

# RESEÑAS



**BRONISCH, Alexander Pierre**

*Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta los comienzos del siglo XII.*

Universidad de Granada-Universitat de València.  
Oviedo-Universitat de València.  
Granada, 2006, 597 pp.

La reconquista es uno de los tópicos que sobre la Edad Media ibérica persigue al historiador. Resulta indudable que hubo un proceso que fue entendido como una reconquista de territorios antiguamente perdidos, pero debe otorgársele un significado específico dentro de los avatares de la época, situando su valor en términos ajustados y eliminando la carga “presentista” del término. No es infrecuente que ante las posturas islamistas y *yihadistas*, minoritarias, pero que han cobrado cierto auge en los últimos años hasta el punto de convertirse en el referente imaginario del Islam para muchos europeos y norteamericanos, se acuda a aquel proceso histórico para justificar miedos y políticas de fuerza. Cabe añadir el uso y abuso de la reconquista llevado a cabo por el franquismo, que inundó el término con una serie de atributos patrióticos que han distorsionado aún más si cabe su contenido. Es, por tanto, un proceso controvertido, no menos que la denominada “guerra santa”, sobre todo en un momento en el que este apelativo aparece por doquier en los medios de comunicación. Sin duda nos hallamos ante temas que gozan de actualidad y que remiten precisamente al periodo medieval. Por esa razón, el título del libro de Alexander Pierre Bronisch –publicado en alemán en 1996– resulta sugerente, aunque un tanto problemático, pues unir ambos elementos da pie inmediatamente a la polémica.

Sin embargo, el lector se va a encontrar fundamentalmente ante un texto erudito, en el que al menos de manera expresa no aparecen esas controversias, ya que se trata de llevar a cabo un debate en términos científicos. La pretensión de Bronisch es plantearse si se puede considerar la reconquista en los términos de una “guerra santa”, tal y como se consideró en la Alta Edad Media, llevando a cabo un análisis de los textos narrativos y litúrgicos, espigando las noticias que al respecto se puedan hallar. En tal sentido, el uso de los testimonios procedentes de la liturgia constituye, a mi juicio, una de las principales aportaciones del libro, no exenta de críticas, como se podrá comprobar. Este análisis se enmarca en una corriente ya añeja de estudios sobre el concepto de “guerra santa”, estrechamente unido al estudio de las cruzadas, y se sustenta en el análisis crítico-filológico de los textos, dentro de la más clásica tradición de la escuela alemana. Un breve resumen de los contenidos permite observarlo con claridad.

Aunque se encuentra dentro de la tercera parte del libro, parece más adecuado comenzar por la definición que hace Bronisch de “guerra santa”. Tras recorrer la abundante bibliografía sobre el tema, el autor destaca que el concepto está lejos de ser unívoco. Partiendo de la idea de que es un producto artificial elaborado por los historiadores –aunque no por ello irrelevante– considera que el calificativo de “santa” aplicado a una guerra deriva de la concepción que tiene de ella la parte beligerante, es decir, la moralidad de la acción bélica a ojos de quienes toman parte en ella. Es ahí donde entra la religión, pues se interpreta –y estamos hablando siempre de la Edad Media– como una empresa militar

que Dios ordena iniciar a su pueblo. Existieron guerras profanas en las que se utilizaron elementos religiosos, pero solo la suma de acciones simbólicas de ese carácter dan un significado de santa. Esta idea, que bebe sobre todo de Erdmann, aunque añade las concepciones de Flori –quien concede a la jerarquía eclesiástica un papel más determinante–, sirve para su comparación con el caso hispano, entre la conversión al catolicismo de los visigodos hasta el siglo XII, cuando se efectuó un cambio de paradigmas, debido a la influencia de la cruzada.

Bronisch realiza un estudio centrado, como se ha señalado, en las fuentes narrativas y litúrgicas. En un primer apartado introductorio pone de manifiesto la evolución del pensamiento cristiano en el primer milenio con respecto a la guerra, en el que se va aceptando primero la guerra justa, necesariamente defensiva (Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona), para después llegar a formulaciones más ofensivas, como la guerra contra los paganos, la defensa del papado en el siglo IX o la institución de la Paz de Dios, aunque D. Barthélemy ha llevado a cabo un sugerente contranálisis de las visiones habituales sobre este fenómeno. Curiosamente, en la Península Ibérica no se detecta este encadenamiento, pues el papel del papado y de la jerarquía eclesiástica parece haber sido irrelevante. No obstante, se desarrolló una interpretación religiosa de la guerra mucho más profunda y duradera, según Bronisch. Ésta tomaría como punto de partida el periodo visigodo. Las fuentes narrativas identifican a los godos con el pueblo elegido, gracias a su conversión al catolicismo, aspecto que les atraerá el favor divino en la suerte de las armas, según san Isidoro. También aparece entonces la visión de la guerra como una guerra querida por Dios, un Dios en el sentido veterotestamentario y una guerra que dirige el rey, el cual,

como sucede en la *Historia Wambae* de Julián de Toledo, es santificado, mediante la unción, y representa las fuerzas de Dios. Si el ejército y su líder están libres de delitos, la victoria es cierta y viceversa. Esta posición se ve reforzada por las fuentes litúrgicas, en especial por el *ritus pro rege observandus*, recogido en el *Liber Ordinum*, en el que aparecen un conjunto de oraciones, bendiciones y cánticos que se recitaban o cantaban en la despedida del rey y su ejército antes de una expedición, cuando regresaba y cuando era recibido triunfal en Toledo. Bronisch destaca el papel de la cruz y del estandarte como símbolos a través de los cuales se santificaba la guerra, siguiendo rituales de origen bizantino.

Tras la conquista musulmana de 711, la suerte de esta tradición fue diversa. En los territorios sometidos a control andalusí, la idea de guerra santa se desvaneció. La *Crónica de 754* se centra en la identidad cristiana, vehiculada por la jerarquía, como eje central que “unía a la población frente a sus nuevos señores” (p. 134), mientras que los himnos litúrgicos, descontando algunos que parecen haber sido escritos en la época final del reino visigodo, se orientan hacia el ruego a Dios para librarse de los paganos en un paisaje de desconcierto generado por la derrota y la falta de perspectivas. En cambio, esa tradición sobrevivió en el reino asturleonés, donde los diferentes textos narrativos ponen énfasis en la decisiva intervención divina en los acontecimientos bélicos, concediendo la victoria cuando los objetivos eran justos y el ejército estaba libre de pecado. La *Crónica de Alfonso III* glorifica los orígenes místicos del reino astur, uniendo estrechamente a la monarquía con la defensa de la Iglesia mediante el relato de Covadonga, que sería el reverso de los pecados godos. La *Albeldense* identifica a los astures claramente con los cristianos y utiliza las fuentes

del Antiguo Testamento (los sarracenos son caldeos), sacralizando a los reyes astures, como Alfonso I y Alfonso III, que obtienen “victorias sacras”. Por último la *Crónica Profética* proyecta los conceptos de culpa, penitencia y gracia de Dios a la historia de los astures, identificando la caída del reino visigodo con los pecados de los godos y esperando que Cristo ayude a los astures en sus luchas, lo que supone una innovación, pues hasta entonces la figura de Cristo no estaba presente en este tipo de discurso. En cualquier caso, Bronisch pretende destacar la persistencia de una idea providencialista de la guerra, en la que la victoria definitiva, que sin duda llegará, será obra de la estrecha unión entre los reyes y Dios, así como a la continuidad entre los godos y los astures. Esta tradición se continuó hasta el siglo XII, pero se fue debilitando por un mayor hincapié en la historia eclesiástica o en la figura del gobernante, como ocurre con la *Historia Compostelana* o con la *Chronica Adefonsis Imperatoris*. Por otra parte, el autor subraya cómo estas ideas sobre la guerra son específicas del ámbito hispánico, ya que en el imperio franco-carolingio no se recurre a la relación entre campañas militares y el Antiguo Testamento, ni hay una sacralización del rey mediante la unción regia.

Al calor de estos datos, el autor considera que se puede definir a la reconquista como una guerra santa, pues era una guerra querida por Dios y bajo los auspicios eclesiásticos, que bendecían esa actividad, siempre y cuando estuviese dirigida a la defensa de la Iglesia. Dios aparecía como un auténtico señor de una guerra cuyo objetivo era recuperar la *terra desiderabilis*; en cambio, los musulmanes son presentados como el látigo de Dios por los pecados de los cristianos. Pero no se lucha por las creencias de los adversarios, sino por la relación establecida con Dios por el nuevo pueblo elegido: los astures.

Todo ello tenía su origen en la transmisión de modelos interpretativos de época visigoda, por los cuales se pregunta Bronisch. Y dentro de ellos otorga un especial relieve a la denominada *missa de hostibus*, que hace mención a unas condiciones de especial peligro para las armas cristianas, posiblemente hostigadas por un enemigo numéricamente superior, por lo que se pide la ayuda de Dios. Se trata de un texto en el que se yuxtaponen abundantes citas bíblicas, especialmente de los libros de Judit y Macabeos. Algo que también puede rastrearse en la narración de la batalla de Covadonga en la *Crónica de Alfonso III*, por lo que puede establecerse una conexión entre ambos textos. Para Bronisch, la *missa* es anterior a la crónica, pues no se cita a ningún rey y además identifica esta situación de especial peligro con el suceso de Covadonga, pues los visigodos jamás se habrían visto en una tesitura similar y “la propia existencia de los cristianos nunca volvió a verse radicalmente amenazada como antes de Covadonga” (p. 347). Así, el autor se inclina por pensar que estamos ante un testimonio litúrgico de la batalla de Covadonga que posteriormente se modificó para su inserción en la *Crónica de Alfonso III*. Estaríamos, por tanto, ante el origen del relato. Una narración que responde a un hecho real, según Bronisch, del que solo cabe dudar en cuanto a su localización y a una cierta exageración por parte de la tradición astur, que pretendía mitificar el origen de la monarquía, situándose frente a “algunos escépticos aislados” que niegan la existencia de esa batalla (p. 350). A este relato se le añadió la leyenda anti-witiziana, creada en paralelo como visión peyorativa de los grupos godos que optaron por el compromiso con los invasores, y todo se dotó de una interpretación en clave providencialista. Dado que la *missa de hostibus* sería un testimonio más o menos original de la batalla de Covadonga

y que en ella se observa la directa influencia de las fuentes veterotestamentarias usadas por los godos, Bronisch afirma que “no fue una horda de salvajes astures, arraigados en su antigua cultura tribal, la que libró una escaramuza contra los árabes” (p. 375). Posiblemente, éste sea el meollo del libro: la cuestión de la continuidad de godos y astures y la negación del carácter tribal o gentilicio de la jefatura astur.

