

II. MEDIEVALIA HISPANICA

TEMAS Y EXPRESIONES BÍBLICAS EN LAS CRÓNICAS DEL CICLO DE ALFONSO III*

POR

ISABEL J. LAS HERAS

Universidad de Córdoba, Argentina

RESUMEN

La autora examina las alusiones que se hacen a la Biblia en las crónicas del ciclo astur y concluye que no se trata de referencias retóricas, sino que responden al expreso deseo de integrar la historia profana en la historia de la Salvación.

ABSTRACT

Topics and Biblical expressions in the chronicles of Alfonso III

The author examines allusions to Biblical themes in Astur chronicles and concludes that it is not a mere formal and rhetorical matter, but they have the intention of integrating secular history to that of the Salvation.

INTRODUCCIÓN

Los numerosos estudios realizados sobre las crónicas altomedievales españolas han centrado generalmente su interés en los acontecimientos, personajes, instituciones y costumbres expresadas en ellas, tomando en cuenta fundamentalmente su veracidad. Hay quienes han señalado además su importancia como medio de comunicación de ideologías o testimonio de las ideas, valores, juicios, etc., que el relato transmite, consciente o inconscientemente. El análisis

* Ponencia presentada en las V Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, I Jornadas Rioplatenses Universitarias de Historia, Montevideo, 27-29 de octubre de 1996.

que haré de las crónicas del ciclo astur conocidas hasta ahora se inscribe en esta última óptica y se centra en un canal específico de comunicación utilizado por numerosos textos medievales: los temas y figuras bíblicas.

Como ya lo he recordado en un trabajo previo¹, los temas, figuras o fórmulas bíblicas que aparecen en las crónicas han sido siempre considerados como un modo lógico de expresión de cronistas que han pertenecido generalmente al mundo de los clérigos, impregnados de lecturas y comentarios bíblicos que vendrían espontáneamente a su mente en el momento de la redacción de sus obras. Ellas no tendrían por lo tanto más valor para el historiador que testimoniar el carácter eclesiástico de sus autores y la influencia de los textos sagrados en el estilo, vocabulario y construcción sintáctica de las mismas. Tal como he indicado en el trabajo anteriormente citado, creo sin embargo que justamente esa familiaridad de los cronistas con los textos bíblicos hace imposible que los utilizaran sólo de un modo formal, sin conciencia o intencionalidad del sentido profundo que evocaban, inscrito directamente en la Historia de la Salvación, en la que por entonces se integraba también la que hoy denominamos profana.

Utilizar textos o expresiones de la Biblia para narrar otros acontecimientos era sin duda trasladar a ellos el sentido que tenían en la Sagrada Escritura, no sólo de un modo comparativo, sino inscribiéndolos en el mismo significado que tenían en la narración bíblica. Esto era posible porque los hechos presentados por la Biblia tienen una historicidad diferente a la que estamos acostumbrados a buscar con precisión científica. Se refieren a una realidad más amplia que el acontecimiento narrado, al que insertan -a través de canales fundamentalmente simbólicos- en la Historia de la Salvación, que les da su sentido más profundo y verdadero.

En efecto, historicidad no significa reproducción pura y simple de hechos. La crítica literaria nos ha enseñado que la literatura es siempre construcción de una nueva realidad y, como sabemos, la Biblia es también literatura. La Biblia es por lo tanto el resultado de un trabajo a la vez literario y teológico, tal como ha sido reconocido incluso por la Iglesia Católica, que al referirse a la interpretación de la Sagrada Escritura ha indicado en el Concilio Vaticano II que, «para entender rectamente lo que el autor sagrado afirma por escrito, hay que atender debidamente tanto a los modos nativos corrientes de sentir, decir y narrar que vigían en tiempos del hagiógrafo como a los que en aquella época se solían emplear en el trato mutuo de los hombres»², formulando así con ma-

¹ *Temas y figuras bíblicas en el discurso político de la Chronica Adefonsi Imperatoris*, en GUGLIELMI, NILDA, y RUCQUOI, ADELINA (coords.), *El discurso político en la Edad Media, le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, CNRS-CONICET, 1995, pp. 117-40.

² *Constitución dogmática sobre la divina revelación (Dei Verbum)*, cap. III, 12. *Concilio Vaticano II*, Madrid, B.A.C., 1966, p. 135.

por claridad la idea señalada ya en 1943 por la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de que la verdad expresada en la Biblia debe apreciarse en función de los géneros literarios de cada texto.

De este modo, la consideración de la Biblia como literatura ha llevado a utilizar para su estudio todos los métodos de análisis literarios conocidos, entre ellos la exégesis narrativa³, que nos muestra estos textos abiertos hacia futuras proyecciones puesto que su sentido se construye en el acto de lectura, no de un modo subjetivo, sino utilizando como clave del mismo también los elementos que el narrador ha puesto en su relato.

