notabilísimo esfuerzo hecho por una comunidad de Rioja por hacerse con las reliquias de una de las mártires cordobesas más destacadas y ofrecerle un escenario de prestigio.¹¹⁸

Las demás informaciones disponibles, independientes del testimonio de Eulogio, reafirman contundentemente esta imagen. Ni hay noticias de abadías de alguna importancia en el área de Pamplona, ni cuando los documentos empiezan a abundar encontramos testimonios que indiquen retrospectivamente su existencia. Ningún monasterio de los que visita Eulogio, ni siquiera Leire, posee el menor patrimonio a menos de treinta kilómetros de Pamplona hasta finales del siglo x. Incluso la actividad de los obispos, cuando ha dejado testimonio, se sitúa en las comarcas orientales. La más antigua noticia de un obispo posterior a la conquista

árabe se refiere a Opilano, quien consagró San Pedro de Usún en 829, a orillas del río Salazar.¹¹⁹ Wilesindo participa en la fundación de Santa María de Fuenfría, al este de Leire.¹²⁰ Si levantó o no la basílica en que planeaba acoger las reliquias de san Zoilo que pidió a Eulogio, es cosa que ignoramos, pero la única iglesia conocida en Navarra con tal advocación, una basílica rehecha por el obispado en el siglo xiv —nada se sabe del edificio anterior— está en Cáseda.¹²¹ De un obispo Jimeno sucesor de Wilesindo queda memoria deformada en sendas copias manipuladas de diplomas conservadas en Leire y San Juan de la Peña, que en cualquier caso sitúan sus donaciones en la comarca.¹²² Ya tras el cambio de dinastía, un obispo Basilio de Pamplona se hizo enterrar en la Valdonsella en el 921.¹²³ Y su sucesor es un Galindo enigmáticamente calificado de «episcopo de Oya, qui erat in regimine monachorum in Pampilona» y que recibe del rey bienes en Usún, Ul y Arboniés.¹²⁴ Todas las localidades que venimos mencionando están sin excepción en el confín oriental de Navarra, en torno a los ríos Aragón, Salazar y Onsell, no lejos de Leire, nunca en las proximidades de Pamplona. No es descabellado pensar que el «regimine monachorum in Pampilona» para un obispo «de Oya» es testimonio de la instauración en la ciudad de una comunidad destinada a arropar la presencia real del obispo en la sede que le da nombre desde época visigoda. Anotemos, en fin, que el obituario de obispos del código de Roda ignora todos los anteriores a Basilio, es decir, todos los anteriores al siglo x.¹²⁵ Y aun que en la campaña de Abd al-Rahmán III del 924, tanto Arib ibn Saad como Ibn Idari destacan la magnificencia de la iglesia de la fortaleza de Sajrat Qays, mientras que

¹¹⁹ J. Goñi: *Colección diplomática de la catedral de Pamplona. Tomo 1 (829-1243)*, Pamplona, 1997, núm. 1.

¹²⁰ A. Ubieto: *Cartulario de San Juan de la Peña*, o. cit., t. 1, núm. 4.

¹²¹ No hay, sin embargo, indicios positivos a favor de la identificación de este san Zoilo con las reliquias enviadas por Eulogio; v. R. Jimeno: «Iglesias propias y tenencias en la teofrontera sangüesina: las cuencas del Onsell y Aragón hasta 1076», *Zangotzarra*, 11 (2007), 151-169: 168.

¹²² Á. J. Martín Duque: *Documentación medieval de Leire...*, o. cit., núm. 3; A. Ubieto: *Cartulario de San Juan de la Peña*, núm. 8.

¹²³ J. M. Lacarra: «Textos navarros del código de Roda», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 1 (1945), 193-283: 263.

¹²⁴ J. Goñi: *Colección diplomática...*, o. cit., núm. 2.

¹²⁵ J. M. Lacarra: «Textos navarros del código de Roda», o. cit., 263.

¹¹⁴ Á. J. Martín Duque: *Documentación medieval de Leire (siglos IX-XII)*, Pamplona, 1983, núm. 72.

¹¹⁵ I. García Camino: *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, siglos VI-XII. La configuración de la sociedad feudal*, Bilbao, 2002, 197-199.

¹¹⁶ L. J. Fortún: *Leire...*, o. cit., 83.

¹¹⁷ M. C. Díaz y Díaz: *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, o. cit., 64.

¹¹⁸ J. J. Larrea: «Obispos efímeros...», o. cit.

solo el primero dedica un adjetivo —«célebre»— a la de Pamplona.¹²⁶ Es como si el escenario de los gobernantes y el escenario sacro estuvieran parcial pero visiblemente disociados.