Esta continuidad —que contrasta con la perspectiva de un “neogoticismo” comenzado por Alfonso II— se observa a través de la legitimación santificadora de la guerra, en la que destacan dos aspectos que sirvieron de nexo: el culto a la cruz y la unción regia. El culto a la cruz era conocido en época visigoda y se vinculaba a las tradiciones bizantinas y al éxito de los ejércitos, que iban acompañados por estandartes en los que estaba representada e incluso en algunas reliquias del *lignum crucis*. Esta adoración también se puede descubrir en el reino asturleonés, a través de fundaciones regias de monasterios con la advocación de la santa cruz, la existencia de reliquias y de cruces gemadas, etcétera. Como en época visigoda el culto a la cruz tuvo una gran intensidad y la misa en época de la reconquista seguía la vieja liturgia hispana, se mantuvo su culto como signo de victoria, incrementado por el fuerte control regio sobre la Iglesia. Por otro lado, la unción regia visigoda fue una forma de estabilizar el poder regio e impedir el asesinato del monarca, a través de su sacralización, que no impedía, de todos modos, su deposición. Se trataba de un ritual que bebía de las tradiciones veterotestamentarias y se entiende en un contexto de fuerte control del poder eclesiástico. Su uso en la época astur es controvertido, aunque parece que Alfonso II fue ungido; incluso Bronisch considera posible que hubiera antes de él otros reyes que fuesen ungidos, siguiendo los modelos visigodos.

En definitiva, el autor concluye que hubo una continuidad en la idea de la guerra como guerra de Dios, desde los visigodos a los asturleonés, cuando adquirió su pleno desarrollo como “guerra santa” con el enfrentamiento con los sarracenos. Y esto sería un indicio de la pervivencia de ideas visigodas en los siglos altomedievales, que “no poseían sólo una cualidad literaria, sino que formaban parte del universo conceptual vigente entre los contemporáneos”. Como correlato, otorga una enorme importancia a lo visigodo en la formación del reino astur, posicionándose en contra de las reflexiones de Barbero y Vigil, para afirmar que: “En conjunto se pudo demostrar que muchos fenómenos de la época de la Reconquista no pueden ser comprendidos ni aclarados en toda su dimensión sin haber dado cuenta de las condiciones previas visigodas” (p. 494). Además señala que esta idea de “guerra santa” es autónoma y anterior al *yihad*. Por último, el libro contiene un interesante apéndice sobre la filiación de las crónicas asturianas, en la línea de la metodología y las fuentes que sostienen todo este trabajo.

Como puede desprenderse del breve resumen de los contenidos del libro, estamos ante un trabajo denso, con una sólida base erudita, que pretende proyectarse más allá del tema elegido, la concepción santa de la guerra, para dar una visión general de los procesos de la reconquista. Un aspecto muy destacable es el uso de las fuentes litúrgicas, que son examinadas con detenimiento e incorporadas al análisis, lo que supone probablemente una de las aportaciones más sobresalientes. Sin embargo, las posturas historiográficas que aquí se defienden pueden calificarse como “tradicionales” y encajan, teórica y metodológicamente, con obras que remiten a las añejas claves de la historiografía institucionalista, en la que la reconquista era un objeto central. Y en ese sentido, no es extraño que apenas

se tengan en cuenta los trabajos más innovadores, y sobre todo los de alcance arqueológico —pero de una arqueología capaz por sí misma de ofrecer reflexiones, que no sea una mera ilustración de la narración elaborada desde los textos escritos—, pues presentan nuevos problemas. A veces un simple vistazo a la bibliografía llega a ser tan elocuente como la lectura del libro. Y así ocurre con éste, donde aparecen nada menos que ¡48 trabajos de Sánchez-Albornoz!, mientras que apenas se citan algunas obras de la historiografía española más reciente, por no hablar de la total ausencia de estudios sobre Asturias en época tardoantigua y altomedieval. Es cierto que al comienzo el autor cita algunas obras que después de 1996 han tratado algunos temas relacionados con el libro, pero no se molesta en introducirlos en su texto e incluso hay olvidos tan llamativos como el trabajo de L. R. Menéndez Bueyes o las actas del congreso de Covadonga celebrado en 2002, aunque cita la tesis de Besga, que conviene perfectamente a sus conclusiones. En esas circunstancias, no es raro que Bronisch se haga eco de concepciones como la despoblación del valle del Duero por Alfonso I (p. 372) que han sido duramente criticadas desde muy distintos puntos de vista en los últimos treinta años.

Pero, más allá de la ausencia de la historiografía española más reciente, las conclusiones de Bronisch son muy discutibles. La principal prueba de cargo que permite defender la conexión directa entre el reino visigodo y el astur es la concepción de la guerra y el nexo se establece en la *missa de hostibus*, que él considera cercana o incluso coetánea a Covadonga. Sin duda el libro demuestra que existió un discurso político, creado y sostenido desde los círculos de la monarquía asturleonera, que entendía la acción bélica de los reyes como una guerra santificada y que recurría a modelos visigodos. Pero ¿hasta qué punto este discurso

era recibido y compartido por la población? Las fuentes cronísticas no fueron redactadas como vías de comunicación, salvo entre determinadas elites. En cambio, la liturgia podría haber sido un elemento más cercano. Pero ¿era así efectivamente? Los testimonios de época carolingia ponen de relieve que la mayor parte de los fieles comprendía mal el significado de los rituales y que no entendía el latín en muchas ocasiones. Habría que conocer mejor las condiciones en estos momentos en la zona asturleonera, aunque no estoy convencido de que la liturgia fuese un medio tan eficaz como pretende Bronisch. Nada impide pensar que ese ritual estaba destinado a ser usado ante un público reducido y elitista. Por tanto, me parece que lo que Bronisch “descubre” es la articulación de un discurso legitimador creado desde la monarquía, algo muy interesante desde el punto de vista de la teoría y la praxis políticas del momento. Ahora bien, no todo es discurso, ni toda la acción humana puede reducirse a ello, a pesar de su relevante papel en aspectos como la guerra. Por otro lado, tampoco hay sólidas bases para afirmar la gran cercanía de la *missa de hostibus* al suceso de Covadonga, si alguna vez existió. La situación de peligro puede ser una imagen que plasme no tanto un acontecimiento concreto, sino una percepción, por otro lado interesada, de una situación general, lo que vuelve a remitir al discurso político. Si aceptamos que se trató de una situación real, ¿por qué Covadonga y no cualquier otra batalla o alguna escaramuza al calor de las aceifas andalusíes? El hecho de que no se mencione al rey no parece razón suficiente. Sinceramente, creo que nada prueba que sea un relato de la batalla de Covadonga... salvo el interés del autor en que así sea. En cambio, su análisis textual y la relación que establece en términos de contenido con el relato de Covadonga es mucho más certera y la considero una muy interesante aportación.

El problema estriba en que Bronisch parte de una serie de imágenes poderosas sobre este periodo. Una de ellas es la identificación de estos siglos con un estado de guerra casi perpetuo, con un enfrentamiento sin tregua entre cristianos y musulmanes, llegando a afirmar que: “La amalgama de dominio político, reino y religión que aquí se expresa, apunta, en vista de la situación político-militar en que se encontraron los reinos cristianos de la Península Ibérica hasta por lo menos la caída del califato de Córdoba (1031), a la permanente confrontación con el vecino islámico, que amenazaba la propia existencia” (p. 441). ¿Fue realmente así? La verdad es que la lucha contra los andalusíes sirvió como instrumento principal de la acción legitimadora de los reyes asturleonese, pero no resume ni mucho menos la actividad política en este periodo. De hecho, hay numerosos datos sobre la colaboración de poblaciones cristianas con las fuerzas andalusíes a lo largo del siglo X. A ello se suma que los andalusíes, salvo quizá en la época de Almanzor, no buscaron el control directo del territorio septentrional, sino a lo sumo el reconocimiento de su hegemonía, a través de acefas puntuales que no pueden entenderse como grandes batallas por la supervivencia de los cristianos. No es cuestión de abordar aquí un estudio de elementos bien conocidos por la historiografía de los últimos treinta años, sino de poner de manifiesto que en el mejor de los casos esa imagen fue parte del discurso legitimador de la monarquía asturleonese, y que en absoluto está probado que tal discurso afectase a la mayor parte de la población campesina, ajena a la elaboración de esa narrativa. En definitiva, cabe preguntarse si el denominado proceso de reconquista —desde la perspectiva de los reyes cristianos del norte peninsular— es el aspecto fundamental que define a la experiencia de los cristianos del norte, o solo es un

elemento más, importante pero junto con otros, de la evolución histórica de ese periodo, ligado sobre todo a un discurso áulico.