Una de esas proyecciones es, a mi entender, la realizada por el cronista al aludir a textos y episodios bíblicos. Del mismo modo que en el relato bíblico aparecen muchas veces escenas que puestas en paralelo se aclaran mutuamente, así en las crónicas los textos de la Escritura a los que se hace referencia iluminan el significado de la narración en la que se insertan.

No cabe duda que entre los cinco tipos de discurso que Ricoeur distingue en la Escritura —el profético, el narrativo, el prescriptivo, el de la sabiduría y el himnico⁴— el que mejor expresa la dinámica señalada es el narrativo, donde el relato pasa a ser más importante que el propio acontecimiento narrado, aunque éste sea prueba fundamental de aquello que se presenta.

Estos textos son precisamente los más utilizados en las crónicas del ciclo de Alfonso III, con excepción de una posible referencia al *Levítico* y a *Números* —libros de carácter prescriptivo— pues incluso la alusión que nos hace pensar en un libro profético, el de Daniel, se refiere a un texto del mismo que tiene carácter narrativo.

De este modo, la referencia a esos textos, hecha sobre todo a través de canales simbólicos correlativos con los bíblicos, refuerza la simple expresión conceptual de las ideas, que las crónicas hacen en muy pocas ocasiones en el período altomedieval.

En las de Albelda y de Alfonso III —que constituyen el ciclo denominado con el nombre de ese monarca por haber sido escritas a fines del siglo IX, durante su reinado y por su inspiración o con su directa intervención— las referencias bíblicas son escasas, a diferencia de la multiplicidad que encontramos en crónicas posteriores. Por otra parte la cantidad y el modo de utilizarlas es muy desigual en cada una de las crónicas del ciclo que estudiaré.

³ Sobre este tema véase el documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* redactado en 1993 por la Comisión Bíblica Pontificia.

⁴ RICOEUR, *La Révélation*, Bruxelles, 1977.

En la de Albelda, además del texto que Gómez Moreno denominó *Crónica Profética*⁵ —y que a partir de su estudio es considerado como una inserción de una obra previa— sólo encontramos una referencia bíblica explícita y ninguna implícita, al menos en lo que yo he podido observar.

Como sabemos, la *Crónica Profética* aplica a la realidad hispana la profecía de Ezequiel incluida en el capítulo 38 de ese libro. Tras relacionar el texto bíblico con el dominio musulmán de la Península, presenta el cercano fin de éste a través de expresiones y de cálculos numéricos y cronológicos que coinciden con el plazo fijado por la profecía de Ezequiel⁶. El cronista alienta así la esperanza cristiana en un feliz desenlace de su situación.

Creo que justamente esa explicación del texto profético aplicado dan a esta crónica un carácter conceptual que no corresponde totalmente a la presentación de temas y figuras bíblicas a través de canales de expresión que se dirigen más a la sensibilidad que a la lógica racional, que son los más utilizados por las crónicas altomedievales y el objeto de mi análisis.

La cita explícita de la Escritura aparece en la Albeldense cuando el cronista termina de narrar las seis edades de los tiempos, ocasión en la que expresa: «Cuánto haya de durar todavía “el mundo” sólo Dios lo sabe; pero para nosotros permanece la incertidumbre, pues dice el Señor en el Evangelio: “No os toca a vosotros saber los tiempos o momentos que el Padre ha establecido en su potestad”». De este modo el cronista imita el remate de la *Crónica isidoriana* sobre el mismo tema, por lo cual creo que este texto debe ser considerado dentro del uso que las crónicas hacen de otras fuentes no exclusivamente bíblicas, lo que sería objeto de otro estudio.

En la *Crónica* de Alfonso III encontramos ya un mayor número de alusiones a la Biblia, aunque no en igual medida en sus dos versiones. Al referirse a la derrota de los partidarios del Banu Qasi Muza por las tropas de Ordoño I, la *Crónica* indica que éstas se «entregaron a tal matanza a costa de ellos que perecieron más de diez mil magnates»⁷. Con excepción del número, los términos

⁵ GÓMEZ MORENO, M., «Las primeras crónicas de la Reconquista. El ciclo de Alfonso III», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 100 (1932), pp. 562-621.

⁶ «Y lo que dice el profeta a Ismael: “Entrarás en la tierra de Gog con pie fácil y abatirás a Gog con tu espada, y pondrás tu pie en su cerviz y los harás siervos tributarios”, esto entendemos que ya se ha cumplido: pues Gog designa a España bajo el dominio de los godos, en la que por los delitos de la gente goda entraron los ismaelitas y los abatieron con la espada y los hicieron sus tributarios, como está a la vista en el tiempo presente.» *Crónica Albeldense*, XIX, 1, traducción de J. L. Moralejo en GIL FERNÁNDEZ, JUAN; MORALEJO, JOSÉ L., y RUIZ DE LA PENA, JUAN I., *Crónicas Asturianas*, Universidad de Oviedo, 1985, p. 227. Obra de la que tomaré todas las citas y traducciones de las crónicas que transcriba en este trabajo.

