

EL MONASTERIO DE LORVÃO Y LOS CONFINES
DE LA BEIRA (SIGLOS IX-XII).
APUNTES SOBRE LA MEMORIA HISTÓRICA
DE UN ESPACIO DE CONTACTO*

*The Monastery of Lorvão and the boundaries of Beira (9th-12th Centuries).
Remarks on the historical memory of a border zone*

Cyrille AILLET

CIHAM-UMR 5648. Université Lumière-Lyon 2. Campus Berges du Rhône. 18, quai Claude-Bernard. F-69365
LYON. C. e.: cyrille.aillet@univ-lyon2.fr

Recibido: 2009-03-13

Aceptado: 2009-07-29

BIBLID [0213-2060(2009)27;71-95]

RESUMEN: La Beira es un caso modélico para estudiar las áreas fronterizas de la Alta Edad Media ibérica. En este espacio, el flujo de los dominios que se sucedieron hasta finales del siglo XI contrasta con la estabilidad relativa del poblamiento cristiano autóctono. La reorganización del territorio después de la conquista cristiana ocurrida en 878 no llegó a borrar por completo las estructuras sociales anteriores. La vigencia de la onomástica árabo-romance parece traducir el mantenimiento de ciertos contactos con el sur andalusí. La segunda fase de dominio islámico (998-1064) confirma esta interpretación, estableciéndose al norte del Mondego una suerte de protectorado andalusí en una zona compuesta de un verdadero mosaico de micropoderes cristianos. Lorvão y otros monasterios sobrevivieron y se adaptaron al nuevo dominio. La reconquista de Coímbra en 1064 tampoco impulsó un cambio radical. Sin embargo, la presión del clero favorable a la reforma gregoriana promovió un proceso de latinización. El desarrollo de la cronística real y la compilación de cartularios acompañaron el proceso de remodelación social y cultural de los siglos XII y XIII.

Palabras clave: Beira. Frontera. Poderes locales. Monasterios. Memoria.

* Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto de investigación HUM2006-03038 *El centro de la Península Ibérica entre la Antigüedad y la Edad Media (siglos VII-XI): espacios, poderes, representaciones*, financiado por el Ministerio de Investigación, Ciencia e Innovación.

ABSTRACT: The Beira district serves as a model for studying the frontier areas of the early medieval Iberia. The constant changes in the political control of the region did not affect the stability of its indigenous Christian population. The reorganisation of the territory after the Christian conquest in 878 did not destroy previous social structures. The endurance of Arab-Romance onomastics could be understood as a sign of the maintenance of some links with al-Andalus. The second period of Islamic political control (998-1064) confirms this explanation, due to the implementation of a kind of Andalusí protectorate north of the Mondego river, an area shaped by a tessellation of Christian small polities. Lorvão and other monasteries survived through adaptation to the new political structure. The reconquest of Coimbra in 1064 did not cause a complete change, but the pressure of the clergy which supported the Gregorian reform, promoted the process of Latinization. The development of royal chronicles and the compilation of ecclesiastical chartularies were important facts of the social and cultural process of transformation in the 12th and 13th Centuries.

Keywords: Beira. Frontier. Local Powers. Monasteries. Memory.

SUMARIO: 0 Introducción. 1 La documentación del monasterio de Lorvão. 1.1 La memoria de los orígenes: despoblamiento y continuismo histórico. 1.2 La onomástica arabizada como sedimento del pasado islámico. 2 Contactos mantenidos con el sur andalusí. 3 Lorvão y los confines de la Beira durante la segunda fase de dominación islámica (988-1064). 3.1 Las transacciones del monasterio de Lorvão durante el protectorado islámico. 3.2 Las estrategias de alianza con el nuevo poder islámico. 3.3 Lafões como imagen de una situación de confluencia. 4 Reconquista cristiana, reforma y nueva lectura del pasado. 4.1 La fase de transición «mozárabe» (1064-1092). 4.2 La reforma eclesíastica: ¿una «guerra contra el cristianismo mozárabe»? 4.3 Falsificación y remodelación del pasado. 5 Conclusión.

0 INTRODUCCIÓN

La Beira es una región situada al norte de Portugal, entre el río Tajo y la cuenca del Duero, incluyendo la Serra da Estrela al este. Desde la época romana este espacio está dominado por los núcleos urbanos de Coimbra, Viseu, Lamego y Oporto. En este artículo nos centraremos en la parte noroeste, del río Mondego al río Duero, desde la perspectiva de un estudio basado en el bien conocido *Livro Preto* de la catedral de Santa María de Coimbra, pero también en la documentación muy valiosa del monasterio de Lorvão, ubicado en la Serra do Buçaco, a unos diez kilómetros al nordeste de Coimbra¹. De hecho, aquella zona es un caso modélico para estudiar las áreas fronterizas, o mejor dicho marginales, de la Alta Edad Media ibérica. La Beira formó parte de la frontera occidental del islam antes de ser conquistada en 878 por la monarquía asturleonés. Sin embargo, siguió siendo un espacio de contacto con el sur islámico. Fue también el único territorio reconquistado por el poder amirí en 998, por lo cual pasó de nuevo bajo dominio islámico hasta la reconquista definitiva de Fernando I en 1064.

¹ Los dos estudios más completos sobre el cenobio son los de AZEVEDO, R. de. «O mosteiro de Lorvão na reconquista cristã». *Arquivo Histórico de Portugal*, 1932-1934, vol. I, pp. 183-244 y de AILLET, C. «Entre chrétiens et musulmans: le monastère de Lorvão et les marges du Mondego (878-1064)». *Revue Mabillon*, 2004, vol. 15, t. 76, pp. 27-49. El presente trabajo se inspira en nuestro artículo de 2004, pero con cambios y añadidos.

El flujo de los dominios que se sucedieron hasta finales del siglo IX contrasta con la relativa estabilidad del poblamiento cristiano autóctono. Varios elementos apuntan hacia su pervivencia bajo dominación islámica hasta 878, mientras que la reorganización del territorio después de la conquista cristiana no llegó a borrar por completo las estructuras sociales anteriores, a pesar de la imagen de la *tabula rasa* impuesta por la historiografía asturiana. Aunque se perciben profundos cambios demográficos y sociales, la vigencia de los arabismos en la onomástica y en el léxico romances locales a lo largo del siglo X parece traducir el mantenimiento de ciertos contactos con el sur andalusí.

La segunda fase de dominación islámica de la Beira (998-1064) confirma en cierta medida este esquema interpretativo. Se estableció entonces al norte del Mondego un tipo de protectorado islámico, en una zona compuesta de un verdadero mosaico de micro-poderes cristianos, bastante inestables y flujos según el contexto político. Lorvão y otros cenobios no solo sobrevivieron sino que lograron adaptarse perfectamente al nuevo dominio. Las estrategias de alianzas entre el poder islámico y las elites cristianas locales pueden explicar que Fernando I, después de reconquistar Coimbra, no impulsara un cambio radical sino que eligiera un gobierno de transición a través de Sisnando Davídz. ¿Quién mejor que este cristiano arabizado, formado en la corte de al-Mu'tamid de Sevilla, podía entender las complejas realidades de una zona fronteriza?

Sin embargo, durante el reinado de Alfonso VI y bajo la presión del clero favorable a la reforma gregoriana, esta situación transitoria dejó el paso a un proceso de latinización, marcado por la marginalización del rito hispano y de la elite cristiana arabizada, y la paulatina desaparición de la onomástica arabizada. El desarrollo de la crónica real y la compilación de cartularios acompañaron el proceso de remodelación social y cultural de los siglos XII y XIII. Es cierto que la reinterpretación del pasado fue una clave para imponer una memoria histórica *politically correct*, tanto a través de la interpolación y falsificación de actas como a través de varios relatos de pleitos, basados en la exploración de los conflictos ocurridos durante la fase de coexistencia con el islam.

1 LA DOCUMENTACIÓN DEL MONASTERIO DE LORVÃO

Antes de empezar el estudio, parece imprescindible evocar la documentación de Lorvão, menos conocida en España que el *Livro Preto*, que también trae luz sobre el monasterio. El cartulario de Lorvão, o *Liber testamentorum*, se conserva en los archivos nacionales de Portugal en Lisboa y contiene setenta y cinco documentos fechados entre 877 y 1159². La primera fase de compilación se desarrolló hacia el año 1117, pero en 1159 se insertó también otra serie de documentos más tardíos. Gran parte de las actas (hasta el siglo XII incluido) fueron editadas en los *Portugalíæ Monumenta Historica* (PMH) y el resto por Rui de Azevedo³, pero no se llegó a hacer un verdadero estudio diplomático de esta documentación. El primer documento auténtico podría ser del año 927⁴, mientras

² Instituto dos Arquivos Nacionais, Torre do Tombo, Lisboa [en adelante, IAN, TT], Coleção Costa Bastos, n.º 38.

³ AZEVEDO, «O mosteiro».

⁴ *Portugalíæ Monumenta Historica, Diplomata et Chartæ*. Lisboa, 1867 [en adelante, PMH-DC], n.º 33, p. 20.

que los cinco diplomas más antiguos fueron probablemente interpolados en la segunda mitad del siglo x, si nos fijamos en los nombres de testigos insertados en ellos⁵. Todos poseen una serie de firmas reales para realzar su antigüedad y su autenticidad. Mencionan también a San Pelayo de Córdoba, junto a San Mameto, el protector tradicional del monasterio, pero sabemos que las reliquias del niño (muerto en 925) solo alcanzaron la ciudad de León en 967⁶: de hecho, el primer diploma auténtico que se refiere al santo es de 970⁷. Se puede suponer entonces que hubo dos fases de interpolación, la primera al final del siglo x, la segunda en el siglo xii cuando se hizo el cartulario. Esto no quiere decir que la interpolación haya afectado a todo el corpus, y los archivos de la Torre do Tombo (Lisboa) conservan trece diplomas originales, redactados antes del siglo xii en minúscula visigótica, el más antiguo con fecha del año 980. Cabe notar también que la documentación *laurbanense* posterior al siglo xii todavía está sin editar, lo que impide tener un conocimiento completo del dossier.

1.1 *La memoria de los orígenes: despoblamiento y continuismo histórico*

Como para tantos otros cenobios altomedievales, se desconoce la fecha de fundación de Lorvão. Aunque se supone que fue creado después de la conquista asturleonese, la documentación no evidencia ningún acta de fundación por parte del poder real o condal. Por lo tanto, no faltaron investigadores para pretender que el santuario databa de la época tardoantigua. De hecho el topónimo *Lurbine* aparece en el *Parrochiale Suevorum* del siglo vi, y el descubrimiento de elementos de decoración prerrománicos en el claustro del actual monasterio del siglo xvii —convertido ahora en un hospital psiquiátrico de los más deprimentes— se ha interpretado como una prueba de las raíces visigodas del establecimiento. Sin embargo, no se ha publicado ni estudiado correctamente este material, cuyas características formales, fecha y procedencia permanecen aún totalmente inciertas⁸.