A posteriori, cuando en el último cuarto del siglo x se pone por escrito la primera memoria histórica del reino, las divergencias que se aprecian entre los códices *Rotense*, de un lado, y *Albeldense* y *Emilianense*, de otro, podrían añadir indicios que confirman nuestra propuesta. Partimos para ello del finísimo análisis que F. Miranda ha hecho de estos matices diferenciadores y de su vinculación con las facciones aristocráticas en liza.¹²⁷ Miranda observa que la visión del pasado vehiculada por la reina Toda —mujer del primer Jimeno, Sancho Garcés I, y nieta del último Íñigo, Fortún Garcés— y por Andregoto Galíndez —hija de un conde de Aragón— se opone a la tendencia «neogoticista» y emplea en ello tanto la memoria de los Íñigo como la exaltación de la ciudad de Pamplona. Esta visión es la que habría prevalecido en los «textos navarros» del código de Roda. En efecto, el contraste es de mucho interés. La «Additio de regibus pampilonensibus» del código de Albelda hace de Sancho Garcés I un rey que surge como milagrosamente en el 905, tiene por mérito supremo la lucha contra el islam y cita la región de Pamplona como uno más de los territorios que domeña.¹²⁸ En cambio, las «Genealogías» del *Rotense* se abren con el capítulo «Ordo numerum regum Pampilonensium», que corresponde a los Íñigo, y solo en

un posterior «Item alia parte regum» se presenta a los Jimeno. Tras las genealogías, el *Rotense* también copia la «Additio» albeldense, pero incluye luego varios textos destinados a realzar la ciudad misma de Pamplona y su conexión con la legitimidad de Roma.

Advertimos, pues, cierta coherencia entre la reivindicación de los Íñigo y la de Pamplona, pero hemos de fijarnos de qué materiales se dispone en el siglo x para sustentar la alabanza de Pamplona: bajo el encabezamiento «De laude Pampilone epistola» se ensamblan una carta de Honorio a las tropas que defienden la ciudad a principios del siglo v y un elogio de Pamplona de composición incierta —en cualquier caso, posterior a Isidoro de Sevilla— y que insiste en la asociación con Roma.¹²⁹ Más allá de una alusión a los vacceos y alguna frase que podría referirse a la situación de Pamplona en la Cuenca, el texto encadena tópicos e hipérbolos más bien hueros: en la muralla se suceden nada menos que 67 torres, la ciudad está protegida por las reliquias de los mártires...¹³⁰ Mártires tan numerosos como anónimos. Una vez más, no parece que Pamplona albergue santuario o reliquia de renombre, ni en época visigoda ni tras la conquista islámica, que puedan ser engastados en la alabanza.

4.3. LA DOBLE LEGITIMIDAD: EMIRES HACIA FUERA Y PRÍNCIPES CRISTIANOS HACIA DENTRO

Naturalmente, no pretendemos que haya un abismo entre los gobernantes de Pamplona y los medios ecle-

¹²⁶ A. Cañada: *La campaña musulmana de Pamplona. Año 924*, Pamplona, 1976, 31 y 36.

¹²⁷ F. Miranda: «Imagen del poder monárquico en el reino de Pamplona del siglo x», en *Navarra: memoria e imagen. VI Congreso de Historia de Navarra*, Pamplona, 2006; vol. 3, 73-95.

¹²⁸ «In era DCCCCXLIII surrexit in Pampilona rex nomine Sancio Garseanis. Fidei Xpi inseparabiliterque uenerantissimus fuit, pius in omnibus fidelibus misericorsque oppressis catholicis. Quid multa? In omnibus operibus obritus perstitit. Belligerator aduersus gentes Ysmaelitarum multipliciter strages gessit super Sarrazenos. Idem cepit per Cantabriam a Nagerense urbe usque ad Tutelam omnia castra. Terram quidem Degensem cum opidis cunctam possideuit. Arbam namque Pampilonensem suo iuri subdidit, necnon cum castris omne territorium Aragonense capit. Dehinc expulsus omnibus biotenatis xxº regni sui anno migravit e seculo. Sepultus sancti Stefani portico regnat cum Xpo in polo» (*Crónicas asturianas*, o. cit., 188). Á. J. Martín Duque ha prestado atención particular a esta elaboración de la memoria de la monarquía, por ejemplo en «Singularidades de la realeza medieval navarra», o. cit., 299-346.

¹²⁹ En último lugar, H. de Carlos Villamarín: «À l'ombre de Rome: les villes de Tolède et Pampelune dans le codex de Roda», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 51 (2008), 129-142.