⁷ «tanta in eis cede vagati sunt, ut plus quam decem milia magnatorum (...) interemta sunt», Ro. y Seb. 26,7, *op. cit.*, pp. 218-9.

utilizados para describir esta acción —que no vuelven a aparecer en la *Crónica*— son los mismos que utiliza el libro de los *Jueces* para relatar la derrota infligida por los benjaminitas a la tribu de Israel durante la lucha en la que estos últimos resultaron finalmente victoriosos⁸.

Ese texto bíblico forma parte del relato que marca las derrotas y sucesivas matanzas que se produjeron en el período de la instalación en la Tierra Prometida y de la organización del pueblo elegido bajo sus primeros conductores: los Jueces. Para ello, de acuerdo con la característica de ese libro, se utiliza el número 40 —correspondiente a la duración de una generación— como coeficiente de las cifras que señala, número que también es coeficiente de la cifra 1.000 utilizada por nuestro cronista. En ambos casos se nos presenta de este modo una lucha entre «hermanos» por el control de un territorio anhelado (no olvidemos que Muza es un muladí).

La segunda referencia común a las dos versiones de la crónica alfonsí forma parte del relato de Covadonga, donde —a mi entender no por azar— aparece la mayoría de las expresiones bíblicas. Ella pone en boca de Pelayo los versículos 33 y 34 del Salmo 88, como garantía del cumplimiento de la promesa hecha por Dios a su pueblo. Para introducirlo, la «rotense» señala que Pelayo respondió a la invitación de Opas para que hiciera alianza con los musulmanes diciendo: «Cristo es nuestra esperanza de que por este pequeño monte que tú ves se restaure la Salvación de España y el ejército del pueblo godo. Pues confío en que se cumpla en nosotros la promesa del Señor que fue dicha por David: (...)»⁹, mientras que la «ovetense» lo hace poniendo en su boca palabras similares, aunque no idénticas: «Pues confiamos en la misericordia del Señor, que desde este pequeño monte que tú ves se restaure la Salvación de España y el ejército del pueblo godo, para que en nosotros se cumplan aquellas palabras proféticas que dicen: (...)»¹⁰. Luego ambas versiones transcriben los versículos del Salmo: «Revisaré con la vara sus iniquidades, y con el látigo sus pecados; pero mi misericordia no se apartará de ellos.»¹¹

Una primera lectura de las palabras de Pelayo puede ver en ellas sólo la aplicación directa al núcleo astur —como continuador del pueblo godo— de las

⁸ «*Tanta in illos caede bacchati sunt, ut decem octo millia virorum educentium gladium prosternerent*». *Jueces*, 20,25, *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*, París, Desclée et Socii, 1949, de la que tomaré todas las citas bíblicas en latín, por cuanto, si bien no conocemos con precisión los versiones bíblicas que manejaban los cronistas de la época, para este trabajo interesa más la similitud de los giros que la igualdad de los términos.

⁹ Ro. 9,15, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰ Seb. 9,14, *op. cit.*, p. 205.

¹¹ «*visitabo in virga iniquitatem eorum, et in verberibus peccata eorum, misericordiam autem meam non dispergam ab eo*».

promesas hechas por Dios al pueblo elegido de no apartarse de ellos a pesar de sus pecados, dando así más fuerza a la idea que la misma crónica explicita conceptualmente a continuación. Pero si queremos comprender plenamente el alcance de esta cita es necesario tener en cuenta que la mención de un versículo de un Salmo implica hacer referencia a todo el texto del mismo. Ahora bien, el aquí utilizado forma parte del oráculo mesiánico sobre la Alianza con David —expresado en los versículos 20 a 38— base de toda la esperanza del pueblo elegido.

Por lo tanto, al poner el cronista en boca de Pelayo estas palabras, no está remitiendo sólo a su literalidad, sino colocando a todo el grupo que el encabeza en el lugar del pueblo elegido y a su caudillo en el de David, con quien el Señor ha hecho la promesa cuyo contenido es la base de la seguridad que Pelayo expresa en las otras frases de su respuesta. Quizás para acentuar esa referencia el ovetense explicitó que David era el autor del Salmo que se transcribía.