Otra poderosa imagen es la del reino visigodo como un todo que se proyecta homogéneamente sobre el territorio. Dicho de otra forma, todo el espacio político visigodo era Toledo y las regiones periféricas funcionaban como sus arrabales. Pero un análisis más detenido muestra las enormes divergencias internas que convivían dentro del reino toledano, cuya más notoria característica fue su plasticidad, es decir, la capacidad de integrar realidades muy diferentes mediante la implementación de canales de vinculación muy distintos. Por esa razón, afirmar que los astures de comienzos del VIII eran de alguna manera “visigodos” no es muy relevante. Los avances en la investigación sobre el mundo asturiano muestran precisamente una evolución compleja y una presencia de formas socioculturales vinculadas al mundo romano y visigodo, aunque a través de formatos que no necesariamente remiten a los modelos de la *sedes regia* toledana, como ocurre en el entorno de Gijón. La crítica a las ideas gentilicias de Barbero y Vigil, que mostraban a los astures en un estadio cultural opuesto a la romanidad, es justa, pero debe acompañarse de una explicación que no nos lleve al péndulo contrario, a una especie de Toledo o de Mérida “asturianas”. Son poderes locales, vinculados con un reino toledano por otro lado lejano, pero bien integrados en una sociedad que tiene sus características propias y que configuraba una auténtica periferia. Pudieron usar las tradiciones visigodas que conocían, pero eso no significa que sean unos directos herederos de los monarcas toledanos. Eso en realidad es, como he señalado, el discurso de los monarcas ¿del siglo VIII? Me parece que los argumentos no son suficientes para afirmarlo y continúa siendo más factible que



fuese el resultado de una situación más tardía, donde la presencia de eclesiásticos procedentes del sur resultó crucial.

Esta imagen homogénea, como una suerte de bloque, de lo visigodo tiene mucho que ver con el hecho de que el centro de interés del libro sean los siglos VIII y IX. Tanto el periodo previo como el posterior son analizados solo al servicio de esa reconquista, presentada como una guerra santa... por los círculos áulicos de la monarquía astur. La confusión, desde mi punto de vista, estriba en considerar que el discurso de la guerra santa es compartido por la población y en que se trata realmente de un elemento que permite afirmar la continuidad con lo visigodo. ¿Puede afirmarse eso mismo en los aspectos sociales o económicos? ¿Era la articulación política heredera del mundo visigodo? La transmisión de los elementos de la alta cultura es una cosa y la continuidad en términos históricos es otra muy distinta. Aún más cuando no creo que aquí se resuelva el problema del nexo de continuidad en el VIII, pues los argumentos al respecto sobre la *missa de hostibus* me parecen endeblés.

Es posible que la clave de mi percepción sobre el contenido de este libro sea que mi mirada es muy diferente a la de Bronisch. Sin embargo, no siempre esas miradas pueden entrecruzarse. El autor realiza una sólida investigación, con una metodología rigurosa, que le permite afirmar que la reconquista se entendió como una guerra santa. Es ese un punto central del discurso político elaborado desde las monarquías cristianas, que tratan de vincularse al modelo visigodo. En ese aspecto el libro puede ser leído como un acierto. Es en las apreciaciones que van más allá y que aceptan que el discurso era una realidad donde, en mi opinión, el trabajo resulta menos convincente y se adhiere a determinadas añejas posturas historiográficas.

Iñaki Martín Viso

**MANZANO MORENO, Eduardo**  
*Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus.*

Crítica.

Barcelona, 2006, 615 pp.

Al-Andalus continúa siendo uno de los escenarios más habituales del imaginario histórico peninsular, lo que propicia la creación de estereotipos, muchos de los cuales se enmascaran como realidades, aunque no faltan evocaciones literarias. Ninguno de ellos es aséptico, puesto que responden a percepciones del presente. En el zoco editorial, podemos encontrar abundante quincalla para todos los gustos: desde visiones paradisiacas del mundo andalusí hasta explicaciones de una suerte de antagonismo ontológico, o “choque de civilizaciones”, entre dos entidades cerradas en sí mismas y definidas desde el principio de su existencia, como son España y el Islam. Resulta preocupante observar cómo dentro de esta mercancía, generalmente de escaso valor, apenas aparece el discurso historiográfico actual sobre al-Andalus, que ha sido completamente renovado en los últimos treinta años. La impresionante obra de P. Guichard ha ejercido una evidente y sana influencia en buena parte de los historiadores interesados en el mundo andalusí, aunque siempre hay notables excepciones de quienes continúan trabajando como si jamás se hubiera publicado un libro como *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente* (Barcelona, 1976). El discurso que emana de éste y de otros muchos trabajos de P. Guichard, así como de otros especialistas, junto a la creciente capacidad explicativa de una arqueología mucho más desarrollada que la de los reinos cristianos, ha generado una interpretación sobre al-Andalus como una sociedad “oriental” o “tributaria”, partícipe de la ecúmene árabe y no heredera del mundo

visigodo, que se ha convertido en un paradigma exitoso, amparado en la extraordinaria solvencia de sus defensores.

Sin embargo, se corre el riesgo, debido a su solidez y a su brillante exposición, de observar dicha explicación casi como una verdad de fe y no como una propuesta, sólidamente estructurada, pero no exenta de crítica y de discusión, pues ahí radica precisamente la posibilidad de avanzar en cualquier disciplina científica. En tal sentido, el libro de Eduardo Manzano se sitúa en esa encrucijada, haciéndose eco de forma crítica de la renovación historiográfica sobre el periodo andalusí. Para ello, se ciñe al análisis de los omeyas en la Península Ibérica, intentando –y en mi opinión consiguiendo– situar la acción de la dinastía dentro de un contexto específico. Resulta muy llamativo comprobar el diferente tratamiento de los omeyas dentro y fuera de la Península Ibérica. En la tradición musulmana, los omeyas son vilipendiados como causantes de la secularización del califato y de su alejamiento con respecto a la época del Profeta. Por supuesto, es una tradición inventada e interesada, producto de la propaganda abasí y de la pugna frente a los alidas. Por el contrario, la historiografía española ha ensalzado a los omeyas, pues su gobierno coincidiría con un momento de esplendor político, económico y cultural, que culminó con la proclamación del califato de Córdoba, tras el cual la historia andalusí no sería más que una continua decadencia. Más allá de este juego de visiones opuestas, Eduardo Manzano pretende estudiar con detalle la acción de los omeyas en la Península Ibérica, que se encuentra estrechamente unida al proceso de formación de al-Andalus, un problema complejo y al mismo tiempo fascinante, para el que utiliza un amplio caudal de datos procedentes tanto del registro escrito como del arqueológico. Objetivos ambiciosos para un consumado especialista

en la materia, que es capaz de dar cuenta de ellos, abriendo así la posibilidad de un debate acerca de la formación de al-Andalus.

La introducción del libro ya nos indica cuáles van a ser los grandes ejes del mismo. En esas páginas Eduardo Manzano se posiciona claramente frente al modelo propuesto por P. Guichard y su idea de que la sociedad andalusí podía definirse como tribal. Los conquistadores, muchos de los cuales eran beréberes, se articulaban en torno a clanes y rápidamente implantaron sus estructuras sociales sobre los conquistadores, provocando una ruptura definitiva, al hacer eclosión una sociedad “oriental”. La consecuencia habría sido la coexistencia de dos mundos distintos: un aparato político con su burocracia y una base social anclada en lo clánico y escasamente controlada desde el poder central. Este argumento ha sido recogido y ampliado, sobre todo a partir de una equilibrada combinación de dato empírico y reflexión teórica, por otros estudiosos, entre los cuales destaca M. Barceló. Al situarse en una posición crítica con respecto a Guichard –aunque sin negar la importancia de sus trabajos–, Manzano se coloca en el centro de un debate. Sus apreciaciones ya habían sido recogidas en algunos artículos previos, pero ahora se plasman como un todo orgánico que no puede ser soslayado. No seríamos justos si presentásemos el libro de Manzano como una suerte de anti-Guichard, en primer lugar porque no es ésta la intención del autor, ya que se parte precisamente de la renovación “guichardiana”, y en segundo lugar porque el libro es más, mucho más que eso. Hay aportaciones de indudable importancia sobre la primera fiscalidad andalusí o sobre la organización del poder omeya que deben ser entendidas como aspectos con una validez propia. Ahora bien, eso no impide constatar las diferencias interpretativas con un modelo,

el de Guichard, que ha servido para modificar nuestra imagen del proceso formativo de al-Andalus.

Mi lectura del libro está, por tanto, mediatizada por esa polémica, pero no pretendo reducirlo todo a ella. Pueden extraerse tres puntos centrales que constituyen el argumento que, de forma cronológica, nos va presentando Eduardo Manzano. En primer lugar, hay un especial énfasis en señalar la persistencia de una aristocracia autóctona que sobrevivió a la conquista mediante pactos. No se trata de presentar una mera continuidad de lo hispanovisigodo –con toda la carga que las posturas “continuistas” tienen en este tema–, sino matizar el carácter de brusca ruptura y de implantación inmediata de las estructuras sociales de los conquistadores. De alguna manera, Manzano tiene en mente la experiencia irania, donde la mayor parte de la aristocracia persa llegó a acuerdos con los conquistadores musulmanes. Así, la imagen de un territorio sometido por la fuerza de las armas parece apoyarse en la propaganda omeya, mientras que otras tradiciones que refuerzan el papel de las capitulaciones, lo que limitaría la capacidad de capturar tributos de los califas omeyas, son objeto de una propagación menor. Manzano sostiene que hubo mecanismos de acomodación de la población autóctona, en especial de las aristocracias, a la nueva situación política, mediante los matrimonios mixtos e incluso a través de la colaboración de la jerarquía eclesiástica. La resistencia de algunos aristócratas en áreas rurales, donde se encontraban sus bases socioeconómicas desde antes de la conquista, les permitieron disfrutar de una posición de fuerza e imponer ciertas condiciones a los pactos. La consecuencia de todo ello es que no se modificaron las estructuras preexistentes, al menos de manera inmediata, sometiéndose “a una población ampliamente feudalizada, en la

que la adscripción a la tierra de amplias capas de población se daba por descontado” (p. 70). Dicho *statu quo* se fue transformando gracias a la consolidación del poder cordobés. En un principio, hubo un movimiento progresivo de arabización y de conversión, que se vehiculó mediante la figura del cliente (*mawla*); los clientes omeyas debieron ser en buena medida miembros de esa aristocracia autóctona, siendo uno de los pilares básicos del poder dinástico. Pero también hubo poderosos magnates que se transformaron en muladíes, sin perder por ello un ápice de su control sobre amplios espacios, en los que ejercían el poder político, como ocurrió con los Banu Qasi o con las elites urbanas de las ciudades de la frontera, como Toledo y Mérida. Poco a poco las bases sociales se fueron alterando, como prueba la difusión del ritual de enterramiento musulmán en las antiguas necrópolis de época visigoda (indicador según Manzano de la ausencia de un poblamiento nuevo de cuño árabe), o la progresiva desaparición de determinados centros eclesiásticos, de los que hay evidencias de su importancia en el siglo VIII (Melque, Santa Lucía del Trampal). En buena medida, la *fitna* habría sido, como puso de manifiesto M. Acíen, la consecuencia de la resistencia de una aristocracia de raíz feudal y visigoda frente al avance de la centralización política, si bien esta explicación no incluye todos los casos posibles.