¹³⁰ «[...] Turrium situ numero LXVII. Quam Dominus pro sua misericordia innumeruiliu[m] martirum reliquiarum condidit artem. Quorum orationibus inter inimicas et barbaras gentes custoditur inlesam, ex quibus uigiles per multos martyrum titulos refulget lumen angelicum et antiquitus sicut per alegoriam dicitur. Si homines silebant ad uigilia[m] martirum lapides proclamabant ad uigiles exitandas [...]. Silo flores arborum amnis orientalis flaxuoso retractos occiduo cum proximus uicinos cum plana et simplex suburbia. Deseruiat ereticis contraria resistat baceis. Huic perpetim deuet amari ut nullus ab impugnantem sentiat mali. Quamuis oppulenta Roma prestita sit romanis, Pampilona non destitit prestare suis [...]. Montes in circuitu eius et Dominus in circuitu populi sui [...].» (J. M. Lacarra: «Textos navarros del código de Roda», o. cit., 269-270). Recuérdese lo dicho más arriba sobre los vacceos, nota 64.

siásticos, pero sí que las relaciones se dan en términos de tensión, entre una Iglesia armada con el discurso y los símbolos de la mozarabía más militante y un grupo dirigente que casa a menudo a sus hijas con musulmanes, recauda a veces la yizzia para el emir, y se siente sin duda fascinado por más de un aspecto de Al-Ándalus, no solo por las sedas y las monedas. En realidad, se necesitan mutuamente. El mismo Eulogio, que por ningún otro motivo ha aludido a los Íñigo, contrapone en la carta a Wilesindo la opresión del impío imperio árabe bajo el que gime a la protección del «princeps christicola» de Pamplona. Salvo que haya alternativa —y hasta principios del x no parece que así sea, cuando toma el trono una familia afincada en la zona oriental—, abades, obispos y familias vinculadas a ellos no pueden permitirse una franca hostilidad. Y los Íñigo saben que necesitan a estos medios para dotarse de un discurso de legitimación interna, para acercarse a un carisma sagrado que les aúpe por encima de las otras familias influyentes del país, para asegurar la conservación de su memoria familiar.

Los Íñigo se acercan a Leire, pero de un modo que muestra, más que la superación de las contradicciones que se plantean en este periodo, la capacidad de convivir con ellas. Dotan a la abadía, pero casi con mezquindad: el patrimonio de Leire en los siglos ix y x es irrisorio.¹³¹ Acuden a la *translatio* de los cuerpos de Nunilo y Alodia, y se dicen devotos de ellas, pero ya hemos visto que esto trae pocas consecuencias fuera de Leire. Es muy significativo que el mayor especialista en la historia legerense, L. J. Fortún, tenga dificultades a la hora de precisar el tipo de vínculo que une a la abadía con los Íñigo. Habla de una progresiva tutela de los dirigentes de Pamplona sobre un monasterio cuyo origen era independiente de ellos y probablemente anterior a su gobierno.¹³²

¹³¹ Véase su desarrollo en L. J. Fortún: *Leire...*, o. cit., 209-220.

¹³² L. J. Fortún: *Leire...*, o. cit., 84. Por su parte, R. Jimeno («Devociones de los primeros reyes pamploneses. 905-1076», en *Mito y realidad en la historia de Navarra. Actas del IV Congreso de Historia de Navarra*, Pamplona, 1998; t. 1, 49-63; 52) piensa que la participación regia en los cenobios más importantes debió de ser mayor de lo que puede confirmarse documentalmente. En cualquier caso, para ambos autores esta problemática no cobra pleno sentido hasta el siglo x, en la medida en que solo con Sancho Garcés I estaríamos ante una auténtica monarquía.

Ya hemos dicho que suele admitirse que los Íñigo no llegaron a titularse reyes. No vemos pruebas incontables a favor o en contra, y sí algo de falso problema: la condición de emir subordinado a Córdoba solo es contradictoria con la de soberano cristiano si se considera la legitimidad política en términos absolutos, no si se concibe como el resultado de una lógica que puede ser muy distinta hacia el interior y hacia el exterior, en particular en sociedades de frontera, y en especial en las que gravitan en torno a formaciones poderosas, sean estas el Imperio romano o el emirato independiente de Al-Ándalus.

5. ARTICULACIÓN SOCIAL Y TERRITORIALIZACIÓN

Cualquier estudio del discurso, la simbología y la arquitectura del poder político altomedieval corre el riesgo de quedar en un nivel de abstracción demasiado elevado si no se interroga sobre el modo en que se engrana en el medio rural. Sin ánimo de desarrollar lo que sería un artículo diferente, queremos apuntar algunos de los mecanismos visibles en las fuentes por los que la construcción del reino de Pamplona se traduce también en la puesta en pie de estructuras de encuadramiento y dominación social y territorial.

