

Villacañas, José Luis: *Eremitas, andalusíes y mozárabes. Las sociedades ibéricas bajo el poder islámico*, Guillermo Escolar editor, Madrid, 2018, 351 págs. ISBN: 978-84-17134-38-9.

José Luis Villacañas apenas necesita presentación. Filósofo, historiador de las ideas (y de los hechos, de donde su doble faceta como historiador de la filosofía e historiador *simpliciter*), filósofo de la política, escritor, poeta y novelista, en la actualidad es catedrático de Historia de la filosofía española en la Universidad Complutense. Su producción bibliográfica es enorme, sin desdoro de la finura analítica y la calidad científica, como se deja ver en este trabajo que presentamos.

*Eremitas, andalusíes y mozárabes: las sociedades ibéricas bajo el poder islámico* es el segundo volumen de una colección titulada *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo*, que está proyectado alcance veintiún volúmenes, hasta la España de nuestros días. De esta colección han visto ya la luz tres primeros volúmenes: el primero, *El cosmos fallido de los godos* (Madrid 2017, 252 pp.); el tercero, *El gran siglo de Abderramán III. Crisis y europeización de los poderes hispanos (912-1065)* (Madrid 2019, 355 pp.). La aparición sucesiva en solo tres años de libros de tanto fuste nos da una idea de la capacidad y disciplina de trabajo de su autor.

El libro se compone de introducción, ocho capítulos, índice onomástico, una oportuna relación de reyes (astur-leoneses y francos, tanto merovingios como carolingios) y una bibliografía, dividida entre fuentes y literatura secundaria. El articulado de los capítulos es el siguiente: El comparativo europeo: los francos (cap. 1.<sup>o</sup>), Una conmoción histórica (cap. 2.<sup>o</sup>), Los hechos (cap. 3.<sup>o</sup>), La época de Alfonso II (cap. 4.<sup>o</sup>), La lucha por la ortodoxia en los tiempos de Alfonso II (cap. 5.<sup>o</sup>), El emirato de Córdoba (cap. 6.<sup>o</sup>), La crisis de la sociedad mozárabe (cap. 7.<sup>o</sup>) y, finalmente, Alfonso III y la evolución de los núcleos cristianos hasta el inicio del siglo X (cap. 8.<sup>o</sup>).

\* \* \*

El libro se abre con estas palabras: «En el año 711 se puso fin a la dominación política goda sobre la tierra hispana y una nueva minoría dirigente, dotada de una cultura todavía en formación, pero ya expansiva e integradora, y de una fuerza militar impactante, asentada con firmeza sobre estímulos religiosos monoteístas, asumió la visibilidad del

poder supremo sobre las tierras peninsulares» (p. 7). Acerca de *la invasión musulmana*, Villacañas afirma que «como hoy se defiende con vigor, se trató primero de una ocupación militar y fiscal, y luego ya con los omeyas de una penetración religiosa, cultural y administrativa» (pp. 8-9), aunque, en todo caso, «la invasión fue consecuencia de una radical decadencia de la dominación goda», como demuestra el hecho de que, frente a «los partidarios de Rodrigo, sus oficiales y soldados, que plantaron resistencia en algunos sitios», la indiferencia fue general en la población y abundantes fueron las deserciones entre los nobles. De este modo, aunque hubo focos de resistencia, la nota dominante fue la inclinación al pacto. Para la mayor parte de la población, «una nueva minoría con poder militar venía a sustituir a los godos, por cierto una casta no especialmente prestigiosa» (p. 9). Nadie, tras la muerte de Rodrigo, disponía de un poder capaz de resistir a una caballería eficaz como era la sarracena. Pero incluso una caballería organizada como la de Musa no podía operar sobre el terreno sino mediante pactos.

Con todo, hay una causa de especial peso en la conquista de Hispania, como es la reordenación de las relaciones de poder en Oriente. Lo que ahora sucedía en Hispania «reflejaba ese cosmos oriental expandido que desplegaba sus ondas desde Damasco» (p. 93). La lenta genealogía del islam no se comprende sin el retroceso de Bizancio y de la Persia sasánida. Tras la victoria bizantina en la batalla de Nínive del 627 y el asesinato del emperador persa Cosroes en 628, el imperio persa quedó resquebrajado, pero también Bizancio se replegó. «Entonces todos los pueblos que antes habían guerreado a favor de unos y otros, descubrieron que en el hueco dejado en el repliegue de los dos grandes poderes, había espacio para su propia expansión» (p. 88). Los pueblos aludidos eran caldeos, sarracenos, árabes, agarenos o ismaelitas (también llamados a veces hijos de Abraham), judíos, *mauri*, bereberes, etc. Todas estas poblaciones se habían mantenido en estrecha relación con bizantinos y persas. Característica de estos pueblos era un monoteísmo alternativo «a los pluralismos, el trinitario [de Bizancio] y el dualista [de Persia]» (p. 86). En este conglomerado de pueblos monoteístas destacaban aquellos que tenían una base lingüística árabe, lo que ofreció una condición étnica dominante a la futura cristalización islámica. Se entiende así por qué en las crónicas de Sofronio (560-638), patriarca de Jerusalén, y de Juan Nikiu, obispo copto en Egipto en 694, se habla de la ocupación del espacio sasánida protagonizada por pueblos de diversas denominaciones, pero sin hacer