El espejismo del continuismo histórico, tan desarrollado en la historiografía eclesiástica del Siglo de Oro, hizo que la mayor pluma de la orden de Cister en Portugal, don Bernardo de Brito, se empeñase en inventar toda una serie de relatos ficticios sobre la historia de Lorvão desde el siglo vi hasta la «reconquista» asturiana. En la *Primeyra parte da Chronica de Cister* (1602) afirmaba que el monasterio había sido fundado por Lucencio, nombre de un obispo de Coimbra mencionado en los concilios de Braga en la segunda mitad del siglo vi, que se convirtió en discípulo de san Benito y

⁵ Diplomas fechados en 877, 911, 919: PMH-DC, n.ºs 2, 3 y 22, pp. 2-3 y 14-15. El *testamentum de Sancto Martino de Seliobria* (907) y el *testamentum de tertia de Gondelini que fecit Gondesindus* (919) solo están publicados por Rui de Azevedo, a partir del *Liber testamentorum*. Los dos diplomas seudooriginales son en realidad copias del siglo xii o xiii: IAN, TT, Mosteiro de Lorvão, colección especial, Caixa 2, maço 1, docs. 1 y 2.

⁶ DAVID, P. *Études historiques sur la Galice et le Portugal du vi^e au xii^e siècle*. Lisboa-Paris, 1947, p. 244.

⁷ PMH-DC, n.º 101.

⁸ CORREIA BORGES, N. «Em torno das origens do mosteiro de Lorvão (hipóteses e certezas)». En *Semen-te em boa terra. Raízes do cristianismo na diocese de Coimbra*. Coimbra, 2000, pp. 44-57.

evangelizador de los suevos⁹. En su *Monarchia lusytana* (1610) forja seis diplomas, llenos de anacrónicos lusitanismos, que narran la existencia del cenobio después de la conquista árabe, empezando por el tema de la convivencia entre sarracenos y monjes, para acabar evocando al revés la heroica defensa de los abades Eugenio y Juan frente a la persecución islámica, pasión escrita a partir del molde de los mártires de Córdoba¹⁰.

El esfuerzo por dotar a Lorvão de una historia anterior a los siglos IX-X, a pesar de la ausencia de documentos auténticos de este periodo, contrasta con el mito historiográfico asturleonés de la *tabula rasa*. Sin embargo, la Beira se distingue tanto del caso de la cuenca del Duero que Claudio Sánchez-Albornoz reconocía, en su ensayo ahora tan controvertido, que podía considerarse como un «oasis en el desierto» del despoblamiento que caracterizaba, según el historiador abulense, al Sistema Central¹¹. Mientras que las huellas del dominio islámico en el territorio del futuro León, antes de su incorporación al reino de Oviedo, son muy evanescentes, la Beira conoció una fase de dominación más estable y directa. La *Chronica Gothorum* (escrita en el siglo XII) precisa que Alfonso III «una vez que se apoderó de *Conimbrica*, la vació de la presencia de los enemigos antes de repoblarla más adelante con gallegos»¹². El relato matiza el lema del desierto poblacional para luego encajar con la «tesis jurídica de la monarquía leonesa» gracias al tema de la desertización previa, prólogo necesario a la obra de restauración del rey¹³. Aunque la memoria de la conquista no puede ocultar el peso de la presencia islámica, deja en la sombra el posible mantenimiento de poblaciones cristianas autóctonas entre 714 y 878, borrando así la probable multiplicidad de los fenómenos de transición a favor de la tesis de la ruptura inaugural.

El carácter gradual de la reestructuración aparece, sin embargo, en las actas de compraventa de tierras a lo largo del siglo X. De hecho, la estructuración anterior no parece haber desaparecido por completo, visto que se mencionan los antiguos límites del suelo, probable alusión a los esquemas de organización anteriores a la conquista asturiana, integrados en el nuevo sistema de repartición de la propiedad¹⁴. ¿Reflejan aquellos *terminos antigos* la estructura social de la Beira islámica? ¿Remiten a dueños musulmanes privados de sus tierras a favor de los colonos gallegos, o a poblaciones cristianas autóctonas que siguieron viviendo en el mismo sitio después de su incorporación al reino de Oviedo? La segunda hipótesis explicaría mejor la conservación parcial de un parcelario heredado. Así, una venta situada en Albalat en el año 933, se puede identificar la cadena de los

⁹ BRITO, B. de. *Primeyra parte da Chronica de Cister*. Lisboa, 1602, p. 447.

¹⁰ BRITO, B. de. *Monarchia lusytana*. Lisboa, 1610; 2.ª ed. Lisboa, 1973, fols. 288r-315r.

¹¹ SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. *Despoblación y repoblación del valle del Duero*. Buenos Aires, 1966, p. 226. El amplio debate sobre el despoblamiento queda reflejado, entre tantas referencias, en los estudios siguientes: MANZANO MORENO, E. *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*. Madrid, 1991; MÍNGUEZ, J. M.ª. «Innovación y pervivencia en la colonización del valle del Duero». En *Despoblación y colonización del valle del Duero, siglos VIII-XX*. León, 1995, pp. 45-81.

¹² *Conimbricam ab inimicis possessam heremitavit, et ex Gallecis postea populavit. Precisa también maris littora heremitavit, atque destruxit: Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores*. Lisboa, 1865 [en adelante, PMH-S], vol. I, pp. 7-17.

¹³ DAVID, *Études historiques*, pp. 170-174.

¹⁴ Para este tipo de investigación, remitimos a MÍNGUEZ, «Innovación y pervivencia», pp. 70-75.

sucesivos dueños hasta el obispo Nausto¹⁵. Se conoce este personaje gracias a su epitafio, descubierto en la diócesis de Iria, el cual afirma que había dirigido Coimbra de 867 a 912¹⁶. La primera fecha parece significar que era obispo de la sede de Coimbra ya once años antes de la conquista asturiana, o sea durante la fase de dominación islámica. Sin embargo, el *Chronicon conimbricense* (siglo XII) señala una primera y efímera conquista de Coimbra por Alfonso III en 866. ¿Podría ser Nausto un prelado gallego designado después de esta expedición y luego restablecido en 878? La ubicación de su sepultura cerca de Santiago de Compostela se puede explicar tanto por su origen norteño como por la creciente importancia del santuario¹⁷.

La hipótesis de la permanencia en época islámica de modestas comunidades rurales cristianas ha convencido a Pierre David¹⁸ y ha seducido también a muchos historiadores portugueses desde el siglo XIX, alimentando el debate sobre la identidad nacional. Aquel debate estaba planteado a través de la distinción entre el norte de Portugal, supuestamente fuera de toda influencia islámica, y el sur del Miño, islamizado pero poblado de cristianos autóctonos que algunos autores identificaban como los verdaderos «portugueses», distintos de los norteños asturianos o gallegos que, según ellos, solo habían contribuido de manera superficial y minoritaria a la repoblación de la Beira¹⁹. Esta población «mozárabe», según Alexandro Herculano, había desempeñado el papel de un verdadero vínculo social entre los distintos pueblos de la Península²⁰.

En cuanto a los indicios proporcionados por las fuentes árabes, se reducen a la mención por el historiador nacido en Silves Ibn Muzayn (siglo XI), cuya crónica aparece citada en el relato de viaje del embajador marroquí en España Muḥammad al-Ghassanī en 1690-1691, del pacto (*ṣulḥ*) establecido por los conquistadores del siglo VIII con las autoridades de Coimbra y Santarem. Demuestra por lo menos que algunos *fuqahā'* consideraban esta zona como una tierra de pacto donde la población cristiana había conservado su autonomía jurídica²¹.

Nos encontramos frente a una paradoja: a pesar de la ausencia de testimonios escritos suficientes, la hipótesis del parcial mantenimiento de núcleos de poblaciones

¹⁵ PMH-DC, n.º 39, pp. 24-25.

¹⁶ SOUSA SOARES, T. de. «A inscrição tumular do bispo Nausto de Coimbra (867-912)». *Revista Portuguesa de História*, 1941, vol. 1, pp. 144-148.

¹⁷ PMH-S, vol. I, pp. 2-5; SOUSA SOARES, «A inscrição tumular», p. 148.

¹⁸ Insiste sin embargo en su índole «residual», DAVID, *Études historiques*, pp. 234-235.

¹⁹ GAMA BARROS, H. da. *História de administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. Lisboa, 1896, vol. III, p. 13; SAMPAIO, A. *As «villas» do norte de Portugal*. Oporto, 1903, pp. 8-9.

²⁰ HERCULANO, A. de. *História de Portugal*. Lisboa, 1846, vol. I, p. 188: «no meio dos dous bandos contedores havia essa população indecisa, meia sarracena meia goda, chamada mosarabe, que facilmente se accommodava ao dominio de um ou de outro, e que em ambos contava parentes, amigos, sympathias de crencas ou de costumes». Nosotros usaremos la palabra «mozárabe» en su sentido etimológico de población «arabizada». En la Península Ibérica se puede designar así a las poblaciones cristianas andalusíes o de origen andalusí, y en el contexto de la Beira altomedieval el término puede incluir las poblaciones cristianas autóctonas incorporadas al reino de León en 878, o los núcleos cristianos que permanecieron bajo dominio islámico entre 988 y 1064. Sin embargo, el grado de «arabización» de aquellas poblaciones no queda claro y casi solo aparece a través de la onomástica.

²¹ BUSTANI, A. (ed.). *El viaje del visir para la liberación de los cautivos*. Tánger, 1940, pp. 103, 112; PICARD, Ch. *Portugal musulman, VIII-XIII^e siècles*. Paris, 2001, p. 27.

cristianas tributarias desde la época islámica hasta la época de la reestructuración asturleonese parece bastante convincente. Conviene entonces buscar las huellas de esta presencia en otros marcadores, distintos de las fuentes tradicionales sometidas al proceso de remodelación del pasado.

1.2 *La onomástica arabizada como sedimento del pasado islámico*

El marcador más explícito es el corpus onomástico. Desde que se registran las primeras actas conservadas, llama la atención la cantidad de topónimos y sobre todo de antropónimos romances arabizados que evidencian la permeabilidad del modelo de designación romance al registro del nombre árabe, más que islámico.