De este modo, en la lucha que se desarrolla «entre hermanos»¹² por el control del territorio peninsular, los hispanos aparecen como los elegidos. ¿No podemos suponer que a través del uso de la expresión que estamos analizando, en un contexto que marca la victoria del pueblo de Israel sobre las otras tribus hermanas que le disputaban el control de la Tierra Prometida los hispanocristianos sentían afirmarse en ellos la convicción de que el pueblo al que pertenecían, en plena lucha por la posesión del territorio peninsular, era el elegido y protegido por Dios para construir allí su reino, tal como en otros pasajes expresa conceptualmente la crónica?

Esta intencionalidad del cronista que busca insertar todo el episodio de Covadonga en la Historia de la Salvación queda claro también en otros pasajes de su obra. En uno de ellos se hace mención directa de un episodio de la Historia Sagrada, cuando al término del relato sobre Covadonga —tras referirse al derrumbe del monte sobre los musulmanes— la «rotense» indica: «No juzguéis esto vano o fabuloso, antes bien recordad que el que abrió las olas del Mar Rojo al paso de los hijos de Israel, ese mismo sepulto bajo la inmensa mole del monte a estos árabes que perseguían a la Iglesia del Señor, mientras que la «ovetense» señala: «No juzguéis este milagro vano o fabuloso, antes bien recordad que el que anegó en el Mar Rojo a los egipcios que perseguían a Israel,

¹² En este mismo párrafo Opas llama a Pelayo *frater*, en la versión ovetense, y *confrater* en la rotense. MORALEJO, J. L. considera que el trato de primo (*confrater*) «parece deberse a la no confesada creencia de que Pelayo pertenece, como el obispo, a la familia de Vitiza» (*op. cit.*, p. 204, nota 28), y que el *frater* de la ovetense «ha de entenderse como normal metáfora en un eclesiástico que se dirige a un seglar» (*idem*). Creo sin embargo que ambas expresiones están acentuando -no por azar- el correlato entre la lucha bíblica y la Peninsular por el control de Tierra Prometida.

ese mismo sepultó bajo la inmensa mole del monte a estos árabes que perseguían a la Iglesia del Señor»¹³.

Creo que, si lo que el cronista quería mostrar era la intervención divina en favor de los cristianos, evitando que se considerara su relato como una leyenda fabulosa, hubiera bastado con hacer referencia al poder de Dios que puede incluso mover montañas y a los deslizamientos de piedras del monte, fenómeno que debía ser harto conocido por entonces. ¿Por qué hacer una comparación tan desigual entre un monte y un mar, si no fuera porque lo que se quería poner en relación no eran estos aspectos geográficos sino el similar sentido de los dos episodios señalados, considerados desde el punto de vista de la Historia de la Salvación?

La posibilidad de esta interpretación se acentúa si tenemos en cuenta el significado que en el contexto bíblico y litúrgico tiene el «recordad» (*recordamini*) que el cronista utiliza para referirse al episodio de la Sagrada Escritura. Esta expresión indica siempre una reactualización del acontecimiento que se recuerda y una confirmación del pacto entre Dios y los hombres expresado en el episodio que se trae a la memoria. Sin duda, quienes leían u oían en aquella época este texto no podían dejar de identificar vivencialmente ambos episodios, inmersos como estaban por entonces en el lenguaje bíblico y en las experiencias litúrgicas.

La referencia al episodio bíblico, que presenta a Dios liberando a su pueblo y constituyéndolo como tal al sacarlo de la opresión de los egipcios, es a mi entender un modo de afirmar a través de imágenes simbólicas el carácter del pueblo astur como elegido y liberado por Dios para construir su reino en la Península. De este modo se daba otra fuerza a esa idea, que aparece expresada conceptualmente en varios párrafos de la *Crónica* que sin duda no alcanzan la densidad de los que son puestos en relación con la Historia de la Salvación a través del recurso que estamos analizando.

A su vez, para indicar que los pecados de los sacerdotes y las leyes vitizas que les dieron origen fueron la causa de la llegada de los musulmanes a España, la «rotense» explicita un texto de la Sagrada Escritura, mientras que la «ovetense» hace sólo una referencia implícita al mismo. La «rotense» lo señala diciendo: «Y esto fue la causa de la perdición de España, según dice la Escritura: “Porque abundó la iniquidad, se enfrió la caridad» y luego agrega, como si se tratara de un texto de la Escritura: “Si peca el pueblo, ora el sacerdote; si peca el sacerdote, plaga en el pueblo”», texto que no aparece textualmente en la Biblia aunque sí en su significado, al igual que los restantes que el cronista continúa citando, para terminar afirmando: «y puesto que sacerdotes y reyes

¹³ *Op. cit.*, pp. 206-7.

pecaron contra el Señor, así perecieron los ejércitos de España»¹⁴. En este caso la «ovetense» se limita a señalar las disposiciones de Vitiza induciendo a la corrupción en la Iglesia, agregando luego: «Y puesto que reyes y sacerdotes abandonaron la ley del Señor, todos los ejércitos de los godos perecieron por la espada de los sarracenos»¹⁵.