Por tanto, Manzano está defendiendo un proceso progresivo de cambio que tuvo su culminación en la época califal, cuando se hizo imposible el mantenimiento de los “señores de renta”. Esta interpretación, como se ha señalado, está directamente relacionada con las reflexiones de M. Acíen. Sin duda pueden hacerse matizaciones, pero resulta en principio una hipótesis razonable que defiende el mantenimiento de una serie de estructuras socioeconómicas

de base mediatizadas por la existencia de una poderosa propiedad dominial. Sin embargo, cabe hacer algunas apreciaciones, sobre todo en lo que se refiere a la interpretación de las estructuras sociales de época visigoda como feudales. En tal sentido, las leyes y, en especial, las actas de los concilios muestran la existencia de una poderosa gran propiedad en el siglo VII, que incluso pudo haber actuado como diluyente de la autoridad centralizada. Pero quizá esa imagen esté distorsionada tanto porque procede de unas fuentes que posiblemente presenten un panorama más negativo del real, a fin de justificar determinadas medidas, utilizando para ello la creación de un todopoderoso enemigo, como debido a que no podemos estar seguros de que se trataba de situaciones generalizables a todo el reino. En realidad, éste se asemejaba más bien a un complejo puzzle definido por la heterogeneidad. Cabe sospechar que en numerosas áreas no existían tales grandes propiedades o que disponían de una fuerza al menos más reducida. No estoy convencido, por tanto, de que el reino visigodo estuviera articulado por una suerte de feudalismo anterior al de otras zonas europeas, que curiosamente sobrevivió y se reforzó en el momento en que sus dirigentes perdieron capacidad de dominio político, a favor de nuevas elites, lo que no deja de resultar paradójico. No es éste el lugar para realizar una crítica a estos postulados, pero, sin negar la existencia de señores de renta y de elementos feudales, hablar de un dominio feudal generalizado y bien articulado me parece excesivo y habría que analizar zona por zona esa posibilidad. Y eso cambiaría un tanto la imagen de unos señores feudales que se mantienen incólumes, para ofrecer una imagen más compleja de esa herencia visigoda, que, a mi juicio, no puede describirse exclusivamente desde parámetros feudales.

Un segundo punto se refiere a la caracterización de la sociedad de los conquistadores. En este aspecto, se opone al planteamiento tribal de Guichard y aporta los testimonios de algunos antropólogos que dudan de la definición segmentaria del mundo árabe. Para Manzano, las referencias a las tribus y clanes tienen que ver con una retórica política del poder. Las tribus eran jefaturas que utilizaban la estructura de la familia como elemento de cohesión, pero en absoluto eran igualitarias. En cuanto a la endogamia, uno de los rasgos más acusados de la sociedad “oriental” que trajeron los conquistadores, aduce la existencia de abundantes testimonios –todos ellos de época califal en adelante– acerca de alianzas matrimoniales entre distintas familias. Eso no obsta para evidenciar el fuerte carácter agnático y patrilineal de los árabes frente a la población autóctona, pero sin que se plasme en una clara contraposición entre linajes occidentales y orientales. De hecho, la expansión musulmana, como subraya acertadamente el autor, fue el resultado de una serie de operaciones políticas organizadas y dirigidas por la aristocracia quraysí del Hiyaz; dentro de ella surgieron desde muy pronto facciones, entendidas como grupos jerarquizados con un jefe militar a la cabeza. Son estas facciones las que utilizan el lenguaje tribal como una forma de expresar y legitimar el poder, y de ahí la trascendencia de la genealogía.

En cuanto a los beréberes, que habrían sido depositarios de una tradición clásica preislámica trasladada a al-Andalus, Manzano subraya su transformación de auxiliares militares a dueños de algunas regiones, gracias a su inserción en determinadas facciones. Aunque subsistieron fuertes diferencias que les separaban de los árabes –como la lengua o el grado de islamización–, no constituían un grupo homogéneo. En términos generales, defiende que

se llevó a cabo un abandono de las estructuras tribales a favor de formas de organización más acordes con la sociedad árabe y el orden islámico, configurándose linajes aristocráticos que dominan territorios, de lo que es prueba la identificación de nombres tribales con distritos. Por consiguiente, no hubo una sociedad tribal en al-Andalus, pues los conquistadores habrían abandonado esas estructuras antes de su llegada. Cuando algunos testimonios nos permiten un acercamiento a la situación del campesinado, sobre todo en el siglo X, la imagen que se desprende es muy distinta. Hay un amplio número de aparceros, con una vinculación de carácter económico, algunos de los cuales podían sufrir fuertes exacciones por parte de los propietarios de tierras. Y también hay tenencias de esclavos y relaciones de dependencia, lo que nos aleja del “medio tribal” campesino. No obstante, es probable que estemos viendo elementos diferentes que conviven dentro de la misma estructura política. Los testimonios que presenta Manzano proceden sobre todo de formularios jurídicos, de procedencia urbana, que describen quizá el paisaje periurbano. En cambio, los argumentos “tribales” —que deberían definirse con mayor precisión como “comunitarios”, pues lo que vemos son comunidades campesinas— provienen de áreas rurales relativamente alejadas del medio urbano. Quizá hubo situaciones dispares en unas áreas u otras, conviviendo distintos tipos de relación. De todos modos, los datos que aporta Eduardo Manzano enriquecen la imagen del mundo andalusí, aunque, desde mi punto de vista, no obstan para la existencia de lógicas campesinas relativamente autónomas —como ha demostrado la arqueología en los últimos años—, articuladas en torno a un “medio tribal”, posiblemente más cercano al discurso cohesionador de las comunidades que a una realidad auténticamente parental.

No pretendo llevar a cabo a través de estas líneas una defensa de las posturas de Guichard y de otros historiadores, quienes a buen seguro podrán hacerla con más brillantez y conocimiento de causa. Quede constancia simplemente de que éste puede ser un argumento de controversia entre posiciones diferentes: quienes creen que el discurso tribal responde a una realidad y quienes, como Manzano, consideran que es una retórica del poder. Parece evidente que se trata precisamente de uno de los ejes del trabajo de Manzano que, como mínimo, ha de tenerse en cuenta y debatirlo.

Un tercer punto se refiere a la lenta construcción del poder central mediante la consolidación de la dinastía omeya. La autoridad de los omeyas no se estableció inmediatamente. De hecho, las condiciones en las que se desarrolló la implantación de los conquistadores dificultaron la capacidad de influencia de un poder centralizado. El análisis de las monedas de la primera etapa andalusí pone de manifiesto la preponderancia de las acuñaciones en cobre (*feluses*) frente a la moneda de oro, que tuvo un objetivo propagandístico. Los *feluses* serían una moneda emitida desde distintos poderes y con la intención de pagar las soldadas y estipendios a los conquistadores, quienes utilizaron esta moneda para obtener bienes de la población autóctona. Las dificultades para crear canales de detracción fiscal, que habían quedado desdibujados en la época visigoda como consecuencia del avance feudal, se observan en los problemas para llevar a cabo censos generalizados por parte de los gobernadores, siempre carentes de liquidez. La instalación de los *yunds* sirios a partir de la década de los cuarenta del siglo VIII limitó aún más esa capacidad fiscal, puesto que debieron recibir probablemente un tercio de los impuestos en las circunscripciones en las que se instalaron.