Volvamos para empezar al registro arqueológico. La desaparición de los símbolos de mando militar de los materiales funerarios es sin duda el prelude del abandono de las necrópolis tardoantiguas, suburbanas o *en plein champ*. Si bien el paso de este tipo de cementerios a los de iglesia es una de las lagunas de la arqueología medieval en España,¹³³ parece claro que la adopción de otras formas de preservar la memoria familiar y marcar el rango presentan alguna vinculación con la estabilización y densificación del poblamiento rural, en forma de red de aldeas, que hace tiempo si-

¹³³ A título de referencia cercana, A. Catafau: «L'église comme centre organisateur de l'habitat en Languedoc, Roussillon et Catalogne, VIII^e-XI^e siècles», en *Movimientos migratorios...*, o. cit., 187-229; 200. Un marco general en E. Zadora-Rio: «L'historiographie des paroisses rurales à l'épreuve de l'archéologie», en C. Delaplace (dir.): *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV^e-IX^e siècles)*, París, 2005, 15-23.

tuamos en Navarra y Álava en las décadas de en torno al año 800.¹³⁴ Dataciones arqueológicas recientes parecen confirmar esto, apuntando hacia el extremo más precoz de la horquilla cronológica que propusimos.¹³⁵ Ahora bien, al abordar este punto, hemos de destacar un rasgo de la arqueología funeraria vasconica al que no hemos aludido hasta ahora: una débil estratificación interna, en absoluto comparable, no ya a la de pueblos con un potente armazón aristocrático, como los francos, sino ni tan siquiera a la de otros menos rígidamente jerarquizados, como, por ejemplo, los alamanes.¹³⁶ Las de las necrópolis vasconas son en su inmensa mayoría armas de infantes, de poco coste, tales como lanzas o *scramasax*. Ni siquiera la tumba más rica de Aldaieta exhibe una espada larga, que resulta rarísima en estos cementerios.¹³⁷ La imagen cuadra bien con lo que creemos saber del país entre los siglos VI y VIII: desarticulación territorial, poderes locales de corto radio, bajo nivel de cohesión por encima de estos ámbitos reducidos.¹³⁸ No cabe, pues, esperar que en los mecanismos de engarce de los grupos dirigentes con la población rural desempeñen un papel decisivo formas de preeminencia asentadas sobre grandes dominios fundiarios, que, si no inexistentes, debieron de ser escasos y mediocres.¹³⁹

¹³⁴ E. Pastor, J. J. Larrea: «Notas sobre toponimia y evolución del poblamiento altomedieval en el País Vasco», en *Actas de las III Jornadas de Onomástica, Estella 1990*, Bilbao, 2008, 499-511; J. J. Larrea: *La Navarre du IV^e au XII^e siècle...*, o. cit., 167, *passim*.

¹³⁵ A. Azkarate y J. A. Quirós: «Arquitectura doméstica altomedieval en la península ibérica. Reflexiones a partir de las excavaciones arqueológicas de la catedral de Santa María de Vitoria-Gasteiz, País Vasco», *Archeologia Medievale*, 28 (2001), 25-60; J. A. Quirós: «La génesis del paisaje medieval en Álava: la formación de la red aldeana», *Arqueología y Territorio Medieval*, 13 (2006), 49-94: 72.

¹³⁶ F. Siegmund: «Kleidung und Bewaffnung der Männer im östlichen Frankenreich», en *Die Franken. Wegbereiter Europas*, Mannheim, 1996, 690-706: 705; R. Christlein: *Die Alamannen. Archäologie eines lebendigen Volkes*, Stuttgart, 1978.

¹³⁷ Véanse las referencias básicas en la nota 16, así como A. Azkarate: *Aldaieta. Necrópolis tardoantigua de Aldaieta (Nanclares de Gamboa, Álava)*, Vitoria, 2000.

¹³⁸ J. M. Lacarra: *Historia política del reino de Navarra...*, o. cit., 27-30; J. Larrea: *La Navarre du IV^e au XII^e siècle...*, o. cit., cap. 2 y 3; I. Martín Viso: «La configuración de un espacio de frontera. Propuestas sobre la Vasconia tardoantigua», en U. Espinosa y S. Castellanos (coords.): *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la península ibérica durante la Antigüedad Tardía*, Logroño, 2006, 101-140.

¹³⁹ J. J. Larrea: «La condición del campesinado...», o. cit., 387-393.

Esto es coherente con lo que nos muestran los textos más tempranos. En el medio rural, el poder real interviene a través del control del espacio no apropiado de modo individual, es decir, si se quiere, del yermo en el sentido en que suele usar esta noción la retórica monástica. Tal intervención se materializa a través de dos expedientes. El primero es la actuación del rey como garante de la paz entre comunidades. A pesar de la penuria de textos tempranos, puede apreciarse desde la segunda mitad del siglo IX cierto patrón de conflicto: dos comunidades se enfrentan, a veces violentamente —«sic quod occidere se uolebant»—,¹⁴⁰ por los límites de sus términos, lo que da lugar a la intervención pacificadora del rey. Esta se materializa en un solemne recorrido que se designa como *pedificare*¹⁴¹ y en el que la *scola regis* —«rege equitante suo caballo rosello, cum totos suos barones, et comite cum suos, sic diviserunt illo termino»...¹⁴²— sigue los límites que quedarán establecidos y guardados en la memoria de numerosos testigos. El procedimiento asegura la paz —«ne amplius habeant inter se contentionem»—,¹⁴³ pero también escenifica el dominio superior sobre todo el país.¹⁴⁴