El diferente tratamiento de este episodio ha sido generalmente señalado como expresión de la distinta actitud de ambos redactores hacia Vitiza y la corrupción del clero, aspecto que no interesa a nuestro propósito. En función de éste podemos indicar que el primer texto bíblico citado en la «rotense» corresponde a Mateo 24,12, cuando Jesús se refiere a los momentos de angustia y persecución que deberían enfrentar sus seguidores al fin de los tiempos, cuando aparecerían muchos «anticristos». (¿Se pretendía con esta referencia dar tal carácter a Vitiza?) Las otras citas se inscriben dentro de la organización de la vida sacerdotal explicitada en el Levítico cáp. 21,22 y señalada en el Sinaí como parte integrante de la conformación del pueblo elegido¹⁶. Si bien el acento de los dos textos bíblicos parece estar puesto más en la ley que en la experiencia vital —donde se manifiestan en toda su intensidad los canales simbólicos— no podemos olvidar que en la Escritura ésta funda sólidamente las disposiciones legales en una relación entre Dios y su pueblo, que da otra dimensión a la ruptura de la Ley.

De este modo, las disposiciones de Vitiza, así como su actitud y la de los sacerdotes, que son señalados por la «ovetense» como «causa de la perdición de España» de un modo muy escueto —posiblemente, como hemos visto, en razón de sus simpatías políticas y religiosas— son ubicados por el «rotense», a través de los textos bíblicos que utiliza, dentro de la Historia de la Salvación como parte de las rupturas del pacto entre Dios y los hombres —por causa de éstos— pero también dentro de la misericordia divina que los rehace con aquéllos que le son fieles, a través de los cuales crea «un nuevo pueblo». Esta versión de la crónica une así la pérdida de España con la futura recuperación y reconstrucción del reino de los godos, temática central de la misma.

En dos de las ocasiones en las que la versión rotense hace referencia a textos bíblicos la «ovetense» relata los mismos acontecimientos sin hacer ninguna

¹⁴ Ro. 5, *op. cit.*, p. 189. En realidad la expresión seudobíblica es una adaptación de Núm. 8, 18-19: «y escogí los levitas en lugar de todos los primogénitos de los hijos de Israel; y entresacados de en medio del pueblo, se los he dado a Aarón y a sus hijos para que me sirvan en el Tabernáculo de la Alianza, en lugar de Israel; y hagan oración por ellos, a fin de que no haya plaga en el pueblo», *La Sagrada Biblia según la Vulgata*, traducción de Félix Torres Amat, revisada y anotada por J. Straubinger, Buenos Aires, Guadalupe, 1947; versión que utilizaré para las citas bíblicas en castellano.

¹⁵ Seb. 5, *op. cit.*, p. 199.

¹⁶ A esta situación corresponde el texto de Núm. 8,19 transcrita en la nota 14.

alusión —ni siquiera implícita— a la Sagrada Escritura. Es así como en el final del relato de Covadonga la «rotense» indica que Pelayo dijo a Opas: «En el combate con que tú nos amenazas tenemos por abogado ante el Padre al Señor Jesucristo, que poderoso es para librarnos de esos pocos»¹⁷, mientras que la ovetense prescinde totalmente de ese párrafo. Si bien se piensa que en este pasaje pudo haber alguna corrupción del texto, creo que no está demás señalar que la expresión «abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo» corresponde a la Primera Epístola de Juan, 2,1 y se refiere al perdón de los pecados que se obtiene a través de Cristo¹⁸. Quizás el cronista pretendió proyectar ese poder de liberación sobre la situación de los cristianos amenazados por aquéllos que ha señalado primero como una multitud —y son expresión del mal— y que luego de esta referencia transforma en «esos pocos». La misma recuerda además las palabras que los jóvenes hebreos dirigieron a Nabucodonosor cuando los amenazó con arrojarlos al horno ardiente si no adoraban la estatua que había erigido en las afueras de Babilonia: «No tienes por qué esperar más nuestra respuesta en esto, pues nuestro Dios, al que servimos, puede librarnos del horno encendido y nos librará de tu mano.»¹⁹

La respuesta de Pelayo remite por lo tanto a la confianza en un Dios liberador de aquéllos que le sirven, frente a quienes los incitan al pecado, cediendo ante los que les proponen adorar falsos dioses; mientras que Opas es colocado en el lugar de aquellos que acuerdan con los poderosos que se interponen entre Dios y sus fieles. No olvidemos que, para la Biblia, Nabucodonosor aparece siempre como el tipo del soberano poderoso e impío²⁰ y que el episodio de los tres jóvenes hebreos pertenece a los relatos de los seis primeros capítulos del libro de Daniel que se sitúan en la época caldea, denominación que como sabemos las crónicas aplican muchas veces a los musulmanes, sin duda en referencia a la problemática bíblica.

