In primis, Deo gratias
Hoc tibi uxori meae carissimae Macariae Vico,
patienti et laboranti dum filii nostri comitantes erant in labore quotidiana...

OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

En la primera parte de nuestro trabajo, toda ella en sí también construida como un ente propio que la autodefine, queríamos exponer un estudio comparativo y analógico de las interpretaciones historiográficas del argumento mozárabe desde los estudios decimonónicos (a los que debemos tanto...) hasta el terreno más actual posible de la arena profesional en litigio (sus debates, sus alineamientos), pero finalmente ha querido ser un intento de aproximar el amplísimo campo del cristianismo andalusí al "Espacio Noroeste": su marco, sus límites, su cartografía específica, de esta compleja Península de los siglos VIII al XI. Lo necesitábamos.

No hemos escatimado exposición narrativa para dibujar lo mejor posible el espacio indagador de esta vasta y altomedieval Gallaecia sin perder la óptica que siempre intentamos desde los tres cenobios (Samos, Celanova y Sobrado), y así percibimos un poder laico regio desde Oviedo y León, diferenciado a la vez que imbricado, con el poder y soberanía que las casas monásticas en su nivel más local también ejercían en su propio dominio, ruralizante pero influyente hasta las cortes, palacios y dependencias episcopales. Los factores físicos como clima, flora-fauna, aguas, bosques y estepas, orogenia, también nos importaban porque suponen al mismo tiempo un más que aceptable contraste de los tremendos espacios que comprendían (nuestro vastísimo hinterland) los dos mundos cristianos que van desde Al-Ándalus (de Centro y Sur) al Norte y Noroeste. Mapas que nos exponen conexiones de vías, enlaces de ciudades estratégicas, cultos a santos, su antropología cultural en movimiento, y apartados más puntuales en temas, van en la dirección de comprender que los factores accidentales tienen que forzosamente acompañar las exposiciones causales que los ambientes sociales por otra parte nos exigían.

Historiadores contemporáneos de nuestros siglos y terreno del reino de León y Asturias iban desgranando lo altomedieval; Centro peninsular, Levante y Andalucía hacían lo propio con su pasado (legado a todo trance) tal vez

I

excesivamente desgajadas de lo norteño-fronterizo, mientras en la Galicia investigadora se hacía hincapié en unas decenas de campos científicos (necesarios sin duda, pero limitados en sus dimensiones) que nunca coincidían en espacio y tiempo con el terreno historiográfico relativo a las gentes procedentes del sur y de frontera, de los propios hombres y variadas etno-culturas de la Gallaecia-Ylliqiya, amén de mujeres y hombres arabizados y arabizantes, y en consecuencia aparente e inicialmente "distantes" (?). Había que ponerse en ello, no sin dificultades, las

propias y las compartidas.

Relacionar Gallaecia con Al-Ándalus por sus vías terrestres y comerciales de formas, personas y objetos era prioritario, pero no menos intentar demostrar que la tradición cristiana que procede del norte africano (a su vez ésta, de Oriente) coincide, como en un intrigante círculo que se cierra (uno de sus anillos posiblemente la tradición celto-británica desde Bretoña, su posible conexión con el mundo de Samos y con él el amplio abanico de Galecia), con el contacto de la vieja tradición de la Iglesia hispánica visigoda (relativamente recién catolizada, no lo olvidemos), por vía mozárabe, con el cristianismo antiguo desde el mundo ascético del eremitismo galaico y galeciense, de las sociedades monásticas (los monasterios dúplices son un fiel ejemplo de lo que decimos, junto con los centros ascéticos privados en sus iglesias-monasterio de impronta familiar) permanentes y no permanentes que el ascendiente priscilianista (entre otros, con el aporte indígena pagano-romano y prerromano), pudo haber dejado en la dilatada Gallaecia, nunca restringida al angular noroeste y geoestratégicamente casi anulada Galiza nuclear, que ya en plena Edad Media va dejando de coronar reyes y hacer valer su soberanía en la meseta.

Se nos abrían horizontes que la convulsión del impacto islámico echó a rodar en el siglo VIII, y un reflejo de ello fue la conformación de un Iglesia hispánica ultraconservadora (reconstruida, redirigida, fraccionada), aunque permitida, pactada y apoyada por la soberanía islámica. El tercer elemento en juego del entramado católico lo pone encima de la mesa una novísima monarquía que no quiere quedar fuera del tablero, apostando por una cosmovisión más carolingia y romanista, no toledana (Elipando y Beato en litigio son una clara

muestra de la división en facciones de la mozarabía intelectual) del proyecto Iglesia-Estado que se aproxima (el vencedor), con un reparto ya iniciado de la nuevas conquistas de finales del siglo XI, con sus decididos aliados de Roma, Francia o Borgoña.

El encadenamiento causal de una suerte en retroceso del Islam (antagonista con la nueva Teología política catolicista en marcha) coincide con la marginalidad y finalmente desaparición del prestigio, presencia y poder del estamento cristiano de ascendencia andalusí en dicha sociedad. También en la reciente geografía cristiana recobrada: su reconversión forzosa y eliminación del propio rito litúrgico, las parroquias secundarias donde sus obispos o párrocos son confinados, su pérdida de identidad, el olvido mediante generaciones de su arabización y alto nivel de latinidad, y hasta de helenismo para el contexto histórico que vivía la erudición cristiana. En Al-Ándalus la decadencia mozárabe de finales del XI es ya un hecho y el XII acelera por una parte, un alto grado de conversiones hacia el muladismo, definitivamente musulmán e hispánico, y por otra, la política de mayor intransigencia (la total aún no llega) que almorávides y almohades ponen en práctica. Avance cristiano en la vanguardia significa radicalización contra el potencial enemigo interno en la retaguardia.

No hemos querido dejar casi ningún elemento por cotejar o en su caso incluir por posibles datos que nos aclarasen estos caminos y estudios, siempre con la idea de generales y no otra: toponimia (sus ramajes son considerados en hagiotoponimia y toponomástica: los anexos que adjuntamos a la redacción han de ser futuros surcos de seguimiento, por supuesto nunca definitivos), onomástica, visitas directas de campo y urbe, antroponimia-antroponomástica, literatura comparativa, arte (merecedor de una nueva visualización del mismo como cristiano y mozárabe: potenciales investigaciones en marcha...), arqueología-

epigrafía, fuentes documentales de las tres Casas monásticas seleccionadas, filología, hagiografía-hagionomástica, revisión de los posibles lazos de convergencia y divergencia de las doctrinas cristianas del momento con las islámicas malikis: una verdadera sorpresa para todos.

III

Creemos sinceramente que ha aparecido el hilo sutil que une todas las Tradiciones culturales del mosaico en azabache albinegro (a modo de tablero de ajedrez) hispánico: las del pensamiento, las espirituales, viéndolas llegar, aproximarse y distanciarse según sea el momento y el lugar que escogen nuestros protagonistas para ubicarse, desarrollar y relacionarse. La fuerzas de intereses de grupos y Estados bien pudieran ir por caminos harto independientes de las vías citadas, pero hasta la teología política se intersecciona en este entrelazado hispanoarabizante y cristiano desde el siglo VIII a la primera mitad del XI y más allá.

Creemos que el esfuerzo por considerar las fuentes históricas de la primera parte expositiva no ha sido en vano y ello nos ha llevado a una heurística compleja donde las dobles extracciones de información (cristianas y musulmanas) que nuestras consultas y cotejos historiográficos (los preliminares, los evidentes, los aconsejados y los asombrosamente descubiertos en Bibliotecas universitarias y particulares) han percibido, se han intentado complementar con epigrafías, estudio del latín altomedieval (llámesele vulgar, tardío, o familiar -lateinische Umganssprache-), árabe clásico y andalusí, una nueva aventura investigadora que los mozarabistas no podemos eludir aunque nuestra formación sea esencialmente y por defecto, románica, visualizaciones monumentales como todo un arte mozárabe por ejemplo en lápidas funerarias, bajorrelieves en iglesias con su detalles en capiteles, modillones, disposición de los templos, orientaciones, simbología, etc. en trabajos de campo, descripciones topográficas (mapas de itinerarios antiguos y modernos, geografía histórica), calendarios, genealogías, biografías, estudios arqueológicos, antropología cultural e incluso física.

La bibliografía quiere ser aplicable y unificadora de las dos partes del trabajo y sus anexos, que aquí aportamos, está estructurada según nuestros intereses y objetivos: fuentes informativas del asunto altomedieval, bien publicadas o consultadas en sus respectivos archivos donde se administran: para el caso de los Tumbos son éstos bien conocidos, pero por ejemplo para el caso de Sobrado, la analogía entre lo publicado y el original del padre Carbajo nos ha sido de sugerente utilidad gracias a su consulta directa en el monasterio de Oseira.

IV

También y para el caso de los originales transcritos, las diferentes ediciones de un mismo tumbo y colecciones han sido de gran utilidad y riqueza informativa.

En “general y estudios” el aporte va desde la historiografía dieciochesca y decimonónica del mozarabismo, a la más actual (que hemos zanjado en mayo del 2008), seleccionando títulos, algunos ineludibles, y autores obviamente según nuestros criterios y lecturas previas así como las direccionadas.

Para “manuales y ensayística de apoyo” el corpus temático y títulos se lo han llevado esos

manuales que son de necesidad perentoria y que hacen parte de nuestra formación intelectual y académica, que por el mero hecho de ser “manuales de consulta” no dejan de tener su importancia en peso (más de la que parece), especialmente los que nos han supuesto nuestra formación

medievalística-filológica, esencial complemento de lo puramente historiográfico, al lado de consultas forzosas en historia de la religión con su historia doctrinal o datos que el arte, la antropología o la literatura nos han hecho progresar.

No hemos querido dejar de enumerar en “material de ayuda" los mapas en sus diferentes escalas que nos han acompañado en el largo viaje de este trabajo, tanto en el escritorio como a pie de campo, añadidas algunas páginas web o incluso Atlas de nuestra tradicional formación académica.

El segundo bloque expositivo que hemos querido titular sin ambages “Huellas de mozarabización-arabización en selección de documentos monásticos” es notoriamente diferente del primero por su objeto documental y su metodología específica, pues nos centramos en los tumbos notariales de los centros de Samos, Celanova y Sobrado (obviamente siempre que fue necesario, otros documentos comparativos y de otros cenobios han sido consultados cuando hemos considerado forzosa su comparativa), aplicando un método de examen distinto para cada caso, yendo desde la aplicación textual pormenorizada (análisis textual), una observación general de los escritos seleccionados (análisis general) y ciertas observaciones filológico-históricas de los textos latinos, de nombres de lugares, santos y Divinidad (advocaciones, titularidades, asociaciones geográficas a las mismos), así como de nombres de personas desde la propia tradición latina hasta la árabe.

V

El objeto del método en sí y su marco expositivo se ha querido diferenciar, por propia y evidente inercia del campo y contenido de lo abarcado y expuesto narrativamente, es decir, el mundo mozárabe en Gallaecia y hasta Gallaecia con Galiza, decíamos del específico estudio de los documentos de determinados monasterios, de una “Historia monástica” al estilo, de la cual nos hemos embebido pero en la cual no nos hemos querido adscribir, observados en su casi exclusiva unidimensionalidad paleográfica y por tanto de una limitada observación de documentos, siendo así que nos embarcamos en el cotejo y lectura de los tres Tumbos (prácticamente integrales en la horquilla cronológica propuesta y no exclusivamente los tumbos de estos tres cenobios como veremos) y complementarias colecciones documentales de sus respectivos centros religiosos, archivos monásticos incluidos aunque no nos lo hemos propuesto como prioritario por las razones que en estos momentos exponemos, mayoritariamente editados todos ellos en ediciones críticas de textos históricos transcritos, fijándonos especialmente en el corpus de su diplomática: su estructura, redactor y redacción, estilística, instituciones, cronología-dataciones, pero sobre todo el contenido léxico, gramatical (filológico al fin y al cabo), toponímico (en su extensión de cultura religiosa devota en determinados santorales, microtoponimia, desde su origen latino, prerromano, germánico y árabe), onomástico (de igual objetivo y desarrollo, derivándolo especialmente a lo árabe y arabizado) o de personajes y ambientes etno-sociales que nos sirvieran para aproximar el mundo cristiano andalusí al otro mundo cristiano del Norte, quedando así el elemento colectivo mozárabe no como único protagonista de la singladura, ya que también cristianos y musulmanes hispánicos de fronteras aparecen en escena, miembros de vivas comunidades impregnadas de cultura arabizante y arabizadora desde este Occidente que posteriormente se debatirá o bien cara a una perspectiva más centroeuropeo-pirenaica, o bien a la suya propia, tan especialmente singular y original, asimiladora de un mismo populus hispanus con dos esenciales perspectivas diferenciadas. No debería todo ello negar la primera posibilidad en la

toma de esta sutil pero determinante decisión, más bien ocurrió que esta misma

VI

acción disyuntiva pudo ser la que decidiera anular la segunda, aunque en el lento transcurrir de los siglos.