mención de un poder islámico nítido. De este modo, en el intersticio entre estos dos imperios, «unos pueblos hasta ahora subalternos poco a poco percibieron la debilidad que había producido el viejo enfrentamiento [entre Bizancio y Persia] y se expandieron, reocupando los espacios que los imperios dejaban en su repliegue» (p. 90). De otro lado, la constatación de la impotencia bizantina cambió los hábitos de los sarracenos, disminuyendo su antiguo nomadismo, invitándoles al asentamiento en los lugares en que entraban. Las correrías dieron paso así a los asentamientos. Esta misma conciencia alteró igualmente la percepción sobre Hispania en su conjunto y el nuevo hábito determinó su irreversible entrada en el 711. Villacañas lleva a cabo así una oportuna ampliación del campo visual sobre los hechos de la conquista, que no fueron sino «la última ola expansiva de la reocupación de todos los espacios abandonados por el imperio bizantino» (p. 91).

\* \* \*

El capítulo quinto es el que más interesa a quien escribe estas líneas. En él se abordan cuestiones teológicas, pero cargadas de sentido político. Titulado *La lucha por la ortodoxia en los tiempos de Alfonso II*, este capítulo estudia el adopcionismo, el fenómeno de Santiago y el apocalipsis de Beato de Liébana.

En el epígrafe segundo presenta Villacañas una lúcida exposición del contexto del adopcionismo, raramente estudiado por los teólogos. El adopcionismo, sostenido por los obispos Elipando de Toledo y Félix de Urgel y combatido por los monjes Beato de Liébana y Alcuino de York, era una suerte de renovación tardía del *nestorianismo* que afirmaba que Jesucristo es en su humanidad hijo adoptivo, no natural, del Padre. Ahora, como la filiación se dice de la persona, no de la naturaleza, en Cristo habría dos personas, la humana y la divina. Esta doctrina fue denunciada por Beato en el *Apologeticum adversus Elipandum*: «Una pars episcoporum [Elipando y Félix] dicit quod Jesus Christus adoptivus est humanitate et nequaquam adoptivus divinitate. Altera pars dicit: nisi ex utraque natura unius est Dei Patris filius proprius, ut ipse sit Dei filius, Deus verus» (lib. I). El adopcionismo hispano fue condenado en el concilio de Frankfurt (794), convocado por Carlomagno. En dicho concilio provincial decía la *Epistola synodalis episcoporum Franciae ad praesules Hispaniae*, titulada *De Christo Filio Dei naturali, non adoptivo*: «Invenimus enim in libelli vestri principio scriptum, quod posuistis vos: “Confitemur et credimus Deum Dei Filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum, coaeternum et consubstantialem, non adoptione, sed genere”. Item post pauca eodem loco legebatur: “Confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege (cf. Gal 4,4), non genere esse Filium Dei, sed adoptione, non natura, sed gratia”» (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, Herder, Barcelona 1967, pp. 205-206).

Pero, como muy bien hace notar Villacañas, en el adopcionismo concurrían elementos de naturaleza extrateológica, como tantas veces ha ocurrido en la historia de las herejías cristianas. En efecto, «el adopcionismo era un intento de captar la benevolencia del invasor musulmán, mostrando los puntos de convergencia entre el islam y el mensaje cris-