Algunos topónimos evidentemente remiten a usos islámicos insertados en el lenguaje común²²: la villa Albalat se sitúa cerca del camino a Coimbra (*al-balāt*)²³, y se refiere a esta ciudad como *almedina*. La fuente de Almafalla puede ser una referencia a la etapa que ofrece al caminante (*al-mahalla*)²⁴. En cuanto al topónimo Garves o Garbes, puede ser una referencia al término árabe *gharb* (oeste), sobre todo cuando se habla de *termino de Garbes*²⁵. Por fin, la villa Alcoirana posiblemente recuerda el nombre de *al-Qayrawān*²⁶.

Pero la mayor parte de los topónimos son en realidad lo que se podría denominar antrotopónimos, o sea lugares designados por el nombre de sus dueños, difuntos o cuyo linaje permanece en el solar: villa de Talaba, villa de Alkapdec²⁷... En realidad, son los antropónimos los que nos proporcionan el material más adecuado para el estudio de las poblaciones locales. Cabe subrayar primero que la tasa de antropónimos arabizados en el corpus *laurbanense* es realmente llamativa por su intensidad, más alta aún que en los casos leoneses: 17,6% del total en el primer periodo (927-950), cuando la documentación es menos abundante; 39% de 950 a 988; 19% durante la segunda fase de dominio islámico; 17,6% de 1064 a 1100, fecha límite de nuestro estudio²⁸.

Sin ánimo de realizar la descripción y análisis del alcance y sentido social de este fenómeno lingüístico, ahora estudiado con mayor profundidad y visión más amplia²⁹, se

²² LÓPEZ, D. «Toponimia árabe de Portugal». *Revue Hispanique*, 1902, vol. 9, pp. 35-74; LOSA, A. «Moçárabes em território português nos séculos x e xi: contribuição para o estudo da antroponomia no *Liber Testamentorum* do Lorvão». En *Islão e arabismo na Península Ibérica*. Évora, 1986, pp. 273-290.

²³ PMH-DC, n.º 39, pp. 24-25.

²⁴ PMH-DC, n.º 15, p. 10.

²⁵ PMH-DC, n.º 94, pp. 59-60.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ PMH-DC, n.º 84; PMH-DC, n.º 94, pp. 59-60.

²⁸ Remitimos a los gráficos al final del texto.

²⁹ Entre los estudios más recientes podemos citar AGUILAR SEBASTIÁN, V. y RODRÍGUEZ MEDIANO, F. «Antroponimia de origen árabe en la documentación leonesa (siglos VIII-XIII)». En *El reino de León en la Alta Edad Media*, VI. León, 1994, pp. 499-633; RODRÍGUEZ MEDIANO, F. «Acerca de la población arabizada del reino de León (siglos X y XI)». *Al-Qanṭara*, 1994, vol. 15-2, pp. 465-472; AGUILAR SEBASTIÁN, V. «Onomástica de origen árabe en el reino de León (siglo X)». *Al-Qanṭara*, 1994, vol. 15-2, pp. 351-363; FERNÁNDEZ CONDE, F. J. «Poblaciones foráneas: mozarabe, musulmana y judía en el reino de León». En *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*. León, 2007, vol. II, pp. 763-891; y AILLET, C. «Anthroponymie, migrations, frontières: notes sur la "situation mozarabe" dans le nord-ouest ibérique (IX^e-XI^e siècles)». *Annales du Midi*, 2008, vol. 120, n.º 261, p. 5-32.

pueden subrayar algunos resultados. Este material, aunque marcado por la absorción de un registro onomástico árabe, obedece al esquema onomástico occidental latino y no a la compleja cadena onomástica árabe³⁰. Cabe insistir en la índole elitista y urbana del modelo onomástico estudiado por Jacqueline Sublet. En cambio, en nuestra documentación, estamos en un contexto rural, lejos de Córdoba. Sobre todo, estamos frente a un proceso de transmisión del nombre por parte de notarios que aplican su propio modelo onomástico, un modelo romance, y los individuos así designados son claramente cristianos. En efecto, la tesis de las migraciones mozárabes como explicación por la presencia de tantos nombres romances arabizados no se aplica al caso de la Beira. Parece muy improbable que la Beira hubiera sido repoblada en solo algunos decenios (878-principios del siglo x) por una población cristiana andalusí, y, si hubiera sido así, este fenómeno tan masivo habría dejado alguna huella en las fuentes, como es el caso del área leonesa. Los documentos más antiguos del *Livro Preto* evidencian además que este uso onomástico existía ya en el siglo ix en las zonas más norteñas del condado de Oporto. Un documento del monasterio de São João de Ver al sur del Duero, fechado en 773 y considerado como auténtico –al menos hasta que sea posible demostrar lo contrario– contiene seis nombres arabizados³¹. En todos los casos, esta población no parece marginada, pero sí se diferencia por el uso de este tipo de nombres de los grupos de colonos más norteños y de la aristocracia asturleonense. Sin embargo, esta discrepancia solo aparece como un matiz cultural que puede indicar el origen del individuo, sin prohibir cierta fluidez en el uso de aquel registro onomástico. En todo caso, se trata de poblaciones cristianas, no de musulmanes o conversos. Se deduce que son necesariamente poblaciones cristianas autóctonas que siguieron usando un modelo de denominación nacido durante la fase de contacto con el islam, antes de 878.

2 CONTACTOS MANTENIDOS CON EL SUR ANDALUSÍ

El vigor de la onomástica romance arabizada en la Beira no resulta solo de un legado del pasado, sino que se explica también por la pervivencia del fenómeno fronterizo, caracterizado por el contacto mantenido con los territorios islámicos del sur y por la infiltración e incorporación de referencias al léxico cultural entonces dominante del área omeya. No es ninguna casualidad si todos los estudios sobre este tema demuestran que el clímax de la antroponimia arabizada se alcanza en la segunda mitad del siglo x, o sea durante el siglo del califato de Córdoba, cuando el *Muqtabis VII* documenta el desarrollo de una intensa corriente de intercambios diplomáticos entre la sede omeya y los poderes cristianos del norte. En otro estudio hemos esbozado un estudio del corpus de los nombres árabe-cristianos en la documentación del noroeste peninsular³², mostrando que aparte del *stock* onomástico bíblico pasado a través del filtro árabe (Yaḥya, Ishāq, Sulaymān...) y de los nombres teóforos perfectamente adaptables a cualquiera de las tres religiones (ʿAbd al-Raḥmān, ʿAbd Allāh, Muṭarraf, Ḥabīb...), se notaba el uso de un abanico

³⁰ SUBLET, J. *Le voile du nom*. París, 1991.

³¹ COSTA, A. de J. da (dir.). *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*. Coimbra, 1999 [en adelante, LP], n.º 454, pp. 616-617.

³² AILLET, «Anthroponymic».

de nombres más propiamente islámicos. De hecho, los nombres de los califas ‘Umar, ‘Uṭmān y ‘Alī se transmiten con frecuencia, y sobre todo llama la atención el hecho de que casi todos los nombres de la dinastía omeya se encuentren en el repertorio común: Mu‘āwiya, Marwān, ‘Abd al-Malik, al-Walīd, Sulaymān, ‘Umar, Hishām, Ibrāhīm, ‘Abd al-Rahmān, ‘Abd Allāh, al-Ḥakam... En cuanto al enigmático *Corais*, *Corece*, *Coresce*, *Corescia*, *Corexe*, que parece corresponder con la *nisba* de la familia del profeta del islam, los Quraysh, se trata de una referencia que se puede interpretar bien como el efecto de un proceso de aculturación por asimilación de un emblema prestigioso del islam, bien como la desviación polémica del mismo objeto.

Es posible que, en algunos casos, el uso de un modo de denominación impregnado por la referencia a la cultura andalusí les haya permitido a los individuos definirse como parte de una elite local específica, distinta de los hombres del rey o de la aristocracia norteña. Es interesante el caso de la familia de los Banū Nezeron, documentada entre 935 y 978³³. Obviamente se trata de terratenientes locales, dueños de tierras y casas en Coimbra, como lo demuestra su legado al monasterio en 967. Uno de ellos, Abzcri iben Nezeron, era presbítero, posiblemente en una iglesia fundada por la familia en su solar –política de repartición patrimonial y funcional entre los hijos del mismo linaje muy común en la Alta Edad Media ibérica y occidental–. Llama la atención el hecho de que las actas que implican a los Banū Nezeron se distinguen por la abundancia de firmas de personajes con nombres arabizados: en 967 se destacan por ejemplo los nombres de Samson iben Abulhiar, Gabdella iben Zagaz, Julianus *cogmento* Habzecri, Hamit, Fethe iben Rezemondo y su hermano Gazim, Valid iben Atanagildo, Motakar iben Spidio y su hermano Becar, Lazon Leodesindo iben Ferhe, Zalama iben Floresindo, Fromarigo iben Nezar Lopazer, y el sacerdote Kazem³⁴. En el mismo documento son varios los topónimos arabizados. Además, este fenómeno no parece desconectado del contexto andalusí dado que los Banū Nezeron aparentan tener contactos con el sur: al abad de Lorvão le regalan tejidos de origen islámico (*síricos lanos et lineos*) y una transacción del año 961 se refiere al rescate de prisioneros cristianos en manos de los musulmanes³⁵.

La Beira desempeña entonces el papel de un frente pionero, pero se sabe poco de los intercambios económicos con al-Andalus³⁶. Además, los pocos indicios disponibles solo apuntan hacia un flujo del sur al norte, sin conocerse las modalidades del movimiento inverso. Las monedas andalusíes forman parte de la economía local³⁷: se mencionan los *solidos toletanos*, los *solidos mohomati* y los *solidos de argento kazimi*, que se pueden identificar con los famosos *dihram-s qāsīmī*, producidos en Córdoba durante el califato, muy apreciados también en León. Los tejidos de lujo también cruzan la frontera: *pannos, laneos et lineos síricos*³⁸.

³³ PMH-DC, n.º 40, p. 25; n.º 85, p. 54; n.º 94, pp. 59-60; n.º 123, p. 77.

³⁴ *Ibidem*, n.º 94, pp. 59-60.

³⁵ *Ibidem*, n.º 85, p. 54: *et accepimus de vos precium uno captivo christiano pro remedio anime nostre*.

³⁶ BOISSELLIER, S. «La frontière luso-andalouse (“marche inférieure”), x^e-xiii^e siècles: présentation générale et propositions de réflexions». En TEMIMI, A. (dir.). *Hommage à l'École d'Oviedo d'Études aljamiado*. Zaghuan, 2003, pp. 109-127.

³⁷ LOSA, A. «A moeda entre os moçarabes nos séc. x e xi: segundo o *Liber Testamentorum* do Lorvão». *Revista de Guimarães*, 1984, vol. 93, pp. 219-229.

³⁸ PMH-DC, n.º 44, p. 27 (937) y n.º 94, pp. 59-60 (967).