La aplicación metodológica queda ya expuesta y desarrollada, y como consecuencia una crítica externa (en menor medida) e interna (la más intrínseca es derivación lógica de nuestros objetivos ya desde la primera parte del ensayo) desde el análisis del Tumbo de Samos aunque de diferente densidad y volumen a los comentarios de Celanova y Sobrado, de tal manera que a la hora de centrar el análisis debemos destacar la necesidad de cotejar y localizar con suficiente profundidad los textos susceptibles de ser comentados desde la temática mozárabe, o inmediatamente anterior y posterior, los documentos del los tumbos y colecciones que nos ocupan, decidiéndonos como metodología aplicar un notorio rastreo que implica:

1. Lectura total de los documentos (desde el s. VIII hasta mediados del XI) y sus inmediatos del abanico cronológico. Dicha lectura sólo será aplicada bajo una óptica de rastreo de información sobre la mozarabidad galeciense y galaica, y no como intento de nueva historicidad de los monasterios particulares en cuestión, aunque sin duda el aporte aquí legado puede redundar en su profundización o revisión historiográfica, incluso en su epistemología.
2. Hacer una triple aplicación de examen del Tumbo y Colección determinados, sobre una selección de los documentos desde su propio interés de contenido para nuestras hipótesis de trabajo, señalando lo dicho en el punto 1, intentando detectar su mozarabismo, peculiaridad cristiana, gentes arabizadas y la implicación de éstos con la institución y el espacio que habitaron, desde Al-Ándalus hasta sus huellas en la historia de Galiza y Gallaecia. Para realizar dicho triple método convenimos en describir los rasgos generales que siguen:

Aplicación Textual: Consistiría, previa lectura de textos del Tumbo (paráfrasis), en realizar una especial selección de documentos donde constarían los rasgos más importantes para nuestros intereses: personajes referidos, contenido puntual del texto (con citas si es preciso), seguimiento de su contenido para la relación mozárabes-Gallaecia, subrayar toponimia, antroponimia y hagiotoponimia, onomástica, santoral, toponomástica, léxico general y especializado (vestimenta

VII

laica y eclesiástica, materiales, objetos litúrgicos, complementos, mobiliario doméstico, etc.), libros eclesiásticos y spirituales, y todo tipo de nominalizaciones que lleven a arabismos, preislamismo e Islam de contexto, cristianismo singular de Al-Ándalus, cristianismo en Gallaecia, e insertar todo ello en una idea general-contextual de la historia del monasterio: abadiatos, dominio, áreas de influencia, propiedades (vilas, heredades, iglesias), castros, acontecimientos determinados. Será el grueso de nuestro examen, documento a documento seleccionado, pero es de advertir que iremos comentando cada documento uno por uno, aunque analizando determinados elementos que en caso de repetirse en posteriores documentos, no reiteraríamos su comentario, a no ser que su singularidad por contexto nos llevara a hacerlo.

Para hacer más amena la lectura de los análisis documentales, optamos también por un cierto reparto en el grueso de los elementos analizados, y así, aspectos destacables en uno u otro texto, son parcialmente escudriñados separadamente en éstos de manera complementaria, quedando un examen

completo y crítica (externa: lengua, escritura, fórmulas, citas, dataciones, etc.; así como la interna: la intencionalidad, el argumento, el contexto social, cultural e ideológico de la los personajes, el contraste de los mismos) de los diversos elementos del conjunto seleccionado, siempre y cuando los leyésemos de manera íntegra y global.
Aplicación General: Sigue el modelo de la Aplicación Textual, pero ahora más enumerativa, enunciando una colección de otro tipo de documentos importantes pero secundarios respecto a los de la aplicación inicial, haciendo el análisis y comentario más breve y de menor profundización, justo por su importancia más secundaria, aunque no por ello poco importante.
Aplicación Filológico-Histórica: Elaborado en parte en la Aplicación Textual, convenimos en proponer una nueva relación (algunas veces simplemente continuada) de análisis e hipótesis filológico-históricas sobre antropónimos, topónimos arabizados, helenismos o romances (romandalusí) propiamente o indirectamente mozárabes u otros campos léxico-semánticos que podamos localizar (vestidos, objetos litúrgicos, hidronimia, etc.), estudio particular si

procediera. Se insistiría en algún contenido específico de interés (arqueología, analogía investigativa) si lo hubiere, a mayores de su propia aplicación. Sería un complemento de todo aquello que se nos hubiese quedado suelto o poco atendido (por método) en la primera Aplicación, o que pudiese no constar en anexos del trabajo como los de toponimia: destaquemos que de los seis anexos que adjuntamos, cuatro son de naturaleza filológica: rasgos generales del latín y romance anadalusí, y dos listados de toponimia, el primero de probabilidad introductoria de los mozárabes en Gallaecia a través del árabe y el latín-romance, y un segundo listado que nos ayude a esclarecer mejor la triple aplicación de las lenguas hispánicas en rol (latín escrito, primer romance y árabe), cada una en una realidad social creemos que diglósica con respecto a su aplicación de lengua acompañante.
Hemos de resaltar finalmente que el modo y selección de textos, las aplicaciones de análisis de los mismos, van a ser metodología específica para el caso del monasterio de San Xiao de Samos (el anexo de su abazologio debe ayudar
a comprender mejor su ocupación-abandono y reocupación final que por otra parte suele ser general para el resto de los monasterios aquí expuestos), ya que el proceder para los ejemplos de los restantes monasterios de Celanova, y Sobrado (también, aunque en bastante menor medida, Castañeda/Castañeira) será diferente por dos razones: por su naturaleza análoga en series léxicas, contenidos y situaciones cronológicas que los relacionan, y segundo, porque dicha similitud harían repetitivos los materiales (por ende aplicaciones) en que coinciden los comentarios de las tres Casas. Creemos que la aplicación diferente sobre el resto de los cenobios que no son el de Samos, hará más fluida la lectura e incluso resaltará más la diferencia (aquí destacaría Celanova) entre los tumbos y colecciones de los tres monasterios.
Lo afirmado en la primera parte del trabajo sobre los amplios campos de investigación que nos habíamos propuesto desde el principio, lo hemos intentado aseverar (con no pocas adversidades y cambios en objetivos de investigación) en el mundo de la arabización general, concretados en dataciones, personas, desplazamientos, contactos, objetos, andamiajes políticos, religiosos y sociales.

En lo expuesto hasta ahora a modo de comentario inicial de nuestra metodología, podemos extraer como consecuencia lógica de todo lo aquí presentado, que no ha sido nunca nuestro objetivo redactar una historia exhaustiva y particular de los monasterios y sus fuentes que forzosamente tuvimos que destacar, sabiendo por otra parte que no son los únicos centros espirituales con presencia de fenómenos mozarabizantes, aunque creemos que sí de los más sensibles en este sentido, y es con este consustancial acopio de fuentes documentales, aunque no fáciles de cotejar como veremos, y su homogeneidad no aporta precisamente una mayor facilidad de análisis, con los que también quisiéramos dibujar hechos y personajes que sin duda fueron importantes para el transcurrir de dichas instituciones, aunque insistamos en que no son nuestros intereses metodológicos ni objetivos prioritarios, por fuerza selectivos del fenómeno de la mozarabidad-arabización, como ya sabemos la verdadera diana de nuestros rastreos deductivos por documentos altomedievales de la Gallaecia.

Desde una inicial idea en la que me ayudaron, cada uno en su aporte sustancialmente personalizado, D. Manuel Díaz y Díaz (el tema, aventurero, se lo debo a él) y mi actual director de Tesis D. Ángel Luis Molina (su guía, su persona y ánimo, horario y correcciones a entera disposición), no pudiendo dejar de agradecer los consejos más que aprovechables, telefónicos y bibliográficos de D. Juan Zozaya Stabel-Hansen (el gran avisador de que lo mozárabe es peligroso bosque y laberinto con Minotauro), las consultas de materiales e ideas que compañeros de oficio como D. Fernando González Muñoz, D. Alfonso García Leal, D. J. Luis López Sangil y Srta. Ana Mª Carballeira me han aportado y enriquecido. No pocas personas me han facilitado títulos, viajes, documentos, acceso a archivos, revistas o artículos especializados en difícil accesibilidad a los mismos, precisamente en los momentos en que todo parecía algo más complejo de lo normal cuando uno se dispone a investigar: a todo ellos y ellas, muchas gracias y la reciprocidad segura de mi amistad. Para D. Fray Damián Yánez (su permiso en y desde el monasterio de Oseira para acceder a publicaciones especializadas ha sido inestimable) y D. Luis Monteagudo (mi Maestro hacia las fuentes y su toponimia) un grato recuerdo y perpetuo agradecimiento. Todo lo dicho y desde la

dimensión doméstica, en el mejor ambiente posible de estudio, erudición, paciencia y serena redacción a que Doña Macarena Vigo me ha convidado todos estos lustrales años.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES.

- ABDALLAH (MEMORIAS). El siglo XI en 1ª persona. Las “memorias” de Abd’ Allah, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090). Edición de L.Provençal y E. García Gómez-. Ed. Alianza Tres. Madrid. 1993.
- ABUL-HASAN AL-ASARI. Kitab Sayarat al-Yaquin. Tratado de escatología musulmana Ed. Inst. Hispano-árabe de Cultura. Madrid. 1987.
- AL CORÁN (traducción de Abdelghani Melara Navío). El Corán. Traducción

comentada. Ed. Kutubía. Granada.1994.
- ALJOXAMÍ. Historia de los Jueces de Córdoba. Ed. EAUSA. Motril (Granada). 1985.
- AJBAR MACHMUA (Anónimo). Colección de Tradiciones. Crónica anónima del siglo XI (edic. facsímil de 1867). Ed. El Bibliófilo. Madrid. 1984.
- ANDRADE CERNADAS, J. M et alii. O Tombo de Celanova: Estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII). Ed. Consello Cultura Galega. Stgo. Compostela.(Vols I e II). 1995.
- AL-KARDABUS, Ibn. Historia de al-Andalus. Ed. Akal. Madrid. 1986.
- AL-RASIS. Crónica del Moro Rasis (Ajbar Muluk al-andalus). Ed. Gredos. Madrid. 1975.
- AL-QAIRAWANI, Ibn Abizaid. La Risala. Tratado de Creencia y Derecho musulmán. Ed. Kutubía. Palma de Mallorca. 2000.
- CARBALLEIRA DEBASA, A. Mª. Galicia y los gallegos en las fuentes árabes medievales. Cuadernos de Estudios Gallegos, Anexo XXXVI. Ed. CSIC - Ministº Edu. y Ciencia - Xunta de Galicia. Madrid. 2007.
- CARBAJO, Fr. M. Cronicón de Santa María de Sobrado. Memorial de 1770 del padre Fr. M. Carbajo.

XIII
- CHRONICA GOTHORUM PSEUDO-ISIDORIANA (Edic. crítica, traducción y estudio F. González Muñoz). Ed. Toxosoutos. Noia (A Coruña). 2000.
- CÓDICE LUCENSE DE LA COLECCIÓN CANÓNICA HISPANA (Edic. C. García Goldavaz). Ed. CSIC-Aldecoa. Burgos (3 vols.). 1954.
- CORONICA DE SANTA MARIA DE IRIA (Edic. Jesus Carro García). Anejo V de Cuadernos de Estudios Gallegos. Ed. CISC. Santiago de Compostela. 1951.
- CORONICA GENERAL DE ESPAÑA DE AMBROSIO DE MORALES. Tomo VIII (et alii). Ed. Oficina de D. Benito Cano. Madrid. 1791.
- CORPUS SCRIPTORUM MUZARABICORUM. (Edic. J. Gil Fernández). Ed. CSIC. Madrid. (2 vols.).1973.
- CRÓNICA AD SEBASTIANUM. Edición de J. Gil Fernández in Crónicas asturianas. Ed. Universidad de Oviedo. 1985.
- CRÓNICA ALBELDENSE. Ed. RAH, Colecc. Salazar y Castro y Edición de Lomax, D. W., Una Crónica inédita de Silos. Silos. 1976.
- CRÓNICA MOZÁRABE DE 754 (Edic. crítica y traducción J. Eduardo López Pereira). Ed. Anubar. Zaragoza 1991 (1ª edic. 1980).
- CRÓNICA ANÓNIMA DEL S. XI (Edic. de Emilio Lafuente). Ajbar Machmuâ. Ed. Atlas. 1984.(Ed. facsimilar de 1867).
- CRÓNICA ROTENSIS. Edición de J. Fernández Gil in Crónicas asturianas. Ed. Universidad de Oviedo. 1985.
- DE LA CUEVA, Fray B. Historia de los Monasterios y Prioratos anejos a Celanova. Ed. Univ. Granada. Granada. 1991.
- DURO PEÑA, E. El Monasterio de San Pedro de Rocas y su colección documental. Ed. Inst. Estud. Padre Feijóo. Ourense. 1972.
- Idem. El Monasterio de San Esteban de Ribas de Sil. Diputación Provincial de Ourense. Ourense. 1977.

XIV
- EGERIA (Edic. C. Pascual Gil). El Viaje de Egeria. Ed. Laertes. Barcelona.