tiano» (p. 198). Rebajando a Cristo a la condición de hombre perfecto, pero no Dios, se hacía la fe cristiana aceptable tanto para el islam como para los judíos. Desconociendo asimismo la divinidad del hombre Cristo, al considerarlo como *filius adoptivus*, se hacía más aceptable la fe a los que aún alimentaban las antiguas creencias arrianas entre los godos mozárabes. Finalmente, también así las cosas eran más fáciles para los cristianos nestorianos presentes en las huestes militares sirias presentes en al-Ándalus. Villacañas alude a un cierto *miles* referido por Menéndez Pelayo que habría enviado a Elipando un cuaderno de observaciones contra Beato. Ahora bien, «en Toledo, un *miles*, no podía ser sino un sirio» (p. 187), probablemente un soldado cristiano nestoriano con formación teológica. En cualquier caso, «era lógico que estos cristianos de las ciudades, con su obispo al frente, buscaran formas culturales de aproximación al poder musulmán» y pactaran con él. De otro lado, «la corte astur, en contacto con Aquisgrán, y con el fuerte trinitarismo franco-romano, no podía aceptar el protagonismo ni la dirección espiritual de la metrópolis toledana, que había quedado en manos de aquellas élites que impulsaron los pactos entre los musulmanes, los judíos y los grupos cristianos mozárabes» (p. 184). Es segura la «estrecha alianza [de Beato] con las élites culturales francas, con Alcuino de York al frente», pactada con la plena conciencia de que «el mayor obstáculo para mantener las expectativas escatológicas (como era la lucha contra el anticristo, es decir, el islam) era Toledo, la capital traidora, la que se ha rendido y pactado con el islam» (p. 183).

En este contexto de intensa disputa del norte astur, con fuerte apoyo franco, contra el sur mozárabe hay que insertar el surgimiento de la figura de Santiago. García Villoslada ya lo hacía ver así, al hablar de «la invención del sepulcro de Santiago», en su *Historia de la Iglesia católica*, II, BAC, Madrid 1988, pp. 414-416. En un sentido semejante se expresaba también José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, I, Espasa-Calpe, Madrid 1988, «Santiago de España», pp. 240-246. Según Villacañas, «lo decisivo es que tras Beato ya no se podía reconocer la primacía doctrinal y eclesial de Toledo. Así, no solo comenzó a surgir la corte de Oviedo [...] Surge también la sede de Santiago, que sustituiría a Braga, como centro de la influencia franca. A Beato, al parecer, debemos el himno *O Dei verbum* [784] en honor del santo, donde se le llama con todas las letras *caput refulgens aureum Hispaniae / tutorque nobis et patronus vernulus* (cabeza aurea refulgente de Hispania / defensor nuestro y patrono nativo). Sin embargo, el himno por sí mismo no era eficaz sin una sede episcopal en la que pudiera lucir la cabeza protectora de España. Fundada por Alfonso II, dotada por Alfonso III, la sede de Santiago cristalizó como una segunda Toledo, llamada a ser la iglesia apostólica de Hispania» (pp. 191-192). Frente a la primacía política de la sede toledana, Santiago presentaba ahora una legitimidad apostólica. Solo entonces, ya después de los tiempos de Alfonso III, «se podrá construir el imaginario de la victoria de Ordoño I en la batalla de Clavijo (859)» (pp. 192-193). El culto a Santiago viene así a prestar un importante refrendo a la ideología religiosa del reino astur-leonés (cf. p. 192). Villacañas lo dice lapidariamente: «Un complejo nudo de intereses políticos se dio cita en este nuevo culto» (p. 193).

Ortodoxia cristológica contra el sincretismo toledano y expectación de la consumación del tiempo: he aquí los dos ejes de la obra de Beato. El último epígrafe de este capítulo se titula *Apocalipsis*. Beato es autor de un *Commentarium in Apocalypsin*. El mismo *pathos* de san Jerónimo y de san Agustín ante el hundimiento del imperio romano renace en este monje de Liébana, expectante ante la venida de Cristo glorioso. Pero antes del final del mundo, el Anticristo perseguirá a los cristianos, como tiempo atrás lo hicieron los emperadores romanos. La nueva persecución se acompañará, según Beato, de dos signos: muchos cristianos colaborarán con los poderes que persiguen a la Iglesia, como ocurría en el odiado Toledo, y la persecución se hará bajo el signo de la sinagoga. He ahí Elipando y los obispos mozárabes, que han pactado con el poder musulmán, a cambio de asegurar a los cristianos sus propiedades. De otro lado, el anticristo, el poder musulmán, une y confunde en un inconfesable sincretismo iglesia y sinagoga. A los ojos de Beato el islam no es aún una religión específica. Mezquita y sinagoga son sinónimos. Lo propio del anticristo es favorecer «la síntesis de

cristianismo y judaísmo». He ahí la renovación de Babilonia: la cohabitación de infieles y cristianos en las ciudades andalusíes. El libro de Beato «sirve así de manera espléndida a la propaganda del núcleo cristiano de Alfonso II, que incita a la emigración, a la reunión de los cristianos, a la confederación de pueblos bajo la dirección de un jefe [Alfonso II] cuya señal es ser el protector de la Iglesia» (p. 202). Nada todavía de reconquista. Solo salida de Babel y reagrupación cristiana al modo monástico (cf. *Commentarium in apocalypsin*, 197). He aquí una descripción de «la pulsión de tantos *hispani*, que abandonando las ciudades mozárabes, se asoman al norte y se integran en los monasterios», pero también un «acto de propaganda [de] Beato, el testigo más preclaro de las comunidades cristianas que se van formando antes de su organización política» en el desierto dejado por los musulmanes entre el Duero y el mar.