Un documento editado por Rui de Azevedo permite reforzar esta serie de datos. Se trata del relato de un pleito ocurrido en 1064 ó 1065, después de la conquista de Coimbra por Fernando I. El monasterio de Lorvão reivindica la propiedad de los molinos de Forma, en la ribera del Mondego, frente a una familia que acusa de haber usurpado sus derechos. La reivindicación de los derechos inalienables del cenobio desemboca en un relato histórico que empieza por la construcción de los molinos. La primera secuencia de este largo relato se sitúa en época del abad Primus (966-985)³⁹:

Declaración a propósito del molino de Forma. En época del abad Primus, vino de Córdoba un maestro de obra (*magister*) llamado Zacarías. El concejo de Coimbra se enteró de la misión que desempeñaba para el abad y dijo entonces a este: «Confíenos el maestro de Córdoba que está con vosotros para que construya puentes en nuestros ríos». Contestó el abad: «Iré con él para que mi memoria se perpetúe». El abad acompañó al maestro de obra y este estableció su campamento en Alviaster. Hombres de esta tierra vinieron con vigas, carriles, piedra y cal, e hicieron un puente. Luego se marcharon a Coselias e hicieron otro puente. Después se fueron a las laderas del monte Buçaco para hacer otro puente. Finalmente se fueron a Forma e hicieron otro. El maestro dijo al abad: «Vamos a construir molinos en este puente para el monasterio y para que nuestra memoria se perpetúe». E hicieron así.

No se precisa la confesión de este Zacarías, hecho que refuerza la hipótesis de un cristiano cordobés, no un inmigrado mozárabe sino un artesano especializado cuya presencia podría evidenciar cierta circulación humana entre la Beira y al-Andalus.

3 LORVÃO Y LOS CONFINES DE LA BEIRA DURANTE LA SEGUNDA FASE DE DOMINACIÓN ISLÁMICA (988-1064)

La permeabilidad de la Beira con respecto al mundo andalusí puede explicar la situación de que la reconquista de Coimbra por el *ḥāǧīb* al-Manšūr en 988 haya desembocado en un tipo de protectorado sobre las tierras entre el Mondego y el Miño, sin borrar las estructuras preexistentes, que se mantuvieron parcialmente hasta la reintegración al reino de León en 1064.

3.1 *Las transacciones del monasterio de Lorvão durante el protectorado islámico*

Aunque la documentación se reduce durante este periodo, el monasterio de Lorvão, dirigido por el abad Benjamín y luego por Dulcidio⁴⁰, no deja de existir, ni mucho

³⁹ AZEVEDO, «O mosteiro», doc. IV, pp. 43-44: *Annuntione facimus de illo molino de Forma. In diebus domino Primus abba venit magister de Cordova nomine Zacarias et miserunt concilio de Colimbrie suum mandatum pro ille abbas. Et dixerunt ad ille: «date nobis ille magister de Cordova qui venit ad vos ut faciat nobis pontes ad nostros ribulos». Et dixit ille abbas: «ego uadam cum illo pro mea memoria». Et uenit ille abbas cum illo magistro et ficavit sua tenda in Alviaster. Et uenerunt homines de illa terra cum suos directos et cum carros et cum petra et cum cale et fecerunt ipsa ponte, et uenerunt ad Coselias et fecerunt ibi alia. Et uenerunt ad latera Buzat et fecerunt ibi altera et inde uenerunt ad Forma et fecerunt altera. Et dixit ipse magister ad ille abbas: «Faciamus molinos in ista ponte pro ad ille monasterio por nostra memoria». Sicut et fecerunt.*

⁴⁰ PMH-DC, n.º 217, pp. 132-133; n.ºs 229-230, p. 143.

menos. El cenobio no parece sufrir demasiado en el nuevo contexto, ya que conserva la mayor parte de sus posesiones. Disminuyen las donaciones, sobre todo los legados de la nobleza gallega, pero los contactos con el norte, más allá de la frontera política, no desaparecen por completo. En 1002, por ejemplo, el cenobio adquiere *ereditates* en la villa de Peraria, situada en la tierra de Santa María y teóricamente dependiente del condado de Oporto (*territorio portugalensis*)⁴¹. Las transacciones llevadas por el monasterio no cesan, actividad desvelada gracias a la conservación de diez documentos redactados entre 998 y 1051 durante esta segunda fase de dominación islámica. Tales textos reflejan cierta continuidad en el poblamiento y en la composición social de los terratenientes locales, porque surgen de nuevo varios personajes ya conocidos antes de la llegada de las tropas amiríes. Además, algunas listas de testigos casi no varían⁴². En cambio, las firmas del rey y de la nobleza gallega se desvanecen.

Dos actas de compraventa, ambas fechadas en el año 1016, ilustran las transacciones del monasterio para adquirir parcelas poseídas por una nueva categoría de terratenientes, notables musulmanes, en Villela⁴³. Se distinguen del resto de la documentación por el uso exclusivo del calendario de la Hégira y por la presencia de firmantes musulmanes, que llevan nombres claramente islámicos y distintos del corpus onomástico árabe-romance: Mohomat Ibn Abderahmen, Zuleiman Ibn Giarah Aciki... En ambos textos se destaca el uso de la *nisba*, elemento infrecuente en la antroponimia cristiana arabizada, pero, al revés, marcador de la pertenencia al islam. Aquellas *nisba*-s posiblemente proceden de la taifa 'abbādī de Sevilla, donde Zubaydī, por ejemplo, era un referente bastante difundido⁴⁴. Otras podrían referirse a prestigiosas genealogías de la Ÿāhiliyya, pedigrí onomástico muy apreciado en época de las taifas: *Alkaizi* podría recordar a los Qaysíes y *Allahami* a los Lajmíes, linaje tutelar de los soberanos sevillanos. En cuanto a la *nisba Alamawi*, podría ser una deturpación, a través del filtro notarial, de al-Ummawī (el Omeya), o una referencia al linaje beréber Amawī, atestiguado en la Sevilla del siglo xii⁴⁵. La manera de identificar a los vendedores y firmantes musulmanes llama la atención, porque evidencia el esfuerzo de los notarios por separar claramente a las dos partes del contrato gracias al registro onomástico.

3.2 *Las estrategias de alianza con el nuevo poder islámico*

La documentación no solo refleja el mantenimiento, después de la reconquista amirí, de las principales instituciones eclesiásticas y de la mayor parte de los núcleos de poblaciones autóctonas cristianas, sino que también se hace eco de las estrategias de alianza de una parte significativa de las elites locales con el nuevo poder islámico. La

⁴¹ *Ibidem*, n.º 189, pp. 115-116.

⁴² *Ibidem*, n.º 148, p. 93; n.º 154, pp. 96-97; n.º 165, p. 102.

⁴³ *Ibidem*, n.º 229, p. 143; n.º 230, p. 143.

⁴⁴ MAÍLLO SALGADO, F. *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas*. Salamanca, 1993, pp. 166 y 171.

⁴⁵ VIZCAÍNO, J. M.ª. «Vida y obra de Ibn Jayr (m. 575/1179)». EN FIERRO, M.ª I. y ÁVILA, M.ª L. (eds.). *Biografías almohades I. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, IX*. Madrid, 1999, p. 307.

segunda parte de la *annuncione de molinos de Forma* pone de relieve las ventajas obtenidas gracias a la nueva situación política por algunos señores cristianos instalados en la zona fronteriza entre el Mondego y el Vauga. La tesis de la construcción de los molinos por Zacarías de Córdoba, el maestro de obra empleado por el abad Dulcidio, era rechazada por los nietos de un tal Ezerag de Condeixa, Pelayo Halaf y Zulaiman Alafla. Ellos afirmaban que los molinos habían pertenecido a su abuelo, quien los había mandado construir por primera vez. Para descartar la versión de los dos contendientes, el escriba *laurbanense* describe entonces la supuesta actitud de Ezerag de Condeixa durante la fase de dominio islámico⁴⁶:

Después de la conquista de Coimbra por los moros, Ezerag visitó a Farfon Iben Abdella y se hizo moro. Pidió que una tropa de treinta moros de Arragaza le acompañase y los escondió en bosques (*mata*). Pregonó entonces a los cristianos de las fincas vecinas: «¡Salgan todos, gente bendita por Dios! He concluido la paz con los moros». Salieron los cristianos de los bosques para reintegrar sus tierras. Pero los moros también salieron de los bosques, hicieron presos a los cristianos y los trajeron a Santarem para venderlos como esclavos. Los vendieron por seis *haretas* de plata que mandaron luego a Córdoba con una epístola de Farfon. Ezerag pidió para él los molinos de Forma y muchas otras villas que Almanzor le concedió. Más tarde vino nuestro rey Fernando y ordenó restituirnos nuestros molinos. Luego Sisnando nos devolvió y otorgó nuestros molinos y nuestro puente.

Este documento podría formar parte de los textos narrativos sospechosos estudiados por Gérard Pradalié⁴⁷. De hecho, la conversión y luego la traición de este personaje permitía descartar los derechos de sus herederos. En cambio, el tema de la colaboración con el poder islámico no era solo un argumento jurídico elaborado después de la reintegración al reino de León, sino que tenía raíces en el pasado controvertido y turbio de la Beira hasta 1064.

Otros relatos ponen de manifiesto el establecimiento, entre el Mondego y el Duero, de un verdadero «protectorado» islámico basado en el control indirecto sobre un mosaico de poderes cristianos bastante inestables. Un pleito ocurrido en 1019 nos cuenta cómo un diácono, llamado Sandino, aprovechó el dominio islámico para apoderarse del monasterio fundado por la familia Soares en San Andrés de Sever, en el río Vauga no lejos de Oporto⁴⁸:

En aquellos tiempos surgieron las criaturas de la perdición, el pueblo de los ismaelitas, y se adueñaron de la tierra donde se situaba el monasterio, y de otras tierras del Duero hasta Córdoba. Iba con ellos Fruela Gonçalves, acompañado por el mismo diácono Sandino. En aquellos días, la familia de los dueños del monasterio tuvo que dejar esta tierra, huyendo del pueblo de los ismaelitas. El diácono Sandino cometió entonces un grave delito: rompió la cláusula (*legaturam*) de este testamento y vendió el monasterio a Fruela Gonçalves. Redactó para él un acta de venta y le entregó el testamento.

⁴⁶ AZEVEDO, «O mosteiro», doc. IV, p. 22.

⁴⁷ PRADALIÉ, G. «Les faux de la cathédrale et la crise à Coimbra au début du XII^e siècle». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1974, vol. 10, pp. 77-98.

⁴⁸ PMH-DC, n.º 242.