Por tanto, la implantación de la dinastía omeya se realizó sobre una situación en la que la autoridad central no era sólida y se hallaba sometida a una fuerte presión tanto por la aristocracia indígena como por los conquistadores. La historia de los omeyas es la de una difícil construcción de un poder central de corte islámico. Para ello contó con diversos mecanismos. Uno de ellos fue la consolidación de una estructura firme de linaje, que se basaba en la presencia de una jefatura y de una sucesión paterno-filial, que llegó a su máximo desarrollo en época de Abd al-Rahman III. Esta dinastía se identificaba con algunos rituales y lugares, entre los que destaca la mezquita de Córdoba, sucesivamente ampliada por los distintos emires y califas, sin perder por ello su unidad formal. La mezquita era un lugar fundamental porque allí se plasmaba la vinculación de la dinastía con la divinidad, lo que era el elemento central de su legitimidad dinástica. Junto a la dinastía, hubo un conjunto de familias que se mantuvieron de forma muy estable alrededor de los omeyas, ejerciendo la autoridad que emanaba de éstos. Eran en muchos casos descendientes de los “clientes” omeyas existentes en el momento en el que Abd al-Rahman I llegó a al-Andalus, y tuvieron una sólida lealtad con respecto a la dinastía. A partir de ahí, se fue configurando una red de poder trenzada por un grupo muy compacto, que no debe confundirse con una suerte de precedente del “estado moderno” o el estado “jalduniano” que en alguna ocasión ha defendido Guichard. Durante el siglo IX, esa red fue incrementando su poder, controlando las principales ciudades que articulaban el territorio andalusí (Córdoba, Sevilla, Toledo, Mérida y Zaragoza), donde había fuertes aristocracias, cuyo poder se vio limitado por la formación de una nueva red urbana de centros secundarios, ligados a los omeyas. A ello se sumó

una organización fiscal cada vez más eficaz, que permitió un incremento exponencial de los ingresos mediante el control de los territorios y el crecimiento económico. Esa fiscalidad en aumento favorecía una centralidad de los omeyas como agentes redistribuidores, si bien tenía como contrapartida una presión onerosa tanto para cristianos como para musulmanes. No es extraño que esta política de centralización viniera acompañada de resistencias. Éstas acompañan a toda la historia de la dinastía, pero se hacen especialmente virulentas en el último tercio del IX, con la *fitna*. Sus protagonistas serían poderes locales que venían ocupando desde antiguo determinados territorios y que se replantearon las relaciones con la metrópoli. Dentro del progresivo crecimiento del poder central cordobés, que caracteriza los dos primeros tercios del siglo IX, quisieron sustituirlo y se lanzaron a una política de competencia entre ellos y con la dinastía omeya, coincidiendo con un momento de deslegitimación de ésta. La violencia ejercida escondía la lucha por monopolizar los recursos locales mediante la formación de séquitos armados. El empleo del lenguaje tribal sería tan solo una cortina retórica, una suerte de explicación ideológica desde el poder.

En cualquier caso, la victoria omeya supuso el triunfo de una política de homogeneización que liquidó cualquier vestigio de señores de renta. La proclamación del califato de Córdoba (929), junto con ciertas causas coyunturales, se explica como consecuencia de la culminación de un proceso de encumbramiento de la dinastía en un momento de éxito. Esa proclamación no puede desligarse de un fuerte fundamento religioso del poder, elemento que legitimaba a la dinastía, para lo cual se promovió la formación de un cuerpo de ulemas y alfaquíes. Éstos, lejos de ser la creación de unas clases medias urbanas

alejadas del poder político, fueron potenciadas por los omeyas, que los utilizaron en su aparato de poder, en una situación muy específica. Su función era el control social de la población de acuerdo con los principios ideológicos que representaban la autoridad omeya. En este punto, quizá sería recomendable introducir el matiz de que no era ésa su única función y que, como bien pone de manifiesto Manzano, no se les debe observar como un mero apéndice de la burocracia. De todos modos, su auge coincide precisamente con el del poder autocrático califal que a lo largo del siglo X ejerció cada vez más eficazmente un control sobre el territorio, a través de la organización de las *kuras* y del nombramiento de gobernadores por un tiempo limitado (con una red más densa en el sur que en las zonas fronterizas). El éxito del poder central generó una demanda que se plasma en las cerámicas “verde y manganeso”, cuya amplia difusión implica que “el califato creó una urdimbre social y administrativa que permitió que la circulación de bienes se extendiera como una mancha de aceite por todos sus territorios” (p. 450). Esta expansión del poder central estaría además en la base de la creación de un nuevo paisaje rural, en el que la irrigación sería un elemento central. En tal sentido, Manzano considera que la presencia de cerámicas califales demuestra la vinculación de las comunidades rurales al poder omeya. Eran unas poblaciones arabizadas e influidas poderosamente por la red cordobesa, que habría animado la expansión agraria y, con ella, el cambio a gran escala que se detecta. La ocupación de nuevos espacios no sería obra “de campesinos ajenos al mundo que vivían en células autosuficientes, sino de gentes que llegaron a un rincón hasta entonces olvidado provistas de los elementos que hacían reconocible en la vida cotidiana la presencia de la cultura califal” (p. 461). Es, en definitiva, el califato el que

crea las condiciones de ese desarrollo, el que directamente potenciaría la eclosión de las redes hidráulicas, al calor de una fuerte exacción fiscal que convirtió a la alquería en el marco de encuadramiento fiscal, frente a la idea de una iniciativa campesina.

Nos encontramos de nuevo con otro elemento de debate. El éxito de la dinastía omeya habría conllevado, al igual que sucedió con el poder aristocrático carolingio, a una vivificación de las estructuras económicas, gracias al auge de la demanda que auspiciaba el poder central. Esta afirmación se contrapone a la de quienes observan una colonización en manos de comunidades autogestionadas. Puede que coexistieran ambas posibilidades, como debió ocurrir también en otras zonas de la Europa occidental. Ahora bien, la existencia de un incremento de la demanda y de una integración en redes económicas bien pudo haber incentivado determinados cambios en las comunidades, pero no necesariamente debemos verlo como una iniciativa directa del estado. Lo cierto es que la presencia del estado, a tenor de lo que sabemos posteriormente, no implicó un desarrollo de fuertes poderes aristocráticos en zonas como Levante, por lo que resulta necesario perfeccionar esa idea. Si se trata de desmontar la imagen de unas comunidades completamente autosuficientes y al margen del poder central, resulta evidente que la profusión de las cerámicas califales –aunque habría que constatar con claridad su presencia en distintos ámbitos territoriales– es una prueba en contra. Pero de ahí a afirmar la iniciativa del estado, más allá de la existencia de ciertos incentivos, creo que va un largo trecho que no está demostrado. Eso no quita para que la hipótesis sea extraordinariamente sugerente y pueda ser debatida.

El libro culmina con un colofón necesario: el proceso de desmoronamiento del califato de Córdoba. La homogeneización



del poder no derivó en la creación de un “modelo institucional consolidado, sino una maquinaria cuyo único objetivo era el drenaje de recursos” (p. 491). La carrera de Almanzor puso de manifiesto que el califa, como fuente de autoridad, podía quedar marginado, mientras que la burocracia actuaba casi autónomamente. Por otro lado, la población manifestó en varias ocasiones su descontento por una exacción cada vez más fuerte. Cuando ambos elementos se entrecruzaron y a ellos se añadió la deslegitimación de la autoridad omeya, ésta se desvaneció rápidamente en el curso de una nueva *fitna*. Este proceso puede entenderse como una ruptura de la convergencia de intereses que había sostenido a los omeyas y puso punto final a la experiencia de la dinastía como autoridad centralizada.

La breve síntesis de los contenidos de este libro sirve para cerciorarse de que es una obra polémica en muchos aspectos. No es esta la atalaya apropiada para llevar a cabo ese debate. Quizá se eche en falta un análisis en mayor profundidad de la población rural, a través del registro arqueológico. Detenerse en la difusión de la cerámica “verde y manganeso” resulta interesante, pero no fue la única cerámica producida y habría que conocer cuáles fueron sus centros de producción. Además sería necesario introducir otras variables, en especial la organización de los espacios productivos locales, a fin de perfilar mejor la ausencia de autonomía de las comunidades. Puede decirse que se nos traza una magnífica historia del poder, a partir de unos parámetros novedosos, que inciden en la construcción social del mismo y en su complejidad, más allá del falso dilema entre continuidad y ruptura. Sin embargo, ¿puede el poder político explicar satisfactoria y plenamente todo el proceso de formación de al-Andalus? ¿No estamos ante una interpretación que, por cuestiones de

selección, excluye deliberadamente desde un principio el papel de un campesinado, pasivo y reducido al pago de impuestos o de rentas, sin apenas capacidad de auto-organización? Son cuestiones que surgen al calor de la lectura, aunque en absoluto implican que las hipótesis aquí planteadas estén equivocadas, sino que es preciso incorporar otras perspectivas para poder afirmar que efectivamente funcionan.

Eduardo Manzano nos ofrece, por tanto, un estudio serio, bien articulado, sugerente, en ocasiones brillante en su exposición, destinado por tanto a la discusión científica, con una perspectiva alternativa al paradigma de Guichard y una visión compleja, no en forma de línea recta, de la formación de una sociedad particular, la andalusí. La indudable solvencia intelectual del autor, así como los sólidos –en absoluto definitivos– argumentos que presenta convierten a esta obra en un referente y en un escenario para el debate. La calidad de la obra así lo exige, aunque no se esté de acuerdo con algunos de sus planteamientos.

Iñaki Martín Viso

#### LLUCH BRAMON, Rosa

*Els remences. La senyoria de l'Almoina de Girona als segles XIV i XV.*

Associació d'Història Rural de les Comarques Gironines, Centre de Recerca d'Història Rural de la Universitat de Girona i Documenta Universitaria.

Girona, 2005, 415 pp.

Buena parte de la historiografía catalana medieval ha dedicado sus investigaciones al estudio del campesinado catalán y de su historia agraria, no solo con el objeto de entender la transformación feudal de la sociedad catalana, sino también de



comprender los cambios esenciales en el orden social y económico que motivaron una política dinámica capaz de lograr una gran expansión territorial y marítima.

La presente obra constituye, en este sentido, un avance en el estado de conocimientos de la población rural catalana de los siglos XIV y XV, centrándose principalmente en el campesinado servil, la llamada *pagesia remença*. Para ello, se adentra en el conocimiento de la historia social y económica de la *Catalunya Vella*, sacando a la luz las estrechas relaciones habidas entre los señores de la diócesis de Girona y sus siervos, jurídicamente no libres, pero capaces de deformar un sistema aparentemente rígido, atrayéndolo a sus intereses. En este sentido, los campesinos *remences* de la *Catalunya Vella* disfrutaron de cambios efectivos de señorío, de una movilidad social que les permitió trasladarse a las ciudades y de la posesión de un capital con el que poder mantener, por un lado, las relaciones con sus señores dentro del sistema feudal, ya que recibían el cobro de la aplicación de los malos usos —*mals usos*—, y, por otro lado, obtener la redención —con lo que compraban su libertad jurídica— que les daba la posibilidad de abandonar la tierra que trabajaban para dirigirse a la ciudad, o bien, para cultivar y vivir en un nuevo manso —*mas*— por el que realizaban la prestación de homenaje a otro señor.