Leopoldo José Prieto López  
Universidad Francisco de Vitoria

González de Paz, Carlos Andrés: *O bispado de Mondoñedo na Idade Media. Territorio, comunidade e poder*, CSIC, Santiago de Compostela, 2019. Anejos de Cuadernos de Estudios Gallegos, XLIX, 2 vols. ISBN: 978-84-00-10604-1.

La obra *O bispado de Mondoñedo na Idade Media. Territorio, comunidade e poder* de Carlos A. González de Paz, marca sin duda un antes y un después en el conocimiento del territorio y la época dejando, en lo general, pocos interrogantes por resolver. Este estudio viene a completar el panorama que del territorio y su historia ofrecían obras como: *Introducción al fenómeno urbano medieval gallego, a través de tres ejemplos: Mondoñedo, Vivero y Ribadeo* de Fernando López Alsina (1976); *Señores y campesinos en el obispado de Mondoñedo (siglos XIV-XVI): análisis de la sociedad rural gallega de fines de la Edad Media* de María José Rodríguez Galdo (1976) y *Economía, política y sociedad en Galicia. La provincia de Mondoñedo: 1480-1830* de Pegerto Saavedra Fernández (1985). Pero esta es una de esas obras globales, humanistas, que trasciende su clasificación dentro de una disciplina y que va más allá de un aspecto temporal o territorial; un proyecto ambicioso culminado de manera brillante que arroja luz a un tiempo y un lugar desde el análisis de las fuentes, los contrastes con la historiografía y sin dejar cabos sueltos que permitan dudas o planteamientos hipotéticos sobre el texto. El gran componente personal, de capacidad y de actitud ante la investigación permite mantener la solidez del texto desde la primera a la última página. Y esta afirmación no es baladí, puesto que la obra cuenta con más de mil cien páginas de investigación garantizadas en su rigor científico por los especialistas que en su momento la evaluaron como tesis doctoral.

En lo metodológico el autor procura resolver al investigador-lector los interrogantes que a cada paso plantea la obra; y lo hace desde una sólida y constante «duda metódica». Este procedimiento le lleva a ir descartando sucesivamente los supuestos que ofrecen mayor inseguridad para interrogar de forma deductiva a los datos. Una forma de análisis

que se aplica a una metodología de análisis histórico que podría calificarse como clásica pero que el autor renueva a través de una interdisciplinaridad que aporta nuevas perspectivas.

En cuanto al objeto, la amplia cronología que aborda el estudio resalta de nuevo las capacidades del autor para responder a sus objetivos de investigación en un arco temporal sin límites precisos que en ocasiones se acercan hasta el siglo VI y se diluyen en torno al siglo XIV.

En su esqueleto, la división en volúmenes corresponde a dos partes totalmente diferentes en cuanto a su planteamiento y análisis del espacio y el lugar, siempre desde la crítica constructiva y sin que la historiografía condicione su trabajo. En el primer volumen se despliegan todos los recursos científicos interdisciplinarios a los que acude el autor para aclarar la geografía mindoniense, la llegada de los bretones, los traslados de la sede episcopal o el poblamiento altomedieval. El segundo, con los apartados dedicados al mundo urbano y al monacato, deja ver un cambio metodológico, más en línea con la producción historiográfica de análisis de ambos fenómenos.

Yendo al detalle, el trabajo se divide en siete capítulos claramente definidos e independientes no solo por su contenido sino porque cada uno cuenta con objetivos definidos e incluso algunos presentan conclusiones sectoriales que reafirman los puntos clave.

En el capítulo 1, *Xeografía Histórica. Xeografía física*, quedan claras las capacidades de González Paz a la hora de abordar el territorio, con un acercamiento a la edafología del terreno que si bien puede parecer excesivo el propio autor justifica: el «discurso xeográfico e a narración histórica non deben ser, dende o no so punto de vista elementos opostos». Así pues, no es solo necesario establecer la geografía histórica y el paisaje histórico en el que se desarrollarán los capítulos, sino que también es preciso abordar la geografía física que condicionará la economía y el poblamiento del territorio.