El segundo consiste en delimitar vastos territorios para atribuirlos como dotación a una abadía. Una operación con la que la noción de fisco salta de la abstracción jurídica a la realidad socioeconómica. Naturalmente, estos términos monásticos que barren los valles de una línea de crestas a otra no constituyen propiedades compactas, sino que recubren una compleja superposición de derechos de uso del territorio, sean estos familiares, comunitarios o supracomunitarios. El fenómeno es bien conocido en Occidente.¹⁴⁵ En el Pirineo navarro-

¹⁴⁰ J. J. Larrea: *La Navarre du IV^e au XII^e siècle...*, o. cit., 62-63.

¹⁴¹ Con ser evidentemente un procedimiento de la tradición jurídica romana, los textos que recoge Du Cange en la voz *pedificare* son navarro-aragoneses y entre ellos está aquel al que pertenece la expresión que reproducimos.

¹⁴² A. Ubieto: *Cartulario de San Juan de la Peña*, o. cit., núm. 7.

¹⁴³ J. J. Larrea: *La Navarre du IV^e au XII^e siècle...*, o. cit., 63.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 273; R. Collins: «Visigothic Law and Regional Custom in Disputes in Early Medieval Spain», en W. Davies, P. Fouracre (dirs.): *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, Cambridge, 1992, 85-104: 97-104.

¹⁴⁵ En general, C. Wickham: «European Forests in the Early Middle Ages: Landscape and Land Clearance», en *idem*: *Land & Power. Studies in Italian and European Social History, 400-1200*, Londres, 1994, 155-199. Sobre diversas situaciones conflictivas derivadas de la cesión del dominio sobre conjuntos fis-

aragonés, varias de estas fundaciones se sitúan en espacios bisagra entre las tierras de ocupación más antigua, es decir, las cuencas intrapirenaicas y los valles que descienden de la alta montaña.¹⁴⁶ Desde finales del siglo IX, este es el escenario de un proceso de colonización agraria que sube como mancha de aceite desde las tierras llanas hacia los terrazgos más ingratos de la montaña. Un ejemplo es Santa María de Fuenfría, en el tramo inferior del río Esca, al sur del valle de Roncal. Hacia el 850, el rey García Íñiguez funda el monasterio, junto con el obispo Wilesindo y el abad de Leire, y lo dota de un término de al menos 7500 hectáreas. Para finales del siglo IX, sabemos de la existencia de una corona de aldeas, en el interior del término y en sus confines, cuyas iglesias pagan probablemente el diezmo a Fuenfría. A su vez, desde un momento incierto, quizá desde la fundación misma, el monasterio debe al rey un censo anual de diez modios de sal.¹⁴⁷ Una minúscula pero expresiva serie documental del monasterio aragonés de San Martín de Cillas muestra cómo al nacimiento de una de estas aldeas, por acción de familias de pioneros, sigue la apropiación monástica de la iglesia del lugar, y aún a finales del X, cuando la presión por la tierra es grande, la percepción del diezmo fundiario sobre determinados terrenos.¹⁴⁸ En torno a Siresa, en el 867, el establecimiento de derechos de uso en el valle de Asún por parte del conde¹⁴⁹ reúne en pocas palabras algunas piezas mayores de esta dinámica: el interlocutor es una comunidad que encuadra iniciativas individuales; el marco es un paisaje de cultivos itinerantes —no se debe entrar en los campos conocidos de Siresa,

luego los hay desconocidos, es decir, dejados de vuelta al erial y probablemente no marcados; la renta proporcional, el diezmo, deriva del uso del suelo y dura lo que este dura—. En estas coordenadas, lo decisivo es el control del yermo,¹⁵⁰ no solo porque permite anudar relaciones de renta, sino porque salva el hecho de que con toda seguridad, vista la ocupación del valle,¹⁵¹ ya hay gentes de la zona explotando ese terreno que el conde atribuye a Siresa. No se les confisca sus campos —lo que generaría un conflicto—, sino que se les confirma la posesión contra el pago del diezmo al monasterio.