De este modo las palabras de Pelayo recuerdan la acción liberadora de Jesucristo y hacen partícipe al pueblo astur del triunfo de Daniel y sus compañeros tras la dura prueba a la que los sometiera Nabucodonosor, tan poderoso por entonces como los musulmanes en la Península en los momentos en que se escribe la Crónica.

El segundo texto donde sólo el «rotense» utiliza una expresión bíblica ofrece más dificultades. Allí donde la versión ovetense sólo señala que Ordoño I

¹⁷ Ro. 9,20, *op. cit.*, p. 204.

¹⁸ «*sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum.*»

¹⁹ «*Non oportet nos de hac respondere tibi; ecce enim Deus noster, quem colimus, potest eripere nos de camino ignis ardentis, et de manibus tuis, o rex, liberare.*» Dan. 3, 16-17.

²⁰ Véase, por ejemplo, Dan. 3 y 4.

re pobló Tuy, Astorga, León y Amaya Patricia²¹, la «rotense» no sólo invierte el orden en que cita las ciudades -lo que no tiene posiblemente ninguna importancia- sino que además agrega: «las rodeó de muros, les puso altas puertas»²² utilizando una expresión retorcida, «*portas in altitudinem posuit*»²³, que sólo parece explicarse si se ha querido retomar el texto bíblico de Judith 1,3 referido a Ecbatana, a la que el rey de los medos -en lucha contra Nabucodonosor- rodeó de un muro, además de levantar torres en las puertas: «*posuitque portas eius in altitudinem turrium*» (de allí quizás el texto cronístico: «*portas in altitudinem Posuit*»).

Es posible pensar que el cronista usó esta rebuscada fórmula para relacionar la actitud de Ordoño, fortificando las ciudades amenazadas por los musulmanes, con la del rey medo ante el peligro asirio en tiempos de Nabucodonosor usando la cita bíblica que pertenece al cuadro inicial en el que el libro de Judith describe el mundo hostil que rodea al pueblo de Israel. Mis dudas surgen al tener en cuenta que en el relato bíblico el impío Nabucodonosor se apodera de Ecbatana y derrota a los medos, por lo que es inimaginable pensar que el cronista quiso predecir ese fin a las ciudades repobladas por Ordoño.

¿Por qué entonces esa retorcida frase retomando la de la Biblia? ¿Estamos sólo ante un problema sintáctico o quiso el cronista cargar la repoblación hecha por Ordoño con toda la densidad del libro de Judith, el centro de cuyo mensaje es la victoria del pueblo elegido -por entonces rodeado de enemigos- gracias a la acción de Judith quien, como sabemos, mata a Holofernes, el jefe del ejército de Nabucodonosor en tierras de Israel?²⁴ No me atrevo a afirmar esta interpretación sin tener otras pruebas sobre ella.

Existe también en el relato «rotense» una cita explícita de la Sagrada Escritura, utilizada para marcar el crecimiento del reino astur a través de su comparación con el grano de mostaza, propósito que la versión ovetense busca alcanzar comparándolo con los eclipses de la luna. Ambos textos aparecen en el diálogo entre Opas y Pelayo, al que tantas veces hemos hecho referencia y cuya proyección ideológica puede a veces no percibirse en toda su magnitud si no se tiene en cuenta la dimensión de estas alusiones bíblicas.

La «ovetense» pone en ese momento en boca de Pelayo, entre otros argumentos, el siguiente: «Pero ¿tú no sabes que la Iglesia del Señor se asemeja a la luna, que sufre un eclipse y luego vuelve por un tiempo a su prístina plenitud?»²⁵ para luego continuar con el texto que hemos analizado anteriormente:

²¹ Seb. 25,4, *op. cit.*, p. 145.

²² Ro. 25,4, *op. cit.*, p. 218.

²³ *Op. cit.*, p. 144.

²⁴ Véase Judith, cáp. 13.

²⁵ Seb. 9,10, *op. cit.*, p. 205.

«Pues confiamos en la misericordia del Señor, que desde este pequeño monte que tú ves se restaure la salvación de España y el ejército del pueblo goda», etc.²⁶.

En el mismo lugar del relato, en lugar de hacer referencia a la Luna, la «rotense» señala que Pelayo dijo a Opas: «No leíste en las Sagradas Escrituras que la iglesia del Señor será como un grano de mostaza y luego por la misericordia de Dios se convertirá en la más grande?» A lo que el obispo respondió: «En verdad así está escrito»²⁷, tras lo cual el diálogo continúa con el texto similar al de la «ovetense», que ya hemos analizado y comparado.