1994.
- FUERO JUZGO. EN LATÍN Y CASTELLANO (cotejado con los más antiguos y preciosos códices). de. Real Academia Española. Madrid. 1815.
- EL LIBRO DE LOS JUECES O FUERO JUZGO (edic. Facsímil de ed. Maxtor de la original de D. León Amarita, Madrid, 1841). Valladolid. 2004.
- FLÓREZ, H. y RISCO, M. España Sagrada. Tomo XVI (Astorga), XL (2 vols., Lugo), XV (Braga), XIV (Coimbra), XVIII (Mondoñedo). Ed. Alvarellos. Lugo. 1989 (Edic. facsímil de 1762). También en ediciones facsímiles de Ed. Órbigo, Tomo V de M. Risco (Apéndice León), H. Flórez tomo XIX (Iria y Compostela) y XXI (Porto), M. Risco tomo XXXIV (León), et alii.
- FUEROS DEL REINO DE LEÓN (Edic. de Justiniano Rodríguez). Ed. Leonesas. León . (2 vols.). 1981.
- GIL FERNÁNDEZ, J.; MORALEJO, J.L.; RUIZ DE LA PEÑA, J. I. Crónicas asturianas. Ed. Univ. de Oviedo. Oviedo. 1985.
- HISTORIA COMPOSTELANA. HECHOS DE D. DIEGO GELMÍREZ, PRIMER ARZOBISPO DE SANTIAGO. Ed. Porto y Cª (edic. R. P. Fr. M. Suárez, notas de R. P. Fr. J. Campelo). Santiago de Compostela. 1950.
- JIMÉNEZ DE RADA, R. Historia de los hechos de España. Ed. Alianza. Madrid. 1989.
- Idem. Historia Arabum (edic. José Lozano Sánchez). Universidad de Sevilla. Sevilla. 1993.
- JUSTINIANO, EMPERADOR. El Digesto del Emperador Justiniano en castellano y latín (Edic. D. Bartolomé A. Rodríguez de Fonseca). Madrid (Vols. I, II y III). 1872.
- KHALÎL IBN ISHAQ (Edic. de Ignazio Guidi y David Santillana). Al-Mukhtasar. Versión digital de la edic. 1919 de la Colonia Hoepli. Milán. 2003

- Idem (Edic. de F. H. Ruxton). The Mukhtasar of Shaikh Khalil B. Ishak according to the school of the iman Malik B. Anas. Political Department of Nigeria. Versión digital.
- LOSCERTALES DE G. VALDEAVELLANO, P. Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes. Ed. Ministerio de Educ. y Ciencia. Madrid (Vols. I y II). 1976.
- LUCAS ÁLVAREZ, M. El Tumbo de S. Julián de Samos (siglos VIII-XII). Ed.Serv. publ. Caixa Galicia. Stgo. Compostela. 1986.
- Idem. San Paio de Antealtares, Soandres y Toques. Tres monasterios medievales gallegos. Ed. do Castro (col. Seminario de Estudos Galegos). Sada (A Coruña). 2001.
- Idem. Tumbo A de la Catedral de Santiago. Ed. Cabildo de Catedral y Seminário Estudos Galegos. Santiago de Compostela. 1998.
- MARTÍN DE BRAGA (Edic. Rosario Jove Clols) Sermón contra las supersticiones rurales. Edit. El Albir. Barcelona. 1981.
- Idem (Edic. Ursicino Domínguez del Val). Obras Completas. Ed. Fundación Universitaria Española. Madrid. 1990.
- MOLINA, Ldo. Descripción del reyno de Galizia. Ed. Maxtor (facsímil de 1550). Valladolid. 2005.
- MONTERO DÍAZ, S. La colección diplomática de San Martín de Jubia (977-1199). Ed. Sem. Diocesano. Stgo. Compostela. 1935.
- MIGNE, J-P. Patrologiae. Cursus completus, Omnium SS. Patrum, Doctorum

scriptorumque ecclesiasticorum. (Tomos LXXXV y LXXXVI: Liturgia Mozarabica.
Ed. J-P. Migne. París. 1862 (tomo 1º) y 1891 (tomo 2º).
- PORTUGALIA MONUMENTA HISTORICA. Ed. Kraus Reprint. Liechtenstein. 1967. Vol I.
- PORTUGALIAE MONUMENTA HISTORICA (Edic. crítica J. Mattoso). Ed. Academia das Ciências. Lisboa. (2 vols.). 1980.

XVI

- QADI ABU FADL 'IYAD. Fundamentos del Islam. Ed. Anel (edic. Escuela de Traductores de Granada). Granada. 1984.
- REGLA DE SAN BENITO (Edic. de García M. Colombás). Ed. Monte Casino. Zamora. 1983.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. El Tumbo del Monasterio de San Martín de Castañeda. Ed. CSIC. León. 1973.
- Idem. "Tumbo de Lorenzana. Transcripción y estudio de Ángel Rodríguez González y José Ángel Rey Caiña". Rev. Estudios Mindonienses. Nº 8. Salamanca. 1992.
- SÁEZ, E. y SÁEZ, C. Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230). Tomo 1 (842-942). Tomo 2 (943-988). Tomo 3 (989-1006). (Col. Galicia 1, 2 y 5 respectivamente) Ed. Univ. Alcalá de Henares. Alcalá (Madrid). 1996, 2000 y 2006 respectivamente.
- SAN EULOGIO DE CÓRDOBA (Edic. P. Herrera Roldán). Obras Completas. Ed. Akal. Madrid. 2005.
- TERTULIANO. A los mártires. El Escorpión. La huida en la persecución (Edic. de C. Ánchel Balaguer y J. M. Serrano). Ed. Ciudad Nueva. Madrid. 2004.
- THEOPHILUS. On Divers Arts: The Foremost Medieval Treatise on Painting, Glassmaking and Metalwork. (Trans. John G. Hawthorne, Cyril Stanley Smith) New York Dover. 1963,1979.
- VV. AA. (Edic. E. Nacar y A. Colunga), Sagrada Bíblia. Versión directa de las lenguas originales. Ed. BAC. Madrid. 1981.
- VV. AA. (Dir. E. Portela, M. C. Pallares; coord. X. R. Barreiro) Inventario das fontes documentais da Galicia medieval. Ed. Consello da Cultura Galega. Stgo. Compostela. 1988.
- XERIF ALEDRIS (Edic. D. Josef Antonio Conde), Descripción de España. Ed. Guillermo Blásquez. Madrid. 1983 (facsímil de 1799).

XVII

2. GENERAL Y ESTUDIOS.

- ABOL Y ÁLVAREZ-TAMARGO, M. DE. El derecho privado en los documentos sobradenses de la Alta Edad Media. Ed. Univ. de León. León. 1986.
- AGUILAR, V. "Onomástica de origen árabe en el Reino de León (siglo X)". Revista Al-Qantara. Vol. XV, fasc. 2. Madrid. 1994.
- Idem y RODRÍGUEZ MEDIANO, F. "Antroponimia de origen árabe en la documentación leonesa (siglos VIII-XIII)" In VV. AA. El Reino de León en la Alta Edad Media. Ed. Centro de Est. e Invest. S. Isidoro. León. 1994.
- AILLET, C. "Entre chrétiens et musulmans: le monastère de Lorvão et les marges du Mondego (878-1064)". Revue Mabillon. Nº 15 (t.76). Orléans

(France). 2004.
- ALONSO ROMERO, F. Navegantes, monjes y piratas de las costas atlánticas en la Alta Edad Media. Ed. Tórculo. Stgo. Compostela. 1997.
- Idem. Santos e barcos de pedra. Ed. Xerais. Vigo. 1991.
- ÁLVAREZ MAURÍN, M. P. Diplomática asturleonesa. Terminología toponímica. Ed. Univ. de León. León. 1994.
- ANDRADE CERNADAS, J. M. El Monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII). (Col. Seminário de Estudos galegos) Ed. do Castro. Sada (A Coruña). 1997.
- Idem. Monxes e Mosteiros na Galicia medieval. Ed. Univ. Stgo. Compostela (Col. Bibl. Divulgación). Compostela. 1995.
• ARCE SAINZ, F. "Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura material mozárabe". Anejos de AESPA XXIII (Dir. L. Caballero y P. Mateos, edit.). CSIC. Madrid. 2000.
- ARIAS CUENLLAS, M. Historia del Monasterio de San Julián de Samos. Ed. Monasterio Samos / Deput. Prov. Lugo. Zamora.1992.
- Idem. "El monasterio de Samos desde sus orígenes hasta el siglo XI". Rev. Archivos Leoneses. Nº 70. Enero-Junio 1981.

XVIII

- Idem. "El Monasterio de Samos, durante los siglos XI y XII". Rev. Archivos Leoneses. Nº 73. 1983.
- ARIÉ, Rachel. España Musulmana. Historia de España III. Ed. Labor. Barcelona. 1984.
- ASÍN PALACIOS, M. Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de La Cruz. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1941.
- AZUAR RUIZ, R."Bronces litúrgicos y la formación de Al-Andalus". Cuadernos Emeritenses nº 15. Mérida. 1998.
- BALIÑAS, Carlos. Defensores e Traditores: un modelo de relación entre poder monárquico e oligarquía na Galicia altomedieval (718-1037). Ed. Xunta de Galicia. 1988.
- Idem. Gallegos del año mil. Ed. Fund. Barrié. Coruña.1998.
- Idem. Do Mito á Realidade. A Definición Social e Territorial de Galicia na Alta Idade Media (Séculos VIII e XI). Ed. Coordenadas / Monografías. Lugo/Stgo. Compostela. 1992.
- Idem. "Igrexa e política na Galicia do período asturiano (718-910)". Rev. Cuadernos de Estudios Gallegos. CSIC-Inst. Padre Sarmiento. Tomo XXXVI. Nº 101. Stgo. Compostela. 1986.
- BALOIRA BERTOLO, M. A. "Doctrina de la dispersión apostólica en Beato". Rev. Compostellanum. Vol. XXX. Nº3-4. Julio-Diciembre 1985.
- BANGO TORVISO, I. G. "Arquitectura de la décima centuria: ¿Repoblación o mozárabe?". Rev. de Arte Goya. Nº 122. Septiembre-Octubre 1974.
- BARAHONA SIMÕES, M. Prisciliano e as Tensões Religiosas do Século IV. Ed. Univ. Lusíada. Lisboa. 2002.
- BARBERO, Abilio y VIGIL, Marcelo. Sobre los orígenes sociales de la Reconquista. Ed. Ariel. Barcelona. 1974.
- BARREIRO SOMOZA, J. El Señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (siglos IX-XIII). Ed. Deputación da Coruña. 1987.

XIX

- Idem. Ideología y conflictos de clases. Siglos XI-XIII. Ed. Pico Sacro. Stgo.

Compostela, 1977.
- BENAVIDES MONJE, I. Vª. “La Presura en León (siglos VIII-X)”. Univ. de León. Actas II Congreso Hispánico de Latín Medieval. Vol. I. León. 1998.
- BERNÁNDEZ VILAR, Xoán. O comezo da nosa Idade Media. A Gallaecia que se emancipou. (Col. Trivium) Ed. Toxosoutos. Noia (A Coruña). 2003.
- BISHKO, C. J. “Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castile” en Spanish and Portuguese Monastic History (600-1300). London. 1984.
- CABALLERO ZOREDA, L. “Arquitectura visigótica y musulmana. ¿continuidad, concurrencia o innovación?. In Cuadernos Emeritenses nº 15. Mérida. 1998.
- Idem. “La arquitectura denominada de época visigoda, ¿es realmente tardorromana o prerrománica?” In VV. AA.(Idem Coordinador). Visigodos y Omeyas. Ed. CSIC. Madrid. 2000.
- CABRERA, E. “Reflexiones sobre la cuestión mozárabe”. In Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura y Música). Ed. Caja Sur. Córdoba. 1996.
- CAGIGAS, I. de las. Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española, Los mozárabes (tomo I).. Tomo II: Los Mudéjares. 1949. Madrid. 1948
- CANTARINO, V. Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España. Ed. Alhambra. Madrid. 1977.
- CAÑIZARES. V. “Fichero “A” de nombres medievales de personas en el Archivo de la Catedral de Lugo”. Rev. Lucensia. Nº 8. Vol. IV. Lugo. 1994.
- CARBALLEIRA DEBASA, A. Mª. Legados Píos y Fundaciones Familiares en Al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII). Ed. CSIC. Madrid. 2002.
- CARBALLO, Fsco. A Igrexa galega. Ed. ANT. Vigo. 1995.

XX

- CARRASQUER PEDRÓS, Mª. S. Madres Mozárabes. Ed. Monte Carmelo. Burgos. 2003.
- CARRIEDO TEJEDO, M. Sanctus Rudesindus. Ed. Diócesis Mondoñedo-Ferrol et alii. Ferrol, 2007
- Idem. “Embajadas califales a León”. Rev. Archivos Leoneses. Nº 75, Enero-Junio. León, 1984.
- Idem. “Setenta obispos de Galicia, de 711 a 1073 (anteriores a la reforma gregoriana”. Rev. Estudios Mindonienses. Nº 18. Salamanca. 2002.
- Idem. “Los episcopologios portugueses en los siglos IX y X, a través de dos obispos de Oporto, Froarengo (890-918) y Hermogio (923-927), y sus situación a comienzos del siglo XI”. Rev. Bracara Augusta. Tomo XLVIII. Braga. 1998-1999.
- Idem. “Gallaecia, Yilliqiyya y “Reconquista”(700-850)”. Rev. Yalliqiyya. Nº 1. León. 2003.
- Idem. “Reflexiones sobre ortodoxia y heterodoxia: el adopcionismo en el mozarabismo toledano (ss. VIII-IX) y los albigenses leoneses (s. XIII)”. Rev. Yalliqiyya. Nº 1. León. 2003.
- Idem. “Andalusíes en la “Gallaecia” (756-1009)”. Rev. Yalliqiyya. Nº 2. León. 2004.
- Idem. “Pervivencia altomedieval (714-1080) de la “Gallaecia” suevo-visigoda (561-714)”. Rev. Memoria Ecclesiae. Vol. XXVII. Oviedo. 2005.
- Idem. “Las relaciones entre León y Toledo (910-932)”. Rev. Estudios Humanísticos. Nº 5. 2006.
- CASTELLANOS GÓMEZ, J. Geoestrategia en la España musulmana. Las

Campañas de Almanzor. Ed. Ministº de Defensa. Madrid. 2003.
- CASTRO, A. "Español", palabra extranjera: razones y motivos. Ed. Taurus. Madrid. 1970.

XXI

- Idem. Sobre el nombre y el quién de los españoles (edic. Rafael Lapesa). Ed. Sarpe. Madrid. 1985.
- CASTRO PÉREZ, L. Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo. Ed. Universidade de Vigo. Vigo. 2001.
- CEBALLOS-ESCALERA Y GILA, A. Reyes de León (2): Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV, Ramiro III, Vermudo II. Ed. La Olmeda. Burgos. 2000.
- CÓMEZ, R. Los Constructores de la España Medieval. Ed. Universidad de Sevilla. Sevilla. 2001.
- DÍAZ y DÍAZ, M. C. De Isidoro al siglo XI. Ed. El Albir. Barcelona. 1976.
- Idem et alii. Ordoño de Celanova: Vida y Milagros de San Rosendo. Ed. Fund. Barrié. Coruña. 1990.
- Idem. Códices visigóticos en la Monarquía leonesa (Col. Fuentes y Est. de Histª leonesa). Centro Estudios Invest. "San Isidoro"/Caja de Ahorros. León. 1983.
- Idem. Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media. Ed. Bibliófilos gallegos. Stgo. Compostela. 1985.
- Idem. "Otra vez sobre la liturgia hispana". Ed. Univ. Stgo. Compostela (extraída de Internet).
- Idem. Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria. Ed. Sueve. Oviedo. 2001.
- Idem. "Los prólogos del Antiphonale Visigothicum". Rev. Archivos Leoneses. Nº15, Enero-Diciembre. León. 1954.
- Idem. Vie chrétienenne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles. Ed. Variorum. Norfolk (Gran Bretaña). 1992.
- Idem. "El testamento monástico de San Rosendo". Rev. Historia, Instituciones, Documentos. Nº 16. Universidad de Sevilla. Sevilla. 1989.