La línea de investigación que siguen los trabajos de Rosa Lluch Bramon, la autora de esta obra, se centra en el análisis de los *remences* y de la historia agraria gerundense; espacio el de Girona donde, precisamente, se dio una mayor densidad de población *remença* a finales de la Baja Edad Media. En esa dirección, la innovación de este trabajo se manifiesta en el hecho de que constituye un estudio sistemático sobre la aplicación práctica de los malos usos y sobre los homenajes que prestaba la *pagesia remença* a sus señores

directos. Para ello, la autora ha intentado ver la generalidad de lo que ha dicho la historiografía sobre la *pagesia* catalana, llevando a cabo un análisis estadístico de los homenajes e ingresos derivados del cobro de los malos usos recibidos por la institución benéfica de la *Almoína*<sup>1</sup> *del Pa de la Seu de Girona* durante los siglos XIV y XV. Este tipo de estudio ha sido posible por la existencia de una excepcional fuente seriada: manuales de cuentas que cubren periodos anuales y documentación administrativa, donde la institución hacía constar su gestión y funcionamiento, además de los ingresos que recibía por el uso de sus tierras y las relaciones que tenía con sus payeses. Se logra, pues, una innovación en el campo de la investigación histórica dedicada a este tipo de estudios.

Lluch Bramon, de forma concreta, ha podido analizar las condiciones que afectan a la economía y a la situación social jurídica de los payeses de la diócesis de Girona durante casi ciento cincuenta años —1331 y 1458, fechas determinadas por la documentación conservada—, acercándose a su situación social, económica y jurídica a través de un análisis del funcionamiento del sistema *remença* a finales de la Edad Media y del estudio de lo que suponía la servidumbre en la vida de estos campesinos.

La particularidad del estudio, que, como hemos dicho, utiliza fuentes seriadas que hacen referencia a los ingresos percibidos por esa institución con motivo de los malos usos aplicados a los campesinos de *remença*, permite ofrecer una visión detallada de cómo funcionaba el sistema *remença* en su última fase, esto es, un siglo

<sup>1</sup> La mayor parte de las catedrales de la corona catalanoaragonesa disponían de una institución benéfica específica llamada *Almoína* (p. 31). *Almoína* significa “limosna” y, en este caso concreto, la institución benéfica se encargaba del reparto de pan entre los pobres.

y medio antes de que Fernando el Católico promulgara la condena de la servidumbre a través de la Sentencia Arbitral de Guadalupe en el año 1486.

Por otro lado, Lluch Bramon ha puesto en cuestión una hipótesis muy extendida entre los historiadores que han dedicado sus investigaciones a la realidad *remença* –entre ellos, la autora habla de Hinojosa, Vicens Vives y Freedman– y que han atribuido las guerras *remences* a la existencia de los malos usos y a la prestación de homenajes. Sin embargo, Lluch Bramon, a través de la documentación que analiza y tal y como nos pone de manifiesto en esta obra, afirma que la institución de la *Almoína del Pa de la Seu de Girona* –objeto del estudio que nos ocupa–, ya antes de la supresión definitiva de la servidumbre por la Sentencia Arbitral de Guadalupe, dejó de percibir ingresos justificados en la aplicación de los malos usos y en la prestación de homenajes. De modo que, según las conclusiones alcanzadas por este trabajo, hay que cuestionar la atribución de las guerras *remences* –manifestadas a partir del año 1462– a la voluntad del campesinado catalán *remença* de suprimir los malos usos y de conseguir su libertad jurídica.

Hay que tener presente, además, que el espacio cronológico que analiza este estudio comprende un periodo tan conflictivo como es el de los siglos XIV y XV, momento en que tienen lugar la peste negra, hambrunas, ciclos de malas cosechas, sequías, plagas y terremotos que durante años ha sido calificado por la historiografía como un periodo de crisis social y económica. Pues bien, las investigaciones de los últimos años, como la que presenta esta obra, tienden a desmitificar tal periodo ya que, como concluye este libro, es en esos momentos más difíciles cuando, precisamente, se pagan más redenciones. Y esto es así, según la autora, porque un número mayor de campesinos ansiaban obtener la

libertad para ocupar mansos que habían quedado vacantes, la mayor parte de las ocasiones, por la muerte de aquellos que los ocupaban y trabajaban. De manera que, estas redenciones muestran también que no se endureció la política feudal con una privación de la movilidad de los payeses.

A lo largo de las páginas de esta obra, la autora analiza la totalidad de los malos usos y de los homenajes recibidos por el señorío de la *Almoína del Pa de la Seu de Girona* con el objetivo de lograr un estudio sistemático que fuera más allá de las cuestiones teóricas planteadas por la historiografía de los últimos años acerca de la aplicación de los malos usos y la privación de la libertad a los *remences*, algo que la propia autora denuncia en la introducción de la obra.

El libro consta de cuatro grandes apartados, a través de los cuales Lluch Bramon cuestiona y desarrolla nuevas aportaciones, no solo acerca del funcionamiento del sistema *remença*, sino también respecto a lo que supone la servidumbre en la vida de estos campesinos. La primera parte constituye una introducción a la temática *remença*, así como también una descripción de las fuentes que poseemos para abordarla. En ella, queda constancia de que el objetivo de la obra es el conocimiento de la realidad social, económica y jurídica de los campesinos *remences* adscritos al señorío de la *Almoína del Pa de la Seu de Girona* en los siglos XIV y XV.

La segunda parte hace referencia a los homenajes y reconocimientos de dominio. Éste era el mecanismo por el cual los campesinos confirmaban su condición de *remences*, es decir, ratificaban una condición jurídica no libre y pasaban a estar sujetos a la tierra que trabajaban y por la cual estaban obligados a pagar malos usos a aquél que poseía su dominio eminente, el señor directo. En esta parte, la autora expone la generalidad de lo que ha dicho

la historiografía sobre la *pagesia remença* haciendo hincapié en las conclusiones alcanzadas por el análisis de la documentación emanada de la institución benéfica de la *Almoina del Pa de la Seu de Girona*, de manera que estudia la servidumbre a partir de este caso concreto. Queda patente, pues, la importancia del hecho de haber podido disponer de una excepcional fuente seriada, además de pergaminos cuyo valor viene confirmado por el hecho de que en ellos se contengan reconocimientos de dominio y prestación de homenajes que constatan la estrecha relación no solo entre el payés y la tierra, sino también entre ese mismo payés y el señor propietario directo de la tierra.

La tercera parte del libro constituye el grueso del estudio, ya que en ella tiene lugar la descripción pormenorizada y el análisis estadístico de los malos usos aplicados y percibidos por la institución de la *Almoina*. Es en esta parte donde tiene lugar el análisis de los seis malos usos. El primero de ellos es la *ferma* o *firma d'espoli forçada* que suponía para el payés la obligación de asegurar con sus propiedades la dote recibida por su mujer al casarse cuando ésta provenía de otro dominio o, a la inversa, si era el payés quien aportaba la dote y procedía de otro manso. El nombre de este mal uso se debe a la firma que el señor tenía que dar como consentimiento al hecho de que se asegurara la dote, poniendo como aval sus dominios directos. Es en este mal uso donde el estudio de Lluch Bramon aporta nuevos conocimientos, puesto que los manuales de cuentas de la *Almoina* se constituyen como una fuente excepcional para conocer la *firma d'espoli forçada* que hasta el momento solo se conocía a través de costumbres y algunos documentos aislados. El siguiente mal uso en ser analizado es la redención —*redempció*— que era el pago que efectuaban los *remences* por la obtención de la

libertad personal que les permitía abandonar el señorío y la servidumbre debida a él. La aplicación de la redención confirma la característica definitoria de la servidumbre catalana y, por ello, deriva de ahí el nombre con que es conocida este tipo de *pagesia catalana*, la *remença*. Por otro lado, sobre los *remences* recaían también otros dos malos usos con los que se gravaba la muerte sin haber hecho testamento o sin haber dejado descendencia. Nos referimos a la *intèstia* y a la *eixòrquia* respectivamente, cuyo sentido principal era evitar que el manso quedara vacante y, por tanto, sin nadie que lo trabajara. Finalmente, llegamos a los dos últimos malos usos: la *àrsia* y la *cugúcia* que tuvieron poca aplicación en la institución de la *Almoina* y que, a diferencia de los anteriores, que eran producto del feudalismo, éstos tenían su origen en la justicia de orden público. El primero gravaba la posible quema del manso, mientras que el segundo era el pago que penalizaba a las mujeres adúlteras.

Así, la autora realiza un estudio exhaustivo y estadístico de la totalidad de los ingresos percibidos por la *Almoina*, las características propias de cada mal uso con ejemplos prácticos, la evolución de acuerdo a la cronología, las cantidades pagadas y los motivos de aplicación, entre otras cosas. Con ello, ha conseguido obtener una visión completa y pormenorizada de la servidumbre a través de un análisis exhaustivo de la documentación emanada por la institución benéfica de la *Almoina*. Esta parte finaliza con la valoración sobre lo que supone para los *remences* la Sentencia Interlocutoria dictada por Alfonso el Magnánimo en 1457. La autora concluye aquí que antes de la primera guerra *remença* ya se manifiesta una evolución que indica que los homenajes y reconocimientos de dominio, así como también los malos usos, se habían dejado de aplicar de forma gradual. De manera que éstos no pueden

considerarse como la causa principal de los levantamientos *remences*. Sin embargo, Lluçh Bramon no da respuesta a cuál pudiera ser la verdadera causa de las guerras *remences*.