La capacidad de control del espacio y de extracción de rentas dibuja una geografía variable según los territorios y según las comunidades, lo que pone en evidencia la naturaleza dialéctica de estos procesos. Creemos que son relevantes en este sentido un par de testimonios provenientes del mismo valle en que está Fuenfría, pero de aguas arriba. Dos de las abadías que visitó Eulogio en el 848, Igal en el valle de Salazar y Urdaspal en el de Roncal, forman parte de un conjunto de cuatro monasterios reales que el rey Sancho Ramírez da a Leire en el 1085.¹⁵² El tercero es el de Roncal, más arriba de Urdaspal, con, entre otras cosas, las iglesias de Santiago de Garde y San Sebastián de Navarato «cum omnibus decimis, primiciis et oblationibus earum». Uno de los motivos de esta cesión era introducir la liturgia romana en estos valles, puesto que fue hecha por mandato del abad Frotardo de Thomières.¹⁵³ Pero parece o bien que los monjes de Leire quisieron cambiar algo más que el rito, o bien que los de Garde se escudaron en el cambio de liturgia para sacar algún provecho. El caso es que al poco estalló un conflicto que acabó ante la corte real. El abad de Leire acusaba a los vecinos de negar el derecho del monasterio de Roncal «cuius terminum possidebant», lo que apunta hacia un pasado similar al de Fuenfría o Cillas. Tras las pesquisas pertinentes, el

cales a instituciones monásticas, véase, por ejemplo, idem: *Studi sulla Società degli Appennini nell'Alto Medioevo. Contadini, Signori e Insediamento nel Territorio di Valva (Sulmona)*, Bolonia, 1982. Algunos casos clásicos en Renania, H. Büttner: «Heppenheim, Bergstraße und Odenwald. Von der Franken- zur Stauferzeit», en A. Gerlich (dir.): *H. Büttner, Zur frühmittelalterlichen Reichsgeschichte an Rhein, Main und Neckar*, Darmstadt, 1975, 158-184.

¹⁴⁶ J. J. Larrea: *La Navarre du IV^e au XII^e siècle...*, o. cit., 183-197.

¹⁴⁷ A. Ubieto: *Cartulario de San Juan de la Peña*, o. cit., núm. 34.

¹⁴⁸ J. J. Larrea: «Moines et paysans: aux origines de la première croissance agraire dans le Haut Aragon (IX^e-X^e s.)», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 33 (1990), 219-239.

¹⁴⁹ «Volo Etiam ut populatores de Eyxo laborent in Afim ad opus suum, excepto quod non intrent in campos cognitos de Ciresia; et dent de fructibus quos ibi habuerunt fideliter decimas et primicias predicto monasterio» (A. Ubieto: *Cartulario de Siresa*, Valencia, 1960, núm. 4).

¹⁵⁰ J. J. Larrea: «La condición del campesinado...», o. cit., 390-391.

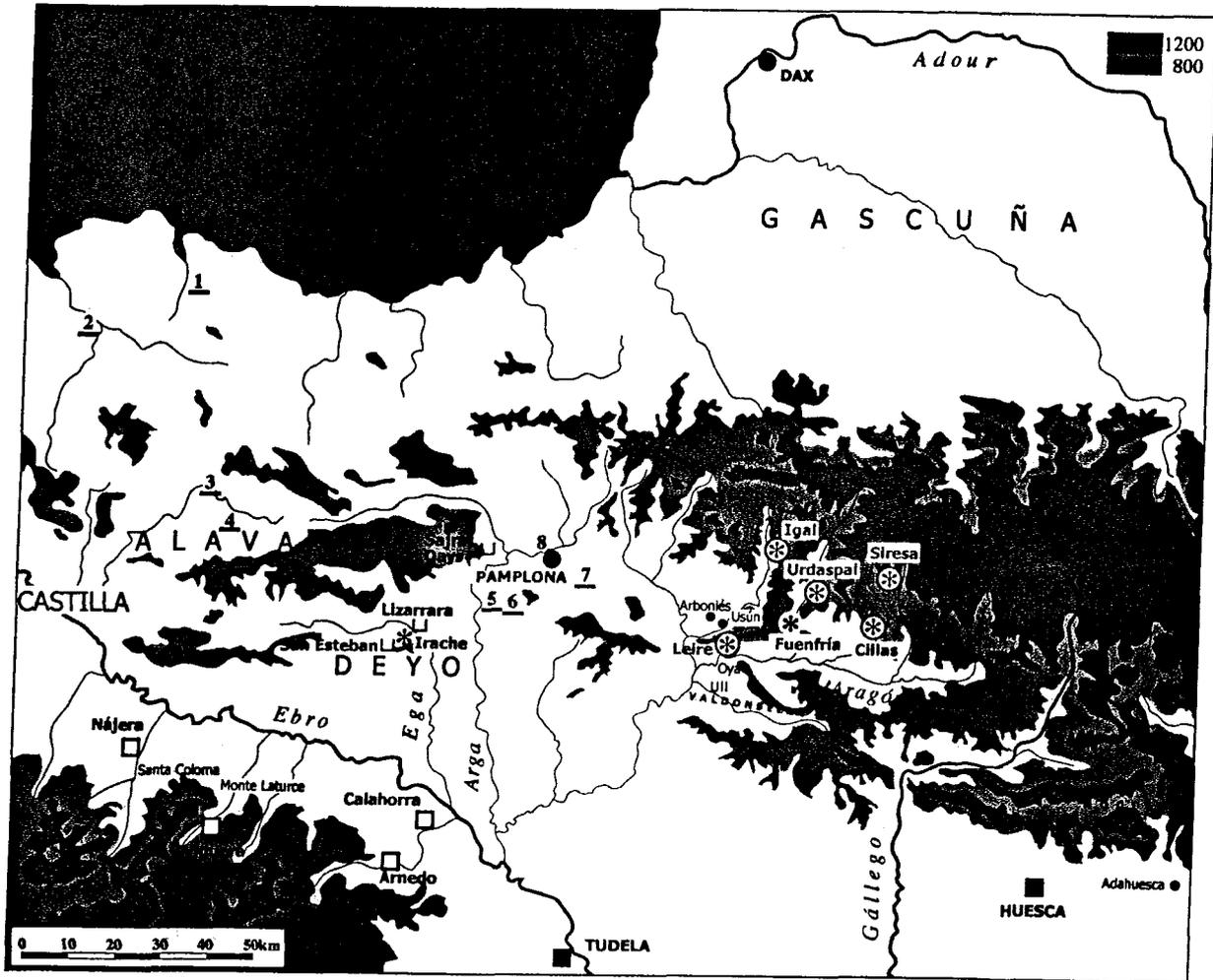
¹⁵¹ C. Laliena, P. Sénac: *Musulmans et chrétiens dans le haut Moyen Âge: aux origines de la Reconquête aragonaise*, París, 1991, 78-82.