XXII

- DÍAZ MARTÍNEZ,
P. C., MARTÍNEZ MAZA, SANZ HUESMA, F. J.
Hispania tardoantigua y visigoda. Historia de España V, Historia Antigua (Dir. A. Alvar Ezquerra). Ed. Istmo. Madrid. 2007.
- DUFOURCQ, Ch-E. La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval. Ed. Temas de Hoy. Madrid. 1991.
- DURANY CASTRILLO, M. y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. C. "El sistema antroponímico en el Bierzo. Tumbo de S. Pedro de Montes. Siglos IX al XIII" in Antroponimia y sociedad. Ed. Univ. Stgo. de Compostela y Univ. Valladolid. Zaragoza. 1995.
- EPALZA, M. de. "Félix de Urgel: influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII". In Acta Maedievalia (ver VV. AA. –Dir. S. Claramunt y A. Ribera-). Universitat Barcelona. Barcelona. 1999-2001.
- Idem. Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (s. VI-XVII). Ed. Univ. Granada. Granada. 1999.
- Idem. "Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de Al-Andalus". Revista Al-Qantara. Vol. XV/2. Madrid. 1994.

- Idem “Etimología árabe del Cid, como antropónimo (“El León”) y como topónimo (“El Señor y/o gobernador almohade”) y “El Cid = El León: ¿epíteto árabe del Campeador?”. Revista Sharq Al-Andalus. Nº 7. Teruel. 1990.
- Idem. “Mutaciones urbanísticas debidas a la transformación de mezquitas en iglesias” en Actas VI Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel. 1995.
- Idem. “La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano”. Revista Sharq Al-Andalus. Nº 12. Teruel. 1995.
- ESTEPA DÍEZ, C. Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII). Ed. Centro de Estudios e Invest. S. Isidoro. León. 1977.

XXIII

- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media. Inst. Estudios Asturianos. Oviedo. 1972.
- FERNÁNDEZ DE PRADA, M. El Real Monasterio de San Martín de Castañeda. Ed. San Pablo. Madrid. 1998.
- FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I. “Fránquila, primer abad del monasterio de Celanova”. Revista Compostellanum. Nº XVIII. Compostela.1973.
- FERNÁNDEZ FÉLIX, A. y FIERRO, M. (ver VV. AA. -Dir. L. Caballero y P. Mateos-) “Cristianos y conversos al Islam en Al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX”. Ed. CSIC. Madrid. 2000.
- FERNÁNDEZ OTERO, J. C. et alii. Apuntes para el inventario del mobiliario litúrgico de la diócesis de Orense. Ed. Fundación Barrié de la Maza. Vigo. 1983.
- FERREIRA PRIEGUE, E. Los Caminos Medievales de Galicia. Ed. Museu Arqueolóxico Provincial de Ourense /Fund. Barrié/Mtº de Cultura (Bol. Avriense, Anexo 9). Anexos 4 mapas explicativos. Ourense. 1988.
- FERREIRO ALEMPARTE, J. Arribadas de Normandos y Cruzados a las costas de la Península Ibérica. Ed. Soc. Española de Estudios Medievales. Madrid. 1999.
- FIERRO, M. Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales. Ed. Icaria-Cidob. Barcelona. 2001.
- Idem. “Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun”. Rev. Al-Qantara. Vol XVI, fasc. 2. Madrid. 1995.
- FLÓREZ, H. Memoria de las reinas católicas de España, Ed. M. Aguilar (de original 1761), Madrid, (2 vols.).1945 y 1964.
- FREIRE CAMANIEL, J. El Monacato gallego en la Alta Edad Media.. Ed. Fund. Barrié. Coruña. (2 vols.). 1998.

XXIV

- FRÍAS CONDE, X. “O elemento árabe en galego”. Revista galega de filoloxía. Iª e IIª parte en nº 1. 2000 e nº 3. 2002 respectivamente. USC. Coruña.
- Idem.. “Introduction à la Linguistique Ibéro-romaine. Capítulo 12: L’influence arabe chez les langues ibéro-romanes”. Revista digital de Philologia románica Ianua nº1. 2000.
- Idem. Galicia dende Salamanca. Os arabismos do galego: unha cuestión pendente. Revista CES Don Bosco-Univ. Complutense. 2003.

- FRIGHETTO, R. Valério do Bierzo. Autobiografia. Ed. Toxosoutos. Noia (A Coruña). 2006.
- GALMÉS DE FUENTES, A. Toponimia: Mito e Historia. Ed. R. Acad. de Historia. Madrid. 1996.
- GARCÍA ÁLVAREZ, M. R. Galicia y los gallegos en la Alta Edad Media. (2 vols.) Ed. Pico Sacro. Santiago de Compostela. 1975.
- GARCÍA-ARENAL, M. La diáspora de los andalusíes. Ed. Icaria-Cidob. Barcelona. 2003.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALÁT, B. Las Rutas Sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual. Ed. Deputación da Coruña. Coruña. 1999.
- GARCÍA-FUENTES, M. El Camino de acceso a Galicia en el siglo XVIII. Ed. Diputación Provincial de A Coruña. Coruña. 1987.
- GARCÍA y GARCÍA, A. "Contenidos canónico-teológicos de los diplomas leoneses", in El Reino de León en la Alta Edad Media, Vol. VI tomo nº 53. Ed. Centro de Estudios S. Isidoro, Arch. Diocesano et alii. León. 1994.
- GARCÍA TATO, I. La documentación medieval del tumbo del Monasterio de San Martín de Castañeda relativa a Valdeorras. Ed. Inst. Estudios valdeorrenses. (Cuaderno monográfico 5). O Barco de Valdeorras. 1986.
- GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L. Curso de Historia de las Instituciones españolas. Ed. Alianza. 1986 (1ª edic. 1982).

- Idem. El Feudalismo hispánico y otros estudios de Historia medieval. Ed. Ariel. 1981.
- GARCÍA-GALLO, A. Las Instituciones sociales en España en la Alta Edad Media (ss. VIII-XII). El hombre y la tierra en la Edad Media Leonesa. Ed. Albir. Barcelona. 1981.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C. El culto de los santos en la España romana y visigótica. Ed. Inst. Enrique Florez-CSIC. Madrid. 1966.
- GIL, J. "La normalización de los movimientos monásticos en Hispania: reglas monásticas de época visigoda". Rev. Codex Aquilarensis. Nº 10. Dic. 1994.
- GIL, P. Mª. "La Vida Monástica según San Isidoro". Rev. Cistercium. Nº 80. Marzo-Abril 1962.
- GÓMEZ MORENO, E. Iglesias Mozárabes. Granada. 1998 (1ª edic. 1919).
- GONZÁLEZ, J. Repoblación de Castilla la Nueva. Ed. Univ. Complutense. Madrid. (2 vols.). 1976.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, F. Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álbaro de Córdoba. Univ. da Coruña y de Córdoba. Coruña. 1996.
- Idem. "Perspectivas para el estudio del latín tardío en el Noroeste peninsular". Moenia. Revista lucense de lingüística y literatura. Vol. III. 1997.
- Idem. "Sobre la latinidad de Hostegesis de Málaga y el estado lingüístico de la Bética del siglo IX" in www.anmal.uma.es/anmal/numero6/Gonzalez.htm. Univ. de Málaga. 2003. Publicado en Actas Congreso Internacional Cristianismo y Tradición latina. Ed. El Laberinto. Madrid. 2001.
- Idem. "El conocimiento del Corán entre los mozárabes del siglo IX". Ed. Universidade de Santiago de Compostela (Homenaje a M. Díaz y Díaz). Compostela. 2002.
- GONZÁLEZ PAZ, C. A. "Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos en la Galicia medieval". Rev. Cuadernos de Estudios Gallegos. Ed. CSIC- Inst.

Padre Sarmiento. Tomo LI, fascículo 117. Stgo. Compostela. 2004.

XXVI

- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, M. y PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J. “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbo del Monasterio de Samos. Siglos VIII al XII”. In (Coord.. P. Mtnez. Sopena) Antroponimia y Sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII. Ed. Universidades de Stgo Compostela y Valladolid. Zaragoza. 1995.
- GOUSSEN, H. La literatura árabe cristiana de los mozárabes (edic. J. P. Monferrer, 1ª edic. de 1909). Ed. Univ. de Córdoba. Córdoba. 1999.
- GRANDE DEL BRÍO, R. Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora. Los monjes solitarios. Librería Cervantes. Salamanca. 1997.
- GRASSOTTI, H. “Lo mozárabe en el norte cristiano como proyección de la cultura hispano-goda”. Cuadernos de Historia de España. Vol. XXXIII-XXXIV. Buenos Aires (Argentina). 1961.
- GUICHARD. P. Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII). Ed. Universitat de València. Valencia. 2001.
- HERCULANO, A. História de Portugal. Desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III. Ed. Bretrand. 1989 (1ª edic.1846).
- HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F. “El Camino de Córdoba a Toledo en la época musulmana”. Rev. Al-Andalus. Vol. XXIV. Madrid-Granada. 1959.
- HERRERA ROLDÁN, P. P. Cultura y Lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX. Univ. de Córdoba. Córdoba. 1995.
- HINOJOSA MONTALVO, J. Los Mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana (2 vols.). Ed. Inst. Estudios Turolenses. Teruel. 2002.
- HITCHCOCK, R. “La hispanicidad y la arabidad: dos contracorrientes en la cultura de la España medieval” in Actas XII AIH. 1995. También en Centro Virtual Cervantes.
- Idem. Mozarabs in medieval and early modern Spain. Identities and influences. Ed. Ashgate. Hampshire (Reino Unido). 2008.

XXVII

- ISLA FREZ, A. Realezas hispánicas del año mil. Ed. do Castro (Col. Sem. Estudos Galegos). Sada (A Coruña).1999.
- Idem. La sociedad gallega en la Alta Edad Media. Ed. CSIC. Madrid. 1992.
- JAH, A. y LÓPEZ, M. Al-Andalus, una cultura de agua. Ed. Lunwerg. Barcelona.
1994.
- JESSAMYN DI PIEMONTE, M. “Spain, The Eearly Years: Costume of the visigoths, Mozarabes, and the Northearn Christian Kindoms”. Rev. The Oak. Nº13. 1998; Rev. Seams Like Old Times. Nº 18; Edic en español (igual título traducido) en http://www.historiaviva.org
- JOMIER, J. Biblia y Corán. Edic. Razón y Fe. Madrid. 1965.
- LAPIEDRA GUTIÉRREZ, E. “Los mártires de Córdoba y la política anticristiana en Oriente”. Revista Al-Qantara. Vol XV/2. 1994.
- Idem. Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos. Instituto Cultura Juan Gil-Albert-Generalitat Valenciana. Alacant. 1997.
- LE BON, G. La civilisation des arabes. Ed. EFR. Paris. 1996 (edic. facsímil de original 1883).
- LÉVI-PROVENÇAL, E. (Dir. R. Menéndez Pidal). Tomo IV. Historia de

España. España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031). Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1950.
- Idem. (Dir. R. Menéndez Pidal). Tomo V. Historia de España. España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031). Instituciones

y Vida social e intelectual. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1965.
- LINAGE CONDE, A. "El monacato en Galicia de San Martín a la benedictinización: un problema" en VV. AA. Monacato galego. Actas do Primeiro coloquio. Ourense 1981. Boletín Auriense. Anexo 6. Ed. Museu Arqueolóxico Prov. de Ourense. Ourense. 1986.

XXVIII

- Idem. "El Monacato en Galicia hasta Benedictinización". Ed. Univ. Internacional del Atlántico-Fundación Alfredo Brañas (Col. Historia nº1. Coord. J. C. Valle Pérez). Santiago de Compostela. 1991.
- Idem. La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media. Ed. Complutense. Madrid. 2007.
- LÓPEZ ALSINA, F. La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media. Ayto. Santiago de Compostela et alii. Stgo. Compostela. 1988.
- LÓPEZ FERREIRO, A. Galicia en los dos primeros siglos de la Reconquista y La capilla monacal de Samos y la de San Miguel de Celanova, y la iglesia de Santa Comba de Bande. Revista Galicia Histórica. Tomo II. 1903. Edición facsímil de Ed. Edinosa. Coruña. 1991.
- LÓPEZ QUIROGA, J. El Final de la Antigüedad en la Gallaecia. La transformación de las estructuras de poblamiento entre Miño y Duero (siglos V al X). Ed. Fund. Barré de la Maza. Coruña. 2004.
- LÓPEZ SANGIL, J. L. La nobleza altomedieval gallega. La familia Froilaz-Traba. Ed. Toxosoutos. Noia (A Coruña). 2002.
- Idem. "La fundación del monasterio de san Salvador de Cines". Rev. Anuario Brigantino. Nº 24. Betanzos (A Coruña). 2001.
- LÓPEZ TEIXEIRA, X. A. Arredor da Conformación do Reino de Galicia (711-910). (Reis, series e liñaxes galegas nos séculos VIII e X. Cara a unha nova interpretación histórica das orixes). Ed. Toxosoutos. Noia (A Coruña). 2003.
- MANCHÓN GÓMEZ, R. "Tradición cristiana latina y diplomas medievales: las fórmulas conminatorias en los documentos del reino de León (s. VIII-1230)". Revista electrónica ANMAL, nº 6. Universidad de Málaga. Mayo 2000.
- MANZANO MORENO, E. La frontera de Al-Andalus en época de los Omeyas. Ed. CSIC. Madrid. 1991.