Si bien ambas versiones aluden a la experiencia de un crecimiento, no creo que la fuerza simbólica de ambos textos tengan el mismo contenido. La referencia explícita a la parábola del grano de mostaza, que forma parte de las siete parábolas sobre el reino de los cielos²⁸, tiene un alcance mucho mayor que el simple crecimiento de un reino tras haber menguado como ocurre con la Luna tras un eclipse. Ella inscribe directamente en la iglesia el núcleo hispano que aparece en la crónica formándose en Covadonga. Alrededor de Pelayo, acentuando así a través de esta imagen la identificación entre el reino astur y la iglesia cristiana que la crónica realiza a través de múltiples formulaciones conceptuales.

Finalmente, la «rotense» utiliza en el diálogo entre Opas y Pelayo una fórmula que no aparece en la «ovetense» —ni explícita ni implícitamente— y que tiene un profundo sentido en la Sagrada Escritura. En esa ocasión Opas pregunta a Pelayo: «¿Dónde estás?» —Ubi es?— y Pelayo responde: «Aquí estoy» —*Adsum*²⁹—. Esto, que a primera vista no llama la atención pues parece formar parte de un diálogo muy normal, adquiere sin embargo otra dimensión si se toma en cuenta que esta fórmula no sólo no aparece en ningún otro pasaje de las crónicas —donde tampoco se repiten las que hemos estudiado anteriormente— sino que además en la Biblia se encuentra siempre relacionada con los momentos claves en los que alguien se enfrenta con un llamado que corresponde a una misión otorgada por Dios.

Es así como se la emplea en el libro del Génesis, cuando Dios quiso probar la fe de Abraham pidiéndole el sacrificio de su hijo y «le dijo: Abraham, Abraham. Y respondió él: Aquí me tienes»³⁰ y cuando el ángel intervino para

²⁶ *Idem*.

²⁷ Ro. 13, *op. cit.*, p. 126.

²⁸ Véase Mt. 13,31; Mc. 4,30-32 y Luc. 13, 18-19.

²⁹ Ro. 9,4, *op. cit.*, p. 126.

³⁰ «*Quae postquam gesta sunt, tentavit Deus Abraham, et dixit ad eum: Abraham! Abraham! At ille respondit: Adsum.*», Gen. 22,1.

impedirlo «diciendo: Abraham, Abraham. Y respondió él: Aquí me tienes»³¹, cuando indica a Jacob que regrese a la tierra de sus padres, dejando la de Labán -donde había prosperado³² y en la última teofanía de la época patriarcal, que conduce al mismo Jacob y a los suyos a Egipto, cuando durante el camino «Oyó en una visión de noche, que le llamaba y decía: Jacob, Jacob; al cual respondió: Aquí me tienes»³³. También el Éxodo utiliza esta fórmula cuando Dios se aparece a Moisés en la zarza ardiente llamándolo: «Moises, Moises». Él respondió: «Aquí estoy»³⁴. Y Dios le encomendó la misión de sacar de Egipto a los hijos de Israel.

Valgan como ejemplo estas pocas referencias al uso bíblico de esta fórmula que se repite en situaciones similares a lo largo de toda la Biblia. El único caso en que en estas ocasiones no se responde con el «*Adsum*» —expresión de acatamiento de la voluntad divina— es cuando «el hombre» tras el pecado original contesta al llamado de Dios con una disculpa anticipada³⁵.

Si bien en la crónica quien hace el llamado es alguien que, de acuerdo a ella, no se encuentra entre los auténticos representantes de la voluntad divina - a pesar de su carácter episcopal- creo que el «*Adsum*» que el cronista pone en boca de Pelayo tiene una clara connotación bíblica que revive todo su significado dentro de la Historia de la Salvación, otorgándole la misión de guiar al pueblo elegido hacia la Tierra Prometida y construir allí el reino de Dios.

A través de los ejemplos analizados podemos ver que la versión rotense de la crónica es la que emplea con mayor asiduidad y explícitamente los temas y expresiones bíblicas. En efecto, ella utiliza ocho veces textos o referencias de ese tipo, mientras que en la «ovetense» —o «ad Sebastianum»— sólo aparece una señalada con las mismas palabras y dos con términos similares, en otra ocasión se hace una referencia implícita al texto bíblico que la «rotense» explicita como tal, en dos se narra el mismo hecho —pero sin hacer ninguna referencia a la Sagrada Escritura— y en otra se utiliza una comparación diferente a la bíblica utilizada por la «rotense». Ésta emplea además una fórmula que no aparece en ningún pasaje de la «ovetense» y que tiene —a mi entender— suma importancia en relación con su uso en la Biblia. Es decir, que entre las obras

³¹ «*Et ecce angelus Domini de caelo clamavit, dicens: Abraham! Abraham! Qui respondit: Adsum.*», Gen. 22,11.