¹⁵² Á. J. Martín Duque: *Documentación medieval de Leire...*, o. cit., núm. 114.

¹⁵³ A. I. Lapeña: «Iglesia y monacato en el reinado de Sancho Ramírez», en E. Sarasa (dir.), *Sancho Ramírez, rey de Aragón, y su tiempo. 1064-1094*, Huesca, 1994, 129-150: 137.

EL PIRINEO OCCIDENTAL Y EL EBRO

Localización de los lugares y territorios mencionados en el texto



NECRÓPOLIS

- 1 Santimamife (Kortezubi)
- 2 Finaga (Basauri)
- 3 Aldaleta (Nanclares de Gamboa)
- 4 San Pelayo (Alegría)
- 5 Gomacín (Puente la Reina)
- 6 Saratsua (Muruzabal)
- 7 Buzaga (Elorz)
- 8 Necrópolis de Pamplona
Argara/Obietagaña
Casa del Condestable
Plaza del Castillo

*** MONASTERIOS**

Rodeados por un círculo, los visitados por Eulogio de Córdoba

● CIUDADES

□ FORTALEZAS

Sajrat Qays de modo aproximado

■ MEDINAS

□ HUSUN

rey ordenó que bajo la ley romana se hiciera como se había hecho bajo la toledana: la iglesia de Garde con su parroquia seguiría recibiendo clérigos de Roncal y dando la mitad de diezmos y oblaciones, y los vecinos seguirían poniendo sus clérigos por la otra mitad. Es decir, el que la iglesia estuviera en término de Roncal se había traducido, en tiempos del rito hispánico, en alguna forma de negociación resuelta con el reparto de las rentas y el control de ella entre el monasterio y la comunidad,¹⁵⁴ cosa que, por otro lado, textos como la donación del 1085 no tenían mayor interés en aclarar. El pleito y la sentencia se repiten unos años después en Navarzato, con algunas variantes que no vienen aquí al caso.¹⁵⁵ Frente a lo que parece un control más eficaz por parte de los monasterios de las pequeñas comunidades surgidas en el impulso de la colonización agraria del sur de los valles, fórmulas de negociación y compromiso han insertado en las redes monásticas las comunidades de las cabeceras, con bastante seguridad mucho más vertebradas en torno al control antiguo del espacio supralocal que las primeras. Las iglesias son un testimonio de primer orden en este sentido, pero la posesión temprana de pastos en los puertos por parte de los monasterios —Cillas, Siresa, Igal— y por tanto los desplazamientos estacionales de sus ganados dejan también entrever un ámbito de acuerdos entre el rey y los abades, de un lado, y las comunidades de alta montaña, del otro.¹⁵⁶

El yermo es un buen conversor del poder político en poder socioeconómico.¹⁵⁷ Es más, en un contexto

¹⁵⁴ Á. J. Martín Duque: *Documentación medieval de Leire...*, o. cit., núm. 162.

¹⁵⁵ *Ibidem*, núm. 191.