Por último, llegamos a la cuarta parte del libro que hace referencia a las grandes conclusiones obtenidas en esta investigación histórica, advirtiendo también los nuevos interrogantes que ha planteado la culminación de esta obra y que serán objeto de estudio en nuevos trabajos. Llegados a este punto, no podemos obviar que una de las grandes conclusiones que aporta esta obra es la que se refiere al hecho de cuestionar la tendencia historiográfica que obliga a analizar el fenómeno *remença* desde la estricta adscripción a la tierra y no tanto —como se ha venido afirmando— a partir de los vínculos feudales de carácter privado y personal que establecen las características de la dependencia servil.

Así pues, es de valorar un estudio como éste que, al disponer de una fuente seriada para un amplio período de tiempo —casi ciento cincuenta años—, correspondiente a un mismo dominio —la *Almoína del Pa de la Seu de Girona*—, ha permitido aportar nuevos conocimientos a la historia de la *pagesia catalana remença*. Se trata, pues, de un estudio que, más allá de aportar meras hipótesis, saca a la luz nuevos conocimientos secundados por un detallado trabajo estadístico. Este tipo de trabajos pueden realizarse en periodos comprendidos en la Baja Edad Media y en aquellos casos en que se dispone de una fuente seriada. De manera que se manifiesta como algo primordial la utilización y “explotación” de este tipo de fuentes, en los casos que sea posible, porque, sin lugar a dudas, nos acercan más a la realidad de la temática objeto de estudio. En este caso, Lluçh Bramon se propuso con esta investigación acercarse más a la realidad de la servidumbre y ese objetivo ha sido alcanzado con la

plasmación de ejemplos prácticos extraídos de la propia documentación. Como ya hemos aludido anteriormente, es ahí donde debemos ver la innovación de esta obra.

Sonia Vital Fernández

### RUNCIMAN, Steven

*La caída de Constantinopla 1453.*

Reino de Redonda.

Barcelona, 2006, 402 pp.

La cuidada reedición, más de treinta años después, del ya clásico estudio de Runciman sobre la caída de Constantinopla se presenta, en la actualidad, con un reclamo de moda en su portada. Dicho reclamo, extractado de la introducción de Anthony Beevor, compara “tamaño gesta de heroísmo condenada al fracaso” con *El Señor de los Anillos*, la inmortal obra de J. R. R. Tolkien.

No era necesario, en nuestra opinión. Muy cierto es que algunos pasajes recuerdan al mejor Tolkien, pero en bastantes ocasiones Runciman lo supera: en ambos libros abundan rasgos dignos de las grandes hazañas (honor, crueldad, traición, valor, desesperanza), mas la dramática resistencia de Constantinopla es tan escalofriante como real.

No es éste lugar de descubrir al difunto Runciman, uno de los mayores especialistas en el campo de las cruzadas y del imperio bizantino. En cambio, sería justo resaltar los numerosos aciertos de un texto que de nuevo ve la luz.

Básicamente, se trata de la narración histórica de un acontecimiento militar. Sobre estos cimientos, a veces poco valorados por la historiografía actual, Runciman teje un complejo y bellissimo tapiz de sensaciones, de estados de ánimo, sin por ello descuidar el certero análisis político y social de una turbulenta época.

Con una prosa concisa y elegante –pese a que, a veces, peque de grandilocuencia–, el inglés sumerge al lector en la épica de lo inevitable: ochenta mil otomanos cercan a los siete mil defensores, no todos soldados, de una ciudad abocada a la tragedia. No faltan carismáticos personajes, ni espectaculares combates, ni trepidantes asaltos a las murallas, ni poderosa artillería, ni vibrantes naumaquias, ni deslumbrantes estrategias. No falta nada que no asegure pasar a la Historia.

Runciman, con todo, no consideraba que la ineludible toma de Bizancio, casi pérdida de antemano, significase el nacimiento de una nueva era; más bien, entendía 1453 como una fecha simbólica bajo la cual englobar todo un periodo de transformaciones que desembocarían en la Edad Moderna. No obstante, a lo largo de todo el libro subyace la impresión de que la conquista de Constantinopla es el postrer episodio del choque entre una civilización decadente y otra más dinámica.

En efecto, desde siglos ha se anunciaba el desmoronamiento bizantino. Su todavía grandiosa capital, en evidente declive demográfico, constructivo, político y, sobre todo, anímico, era el claro reflejo de la situación de un imperio sobrado de enemigos, tanto externos como internos, y de los cuales poca ayuda cabría esperar. Si el cisma con la iglesia romana era preocupante, no menos aún lo era la rápida expansión de los otomanos por las fronteras meridionales del imperio.

La diplomacia constantinopolitana, de reconocido renombre, no supo o no pudo afrontar con éxito tantos problemas, abordados por Runciman en los primeros capítulos de esta obra. Junto a ello, esboza las estampas de los dos rivales, Constantino y Mehmet II, no sin entrar en detalles más propios de la microhistoria (pequeñas anécdotas, expresiones coloquiales) que animan la curiosidad del lector. De hecho,

no será el único momento en que Runciman evada la ortodoxia historiográfica: durante la obra plantea el curioso *leitmotiv* de la desventurada casualidad como protagonista y desencadenante de muchos sucesos.

Las páginas centrales están dedicadas al asedio. En siete intensos capítulos recoge desde los preparativos del sitio al saqueo final de Constantinopla, sin descuidar en ningún instante el perfil humano de la trama. Su magnífica (y epatante) descripción del cerco apabulla y, al mismo tiempo, realza la indefensión de Constantinopla y la serena psicosis derivada. El lector comparte la desesperación de la ciudad, maldice la desunión y rencillas entre sus guardianes, es decepcionado por la desidia de las demás potencias cristianas, pero también aplaude la osadía otomana y sus audaces estratagemas, como el traslado de sus barcos por tierra.

Cuando lo fácil sería tomar partido, Runciman atina de nuevo al mantener la ecuanimidad. Levanta una segura barrera desde la que otear el marasmo de la brutal batalla a la que nos ha trasladado, oscilando de un hecho a otro sin perder ritmo, tensión ni calidad, tanto literaria como historiográfica. Amenidad e interés jamás decaen, sino que aumentan con el frenético paso de las páginas.

El autor, asimismo, recupera una amalgama de sentimientos, olvidados hace mucho por la ciencia histórica, y nos transmite las emociones de una ciudad resignada a su fatídico destino –desprotección, pánico, desmoralización, penuria– y del comportamiento de sus desolados habitantes, en sus propias palabras, “como hombres que esperan la muerte”. Bizancio era la última heredera del legado grecorromano, abocado a la extinción; por él se lucharía a la desesperada, por la fe, la patria y el orgullo.

Superados los recelos y las dudas en el campo otomano, hasta entonces estimado

inquebrantable, las tropas del sultán se lanzan al ataque definitivo. Constantinopla queda sumida en el terror y la confusión, desamparada ante una fortuna esquiva. Caerá a finales de mayo, tras resistir casi dos meses de forma tan heroica como infructuosa.

Los tres episodios finales proponen un recorrido por el cinematográfico planteamiento del “¿qué fue de...?”. No solo se refiere a los distintos personajes o a sus descendientes: del saqueo de Constantinopla se transita a su repoblación y designación como nueva capital del imperio otomano; del horror y estupor en Europa, de esa angustia por sentirse culpable, se pasa a reconocer al turco como un incipiente y vigoroso actor en el convulso escenario político.

Concluye el autor la obra exponiendo su juicio sobre el impacto de la caída de Constantinopla y rechazando el injusto abandono al que la Historia relegó a semejante epopeya. Con la bibliografía, adjunta dos breves apéndices, donde comenta las principales fuentes para estudiar el tema y resume el devenir de las iglesias de Bizancio tras la conquista otomana.

Runciman ejerce con maestría su labor de historiador y, por sugerente que sea el material, no incurre en el terreno de la literatura de ficción. Preserva la objetividad, descarta un dramatismo patético, no se inclina por ningún bando; muy al contrario, su espléndida y nítida narración de tan descarnada tragedia (cuyos ecos todavía hoy resuenan) esculpe, quizás sin pretenderlo, una magna obra sobre el derrumbe bizantino que nada tiene que envidiar –y sí mucho que enseñar– a otras tan notables como *El ángel sombrío*, de Mika Waltari.

No queda, por tanto, sino saludar la nueva reedición de este ensayo, que como pocos ha sabido conjugar una parte de historiografía, otra de literatura épica y otra

de tratado moral frente al desastre que se intuye desde que se inicia la lectura de este relato eterno.

Fernando Díaz Gil

*A Igreja e o clero português no contexto europeu*

Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa.

Lisboa, 2005, 325 pp.

Una de las instituciones que ha dejado a los estudiosos mayor cantidad de información, particularmente para los siglos medievales y modernos, la Iglesia, sufre, sin embargo, la contradicción de mantener grandes lagunas sobre las personas que la representaron y protagonizaron su actividad cotidiana. Para intentar paliar esas deficiencias se están desarrollando diversos programas de investigación, a uno de los cuales, titulado “Fasti Ecclesiae Portugaliae: Prosopografía do Clero Catedralício Português (1071-1325)”, financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia del Ministério da Ciência e do Ensino Superior del país vecino, debemos la obra que comentamos.

En efecto, podemos considerar que el núcleo de autores de este libro colectivo lo forman los investigadores del proyecto citado, y que el tema fundamental se articula en torno a los miembros del alto clero, obispos y canónigos, de origen portugués en la Edad Media. Pero la obra supera este marco desde muchas perspectivas: en cuanto que se ha querido priorizar el aspecto de la vinculación de ese clero con el contexto europeo, sobre todo por sus relaciones con la Curia Romana, por la formación de muchos de sus miembros en centros universitarios del exterior, o por el origen ultrapirenaico de algunos prelados.