El diácono Sandino gestionaba el monasterio para los Soares, la familia de los fundadores, pero solo tenía un derecho de usufructo sobre la hacienda. Los Soares, vinculados a la nobleza gallega y al conde de Oporto, tuvieron que refugiarse más al norte cuando las tropas amiríes llegaron a dominar la franja de tierras situada al norte de Coimbra, hasta Viseu y el río Vauga. Sandino aprovechó la desaparición de los Soares para vender el monasterio a Fruela Gonçalves, venta presentada como una «donación» en otro documento fechado en 1005⁴⁹.

Fruela Gonçalves es un personaje bien conocido en este periodo. El dominio islámico le permitió reforzar su poder, basado en el señorío de la fortaleza de Montemor-o-Velho, ubicada en la desembocadura del Mondego en una posición estratégica para la defensa de Coimbra. No solo conservó sus prerrogativas, sino que, gracias al exilio de una parte de la nobleza gallega y a su alianza con el gobierno islámico, consiguió apoderarse de las posesiones de los Soares y de otras tierras hasta la tierra de Santa María, más allá del río Vauga y del monasterio de San Andrés de Sever. Se impuso como el nuevo protector de los establecimientos monásticos locales que, antes que condenar sus vínculos con el poder islámico, se beneficiaron de sus legados, como San Vicente de Vacariça, cenobio atestiguado a partir del año 1002, situado a unos veinte kilómetros de Coimbra cerca del río Certoma y del monte Buçaco, y que creció gracias a varias donaciones recibidas entre 1006 y 1018⁵⁰.

Esta zona de dominio indirecto islámico fluctuaba dependiendo del contexto militar, así que Fruela Gonçalves, vencido por el conde Menéndez Lucidi en 1019, tuvo que entregarle ganado y devolver las tierras que había usurpado. Los Soares recuperaron entonces el monasterio de San Sever, antes de legarlo al monasterio de Vacariça, cuyos escribas iban a redactar luego el relato que acusaba a su antiguo bienhechor⁵¹. Es verdad que Vacariça, incorporado al condado de Oporto, ya no podía escapar a las incursiones islámicas, probablemente apoyadas por el propio Fruela Gonçalves: en 1026, el abad Tudeildo se vio forzado a huir del ejército enemigo para refugiarse en Leza, un cenobio cerca de Oporto que había sido legado anteriormente a Vacariça⁵². Tuvo que esperar a la caída de Montemor-o-Velho, en 1034 según José Mattoso, para regresar a su sede de origen que, mientras tanto, se había mantenido incólume, posiblemente gracias al amparo de Fruela Gonçalves⁵³.

3.3 *Lafões como imagen de una situación de confluencia*

Un curioso relato, conservado en una fuente árabe poco estudiada, nos ofrece una imagen fascinante, aunque largamente tópica, del vaivén militar de esta zona de

⁴⁹ *Ibidem*, n.º 194.

⁵⁰ *Ibidem*, n.ºs 191, 196 y 234.

⁵¹ *Ibidem*, n.º 242.

⁵² *Ibidem*, n.º 260.

⁵³ MATTOSO, J. *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*. Lovaina, 1968, p. 57.

confluencia, entre el Mondego y el Duero⁵⁴. El episodio del «castillo de los dos hermanos» (*Qaṣr al-ajwayn*, en latín *Alafoens/Alaboens* o *castro Alahoveines*, en portugués *Lafões*) tiene lugar en aquellos confines inestables, tierras pobladas por cristianos pero mal controladas por el conde de Oporto, expuestas a las incursiones islámicas y a veces sometidas a un casi protectorado andalusí. El texto cuenta una expedición atribuida al segundo rey ‘abbādi de la taifa de Sevilla, al-Mu‘taḍiḍ (1042-1069):

En la zona de Oporto (*Burtuqāl*), atacó durante una razzia las dos fortalezas llamadas «castillos de los dos hermanos» (*ḥiṣṣayn al-ajwayn*). Se trata de dos fortalezas construidas en frente una de la otra y separadas por un foso. Triunfó de los *Rūm*-s que formaban la guarnición. Eran cristianos sometidos al pacto (*‘ahd*) que sus antepasados habían establecido con Mūsa b. Nuṣayr. Muchos de ellos hablaban el árabe y pretendían ser descendientes de Yabala b. al-Āyham al-Gassānī, este árabe que se había convertido al cristianismo. Después de vencerlos con ardid y ayuda divina, regresó a Sevilla acompañado de aproximadamente trescientos de ellos. Se juntaron con algunos de sus *mawālī*-s y aliados, y formaban entonces una tropa de cerca de quinientos caballeros cuando entraron en Sevilla. En cuanto a los cautivos, fueron dejados algún tiempo encerrados en su palacio (*qaṣba*). Luego les dejaba salir durante la noche para hacer las correrías de saqueo que usaba para sembrar el desorden en las tierras de los demás rebeldes de al-Andalus y dominar a los más débiles.

Como había notado Reinhardt Dozy, el ataque de la fortaleza no puede corresponder con el reino de al-Mu‘taḍiḍ. El enfrentamiento entre los ‘abbādīs y sus vecinos de Badajoz, los aḥṭāṣīs, había puesto un punto final a las expediciones del *ḡihād* sevillano en Galicia a partir de 1033. Antes, los ‘abbādīs tenían un acuerdo con los aḥṭāṣīs para poder cruzar sus tierras y llevar expediciones contra los infieles en los confines de Galicia⁵⁵. No se sabe si llevaban operaciones con tropas aḥṭāṣīs o si se trataba de un tipo de delegación de la guerra santa, ciertamente muy valorada a nivel político y simbólico por la dinastía sevillana. Estalló el conflicto entre las dos potencias en 1033 cuando el soberano aḥṭāṣī atacó al príncipe sevillano Isma‘īl de regreso de una razzia contra los cristianos. A pesar de la paz concluida entre los dos adversarios en 1051, el principio del *ḡihād* en la frontera de Galicia no se pudo aplicar más, ciertamente porque el equilibrio político y militar había cambiado netamente a favor de los leoneses⁵⁶. Se puede concluir entonces que el episodio de *Lafões* tuvo lugar antes de 1033, en época de Abū l-Qāsim (1023-1042)⁵⁷. Las fuentes latinas aportan más detalles y añaden un fondo histórico

⁵⁴ El texto está editado en DOZY, R. *Scriptorum arabi loci de Abbadidis*. Leyden, 1852, vol. II, p. 7. Véanse los comentarios de MANZANO MORENO, *La frontera*, pp. 197-198 y nuestro primer análisis en AILLET, C. «Aux marges de l’islam: le château des Deux Frères et le dernier des Ghassānides». En DESWARTE, T. y SÉNAC, Ph. (dirs.). *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l’Espagne chrétienne autour de l’an mil*. Turnhout, 2005, pp. 25-35.

⁵⁵ NYKL, A. R. «Die Aftasiden von Badajoz». *Der Islam*, 1940, vol. 26, pp. 16-48; IDRIS, H. R. «Les aftasides de Badajoz». *Al-Andalus*, 1965, vol. 30, pp. 277-290; TERRÓN ALBARRÁN, M. *El solar de los Aftasidas. Aportación temática al estudio del reino moro de Badajoz (s. XI)*. Badajoz, 1971.

⁵⁶ IBN ‘IDHĀRĪ. *Al-Bayān al-muḥrib*, editado por DOZY, R. *Histoire de l’Afrique du Nord et de l’Espagne musulmane*. Leyden, 1948, vol. II, p. 203; MAÍLLO SALGADO, *La caída*, p. 172; IBN BASSĀM. *Kitāb al-dhājira fi mahāsini ahl al-ḡazira*. Ed. Beyrouth, Dār al-thaqāfa, 1978-79, vol. III, p. 22.

⁵⁷ DOZY, R. *Histoire des musulmans d’Espagne*. Leyden, 1861, vol. IV, p. 14.

concreto a este relato muy tópicos. Documentan el sitio de *Alafoens* a partir de 1002, evocan en 1019 un *castro Alahoveines*, pero este deja de aparecer en las actas entre 1030 y 1083⁵⁸. Si tenemos en cuenta el contexto de intensificación de los enfrentamientos en la franja de tierras delimitadas por el Mondego y el Vauga o el Duero entre 1019 y 1033, se puede suponer que esta fortaleza cayó efectivamente en manos de tropas musulmanas. La huida del abad de Vacariça (el cenobio más cercano a Lafões), en 1026, nos puede ayudar a fechar el episodio entre 1026 y 1033. La presencia de una guarnición musulmana en Viseu hasta 1057⁵⁹ demuestra el interés del poder islámico por la zona del río Vauga. Además de corresponder con un lugar existente, *Qaṣr al-ajwayn-Lafões* se sitúa en una microárea marcada por la difusión de la onomástica árabo-romance, tanto en los antropónimos (Hazeme, Moçamedes...) como en los topónimos (villas Iban Ordonis, Acerrazes, Avulgodi, montes Magab y Gabro, río Cambar). El papel fronterizo del *territorium* de Lafões viene confirmado también por la circulación de productos islámicos de lujo como la *casula tiraz* y la *dalmadiga tirad* regaladas al obispo Paterno de Coimbra en 1083⁶⁰. La supuesta arabización de la guarnición cristiana no se puede verificar en la documentación, pero, aun siendo una imagen literaria plasmada por el autor árabe, corresponde efectivamente con una situación de contacto fronterizo con el mundo andalusí.

El relato en sí mismo –no lo habíamos afirmado suficientemente en un trabajo anterior– es una manifestación del imaginario político ‘abbādī. Está sacado de una compilación literaria escrita en 559/1164 por un secretario sevillano llamado Abū l-Qāsim al-Muwa‘inī, y dedicada al califa almohade Abū Ya‘qūb (1163-1184)⁶¹. Sin embargo, el episodio se inserta en una especie de crónica histórica de Sevilla, desde el siglo XI hasta la llegada de los almohades, que podría ser un préstamo sacado por el autor en fuentes auténticamente ‘abbādīes. La anécdota se inspira en su misma forma de varias narraciones del *Kitāb al-aḡānī* y de su imitación andalusí, el *Collar único (al-Iqd al-Farid)* del cordobés Ibn ‘Abd Rabbih (m. 940)⁶². Todos se centran en el mítico Yabala b. al-Āyham, el último rey de los ghassānīes, árabe pero cristiano, convertido al islam después de la conquista de Siria para luego volver al cristianismo y exiliarse al imperio bizantino, un personaje que ejemplificaba en el *adab* árabe la permeabilidad de la frontera entre los dos imperios que dominaban el Próximo Oriente medieval, el imperio bizantino y el califato islámico. A través de la mitificación de una modesta expedición sevillana en la frontera de Galicia, el autor proyectaba sobre los ‘abbādīes toda una tradición literaria de estirpe oriental, equiparando el *ḡibād* sevillano con la guerra santa llevada contra los *Rūm-s* por los primeros califas. Además, la captura de esta extraña guarnición formada de ficticios ghassānīes recordaba al lector la pretendida filiación de los maestros de Sevilla

⁵⁸ PMH-DC, n.º 190 (1002), n.º 243 (1019), n.º 268 (1030), n.º 621 (1083), n.º 660 (1086); LR, n.º 319 (1103), n.º 328 (1104).