XXIX

- MARTÍ, R. "Estrategias de conquista y ocupación islámica del nordeste peninsular. Dimensión arqueológica de la toponimia significativa". Actas del V Congreso de Arqueología Medieval Española. Vol.2. Madrid. 1999.
- MARTÍNEZ BARBEITO, C. Vida y Leyenda de San Pedro de Mezonzo. Ed. Nacional. Madrid. 1968.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. "El Jardín monástico medieval (siglos IV-XI). Testimonios literarios". Rev. Codex Aquilarensis. Nº 7. Diciembre 1992.
- MARTÍNEZ, A-B., Padre. Monjes del Antiguo Oriente. Ed. Monte Casino. Zamora. 1976.

- MATESANZ GASCÓN, R. Omeyas, Bizantinos y Mozárabes. En torno a la "Prehistoria de España" de Ahmad al-Razi. Ed. Univ. Valladolid. Valladolid. 2004.
- MATTOSO, J. Ricos-Homens, Infançoes e Cavaleiros. Ed. Guimaraes. Lisboa. 1985.
- Idem. "São Rosendo e as correntes monásticas da sua época" en Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa, Lisboa. 1982.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. Orígenes de español. Estudio lingüístico de la Península ibérica hasta el siglo XI. Ed. Espasa- Calpe. Madrid. 1986.
- METZ, R. Historia de los Concilios. Ed. Oikós-Tau. Barcelona. 1971.
- MÍNGUEZ, J. Mª. La España de los siglos VI al XIII. Guerra, expansión y transformaciones. En busca de una frágil unidad. Ed. Nerea. San Sebastián. 2004.
- Idem."La despoblación del Duero: un tema a debate". In Acta Maedievalia (ver bibliografía VV. AA.). 1999-2001.
- MONTGOMERY WATT, W. Historia de la España islámica. Ed. Alianza. Madrid. 1970.
- MORALA RODRÍGUEZ, J. R. "Consideraciones en torno al léxico de origen árabe en la documentación medieval leonesa" in Proyección histórica de

España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo (Coord. E. Lorenzo Sanz). Ed. Junta de Castilla y León. Valladolid. 1993.
- MUNDÓ, A. M."La inscripción visigoda del monasterio de Samos". Rev. Studia Monastica. Vol. 3. 1961. Fasc.1.
- NIETO CUMPLIDO, M. "Estatuto legal de los mozárabes cordobeses". In Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura y Música). Ed. Caja Sur. Córdoba. 1996.
- NOVO GÜISÁN, J. M. "El "Limes hispanus", un concepto llamado a desaparecer de nuestros libros de Historia" in VV. AA. Galicia: da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais. Ed. Museu do Povo Galego. Santiago de Compostela. 1992.
- OLAGÜE, I. La Revolución islámica de Occidente. Fund. Juan March. Barcelona. 1974.
- OLIVER PÉREZ, D. "Sarraceno: su etimología e historia". Revista Al-Qantara. Vol. XV/1. 1994.
- OLSTEIN, D. A., La Era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia. Ed. Univ. Salamanca. 2006.
- ORLANDIS, J. Estudios sobre instituciones monásticas medievales. Ed. Univ. Navarra. Pamplona. 1971.
- PABLO MAROTO, D. de. Espiritualidad de la Alta Edad Media. Ed. Espiritualidad. Madrid. 1998.
- PALLARES, M. del C. El Monasterio de Sobrado: un ejemplo del protagonismo monástico en la Galicia medieval. Ed. Deput. Prov da Coruña. Coruña. 1979.
- Idem. "Aportes externos a la población de Galicia durante la Edad Media" in VV. AA. (Coord. A. Carracedo y G. Pereira). Xenética e Historia no Noroeste Peninsular. Unha perpectiva multidisciplinaria. Ed. Consello Cultura Galega. Santiago de Compostela. 2005.

- Idem. Ilduara, una aristócrata del siglo X. Seminário Estudos Galegos. Coruña. 1998.
- Idem y PORTELA, E. “Entre Toledo e Oviedo. Os efectos da conquista árabe”. Ponencia de Simposio “Santiago-Al-Ándalus”. 1997.
- Idem y PORTELA, E. “Galicia á marxe do Islam. Continuidade das estructuras organizativas no tránsito á Idade Média”. In (coord.. P. Menaut) Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego. Historia. Ed. da História. Santiago de Compostela. 1997.
- Idem y PORTELA, E. “Proyección territorial e influencia social de una institución monástica en la Edad Media: la Abadía de Sobrado (952-1300)”. In Entre Nós. Homenaxe ao Prof. X. M. Pose Antelo. Ed. USC / Facult. Xª e Hª. Stgo. de Compostela. 2001.
- Idem y PORTELA, E. “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del monasterio de Sobrado. Siglos IX al XIII”. Ed. Univ. Stgo de Compostela y Univ. Valladolid. Zaragoza. 1995.
- Idem y PORTELA, E. “Los nombres de los siervos. Tumbos del monasterio de Sobrado”. In Homenaxe a Ramón Lorenzo. Ed. Galáxia. Vigo. 1998.
- PARRAL PUERTA, J. y HUETE FUDÍO. “La Ruta militar Medinaceli-Osma-Clunia y las campañas musulmanas (s. X-XI)”. Rev. Ejército, Agosto 1993. Nº 643.
- PASTOR DE TOGNERI, R. Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII. Ed. Península. Barcelona. 1985 (2ª edic.).
- PENSADO GÓMEZ, N. “Toponomástico Árabe Lucense”. Boletín de Comisión Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo. Vol. 3. 1949.
- PEÑARROJA TORREJÓN, L. Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia. Ed. Gredos. Madrid. 1993.

XXXII

- PÉREZ GONZÁLEZ, M. “El latín del siglo X leonés a la luz de las inscripciones”. Univ. de León. Actas II Congreso Hispánico de Latín Medieval. Vol. I. León. 1998.
- Idem. “Nombres propios con valor común o general en la diplomática medieval asturleonesa hasta 1230”.. Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval. Vol. I. Univ. de León. León. 2002.
- PÉREZ LÓPEZ, S. “Las visitas pastorales como fuente histórica. Aportación a su estudio en la diócesis de Mondoñedo”. Revista Estudios Mindonineses. Nº 3. 1987.
- PÉREZ URBEL, Fray J. El Monasterio en la vida española de la Edad Media. Ed. Labor. Barcelona. 1942.
- Idem. (Dir. R. Menéndez Pidal) Tomo VI. Historia de España. España Cristiana. Comienzo de la Reconquista (711-1038). I. Los primeros siglos de la Reconquista (Años 711-1038). Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1964.
- Idem. “El culto de Santiago en el siglo X”. Rev. Compostellanum. Vol. XVI. Nº 1-4. Enero-Diciembre 1971.
- Idem. “Antifonario de León”. Rev. Archivos Leoneses. Nº 15, Enero-Diciembre. León. 1954.
- PINELL, J. M. “Las Missae, grupos de cantos y oraciones en el oficio de la Antigua Liturgia Hispana”. Rev. Archivos Leoneses. Nº 15, Enero-Diciembre. León 1954
- PORTELA SILVA, E. La Colonización cisterciense en Galicia (1142-1250). Ed. Univ. Santiago de Compostela. Compostela. 1981.

- Idem y PALLARES, M. C. “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del monasterio de Sobrado. Siglos IX a XIII”. In (Coord. P. Mtnez. Sopena) Antroponimia y Sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII. Ed. Univ. de Santiago Compostela y Univ. Valladolid. Zaragoza. 1995.

XXXIII

- Idem y PALLARES, M. C. De Galicia en la Edad Media. Sociedad, Espacio y Poder. Ed. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela. 1993.
- PUERTAS TRICAS, R. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios. Ed. Ministº Educ. y Ciencia. Madrid. 1975.
- RAHIM, A. (Coronel) & THOMSON, A. Jesús, Profeta del Islam. Ed. Kutubia. Palma de Mallorca. 2000.
- REGUERAS GRANDE, F. y GARCÍA-ARÁEZ FERRER H., Scriptorium. Tábara visigoda y mozárabe. Ed. Ayuntamiento de Tábara et alii. Salamanca. 2001.
- REILLY, B. F. (Dir. John Lynch), Historia de España. Reconquista y Repoblación de la península. Vol 7. Ed. PDA-El País. Madrid. 2007.
- RICÓN ÁLVAREZ, J. M. Mozárabes y Mozarabías. Ed. Univ. Salamanca. Salamanca. 2003.
- RÍOS CAMACHO, J. C., “Avances hacia la Gallaecia mozarabizada: caminos de investigación desde lo Monástico”, in VV. AA. Actas IV Congresso Internacional do Latim Medieval Hispânico. Ed. Universidade de Lisboa. Lisboa. 2006.
- Idem. “La singularidad de San Rosendo en el contexto del monasterio de Celanova y su área geográfica. Influencias culturales andalusíes en territorios galaicos” in VV. AA (Coord. S. Pérez López), Facendo memoria de San Rosendo. Ed. Cabildo Catedral Mondoñedo – Centro Estudios Diócesis Mondoñedo-Ferrol.
Salamanca. 2007.
- RISCO, M. España Sagrada. Lugo. Tomos XL (1796) y XLI (1798). Ed. Alvarellos (facsímil). Lugo. 1992 y 1994 respectivamente. Consulta general de las diócesis del Noroeste.
- RIVAS FERNÁNDEZ, J. C. “Noticia de restos prerrománicos en dos antiguos recintos sagrados ourensanos”. Boletín Avriense. Ano XXXIII. Tomo XXXIII. 2003.
- Idem. Antigüedad del episcopado auriense. Ed. Duen de Bux. Ourense. 2003.

XXXIV

- RODRÍGUES LAPA, M. Lições de Literatura Portuguesa. Época medieval. Ed. Coimbra. Coimbra. 1970.
- RODRÍGUEZ RESINO, A. Do Imperio Romano á Alta Idade Media. Ed. Toxosoutos. Noia (A Coruña). 2005.
- RODRÍGUEZ CASTILLO, H. Os mosteiros dúplices en Galicia na Alta Idade Media. Un traballo sobre modelos sociais. Ed. Toxosoutos. Noia (A Coruña). 2005.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J. Corona de España XXVIII. Reyes de León. García I, Ordoño II, Fruela II, Alfonso IV. Ed. La Olmeda. Burgos. 1997.
- Idem. Corona de España XXX. Reyes de León (2). Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV, Ramiro III, Vermudo II. Ed. La Olmeda. Burgos. 2000.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, T. “O complexo mineiro romano de Samos

(Lugo)". Rev. Brigantium, vol. 8. 1993-1994. Sada (A Coruña). 1995.
- Idem. "El mundo fortificado y la Aparición de las Aldeas Abiertas. La evidencia del Centro-Oriente de Lugo (Samos y Sarria)". Rev. Espacio, Tiempo y Forma. Madrid. 1995-1996.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mª. C y DURANY CASTRILLO, M. "Galicia desde o Bierzo. Proxección e diferencias na ocupación e organización do territorio" en (coord.. P. Menaut) Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego. Historia. Ed. da História. Santiago de Compostela. 1997.
- ROMERO POSE, E. "La importancia de los "comentarios de Beato" en la historia de la literatura cristiana". Rev. Compostellanum. Vol XXXIII. Nº 1-2. Enero-Junio 1988.
- ROSSELLÓ BORDOY, G. El ajuar de las casas andalusíes. Ed. Sarriá. Málaga. 2002.
- SÁ BRAVO, H. de. El Monacato en Galicia. Ed. Librigal (2 vols.). Coruña. 1972.
- SÁEZ TABOADA, B. As vías romanas na provincia de Lugo. Ed. Lea. Santiago de Compostela. 2004.

XXXV

- SÁINZ SÁIZ, J. El arte prerrománico en Castilla y León. Ed. Lancia. León. 1999.
- SALGADO TOIMIL, R. Odoario o Lugo en el siglo VIII. Ed. G. Castro (2 vols.). Lugo. 1923.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. Una ciudad de la España cristiana hace mil años. Estampas de la vida en León. Ed. Rialp. Madrid. 1982.
- Idem. España, un enigma histórico (2 vols.). Ed. Edhasa. Barcelona. 1985 (de edic. 1956).
- Idem. La España musulmana. Ed. Ateneo. Buenos Aires. (2 vols.).1960.
- Idem. Estudios sobre Galicia en la Temprana Edad Media. Ed. Fund. Barrié. Coruña. 1981.
- Idem. (Dir. R. Menéndez Pidal). Tomo VII, (vol I). Historia de España. La España cristiana de los siglos VIII al XI. El reino astur-leonés (722 a 1037). Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1991.
- Idem. Sobre la libertad humana en el reino asturleonés hace mil años. Ed. Espasa Calpe. Madrid. 1976.
- Idem. Orígenes de la Nación Española. El Reino de Asturias. Ed. Sarpe. 1985.
- Idem. Estudios Polémicos (Col. Austral). Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1979.
- SANTIDRIÁN, P. R. Diccionario de las Religiones. Ed. Alianza-Del Prado. Madrid. 1994.
- SIMONET, F. J. Historia de los Mozárabes de España. Ed. Turner. Madrid. (4 vols.). 1983 (1ª edic. 1867).
- TORRES BALBÁS, L. "Mozarabías y juderías de las ciudades hispano-musulmanas". Rev. Al-Andalus. Vol. XIX. Madrid-Granada.1954.
- Idem. "Estructura de las ciudades hispanomusulmanas: la medina, los arrabales y los barrios". Rev. Al-Andalus. Vol. XVIII. Madrid-Granada. 1953.

XXXVI

- TORRES SEVILLA, M. Linajes nobiliarios de León y Castilla. Siglos IX-XIII. Ed. Junta de Castilla y León. Salamanca. 1999.