Pero también se supera el marco cronológico medieval con la inclusión de cuatro trabajos que se centran en siglos posteriores: dos para época moderna dedicados, respectivamente, a estudiar los principios empleados por los jesuitas para catequizar a la población de la zona del Índico y de Brasil, y su influencia en la política de João III, y el otro sobre los prelados que rigieron diócesis portuguesas en época moderna, en el que se analizan los perfiles sociológicos de casi 400 obispos; otro más sobre la enseñanza de la Teología en Coimbra en el siglo XIX, y el último sobre la participación de los prelados portugueses ante los organismos europeos, sobre todo después de la integración de Portugal en la Europa Comunitaria en 1985.

Por lo demás esta obra, que constituye las Actas de un Coloquio Internacional celebrado en Roma y en Viterbo en octubre de 2004, presenta las características formales propias de estos eventos: la mayoría de los artículos están publicados en francés, diez en total, mientras que seis aparecen en italiano y uno en castellano, pero van precedidos de sendos resúmenes en portugués y en inglés. El libro incluye, además de las aportaciones de historiadores portugueses, las de otros colegas de Italia, España, Bélgica y Brasil, sin vinculación directa con el proyecto, pero que desarrollaron temas afines, que aclaran cuestiones concretas sobre el clero portugués, o que presentaron trabajos que permiten el contraste a través de estudios comparativos con sus colegas. Este último es el caso de Tommaso di Carpegna Falconieri, dedicado a la curia romana entre los siglos XI y XIII, en el que revisa la bibliografía sobre las distintas instituciones o colectivos relacionados con la sede pontificia, así como las líneas de investigación que convendría seguir para colmar las lagunas que se observan en este campo, o el de Jacques Pycke, que aprovecha la riquísima

documentación del archivo de la catedral de Nôtre-Dame de Tournai para plantear los cambios que se produjeron en el cabildo, relativas al origen, formación y vinculación de los beneficiados con su propia iglesia a lo largo de ese periodo. También referido al clero capitular, el trabajo de Eduardo Carrero Santamaría se centra en la tradición de vida común entre el clero catedralicio peninsular a través de la información escrita, y lo complementa con el análisis de elementos arquitectónicos propios de ese sistema de vida en diversas catedrales.

En todo caso, el tema central del libro es el clero secular portugués de la Edad Media, preferentemente los prelados y los beneficiados capitulares, de acuerdo con el título del proyecto de investigación citado, que se apoya en la abundancia, relativa, de información sobre las catedrales. Y entre esos eclesiásticos se encuentran figuras de extraordinaria importancia no ya solo en el gobierno de las sedes portuguesas sino con peso en la corte real, y aun otras que llegaron a ejercer las máximas responsabilidades en el gobierno de la Iglesia a nivel general.

El caso más significativo, en este sentido, es el del pontífice Juan XXI, designado con anterioridad a su elección como *Petrus Hispanus*, o Pedro Julião de Lisboa, el único papa de origen portugués, al que está dedicado el trabajo de Saul António Gomes, que estudia los rasgos fundamentales de su corto pontificado —ocho meses—, a través de su correspondencia, en la que manifiesta un profundo interés por mantener la paz entre los reinos cristianos de Occidente. Un posible problema de homonimia ha sido la causa de que se hayan atribuido a *Petrus Hispanus* obras que, seguramente, fueron escritas por diversos autores, asunto que resumen Ana M.<sup>a</sup> Rodríguez, Maria J. Maciel y Maria A. Costa antes de profundizar en dos

tratados de tipo médico con interesantes ideas sobre la sexualidad femenina y masculina. Estas mismas dudas en torno a una personalidad tan destacada y a la de otros posibles tratadistas que publicaron con el mismo nombre, revelan la importancia que revisten los estudios de prosopografía con vistas a aclarar identidades, parentescos, relaciones, carreras y otras cuestiones de numerosos personajes medievales.

A un rango eclesiástico también muy alto corresponden otras personalidades estudiadas en esta obra. Es el caso del cardenal Jaime de Portugal, miembro de la aristocracia portuguesa como hijo del infante Pedro y de una princesa de Aragón, del que se ha ocupado Vânia Leite Fróes, que utiliza fuentes narrativas para reconstruir su corta vida, pues murió a los veintiséis años, sus éxitos en la carrera eclesiástica, sus preocupaciones intelectuales o su implicación en acontecimientos de su tiempo; pero también acude a referencias artísticas, como el sarcófago del cardenal en Florencia, dedicado a ensalzar su memoria y la de sus antepasados.

Un colectivo fundamental por la diversidad de sus funciones, eclesiásticas pero también políticas, y por la variedad de los ámbitos en que intervenían es el de los obispos. En este libro se analizan las biografías de varios prelados portugueses de época medieval, que muestran unos fuertes vínculos internos. Es el caso de Geraldo Domingues, que ocupó las sedes portuguesas de Oporto y Évora, pero también la muy importante de Palencia, en Castilla, según el estudio de Hermínia Vasconcelos Vilar y Marta Castelo Branco. Gracias a esos cargos Geraldo pudo acumular un patrimonio y gozar de unas influencias de los que se aprovecharían sus herederos, entre los que se encontraba Vasco Martins, que sucedió a su tío en Oporto y luego fue también obispo de Lisboa. Los principales rasgos de la biografía

de Vasco han sido trazados por Maria H. da Cruz Coelho y Anísio M. de Sousa Saraiva, quienes estudian su presencia en la curia de Aviñón, su actividad como obispo y como señor de Oporto, su corto pontificado en Lisboa y el rico patrimonio que legó, para considerarlo una especie de paradigma de prelado que, de algún modo, presagiaba ya la modernidad y las características de los grandes hombres de iglesia del Renacimiento; les parece, en todo caso, “un ecclesiastico di grandezza europea nel sapere, ricchezza e potere”.

Que el nepotismo era un comportamiento muy extendido entre los grandes eclesiásticos medievales lo demuestra también el caso de Aimerico de Ébrard y su familia, estudiado por Maria R. Barbosa Morujão. Parte de esa dinastía francesa se asentó en la diócesis de Coimbra y, a pesar de su lejano origen, y de las dificultades que se encontró, logró situar al frente de esa sede a tres obispos emparentados entre sí, quienes, a su vez, consiguieron diversas prebendas para otros familiares. Y es que los grandes prelados de la época lograron una capacidad de influencia extraordinariamente amplia. Algunos aspectos de las bases de ese poder episcopal se detallan en la aportación de Luís C. Amaral y André E. Marques, quienes han estudiado el proceso mediante el cual los obispos de Oporto fueron acumulando los derechos de patronato de la iglesia de Santa María de Campanhã, que pertenecían con anterioridad a diversos miembros de la aristocracia de la zona.

El escalón previo a la sede episcopal lo constituían, frecuentemente, las prebendas catedralicias de mayor dignidad, deanatos y arcedianatos, pero la promoción también se apoyaba en las buenas relaciones con la curia pontificia. En este sentido Hélène Millet muestra cómo una de las tareas de la embajada portuguesa al concilio de Pisa fue, precisamente, la de



presentar súplicas de beneficios y uno de los logros fue la concesión de la condición de cardenal y de obispo en beneficio de algunas de las personas que protagonizaron esa embajada.

Y, por lo que se refiere a las prebendas de las catedrales, la obra aporta sendos estudios de dos iglesias bien significativas, la de Lisboa, que ha sido estudiada por Ana Maria C. M. Jorge, Bernardo de Sá-Nogueira, Filipa Roldão y Mário Farelo, y la de Oporto, a cargo de Maria C. Almeida e Cunha y Maria J. Oliveira e Silva. En ambos casos se hace especial hincapié en la vinculación de un número importante de beneficiados de esas diócesis con Europa, bien porque algunos de ellos fueran originarios de otro país o porque se les detecte en distintas misiones, disfrutando canónjías o formándose en alguna universidad. El resultado es un cuadro de movilidad considerable, insospechado para la sociedad medieval, pero favorecido por la situación costera de ambas diócesis y por el interés en mantener vínculos con la curia y con otras instituciones extranjeras.

El libro ofrece, en definitiva, una gran cantidad de perspectivas y muestra, junto a la información propia de los estudios, una amplia gama de posibilidades de análisis, por lo que uno de los aspectos más destacables es la cantidad de sugerencias que aporta; creo que el trabajo se debería ampliar a las restantes diócesis portuguesas y revisar el cuadro completo de eclesiásticos que tuvieron un peso en la historia del país. Y pienso que el proyecto es exportable a otros territorios, pues aquí mismo, en España, los estudios particulares publicados todavía no ofrecen más que visiones

parciales, fragmentos de distintos lugares y épocas, que apenas permiten intuir mecanismos, comportamientos, influencias, etc.

Es verdad que, como suele ser frecuente en las actas de congresos, se puede acabar con la sensación de una cierta dispersión; los autores han trabajado cada uno sobre distintas instituciones, personalidades o colectivos eclesiásticos, sobre un territorio concreto, y con una acotación temporal particular, de acuerdo con las posibilidades que les ofrecía la documentación o, simplemente, según sus intereses personales. La homogeneidad la proporciona un elemento común, el clero, pero es un colectivo extraordinariamente amplio y dispar. Sin duda el diálogo posterior a las ponencias pudo ayudar a generalizar más o a completar relaciones que, por el tratamiento aislado, pasan desapercibidas; pero, como sucede habitualmente, dado el carácter espontáneo e improvisado de estas intervenciones, esos diálogos no se recogen en el libro.

La obra, en todo caso, manifiesta otros aspectos que me gustaría destacar, particularmente el interés de los proyectos de investigación bien articulados, que permiten analizar grupos sociales amplios, contrastar su desarrollo y destacar matices en el estudio comparativo. Si, además, esos programas obtienen financiación destinada a becas que permitan la elaboración de nuevas investigaciones y son el vivero de una nueva generación de medievalistas, tenemos un motivo añadido al valor de este libro, de por sí una obra sólida y muy notable.

José Luis Martín Martín