⁵⁹ La *Historia Silense* nos recuerda que el rey Alfonso V murió durante un asedio de la ciudad en 1028, matado por un arquero musulmán: *Historia Silense*. Ed. J. Pérez de Urbel y A. González Ruiz-Zorrilla. Madrid, 1959, p. 177.

⁶⁰ PMH-DC, n.º 621.

⁶¹ PONS BOIGUES, F. *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles, 800-1450*. Madrid, 1898, pp. 227-229.

⁶² Las referencias precisas aparecen en AILLET, «Aux marges de l’islam».

con los lajmíes de al-Ḥīra, dinastía árabe que luchaba contra los árabes sirios durante la *ǰāhiliyya*.

La recuperación y mitificación por el discurso ‘abbādí de un hecho militar trivial, ocurrido en los confines del condado de Oporto y confirmado por las fuentes latinas, no deja de ser sorprendente. Aún lo son más los antropónimos islámicos conservados en las actas de venta de 1016, que reflejan igual preocupación por prestigiosas genealogías y podrían pertenecer a familias oriundas de la naciente taifa de Sevilla. Sería de mucho interés profundizar el estudio de la política sevillana en esta zona periférica que aparentemente servía de telón de fondo para la afirmación de un verdadero *ǰihād* ‘abbādí. Este relato nos ofrece también la imagen de una zona de confines inestables y movedizos, formada por un verdadero mosaico de micropoderes cristianos que negociaban su alianza con el vecino más poderoso, sea este cristiano o musulmán. De hecho, la reconquista amirí estableció un tipo de protectorado sobre las tierras situadas más allá del río Mondego. La impregnación de esta parte de la Beira por el mundo andalusí, resultado de un contacto siempre mantenido, seguramente contribuyó a facilitar las alianzas entre el nuevo poder islámico y algunos de los notables, lo que permitió también la conservación de muchas de las instituciones eclesiásticas locales.

4 RECONQUISTA CRISTIANA, REFORMA Y NUEVA LECTURA DEL PASADO

A pesar de su mantenimiento, el cenobio *laurbanense* podría haber conocido algunas dificultades en el decenio que precedió a la caída de Coimbra en manos de Fernando I. Rui de Azevedo afirma que Lorvão atravesaba entonces una crisis que había provocado la huida de sus monjes hacia el norte. Se apoya en un texto narrativo redactado en 1045 en el monasterio de Leza, al norte de Oporto, donde el abad de Vacariça, Tudeildo, había buscado refugio en 1026. Este documento afirmaba que la comunidad debía prepararse a acoger a sus «hermanos de Lorvão», precisando que, en el caso de que llegasen monjes, deberían adoptar la regla monástica local⁶³. La fórmula empleada (*et si venerit*) indica que solo era una eventualidad y de hecho el *Liber testamentorum* conserva un documento fechado en el año 1051⁶⁴. Pero cabe notar que después de esta fecha, no tenemos constancia de más documentos hasta el año 1086, durante la fase de reestructuración del cenobio. La intensificación de los combates entre Fernando I y los afašies⁶⁵ podría explicar este silencio, aunque tampoco tenemos indicios del desmantelamiento del cenobio.

La reconquista de Coimbra por Fernando I en 1064 abrió desde luego una nueva fase en la historia de la Beira noroeste. Después de una primera época transitoria caracterizada por cierta continuidad política y cultural, la región fue paulatinamente integrada, de manera más estrecha que nunca, al resto del Occidente latino gracias a un proceso de latinización y normatización cultural impuesto por la reforma gregoriana. La influencia de los modelos ultrapirenaicos promovidos por la monarquía y la aristocracia reconquistadoras provocó un profundo *aggiornamento* cultural, proceso que también

⁶³ LP, n.º 148, pp. 236-238.

⁶⁴ PMH-DC, n.º 379, pp. 231-232.

⁶⁵ MAÍLLO SALGADO, *La caída*, p. 171.

entrañaba la relectura, reescritura y remodelación de un pasado histórico marcado por una larga fase de coexistencia con el islam.

4.1 *La fase de transición «mozárabe» (1064-1092)*

Los primeros decenios que siguieron a la conquista de 1064 estuvieron dominados por cierta voluntad de continuidad cultural. El gobierno local fue confiado a un equipo de «hombres de la frontera», conocedores de la lengua árabe y acostumbrados al contacto entre el mundo andalusí y los poderes cristianos: mientras el rey designaba a Sisnando Davidiz como *wazir* de la ciudad, el antiguo obispo de Tortosa, Paterno, accedía al trono episcopal. Ambos habían crecido en al-Andalus y servido de intermediarios entre los reyes de taifas y los soberanos cristianos: Sisnando Davidiz tenía amplia experiencia al servicio de al-Mu'tamid en Sevilla, Paterno probablemente había tenido contactos con Barcelona⁶⁶ y también había llevado negociaciones entre el reino de Zaragoza (que controlaba entonces Tortosa) y el reino de León, antes de pasar al servicio de Fernando I⁶⁷. El papel de esta elite arabizada se vio reforzado por la afluencia de otros grupos de cristianos andalusíes, atraídos por las perspectivas de reestructuración de esta región fronteriza. El *Livro Preto* menciona la llegada de tres obispos, de un abad y de un subdiácono *hispani*, o sea oriundos de los territorios islámicos⁶⁸. Después de la caída de Lisboa, la expansión militar del naciente reino de Portugal hacia el sur incorporó nuevos grupos de cristianos arabizados: en 1148-1150, Afonso Henriques regresó de su expedición hasta las partes «más alejadas» de al-Andalus (*remociores Hispanie partes*) con poblaciones cristianas autóctonas. Sin embargo, al revés de lo que había pasado durante la expedición del rey de Aragón Alfonso el Batallador, en 1125-1126⁶⁹, aquellos cristianos *dimmi*-es fueron asimilados a cautivos, lo que significaría que su emigración no había sido voluntaria o que fueron asimilados a los demás prisioneros de guerra. Según la hagiografía de san Teotonio, prior de Santa Cruz de Coimbra, este tuvo que intervenir para obtener del rey la liberación del grupo, reducido a esclavitud. Los «mozárabes» fueron posteriormente instalados en tierras cercanas de la ciudad⁷⁰. Coimbra combinaba entonces, como Toledo,

⁶⁶ Figura en la lista de testigos del acta de consagración de la catedral de Barcelona en 1058, documento que incluía la controvertida «donación» de 'Alí b. Muğāhid, el soberano de la taifa de Denia: PEÑARROJA TORREJÓN, L. *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*. Madrid, 1993, pp. 74-86. La autenticidad del documento está discutida en BARCELÓ, M. «La qüestió dels documents d'un suposat acord entre 'Alí b. Mujahid de Daniya i el bisbe Guislabert de Barcelona». *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 1983, vol. 39, pp. 7-29.

⁶⁷ MENÉNDEZ PIDAL, G. y GARCÍA GÓMEZ, E. «El conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con las taifas». *Al-Andalus*, 1947, vol. 12, pp. 27-41; PMH-DC, pp. 392-393 y 419-420. Nuestra principal fuente, el texto narrativo del año 1064, está discutido en DAVID, P. «Regula Sancti Augustini». *Revista Portuguesa de História*, 1947, vol. 3, pp. 27-39 y en PRADALIÉ, «Les faux», p. 81.

⁶⁸ VASCONCELOS, A. de. «A catedral de Santa Maria Colimbriense ao principiar o século XI. Mozarabismo desta região em tempos posteriores». *Revista Portuguesa de História*, 1941, vol. 1, pp. 120-126.

⁶⁹ LAGARDÈRE, V. «Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H./1125 en al-Andalus». *Studia Islamica*, 1988, vol. 67, pp. 98-118.

⁷⁰ El episodio se sitúa después de la caída de Lisboa en 1148 y antes de la muerte de la reina Matilda en 1150: NASCIMENTO, A. A. (ed.). *Hagiografía de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. Lisboa, 1998, pp. 84-85 y 176.

una comunidad cristiana local marcada por un pasado de convivencia con el poder islámico y una población cristiana andalusí emigrada o desplazada. El mozarabismo de Coimbra, prolongado hasta mediados del siglo XII por lo menos, alcanzó su máximo alcance con el gobierno de Sisnando Davidiz, pero sin plasmarse en un estatuto jurídico especial como en la ciudad del Tajo⁷¹.

4.2 *La reforma eclesiástica: ¿una «guerra contra el cristianismo mozárabe»?*

Gérard Pradalié dio mucha importancia al cambio político provocado en 1092 por la elección a la sede de Coimbra del candidato del arzobispo toledano Cresconio, y la progresiva evicción de los partidarios de Sisnando Davidiz, en primer lugar su yerno Martín Moñiz. Según el historiador francés, el periodo «mozárabe» dio entonces el paso a la imposición de la reforma gregoriana y de sus defensores⁷².

Habría que matizar quizás la sistemática oposición que se suele establecer entre los «reformadores norteños» y los «mozárabes», pero es cierto que las reformas provocaron una renovación del personal político y eclesiástico así como mutaciones estructurales que borraron progresivamente la situación anterior. Los cenobios familiares o autónomos, como Lorvão o Vacariça, perdieron su independencia. Lorvão fue dirigido en adelante por abades de origen norteño. El tercero de ellos, Eusebio, promovió una política de colonización en las tierras del monasterio que cambió poco a poco la composición de la población local⁷³. A su muerte, en 1109, la elección de todos los nuevos abades fue condicionada por una jura de obediencia al obispo de Coimbra, nuevo protector del monasterio⁷⁴. En 1110-1112, el papa Pascual II pudo agradecer al conde Enrique de Borgoña que hubiese sustraído el cenobio de la *laicali manu* para confiarle a la *pontificali manu*⁷⁵. Pero la mutación más profunda acaeció en el año 1200 cuando el monasterio, confiado a doña Teresa, la hija del rey de Portugal, Sancho I, se convirtió en un convento femenino, Santa María de Lorvão. Los monjes benedictinos que se negaban a abandonar sus celdas fueron expulsados en 1206 con el apoyo del papa Inocencio III. Las últimas huellas del pasado de Lorvão desaparecieron entonces, borradas por la reforma gregoriana y la filiación a la orden de Císter en 1250⁷⁶.