- Idem. “Aproximación al estudio terminológico de la indumentaria nobiliaria leonesa a través de los documentos (ss. IX-XIII)”, Actas II Congreso Hispánico Medieval. Univ. de León. León. 1998.
- Idem. “Cautivos y Cautiverio en los documentos medievales leoneses” in Actas IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispánico. Faculdade de Letras-Univ. Lisboa. Lisboa. 2006.
- URVOY, D. “Les aspects symboliques du vocable “mozarabe”. Rev. Studia Islamica. Nº 78. Paris. 1993.
- VARELA SIEIRO, X. Léxico cotián na Alta Idade Media de Galicia: o enxoval. Ed. do Castro (Col. Seminário de Estudos Galegos). Sada (A Coruña). 2003.
- Idem. “Tejidos y vestimenta de procedencia árabe en la documentación altomedieval gallega (900-1250)”. Rev. CSIC (Estudios árabes e islámicos, Monografías I). Madrid. 2001.
- Idem. “Casal” en la documentación altomedieval de Galicia: aproximación lexicográfica”, in Actas IV Congresso Internacional do Latim Medieval Hispánico. Ed. Universidade de Lisboa. Lisboa. 2006.
- VICENTE, A. El proceso de arabización de Alandalús. Ed. Inst. Estudios islámicos y Oriente Próximo. Zaragoza. 2007.
- VV. AA. (Coord. J. M. Blásquez), Historia de España Antigua.Vol. II. Hispania Romana. Ed. Cátedra. Madrid. 1988.
- VV. AA. (Dir. L. Caballero y P. Mateos). Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media. Ed. CSIC. Madrid. 2000.
- VV. AA. (Coord. A. Carracedo y G. Pereira). Xenética e Historia no Noroeste Peninsular. Unha perpectiva multidisciplinaria. Ed. Consello Cultura Galega. Compostela. 2005.

XXXVII

- VV. AA. (Dir. S. Claramunt y A. Ribera). Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia. Nº 22. Any 2001. Universitat de Barcelona. Barcelona. 1999-2001
- VV. AA. (Comité organizador) Galicia: da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais. Ed. Museu do Povo Galego. Santiago de Compostela. 1992.
- VV. AA. (Coord. P. Cressier). El vidrio en al-Andalus. Ed. Casa Velázquez et alii. Madrid. 2000.
- VV. AA. (Coord. J. I. De la Iglesia Duarte). Memoria, mito y realidad en la Historia medieval. XIII Semana de Estudios medievales. Nájera 2002. Ed. Inst. Estudios Riojanos. Logroño. 2003.
- VV. AA. (Coord. J. I. De la Iglesia Duarte). Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de Estudios medievales. Nájera 1998. Ed. Inst. Estudios Riojanos. Logroño. 1999.
- VV. AA. (Coord. C. Delgado Varela), Regreso a Tulaytula. Guía del Toledo islámico. Ed. Junta Castilla-La Mancha. Toledo. 1999.
- VV. AA. (Coord. C. De la Peña Izquierdo). Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura y Música). Ed. Caja Sur. Córdoba. 1996.
- VV. AA. (Coord. R. Fernández López). Monasticum. Autoedición. Santiago de Compostela. 1999.
- VV. AA. (Coord. J. A. García de Cortázar y R. Teja). Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media. Actas del XIX Seminario sobre Historia del

Monacato. Ed. Ministº. Cultura / Ayto. Aguilar de Campoo. Aguilar de Campoo. 2006.
- VV. AA (Dir. J. García Oro). Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense. Destacamos M. Díaz y Díaz y Mª. V. Pardo,"Capítulo I. La diócesis de Lugo hasta 1100" (Col. Vol 15). Ed. BAC. Madrid. 2002.

XXXVIII

- VV. AA. (Dir. M. V. García Quintela). Las religiones en la Historia de Galicia. Ed. Univ. Stgo. Compostela. Santiago de Compostela. 1996.
- VV. AA. (Dir. R. Menéndez Pidal). Historia de España. España Romana. Tomo II. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1962.
- Idem. Historia de España. España Musulmana. Tomo IV. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1950.
- Idem. Historia de España. España Musulmana. Tomo V. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1965.
- VV. AA. (Coord. A. A. Nascimento e P. F. Alberto). IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispánico. Ed. Faculdade de Letras – Univ. Lisboa. Lisboa. 2006.
- VV.AA. (Capítulo Idade Media, Mª Carmen Pallares y Ermelindo Portela). Nova Historia de Galicia. Ed. Tambre. Oleiros (A Coruña). 1996.
- VV. AA. (Dir. M. Pérez González). Actas I Congreso Nacional de Latín medieval. (León, 1-4 Diciembre 1993). Ed. Univ. de León. León. 1995.
- VV. AA. (Dir. M. Pérez González). Actas II Congreso Nacional de Latín medieval. (León, 11-14 Noviembre 1997). Ed. Univ. de León. León. (2 vols.). 1998.
- VV. AA. (Dir. M. Pérez González). Actas III Congreso Nacional de Latín medieval. (León, 26-29 Septiembre 2001). Edic. Univ. de León. León. (2 vols.) 2002.
- VV. AA. (Dir. E. Portela). Poder y sociedad en la Galicia medieval. Ed. Tórculo. Santiago de Compostela. 1992.
- VV. AA. (Dir. S. Sánchez-Chiquito de la Rosa). Baños árabes en Toledo. Ed. Consorcio de Toledo. Toledo. 2006.
- VV. AA. (Dir, J. C. Valle). El Monacato en Galicia durante la Edad Media: la Orden del Císter. Destacamos A. Linage Conde, "El Monacato en Galicia hasta la benedictinización". Univ. Internac. Atlántico/ Fund. Alfredo Brañas. Santiago de Compostela. 1991.

XXXIX

- VV. AA. Arte y Cultura mozárabe. Ponencias y Comunicaciones presentadas al Iº Congreso Internacional de Estudios Mozárabes. Toledo. 1975. Ed. Instituto de Est. visigótico-mozárabes San Eugenio. Toledo. 1979.
- VALDEÓN BARUQUE, J (Ed./Coord.) et alii. Cristianos, Musulmanes y Judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo. Ed. Ámbito. Valladolid. 2004. Destacaremos: Vallvé Bermejo, "Los musulmanes de Al-Andalus: su relación con cristianos y judíos (s. VIII-X)" y de Viguera Molins, "Cristianos, judíos y musulmanes en Al-Andalus".
- VILLALÓN, M. C. "Indicios cristianos bajo el Islam. El caso de Mérida y Badajoz". Cuadernos Emeritenses nº15. Mérida. 1998.
- YAMAL BADAWI. El Profeta Muhammad en la Biblia. Ed. Ribat. Granada. 1986.

- YÁNEZ NEIRA, D. El Camino de Santiago y los Monasterios. Ed. Follas Novas-Monte Casino. Santiago de Compostela. 1999.
- YOUNG, Simon. Britonia: Camiños novos. Ed. Toxosoutos. Noia (A Coruña). 2002.
- ZARAGOZA PASCUAL, E. "Abadologio del monasterio de San Julián de Samos (siglos VIII-XX)". Rev. Estudios Mindonienses. Vol. 12. 1996.
- ZOZAYA STABEL-HANSEN, J. "711-856:
Los primeros años del Islam
andalusí o una hipótesis de trabajo". Cuadernos Emeritenses nº15. Mérida. 1998.
- Idem. "El proceso de islamización en la provincia de Soria". Actas 1er. Symposium de arqueología soriana. Ed. Dip. Provinc. de Soria. 1984.
- Idem.. "El mundo visigodo. Su supervivencia en Al-Andalus". Jornadas Históricas Alto Guadalquivir. Serie Hispania, Al-Ándalus, Castilla. Ed. Univ. de Jaén. 1998.

XL

3. MANUALES Y ENSAYÍSTICA DE APOYO.

- ABREGO DE LACY, J. M. Los libros Proféticos. Ed. Verbo Divino. Estella (Pamplona). 2001.
- ALBAIGÈS, J. Mª. Enciclopedia de los Topónimos españoles. Ed. Planeta. Barcelona. 1998.
- ALONSO, D. "Cancioncillas "de amigo" mozárabes". Rev. de Fiolología Española. Nº 33. 1949.
- ALONSO ESTRAVÍS, I. Dicionário da Língua galega. Ed. Sotelo Blanco. Stgo de Compostela. 1995.
- ASÍN PALACIOS, M. Contribución a la toponimia árabe de España. Ed. CSIC. Madrid-Granada. 1944.
- Idem. Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática. Ed. Maestre. Madrid. 1959.
- BOULLÓN AGRELO, A. I. Antroponimia medieval galega (ss. VIII-XII). Ed. Max Niemeyer. Tübingen (Alemania). 1999.
- BRAUN, J. Diccionario Manual de Liturgia. Ed. Voluntad. Madrid. 1927.
- CABANAS LÓPEZ, F. D. Historia de Sobrado dos Monxes. Ed. Concello Sobrado dos Monxes (A Coruña). Noia (A Coruña). 2003.
- CABEZA QUILES, F. Os nomes de lugar. Topónimos de Galicia: a súa orixe e o seu significado. Ed. Xerais. Vigo. 1992.
- CALVO BAEZA, J. Mª. Nombres de lugar españoles de origen árabe. Ed. Darek-Nyumba. Madrid. 1990.
- Idem. Apellidos españoles de origen árabe. Ed. Darek-Nyumba. Madrid. 1990.
- CAÑIZARES DEL REY, V. "Advocaciones de iglesias que se mencionan desde el siglo VIII al XIV, inclusive como pertenecientes a la diócesis de Lugo". Rev. Lvcensia. Nº 30 (vol. XV). 2005.

XLI

- CARIDAD ARIAS, J. Cultos y Divinidades de la Galicia prerromana a través de la toponimia. Ed. Fundación Barrié. Coruña. 1999.

- CARVALHO CALERO, R. “A Fortuna histórica do galego”. Rev. O Ensino. Vol. 1. Irmandades da Fala Galiza-Portugal. 1985.
- D’AVEZAC, M. La Mappemonde du VIIIè siècle de Saint Béat de Liébana. Ed. Challamel Ainé. París. 1870.
- BLÁNQUEZ, A. Diccionario manual Latino-Español y Español-Latino. Ed. R. Sopena. Barcelona 1958.
- CASTIÑEIRAS, M. A. Os traballos e os dias na Galicia medieval. Ed. Univ. Stgo. de Compostela. Compostela. 1995.
- CODERA Y ZAIDIN, F. Errores de varios numismáticos al tratar de las monedas arábigo-españolas e impugnación. Imprenta Aribau y Cª. Madrid. 1874.
- COROMINAS, Joan. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Ed. Gredos. Madrid. 1987 (1ª edic. 1961).
- CORRIENTE, Fdco. Diccionario de Arabismos y voces afines en Iberorromance. Ed. Gredos. Madrid. 1999.
- DUMÉZIL, G. Mito y Epopeya (vol. I). Ed Seix Barral. Barcelona. 1977.
- ESEVERRI HUALDE, C. Helenismos españoles. Ed. Aldecoa. Burgos. 1988.
- ETREROS, M. “Toponimia germánica en la provincia de León”. Rev. Archivos Leoneses. Nº 63, Enero-Junio. León. 1978
- FERREIRO ALEMPARTE, J. “Fuentes germánicas en las “Cantigas de Santa María”, de Alfonso X el Sabio”. Revista Grial. Nº 31. Vigo. 1971.
- Idem.”La Escuela de Nigromancia de Toledo”. Rev. Anuario de Estudios Medievales nº 13. Barcelona. 1983.
- Idem. “La ciudad mozárabe de Santa María de Faro y el milagro de la cantiga CLXXXIII en fuentes anteriores al Rey Sabio”. Rev. Grial. Nº 38. Vigo. 1972.

XLII

- FERREIRO, M. Gramática histórica galega. Ed- Laiovento. Compostela. 1996.
- FONTAINE, J. L’Art Préroman Hispanique. Ed Zodiaque. 1977.
- GALMÉS DE FUENTES, A. Dialectología mozárabe. Ed. Gredos. Madrid. 1983.
- Idem. Las Jarchas mozárabes. Forma y significado. Ed. Crítica. Barcelona. 1994.
- GARCÍA VILLADA, Z. Metodología y crítica históricas. Ed. El Albir. Barcelona. 1977.
- GARCÍA DE DIEGO, V. Diccionario ilustrado Latino-Español, Español-Latino. Ed. Vox-Biblograf. Barcelona. 1981.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. Guerra y Religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas. Ed. do Castro. Sada (A Coruña). 1990.
- GARCÍA GÓMEZ, E. Las jarchas romances de la serie árabe en su marco. Ed. Seix Barral. Barcelona. 1975 (1ª edic.1965).
- Idem. Cinco poetas musulmanes. Biografías y estudios. Ed. Espasa-Calpe. Buenos Aires. 1945.
- Idem. Poemas arabigoandaluces Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1982.
- GARCÍA VILLADA, Z. Metodología y Crítica históricas. Ed. Albir. Barcelona. 1977.
- GIL BENUMEYA, R. Marruecos andaluz. Ed. Educación Popular. 1943.
- GILSON, E. La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Ed. Gredos. 1985.
- GIOL Y SOLDEVILLA, A. Palabras españolas de origen árabe. Ed. Darek-

Nyumba. Madrid. 1983.
- GONEM, A. Diccionario de los Pueblos del Mundo. Ed. Anaya & Muchnick. Madrid. 1996.