¹⁵⁶ Sobre el papel decisivo de las comunidades de la cabecera en la organización y control de los valles, frente al segundo plano que ocupan las de aguas abajo, mediatizadas por el control señorial, v. J. J. Larrea: «Notas sobre los orígenes del poblamiento del valle de Salazar (Navarra)», en M. Berthe, B. Cursente (dirs.): *Villages pyrénéens. Morphogenèse d'un habitat de montagne*, Toulouse, 2000, 195-207; *idem*: «Comunidades, puertos, infanzonías. Estado de la cuestión y algunos interrogantes sobre el devenir social y económico del Pirineo navarro-aragonés en la Edad Media», en *Medievalis historia pyrenaica*, o. cit., 47-77: 48-55. Sobre la virtualidad estructurante de los acuerdos sobre límites en las comunidades de montaña, R. Viader: «La frontière démultipliée ou les origines de la question d'Andorre», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 13 (1997), 157-182: 173-176.

¹⁵⁷ Esta fórmula, y lo que le atañe en todo este apartado, se inspira en las propuestas de R. Viader publicadas en diversos trabajos, como «Maisons et

de crecimiento y expansión del poblamiento, protagonizado por un campesinado mayoritariamente libre y dinámico, las fórmulas de este tipo —fórmulas que en buena medida cabe calificar de fiscales, sin que ello tenga la mínima relación con visiones de inmovilidad histórica plurisecular— tienden, en un mecanismo de retroalimentación, a reforzar la presencia, la influencia y las rentas de la monarquía, así como su contacto con el campesinado, en detrimento de las posibilidades de expansión autónoma de las familias aristocráticas. Todo lo cual nos lleva al paisaje social característico de la Navarra del siglo x y principios del xi, mejor conocido que el de los siglos que hemos examinado en este trabajo.

6. CONCLUSIÓN

El juego de tensiones que hemos estudiado se resuelve en las primeras décadas del siglo x con la salida de una doble crisis: la del emirato que cambia la arquitectura del poder en Al-Ándalus y barre a los Banu Qasi del Ebro, y la de Pamplona, que sustituye a los Íñigo por los Jimeno. No deja de resultar profundamente coherente el que una y otra vayan unidas —¿o son dos caras regionales de un mismo proceso, más amplio? En cualquier caso, desde el 905, el gobierno de Sancho Garcés I, originario de la parte oriental del reino, supera las contradicciones precedentes asumiendo plenamente el discurso y los símbolos del príncipe cristiano y una política de expansión territorial cimentada en la agresión a Al-Ándalus.

No se trata de que en un momento de debilidad de Córdoba haga eclosión en forma de monarquía una sociedad resguardada durante generaciones de la influencia musulmana. Muy al contrario, ha sido la articulación

communautés dans les sociétés montagnardes. Le temps juridique (xiii^e-xv^e siècle)», en *Montagnes médiévales*, Paris, 2004, 263-291; *idem* y J. J. Larrea: «Aprisjons et presuras au début du 11^e siècle: pour une étude des formes d'appropriation du territoire dans la Tarraconaise du haut Moyen Âge», en P. Sénac (dir): *De la Tarraconaise à la Marche supérieure d'Al-Andalus (iv^e-x^e siècle). Les habitats ruraux*, Toulouse, 2005, 167-210; y, en particular, R. Viader: «L'agrier. Remarques sur quelques valeurs du prélèvement à part de fruit» (en prensa).

de Navarra en la periferia andalusí, tras la conquista y en el tiempo de mayor vigor del emirato, la que ha dado lugar, en un proceso contradictorio, a profundas transformaciones que cristalizan en el siglo x. El pacto, la guerra, la redistribución de riquezas, la interlocución con Al-Ándalus son factores de jerarquización interna que han operado el salto cualitativo que va de la constelación de poderes locales del final del periodo visigodo al liderazgo, interno y regional, de los Íñigo y de Pamplona. Al mismo tiempo, la vinculación de los dirigentes con el poder y las gentes islámicas provoca una reacción en sectores importantes de la sociedad cristiana. Florecientes monasterios pirenaicos enarbolan un cristianismo de combate, vinculado a los medios mozárabes más radicales de Córdoba, que en un principio parece plantearse como opuesto a determinadas actitudes y a determinados atributos del poder político de los gobernantes de Pamplona —y acelerará la construcción del corpus

ideológico y simbólico de una monarquía cristiana. La contradicción se salva en tiempo de los Íñigo de la única manera posible, la doble legitimidad: emires de uno más de los grupos de bárbaros que cobija Dar al-Islam hacia fuera, príncipes cristianos hacia dentro.

El carácter eminentemente político y bélico del poder que se gesta en estos siglos en el Pirineo occidental plantea el interesante problema de su engarce con la sociedad rural. Con ser escasas, las fuentes apuntan decididamente hacia la utilización de dos mecanismos fundamentales: la justicia entre comunidades y el control del yermo. Una y otra generan formas de autoridad y articulación territorial que, en ausencia de potentes estructuras dominiales y en contexto de crecimiento y colonización, conducen al paisaje sociopolítico de la Navarra del siglo x y principios del xi: una monarquía fuerte, una aristocracia subordinada, un campesinado libre y dinámico.