Esta serie de trastornos queda reflejada de manera bastante negativa en la obra de Rui de Azevedo, que opone, según un punto de vista tradicional en una parte de la historiografía nacional portuguesa de esta época, la influencia extranjera, reflejada en el peso de la Iglesia «romana, al mozarabismo local, identificado como el crisol de la

⁷¹ MOLÉNAT, J. P. «La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XIII^e siècle». En AILLET, C.; PENELAS, M. y ROISSE, Ph. (eds.). *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madrid, 2008, pp. 287-298.

⁷² PRADALIÉ, «Les faux».

⁷³ LP, n.º 68 y 80.

⁷⁴ *Ibidem*, n.º 71, p. 70.

⁷⁵ *Ibidem*, n.º 625, pp. 839-840.

⁷⁶ COCHERIL, M. *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*. Lisboa, 1966, p. 184 y *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*. Paris, 1978, pp. 188-213.

identidad portuguesa»⁷⁷. Sin embargo, como decíamos con anterioridad, falta mucho para poder medir precisamente el alcance de dicha oposición entre clero «mozárabe» y clero reformador. Los testimonios son pocos. El más explícito es la bula mandada por el papa Pascual II al obispo de Coimbra Mauricio entre 1100 y 1108⁷⁸:

Nos hemos enterado, tanto por el contenido de sus epístolas como por la confesión oral de la persona que nos ha llevado esta carta, que él ha sido ordenado de sacerdote en la provincia eclesiástica de Coimbra por un obispo católico cuya ordenación había tenido lugar, como se ha divulgado luego, en el territorio de los sarracenos de *Hispania* y por medio de solo dos obispos. Dicho sacerdote, y los demás que han sido consagrados al mismo tiempo que él, ha sido ordenado por este obispo bajo el amparo de tu antecesor el obispo de Coimbra, y no bajo tu autoridad.

El papa se refiere seguramente al primer obispo de Coimbra, Paterno, pretendiendo que su elección había sido irregular por no haberse organizado con el número de obispos suficiente, tres según el derecho canónico. No rechaza directamente la validez de sus ordenaciones sino que opone la nueva disciplina eclesiástica impuesta por Roma con el supuesto relajamiento del clero «mozárabe» que, sometido a la opresión «sarracena», no podía cumplir con las normas canónicas. La discreta estigmatización del clero andalusí es la condición necesaria de una apología de la reforma eclesiástica y de su aplicación en aquellos confines de la Cristiandad aún marcados por una larga tradición de convivencia con el islam. La reforma gregoriana se acompaña entonces de todo un proceso de remodelación cultural que se hace sentir también en Coimbra y en su región mediante la reescritura del pasado histórico.

4.3 *Falsificación y remodelación del pasado*

El primer indicio de este proceso de memoria consiste en la reelaboración o reescritura de un acta de compraventa firmada en 1018 por Lorvão con propietarios musulmanes para adquirir tierras situadas en un lugar llamado Boton. Ya hemos evocado dos actas del mismo tipo fechadas en 1016, pero el documento que aquí comentamos se destaca de los demás. Coincide con los anteriores textos en la forma, en el contenido y en la lista de testigos. Pero el escriba que lo transmite parece insertar comentarios personales. Vale la pena reproducir el acta subrayando en cursiva las intervenciones del escriba⁷⁹:

Testamentum de Boton de venditionis.

Hec est karta venditionis de omni hereditate quam habebat Oborroz in villa Boton quam hereditatem emit Arias prior urbanensis cum suis *fratribus de predicto mauro Oborroz in tempore quo mauri Conimbriam regebant* in precio videlicet una equa apoldrada. Et ecce terminationis ipsius predictae hereditatis. Ad oriente per illo liniolo quomodo concludere per

⁷⁷ AZEVEDO, «O mosteiro», p. 34.

⁷⁸ ERDMANN, C. *Papsturkunden in Portugal*. Göttingen, 1970, n.º 9, pp. 161-162.

⁷⁹ PMH-DC, n.º 240, p. 149.

varzena. A parte aquilonis per illa limba inter larzana per illo peso usque in illa arka quomodo sparte per valle de kavallos usque in illo monte et dividet cum marmeleira per illo kasal de Olpinos et perge ad illa strada que discurrere iuxta Oleaster et perge per illa strada usque in illo ribulo et perge per illo ribulo usque retortas et concludere ab illo liniolo. Hanc hereditatem *predictum maurum* ad *predictum emptorem* vendidit sicut superius terminatur et integrum nominatum precium ab eo accepit. Vendidit videlicet eam cum omnibus suis apprestationibus terras ruptas vel inruptas sesegas mollinarum ingressibus et egressibus. Et de hac venditione cartam istam *coram idoneis testibus smaelitibus ut tunc mos erat* et scribere iussit et manu propria r++oboravit. Anno secundo regnum arabum Era CCCC° X° secundum vero Era romanorum millesimo quinquagesimo sexto.

Mohamed iben Farfon test. Halaf iben Maruan test. Abderahamen iben Iahia test. Hamed iben Zaid test. Gebir iben Mahomad test. Halaf iben Houda test. Mahomad iben Maavia test. Ebrahimi iben Hamed test.

Este diploma no existe en su versión original, sino que está conservado en los archivos de la Torre do Tombo de Lisboa en un pergamino escrito en el siglo XII o XIII. Se observa cómo, en vez del tono neutro y rutinario usado en las actas del año 1016, el escriba inserta comentarios que denotan su pertenencia a un horizonte cultural distinto de lo que transcribe. Identifica al vendedor como musulmán, lo que no era el caso en los diplomas de 1016, a través de la expresión «el mauro Oborroz». Además precisa que la venta ocurrió «cuando los moros gobernaban en Coimbra», lo que desvela inmediatamente el carácter tardío de la copia efectuada. Insertó datos más tardíos como la mención de Arias, abad de Lorvão. En realidad Arias dirigió el cenobio después de 1064, y el título de *prior urbanensis* no se difundió antes de finales del siglo XI. El escriba respetó la forma del documento que copiaba y comentaba porque mencionó la datación islámica añadiendo un comentario: «año 410 del reino de los árabes». Pero no pudo evitar traducir esta fecha en su calendario usual: «año 1056 de la era de los romanos». Por fin, no pudo evitar precisar que la venta se había hecho delante de «testigos ismaelitas fehacientes [...] como esto era la costumbre en aquella época». No se trata entonces de un falso documento, sino de un texto verdadero, similar a las transacciones del año 1016, pero copiado de manera tardía (siglo XII o XIII) y sobre todo ampliamente comentado por un escriba que reflejaba el cambio de mentalidad de su época a propósito de la segunda fase de ocupación islámica que la Beira había conocido entre 988 y 1064.

El clero de los siglos XII o XIII estaba molesto con el mantenimiento mayoritario de las instituciones locales y con la colaboración a veces activa de las elites locales con el poder islámico en aquel periodo. La necesidad de dotar al monasterio de Lorvão de una memoria histórica aceptable, y conforme con el nuevo horizonte cultural, llevó a la redacción de una falsa donación del rey Fernando I, fechada en el año 1064, texto narrativo que rectificaba el pasado comprometedor del cenobio gracias a la invención de una leyenda edificante⁸⁰. El rey confirma al monasterio todos los bienes que ha adquirido desde tiempos antiguos, justificando su decisión por la activa y eficaz colaboración del

⁸⁰ Edición del texto en BRITO, B. de. *Monarchia lusytana*, vol. II, fols. 377r-378v, trad. fols. 378v-380r; BLANCO LOZANO, P. *Colección diplomática de Fernando I (1037-1065)*. León, 1987, pp. 178-182. Valdría la pena editar de nuevo este texto, porque aparecen algunas diferencias en el original: IAN, TT, Coleção Especial, Caixa 2, maço 1, doc. 17.

cenobio y de sus monjes durante la conquista de la ciudad (*bono quod mei fecerunt in obsidione colimbrie*). Luego vienen los detalles, contados por el rey mismo. El abad de Lorvão había reunido a sus monjes para llevar al rey datos secretos sobre las defensas de la ciudad. Dos monjes fueron mandados entonces a Carrión de los Condes, tomando el pretexto que se iban de peregrinaje a Santo Domingo de Silos. Allí encontraron al soberano y le informaron sobre la «situación de Coimbra, el modo de vida de los sarracenos, quiénes eran y cuántos, cómo comían y hasta qué punto se olvidaban de vigilar la ciudad». Gracias a ellos, el rey consiguió asediar la ciudad en el momento idóneo. Sin embargo, las huestes leonesas estaban a punto de levantar el cerco por falta de víveres cuando otra vez los monjes les prestaron ayuda de manera providencial dándoles suficientes abastecimientos. Según este falso relato, la victoria final, o sea la conquista de Coimbra, se debió entonces a la intensa colaboración de Lorvão con el poder y el ejército leoneses. Para darle más peso, el documento es luego «confirmado» por el rey Sancho I en 1197⁸¹.

La redacción de esta obra ficticia tuvo lugar durante la época medieval, como lo demuestra el documento «original» de los archivos de la Torre do Tombo en Lisboa. El formato impresionante del pergamino permite solemnizarlo y llamar la atención del público sobre este texto que sin duda formaba parte de los documentos más prestigiosos del monasterio. Esta copia es de finales del siglo XII según Rui de Azevedo⁸². La referencia a la regla de san Benito, adoptada por la comunidad desde el principio —dice el falsario—, nos sitúa en un ámbito benedictino o cisterciense que no puede ser anterior al siglo XII. Algunos topónimos nos proporcionan también indicios cronológicos: la iglesia de San Andrés de Coimbra, donde los monjes según el relato habían enterrado a los combatientes cristianos muertos, solo aparece mencionada a partir del siglo XII⁸³. Se podría prolongar la investigación, pero el documento parece haberse fabricado al final del siglo XII, quizás bajo el reinado de Sancho I (1174-1211), a quien se atribuye la confirmación de la falsa donación del año 1064. Este relato parece haberse difundido con bastante eficacia entre finales del siglo XII y principios del siguiente, porque reaparece de manera fragmentaria en el *De rebus Hispanie* de Rodrigo Ximénez de Rada. El historiador cuenta, en efecto, que el monasterio proporcionó víveres al ejército real, lo que permitió prolongar el asedio y conquistar la ciudad⁸⁴.

Al final del siglo XII, el monasterio de Lorvão, sometido a la reforma gregoriana, no podía satisfacerse de un pasado comprometedor y caracterizado por una larga fase de coexistencia pacífica con el poder islámico, rechazo puesto de relieve por los comentarios insertados por un escriba de esta época. Al revés, la redacción de la falsa donación de Fernando I dotaba al monasterio de una memoria no solo limpia sino también heroica, dándole a la comunidad de frailes el mayor protagonismo en la reconquista cristiana. La reforma del pasado era una consecuencia de las profundas mutaciones ocurridas en la

⁸¹ AZEVEDO, R. de; COSTA, A. de J. da y RODRIGUES PEREIRA, M. (eds.). *Documentos de D. Sancho I (1174-1211)*. Coimbra, 1979, vol. I, n.º 101, p. 161.