XLIII

- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. Las Estructuras Ideológicas del Código de Justiniano. Ed. Universidad de Murcia. Murcia. 1997.
- GOULLET, M. y PARISSE, M. Traduire le Latin médiéval. Ed. Picard. Paris. 2003.
- HATHURANI, M. A. .M. Names for Muslim Children. Deeni Publications. Lenasia (Sudáfrica). 1979 (?).
- KAPLANIAN, M. G. Alhambra. Diccionario Árabe-Español. Español-Árabe. Ed. Ramón Sopena. Barcelona. 1979.
- LACARRA, J. Mª. y REGLÁ CAMPISTOL J. Historia de la Edad Media. 2 vols. Ed. Montaner y Simón. Barcelona. 1971 (1960).
- LAPESA, R. Historia de la Lengua española. Ed. Gredos. Madrid. 1984.
- LATHROP, T. A. (Colab. J. Gutiérrez Cuadrado). Curso de Gramática histórica española. Ed. Ariel. Barcelona. 1989.
- LOPES, D. Cousas arábico-portuguesas. Algumas etimiologias. Ed. Academia das Ciencias. Lisboa. 1917.
- LÓPEZ PEREIRA. J. E. O primeiro espertar cultural de Galicia. Ed. Univ. Stgo. Compostela (Col. Bibl. Divulgación). Compostela. 1989.
- LÓPEZ SANTOS, L. Influjo de la vida cristiana en los nombres de pueblos españoles. Ed. CSIC- C. Est. S. Isidoro. León. 1952.
- LORENZO FERNÁNDEZ, X. "Etnografía. Cultura material" in Historia de Galiza (Dir. R. Otero Pedrayo), Vol. 2. Ed. Akal. 1979.
- LOSA, A. A Dominação árabe e a Toponímia a Norte do Douro. Ed. Bracara Augusta. Braga. 1956.
- LOUX, F. El Cuerpo en la sociedad tradicional Ed. J. de Olañeta. Palma de Mallorca. 1984.
- LLINARES GARCÍA, M. Os Mouros no Imaxinario Popular. Ed. Correo Gallego. Santiago de C. 1991.

XLIV

- LLORENTE MALDONADO, A. Los topónimos españoles y su significado. Univ. Salamanca. Salamanca. 1991.
- MARÍN MARTÍNEZ, T. Paleografía y Diplomática. Ed. UNED. Madrid. (2 vols.) 1991.
- MARIÑO PAZ, R. Historia da lingua galega. Ed. Sotelo Blanco. Stgo. Compostela. 1998.
- MARTÍN, J. L. Claudio Sánchez Albornoz. Ed. Junta de Castilla y León. Valladolid. 1986.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M. El templo del "Monasterium" de San Miguel de Escalada: "arquitectura de fusión" en el reino de León (siglos X-XI). Ed. AEDATME. Madrid. 2005.
- MENÉNDEZ PIDAL, G. Varia Medievalia I. Incluye "Mozárabes y asturianos en la cultura de la alta Edad Media", "El lábaro primitivo de la reconquista", "La irradiación de la cultura isidoriana. Los mozárabes". R. Academia de la Historia. Madrid. 2003.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. Manual de Gramática histórica española. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1989 (1ª edic. 1904).

- Idem. Poesía árabe y poesía europea. Ed. Espasa-Calpe. 1973.
- MIGUEL, R. de y MARQUÉS DE MORANTE, EL. Nuevo diccionario latino-español etimológico. Ed.Agustín Jubera. Madrid. 1884.
- MIO CID, POEMA (Edición de Ian Michael). Ed. Castalia. Madrid. 1976
- MONTEAGUDO GARCÍA, L. Hispania Germánica. Ed. Ministº Información y Turismo. Madrid. 1965.
- Idem. Monumentos romanos en España. Ed. Ministº Información y Turismo. Madrid. 1966.
- Idem. "Hidronimia gallega". Rev. Anuario Brigantino. Nº 22. 1999.
- MONTES, J. Mª. El libro de los santos. Ed. Alianza. Madrid. 2001.

XLV

- MORALEJO LASSO, A. Toponimia gallega y leonesa. Ed. Pico Sacro. Stgo. Compostela. 1977.
- NOGUEIRA, C. A memoria da nación. O reino da Gallaecia. Ed. Xerais. Vigo. 2002.
- NORBERG, D. Manuel practique de Latin médiéval. Ed. A & J. Picard. París. 1980.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. Historia da Arquitectura Galega. Arquitectura Prerrománica. Ed. Coléxio Arquitectos de Galicia. Madrid. 1978.
- Idem. "Enterramientos y sarcófagos de la Galicia prerrománica". Rev. Archivos Leoneses. Nº 62, Julio-Septiembre. León. 1977.
- Idem y PÉREZ HIGUERA, T. Alta Edad Media e Islam. Ed. Dastin. Las Rozas-Madrid. 2003.
- ORDÓÑEZ. V. Los Santos. Noticia diaria. Ed. Herder. Barcelona. 1996.
- PALMERO RAMOS, R. Testigo con trece años. San Pelayo, mártir. Ed. Tau. Ávila. 1990.
- PASTRANA, L. Peñalba, Montes y Compludo. Ed. Lancia. León. 1987.
- PAVÓN S. DE URBINA, J. M. Diccionario manual Griego-Español. Ed. Vox-Biblograf. Barcelona. 1972.
- PENA, X. R. Literatura galega medieval. (2 vols. I. A História. II. Antoloxia (Lírica e prosa). Ed. Sotelo Blanco. Stgo. de Compostela. 1990.
- PIEL, J. M. Os nomes germânicos na toponímia portuguesa. Ed. Impr. Nac. De Lisboa. Lisboa. 1936 (nueva edic. en 1945).
- Idem. "Novos ensaios de toponímia ásture-galego-portuguesa". Rev. Portuguesa de Filología. Vol. XIX. Coimbra. 1983.
- PIEL, J. M. y KREMER, D. Hispano-gotisches Namenbuch. Der Niederschlag des Westgotischen in den alten und heutingen Personen und Ortsnamen der Iberischen Halbinsel. Ed. Carl Universitätsverlag. Heidelberg. 1976.

XLVI

- PONSOYE, P. El Islam y el Grial. Ed. J. J. de Olañeta. Palma de Mallorca. 1984.
- PORTILLA, P. DE LA. El Monasterio de Samos. Ed. Everest. León. 1984.
- Idem. "El milenario ciprés de Samos". Rev. Lucensia. Nº 15 (vol. VII). Lugo. 1997.
- PUENTES ROMAY, J. A. "Representación gráfica de palatales en documentos altomedievales del Noroeste peninsular: tradición e innovación". Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval. Univ. de León. León. 1995.
- RABANAL

ÁLVAREZ, M. “La lengua hablada en tiempos de san Isidoro”.
Rev. Archivos Leoneses. Nº 47-48, Enero-Diciembre. León. 1970
- RÍO BARJA, F. J.; RODRÍGUEZ LESTEGÁS, F. Os Ríos galegos. Ed. Consello da Cultura Galega. Stgo. Compostela 1995.
- RÍOS CAMACHO, J. C. “Actualidad y problemas sobre el estado de la investigación de los suevos en la Gallaecia altomedieval”. Revista Instituto de Estudios Coruñeses “José Cornide”. Nº 27-28. 1992-1993.
- Idem. “El tema de trasfondo islámico en El Quijote: cautivo cristiano y exiliado morisco”. Rev. Artifara nº 2. Ed. dell’Orso. Torino. 2005.
- Idem. “O Império Germano-Africano de Vandâlia” in 1º Congreso galego da Mocidade investigadora. Ed. Xunta de Galicia – IGESIP. Santiago de Compostela. 2007.
- RIVAS FERNÁNDEZ, J. C. “Noticia de restos prerrománicos en dos antiguos recintos sagrados ourensanos”. Bol Auriense. Tomo XXXIII. Ourense. 2003.
- RIVAS QUINTAS, E. Onomástica persoal do Noroeste hispano. Ed. Alvarellos. Lugo. 1991.
- Idem. “Onomástica da Virxe Maria en Ourense (e III)”. Boletón de Estudios del Seminario. Año 17, Nº 16, 1995.
- Idem. A Auga na Natureza. Ed. Grafodos – Xunta de Galicia. Ourense. 2000.

- Idem. Rega e outros servicios. Ed. Grafodos – Xunta de Galicia. Ourense. 2000.
- RODRÍGUES LAPA, M. Lições de literatura portuguesa. Época medieval. Coimbra Editora. Coimbra. 1970.
- ROMERO MASIA, A. M; POSE MESURA, X. M. Galicia nos textos cásicos. Ed. Museu Arqueolóxico da Coruña. Sada (A Coruña). 1988.
- ROPS, D. La Iglesia de los tiempos bárbaros. Ed. Luis de Caralt. Barcelona. 1956.
- ROSALES, X. A Vía da Prata. Ed. ANT. Vigo. 2003.
- ROVSING OLSEN, M. Cantos y Danzas del Atlas (Marruecos). Ed. Akal. Madrid 1999.
- RUANO RAMOS, J. A. Nociones de Apologética para la Escuela y para la vida. Ed. Senén Martín. Ávila. 1941.
- SÁNCHEZ GARCÍA, L., IGLESIAS BECERRA, A., VALLEJO VICENTE, M. Raza ovina gallega. Ed. Deputación Provincial de Lugo. Lugo. 1990.
- SÁEZ, E. y ROSSELL, M. Repertorio de medievalismo hispánico (1955-1985). Ed. El Albir. Barcelona (4 vols.). 1985.
- SCHMITT, C. Concepto de Política. Ed. Struhart & Cía. Buenos Aires. 1984 (edic. 1932).
- Idem. El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Ius Publicum Europaeum”. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1979.
- SIMONET, F. J. Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes (2 vols.). Ed. R. Acad. De la Hª. Madrid. 1888.
- VÁZQUEZ SEIJAS, M. Fortalezas de Lugo y su Provincia (6 vols.). Ed. Deputación Provincial de Lugo. Lugo (1967, 1997).
- VEIGA ARIAS, A. Algunas calas en los orígenes del gallego. Ed. Galáxia. Vigo. 1983.

- VELO PENSADO, I. La vida municipal de A Coruña en el siglo XVI. Ed. Diput. Prov. de A Coruña. Coruña. 1993.
- VV. AA. (Coord. y edit. Ana Mª Boullón), "Na nosa lyngoage galega": a emerxencia do galego como lingua escrita na Idade Media. Ed. Consello da Cultura Galega e Instituto da Lingua Galega. Santiago de Compostela. 2007.
- VV. AA. (Coord. F. Novoa). De Fisterra a Xerusalén. Exeria e os primeiros peregrinos cristiáns. Ed. Xunta de Galicia / Museu Peregrinacións. Santiago de Compostela. 2003.
- VV. AA (Dir. C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri). Diccionario de los Santos. Vols. I y II. Ed. San Pablo. Madrid. 1998.
- VV. AA. (Dir. A. Precedo Ledo). Terra de Lemos. Ed. Sociedade Desenvolvemento comarcal. Compostela 1997.
- VV. AA (Comisión de Toponimia, Pte. J. Filgueira Valverde). Toponimia (Cuadernos nº 1 al 7). Publicacións Xunta de Galicia. Compostela. 1979 – 1982.
- VV. AA. (Coord. X. Lois López de Prado). Ourense. Guía Monumental. Deputación Provincial de Ourense. León. 1986.
- VV. AA.(Comisión de Toponimia). Nomenclátor de Galicia. Ourense. Ed. Xunta de Galicia. Stgo. Compostela. 1996.
- VV. AA. (Dir. Q. Aldea, T. Marin Mtnez., y J. Vives Gatell). Diccionario de Historia Eclesiástica de España. Ed. Inst. Enrique Florez-CSIC. Madrid. 1973. Voces: "mozárabes", "liturgia", "monasterios", etc.
- VV. AA. (Dir. R. Taboada Vázquez). Oro, Plata y Piedra para la escena sagrada en Galicia. Actas del Curso de Orfebrería y Arquitectura religiosa. Ed. Museo de Arte Sacro de la Colegiata et alii. Coruña. 1995.
- VV. AA. (Dir. G. Francis). El Hombre en el Mundo. 500 Pueblos. Cómo son y dónde viven. Ed. Noguer. 1976. Barcelona.
- WRIGHT, R. Latín tardío y Romance temprano en España y la Francia carolingia. Ed. Gredos. Madrid. 1989.

XLIX

4. MATERIAL DE AYUDA.

- VV. AA. Atlas Gráfico de Galicia / Galiza. Ed. Aguilar. Madrid. 1977.
- VV. AA. Atlas EL PAÍS. Ed. Aguilar. Madrid. 1991.
- VV. AA. Catálogo de Vías romanas y caminos milenarios de Hispania. Actualizado hasta el nº 88 de El Miliario Extravagante. Febrero 2004. Internet: http://web.jet.es/gzlarias/textos/catalogo.htm
- Mapa Topográfico Nacional de España. Samos. 124-IV. Escala 1:25.000. Inst. Geográfico Nac. 2001.
- Idem. Celanova. 263-II. Idem escala. 2001 (Edic. 1999).
- Idem Sobrado. 71-III. Idem escala. 2002 (Edic. 1997).
- Idem As Cruces. 71-IV. Idem escala. 2002 (Edic. 1997).
- Idem Triacastela. 124-II. Idem escala 2001.
- Mapa-guía. Lago de Sanabria. Escala 1: 50.000. Ministerio de Obras Públicas. Inst. Geográfico Nacional. 1996.
- Cartografía Militar de España. Sobrado de los Monjes. Hoja Nº 6-6 (71). Escala 1: 50.000. Serv. Geográfico del Ejército.1989.
- Idem Celanova. Hoja Nº 6-12 (263). Idem escala. 1995.
- Idem Sárria. Hoja Nº 8-8 (124). Idem escala.1994.
- VV. AA. (Sociedade Desenvolvemento Comarcal de Galicia –SDCG-). Lugo.

Mapa provincial. Escala: 1:200.000. Xunta de Galicia. 2001.
- Idem. Ourense. Mapa provincial. Escala: 1:200.000. Xunta de Galicia. 2001.
- Idem. Pontevedra. Mapa provincial. Escala: 1:200.000. Xunta de Galicia. 2001.
- VV. AA. (Coord. E. Caeiro González). Os nosos concellos. Bande. Ed. Xunta de Galicia- SDCG. Compostela. 1995.
- Idem. Os nosos concellos. Baños de Molgas. Ed. Xunta de Galicia-SDCG. Compostela. 1995.