³² «*Dixitque angelus Dei ad me in somnis: Jacob! Et ego respondi: Adsum.*», Gen. 31,11.

³³ «*Audivit eum per visionem noctis vocantem se, et dicentem sibi: Jacob! Jacob! Cui respondit: Ecce adsum.*», Gen. 46,2.

³⁴ «*Cernens autem Dominus quod pergeret ad videndum, vocabit eum de medio rubi, et ait: Moyses! Moyses! Qui respondit: Adsum.*», Ex. 3,4-5.

³⁵ «*Vocavitque Dominus Deus Adam, et dixit ei: Ubi es? Qui ait: Vocem tuam audivi in paradiso; et timui eo quod nudus essem, et abscondi me.*», Gen. 3,9-10.

que estamos considerando, la versión rotense de la crónica de Alfonso III es la que utiliza textos o referencias bíblicas con mayor asiduidad.

Este es un hecho que quizás deba tenerse en cuenta dentro de la discusión sobre la autoría de ambas versiones y la relación no sólo entre ellas sino también con la Albeldense. En efecto, si hubiera una directa relación entre el uso de fórmulas bíblicas y el carácter eclesiástico de su redactor, como tantas veces se ha señalado, ¿cómo explicar el hecho de que el autor de la crónica Albeldense —que la mayoría de los estudiosos coincide en considerar como clérigo o monje— hiciera tan poco uso de los mismas que, por el contrario, son utilizadas en mayor número por la crónica de Alfonso III, cuya autoría algunos atribuyen al propio rey?

La diferencia en este aspecto entre las dos versiones de esta última *Crónica* nos impide también relacionar su uso con un mayor desarrollo literario, como podría hacer pensar la mayor utilización de ese recurso en las otras obras pertenecientes al grupo de las Primeras Crónicas españolas, como se denomina generalmente a las que fueron escritas con anterioridad a la aparición —en el siglo XII— de una nueva visión histórica y ampliación temática que las diferencia de las anteriores³⁶. En efecto, sea cual fuere el carácter —eclesiástico o laico— del redactor de estas versiones y el orden en que hayan sido escritas, temas aún en discusión, todos concuerdan en que la «rotense» utiliza un lenguaje sencillo y natural, una latinidad torpe, sobria en adjetivos y adverbios, que algunos consideran característico de laicos semieducados, mientras que la «ovetense» o «*ad Sebastianum*» utiliza un lenguaje erudito, elegante, con pretensiones retóricas, lengua cultivada que algunos relacionan con la enseñada en los monasterios y refrendada por presbíteros y clérigos. Sin embargo la versión que hace mayor uso de expresiones bíblicas es, como he señalado, la rotense.

Este hecho desvirtuaría, a mi entender, la posibilidad de relacionar la frecuencia con que se emplean las alusiones bíblicas, tanto con el carácter eclesiástico del cronista como con el nivel literario y estilístico de su redacción. En el primer aspecto no debemos tampoco olvidar que todos los miembros del círculo cortesano estaban por entonces tan imbuidos de fórmulas bíblicas como los monjes o los clérigos y que el propio rey poseía un alto nivel cultural para la época, reflejado en su biblioteca abundantemente provista de textos bíblicos y de glosas y comentarios de los mismos. En el segundo, es imposible relacionar el uso de fórmulas de la Biblia con un determinado nivel de desarrollo literario y estilístico, puesto que —como hemos visto— ellas aparecen en mayor medida en la «rotense», que en este aspecto se muestra más ruda que la

³⁶ Véase BENITO RUANO, ELOY, «La historiografía en la Alta Edad Media Española. Ideología y estructura», *Cuadernos de Historia de España*, XVII, 1952, 50-104.

«ovetense», mientras que por el contrario las alusiones bíblicas se multiplican en las crónicas posteriores donde ese nivel ha crecido.

Pero lo que considero más importante dentro de la óptica de este estudio es que, si bien las Crónicas del ciclo de Alfonso III —al igual que el resto de las hispanomedievales— no presentan, a través del empleo que hacen de fórmulas y episodios bíblicos, ideas distintas a las que expresan conceptualmente en otros pasajes, ellas logran a través de ese recurso, no sólo dar más fuerza a las mismas, sino también introducirlas en una perspectiva más densa, al ofrecer imágenes que entroncan directamente con la Historia de la Salvación.

Por esa razón he querido hacer notar con estos ejemplos la importancia de profundizar en el análisis del contenido de las expresiones y temas bíblicos utilizados por las crónicas medievales para lograr una mejor comprensión del mensaje que ellas buscaban transmitir y el impacto que podían alcanzar sobre el auditorio o los lectores de su tiempo.