⁸² AZEVEDO, «O mosteiro», p. 32: «O pseudo-original está escrito numa imitação grosseira da letra semi-visigótica».

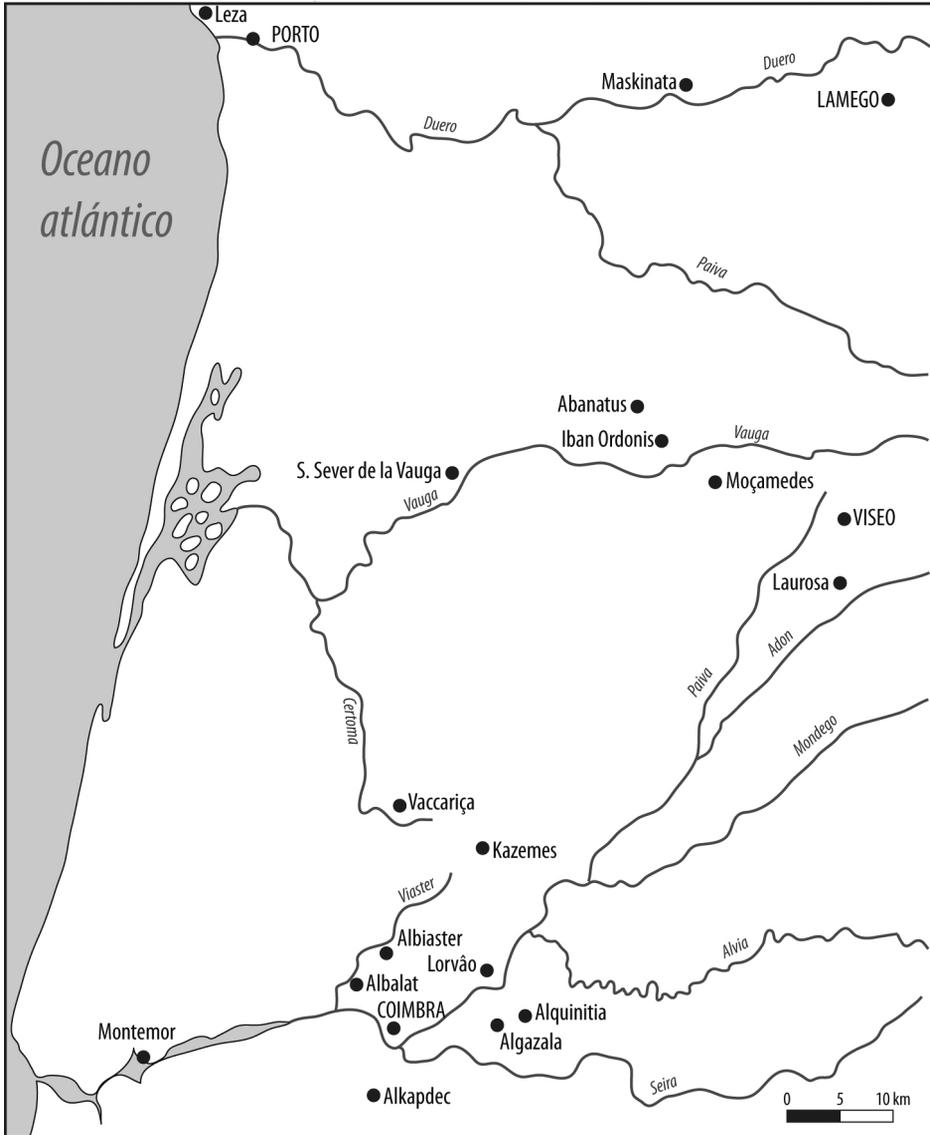
⁸³ LP, n.º 544.

⁸⁴ XIMÉNEZ DE RADA, R. *De rebus Hispanie*. Ed. J. Fernández Valverde. Turnhout, 1987, p. 190.

Península Ibérica a partir de finales del siglo XI. El endurecimiento del enfrentamiento contra el poder islámico en época de los almorávides y almohades también se acompañaba de la difusión, por lo menos en el noroeste peninsular, de la ideología de la reconquista y restauración de la unidad peninsular, cuya influencia en la visión historiográfica del contacto con el islam se puede medir a través de la documentación que acabamos de evocar.

5 CONCLUSIÓN

Lorvão y las tierras situadas entre los ríos Mondego y Duero ofrecen un caso modélico para reflexionar sobre las zonas de confines en la Alta Edad Media ibérica. La documentación local, que empieza después de la conquista asturleonés, no solo desvela las huellas de una dominación islámica que había sido más estructurada que en la cuenca del Duero, sino que ofrece indicios convincentes del mantenimiento de poblaciones cristianas autóctonas hasta su inclusión en el reino leonés. La segunda fase de ocupación islámica pone de relieve la fluidez política de las elites que colaboraron con el poder islámico para proteger sus intereses, amparando también las instituciones eclesiásticas. Se mantuvo cierta permeabilidad cultural hasta el siglo XII, pero la reestructuración alentada por la reforma gregoriana cambió las estructuras sociales y latinizó el modelo cultural prevalente. La apropiación de la memoria local a través de la compilación de los cartularios facilitó la rectificación o reescritura de la parte más comprometida de un pasado caracterizado por cierta coexistencia con el poder islámico. Cabe decir que aquellos apuntes solo son una invitación para explorar de manera más sistemática, precisa y profunda el caso de la Beira. La documentación del *Livro Preto* y de Lorvão ofrece apasionante material sobre el funcionamiento de la frontera islamo-cristiana hasta el siglo XII o XIII. Este material requiere sin embargo un acercamiento que tenga en cuenta los sucesivos estratos de la memoria local, partiendo quizás del último, caracterizado por la imposición de la *vulgata* historiográfica de la reconquista.



MAPA 1.- Lorvão y los confines de la Beira (ss. IX-XII).

ANEXO

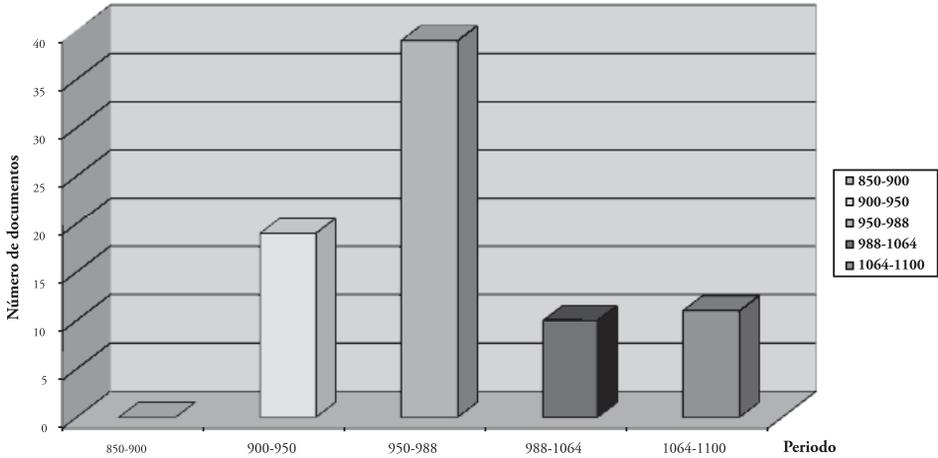


GRÁFICO 1.- La documentación de Lorvão: repartición de los documentos por periodo.

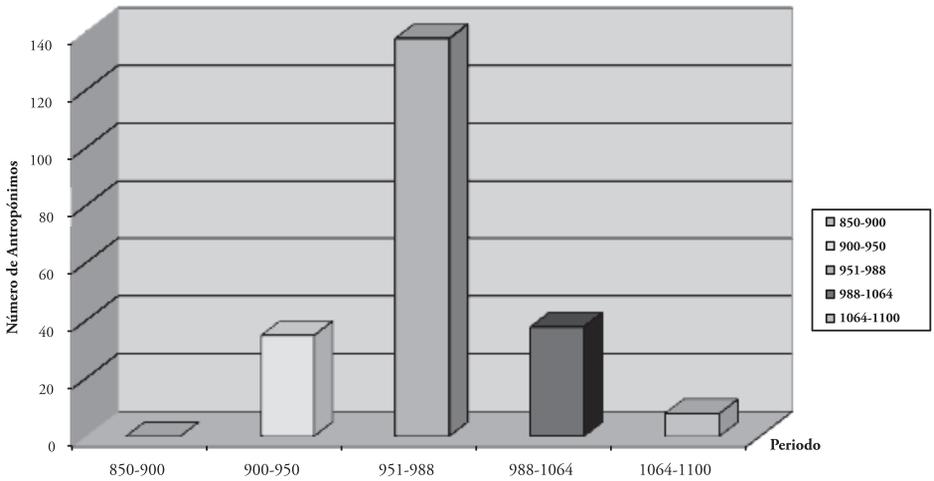


GRÁFICO 2.- Evolución de la antroponimia árabo-romance de Lorvão (850-1100).

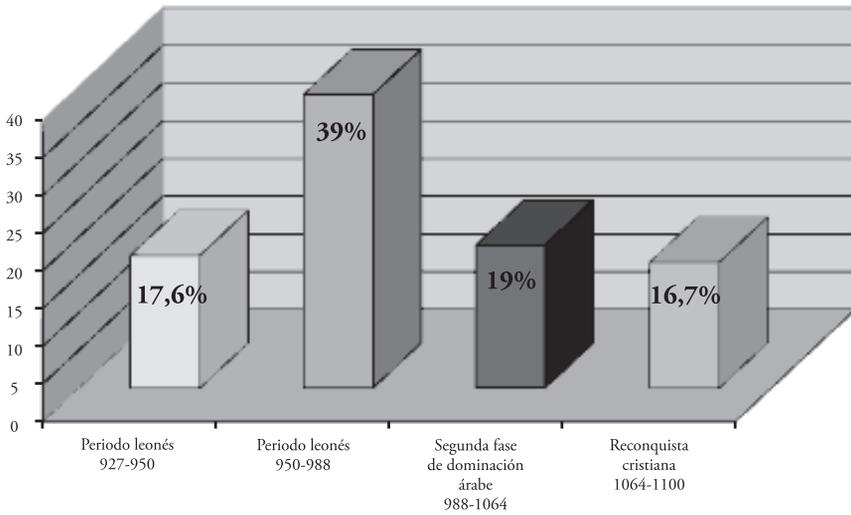


GRÁFICO 3.- Proporción de antropónimos árabo-romances en Lorvão según periodos (927-1100).