L

- Idem. Os nosos concellos. Boborás. Ed. Xunta de Galicia-SDCG. Compostela. 1996.
- Idem. Os nosos concellos. Brión. Ed. Xunta de Galicia- SDCG. Compostela. 1996.
- Página web: http://balteira.cirp.es/codolga CORPUS DOCUMENTALE LATINUM GALLAECIA.
- Página web: http://www.intratext.com/IXT/LAT0001/_INDEX.HTM

LI

1

PRIMERA PARTE

LA MOZARABIDAD PENINSULAR ALTOMEDIEVAL DESDE SUS CONTACTOS Y RUTAS AL-ÁNDALUS-GALLAECIA

José-Carlos Ríos Camacho

"La precariedad de las fuentes de estudio del cristianismo mozárabe ya es conocida: fuentes, además heterogéneas, y para las que a veces (como es el caso de las árabes) ni el cristianismo, ni el minoritario judaísmo resultan materia historiable; pero de las que es posible sacar fruto siempre que se emplee cierta dosis de prudencia y de audacia". L. Peñarroja Torrejón (1993).

1. MARCO GEOGRÁFICO.

La antigua cultura galeciense suevo-goda estaba en los inicios del siglo octavo (aunque siglo primero de la Hiyyra) circunscrita a los modelos ideológicos y cartográficos romanos admitidos por cristianos y musulmanes, es decir lo sobreviviente del concepto de la Gallaecia bajorromana (s. III, 285-305 dioclecianos), que ocuparía Asturias, Cantabria, valle del Duero en su zona Norte media y baja, por el Este en los límites del antiguo Conventus Cluniacense –el ancho espacio de la cabecera del Duero...-, Norte y Centro de Portugal, y que podríamos extender por su koiné etno-cultural galeciense (pues etnónimo es "Gallaecia"
1
) con las ya lusitanas pero limítrofes regiones hasta el río Mondego

1
La designación de Gallaecia o Callaecia proviene de los radicales gal- o cal-. De la raíz céltica/indoeuropea (hay más de doce radicales indoeuropeos coincidentes, de ahí su dificultad analítica) gal- derivarían gálatas, galeses, galos, gaels o en nuestro caso galecianos (aplicado más a la Gallaecia antigua y altomedieval) y gallegos (más circunscritos a la Galiza/Galicia actual, Norte de Portugal, Bierzo, Sanábria y Eo astur, aproximadamente). Según Caridad Arias (1999), el etnónimo derivaría de una divinidad epónima difícil de rastrear (teónimo de radical Cale-, como Cale-dia, Cale-donius, Di-Caledones, etc. que vendría a sugerir "divinidad suprema"). De Gallaecia / Callaecia daría directamente el étnico hispánico "galaico" que también aquí usaremos, más restringido –aunque más flexible-, por la sincronía semántica a la Galiza / Galicia noroccidental nuclear.
También usaremos en este trabajo acepciones como Gallaecia Magna (Piel, 1975-1976) o Gallaecia Maior para la amplia Gallaecia antigua aplicada a la especialidad ideológico-política altomedieval desde el Duero de la "Extremadura" hasta el río Mondego (Beiras Alta y Baixa) con sus territorios. Evidentemente Piel fundó la terminación antedicha de "Gallaecia Magna" (Mariño

2

(ciudades de Coimbra, Lamego y Viseu como límites de una Gallaecia-Lusitania y donde ésta última está circunscrita por tradición a la primera: ley militar de Wamba (675), XIII concilio toledano de 683, etc.). Así, los geógrafos y su mentalidad geopolítica se adaptaron a la administración romana desde Diocleciano, aunque ellos la admitían como obra de Constantino. El resto de las provincias peninsulares sobrevivirán en su denominación a duras penas, menguadas por la absorción de la soberanía de Al-Ándalus por una parte, y el mantenimiento de las diócesis eclesiásticas de constante memoria del legado romano-católico por contraposición, a saber desde los decisivos siglos V y VI: Asturica, Lucus, Iria Flavia, Celenis, Bracara, y tal vez Aquae Flaviae (Chaves).
Las fuentes históricas musulmanas también ratifican la idea romano-cristiana antigua
y extensión de la Gallaecia (difícilmente una "Galicia-Galiza nuclear occidental")-Yalliqiyya/Yilliqiyya
2
(otras variantes son Yilliqa, tal vez una referencia la más occidental sea Galisiya), tomando proporciones ptolemaicas (recogida a su vez por Paulo Orosio, el Hurusiyus árabe) que muchos historiadores andalusíes y árabes nos han legado desde sus fuentes medievales, así son conocidos los trazados que Musà al-Razi (s. X) da a uno de los vértices de la figura triangular de la Península Ibérica-Sur de la Galia (Narbonense, no exactamente Cataluña), situándolo en la Gallaecia más occidental
3
, ángulo donde

Paz, 1998) para un análisis lingüístico de territorios que no pasarían el occidente del río Aveiro en sus fronteras meridionales, pero no es útil aquí para nuestros objetivos.

2
Son de importancia notable las últimas aportaciones de M. Carriedo Tejedo (Rudesindus, 2007 – capítulo I, mapas expositivos incluidos-, entre otras como "Pervivencia altomedieval (714-1080) de la Gallaecia suevo-visigoda (516-714)" Rev. Memoriae ecclesiae nº 27, 2005), donde es constante la referencia histórica al ámbito mental.geográfico de la Gallaecia-Yilliqiyya. También el último trabajo de A. Mª Carballeira (Galicia y los gallegos en las fuentes árabes medievales,

2007) está aportando luz a esta Gallaecia altomedieval y cristiana, pero asimiladora de procesos culturales y gentes arabizadoras, no exactamente impermeables a la realidad del Islam peninsular.

3
Uno de los textos castellanos (aunque podríamos escoger uno de las siete "iniciales" versiones con las que los estudios de Rasis cuentan en nuestra actual historiografía y filología histórica) de esta prolífica "Crónica del moro Rasis" relata: "la tierra d'España está fecha en tres cantos: el prençipal es el do sale el mar Merediano, la qual llaman Xemin (…) el canto segundo es contra Narbona e la villa de Bardilla (…) El canto terçero es entre septentrión e oriente, que es en Galizia, asy como va por çima sobre la mar, allí esta vn puerto que semeja al de Caliz, e esto es tierra de Bretana. Y este canto terçero es apar / de vna villa que agora llaman la Curuena", in págs. 13-15 de edición de D. Catalán, Mª Soledad de Andrés et alii, Crónica del moro Rasis (1975).

3

el rey Hércules erige su comlumna para trazar su dominio y soberanía, Finisterrae pero al mismo tiempo, sostén de la que depende toda la ubicación y equilibrio geográfico (según la hermenéutica historiográfica del momento) de la Península hispánica. Entre los historiadores de fuentes árabes más centrados en la descripción y conocimientos históricos de la Gallaecia destacaremos a Al-Bakri (s. XI), crónicas del Ajbar Maymu'a (s. X), Ibn Hawqal (s. X), Al-Istajri (s. X), Ibn al-Qutiyya (s. X), Ibn Hayyan (s. XI), Al-'Udri (s. XI), Sa'id al-Andalusi (s. XI), 'Abd Allah b. Buluggin (s. XI), Al-Zuhri (s. XII), Al-Idrisi (s. XII), Ibn al-Atir (s. XIII), Ibn Sa'id al-Magribi (s. XIII), Ibn al-Jatib (s. XIV), la obra Dikr bilad al-Andalus de autoría anónima, Ibn Jaldun (s. XIV-XV), Al-Qalqasandi (s. XV), las compilaciones de Al-Maqqari (s. XVI-XVII) y Al-Himyari (s. XV), entre las obras y autores geógrafo-historiadores más importantes de muy variada polifacética.

De más permanencia mental antigua que otra cosa, la Gallecia como abstracción geográfico-cultural
4
y variedad pluriétnica dentro de una idiosincrasia
más que espacial del Noroeste, se fue convirtiendo poco a poco en una realidad política alrededor del grupo autóctono e hispoanorromano y minoritariamente hispanogodo (sector social clerical) del reino de Asturias (Conventus Asturum centralizado antiguamente desde la Astorga del s.II), al lado de los Conventus Lucensis, detentadora del legado castrexo-romano, actual Galicia/Galiza nuclear, Bracarensis, soberana ésta de la legitimidad germano-sueva con el Norte portugués actual, y la futura tierra de expansión del territorio cluniacense, el Este del futuro y próspero reino de León y Castilla riojana... que nos figuramos en esta altura como una "tierra de nadie" en estado expectativo de lo que pudiera ocurrir

4
Es pertinente destacar aquí la "actualidad" de dicho concepto geográfico (no ya no sólo étnico o lingüístico-cultural, aunque hemos de ser sensibles a cierta singularidad de la koiné noroccidental...) cuando hablamos en términos de geoestrategia, dada su posición amplia de costa angular-extensión meseta norte- dominio de mares de costa atlántica y cantábrica. La división territorial militar del Real Decreto correspondiente al año 1984 para el Ejército español, en vías de recomposición actual (2008) por otros motivos ajenos a la geoestrategia, decide hacer coincidir a la Región Militar Noroeste con la antigua y altomedieval Gallaecia, es decir, las cuatro provincias

gallegas, la vieja región de León con León, Zamora y Salamanca, más Asturias, Palencia y Valladolid. La vigencia actual del diseño romano, apoyado en la tradición etnónima y cultural de sus gentes, no es una simple casualidad y sí una realidad medieval que incluso se puede dejar percibir hasta nuestros días con un poco de flexibilidad y básica formación en geopolítica.

4

desde el dominio peninsular islámico, vaciadas de poder real, aunque claves por situación y potencial ocupación para perpetuar e incluso legitimar la soberanía regia del aún virtual reino de Oviedo.

En las postrimerías del reino suevo-visigodo el resistente suevo Andeca es ya prometido con la realeza visigoda y ello es más que simbólico como simbiosis, mientras tanto Gallaecia (en el III Concilio toledano -589-, se subraya la singularidad galeciana: omnes ecclesias Spaniae, Galliae vel Galliciae con Recaredo como rey católico) se iba abriendo a esa inercia de las ciudades regidas por la doble soberanía episcopal y laica, sabiendo que la categoría de civitates podía dar nombre a una diócesis en nacimiento, y así competían en prestigio y poder, Lugo, Tui, Braga, Chaves, Íria, Lañobre, Ourense, Coimbra (aunque teóricamente en la "Lusitania", llama la atención el de incluirlas en la Gallaecia, junto a Lamego, Viseu e Idanha), Portucale-Porto, Mondoñedo, se estaban convirtiendo en centros de poder y riqueza creciente para los patrimonios episcopales (tierras, siervos, bienes), ya que la tierra es sin duda la fuente de la que emanaba el acercamiento al mismo poder. El obispo posiblemente se había convertido en un defensor civitates y esto aumentaba sin duda su influencia sobre las villae y núcleos de población de toda clase. Dicha institución de naturaleza municipal heredada del mecanismo romano debió desaparecer con la llegada de la presencia militar de las fuerzas islámicas, esfumándose el doble poder magnate-obispo, y el vacío de regencia que de hecho dejaba la monarquía delegada visigoda
5
, sin duda secundaria en comparación con el poder ejercido por las instituciones eclesiásticas. Con todo, el abandono de los representantes no fue de

5
La monarquía visigoda debió considerar más que lateral la importancia de la Gallaecia occidental para sus intereses, a no ser el control de los levantiscos astures (paradojas más que simbólicas de la historia, posiblemente hispanorromanos e indígenas en discordia con la Toledo goda...) y cántabros, que se controlaban desde la frontera-marca militar de los Campi Gothici (antiguos Campos Gallaeciae que nos refería Idacio de Chaves en el s.V) en una línea que iría desde Lugo, Astorga hasta León, cuyo responsable superior sería un Dux Gallaeciae (BALIÑAS, Carlos. Gallegos del año mil. 1998), un control operativo del occidente asturiano que descendería por las ciudades del Miño –Lugo. Ourense, Tui- en colaboración con la nobleza local galaica. Relativo a los astures y futuro reino que protagonizarán, nos cuenta San Isidoro en su Historia de Regibus Gothorum que el mismo rey Sisebuto (612-621) tuvo que dirigir una campaña contra los "astures y ruccones", subrayando una vez más la calidad de región periférica, rebelde e independiente astur en relación con el poder y administración visigoda (FERNÁNDEZ CONDE, F. J. La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media. 1972, págs. 28 y 29).

5
igual medida que sus pobladores, ya que aunque más ruralizada su población,

enseguida este Noroeste va a ser espacio de recolocación de población y lugar relativamente seguro para la vida civil y mejor aún para la vida religiosa como veremos.

Asturias y su reino inicial (sólo Norte, y reducido, del Conventus Asturum) fue una realidad geográfica de relativa importancia, pobre en vías y volumen de sus escasas rutas comerciales, más que periférica políticamente hablando, aunque de protagonismo inmediato. Romanizada su parte occidental y central, siguiendo las rutas hacia el Cantábrico hasta Gijón (no olvidemos que Muza hará allí su residencia en las campañas iniciales del 714), Asturias cuenta con una reducida población, aislada por el Este por estrechos valles, laderas y Picos de Europa, problema geoestratégico que las primeras ocupaciones diseñadas por Alfonso I (739-757) intentarán subsanar con gentes del Duero, del Este y gallegos occidentales (siempre en un sentido más amplio, yalaliqa). Al Oeste precisamente es donde el pequeño reino tiene mejor y más asentada su población, costera por tradición, aunque también ciertamente aislada y sin especiales contactos al exterior.

Las sedes eclesiásticas (lo sabemos por el Parrochiale Suevum) astures dependían de la de Britonia (a su vez ésta será absorbida por la de Mondoñedo) hasta las regiones del río Eo y algo más al Este; geopolíticamente se relacionaba con los obispados de León y Astorga, los monasterios del Bierzo (Compludo y región de Valdueza, Peñalba) y Sanabria (San Martín de Castañeda no será excepción como veremos) y la Galicia occidental septentrional, vital para el ejercicio de su futura soberanía política pactada con el estamento nobiliar galaico. El cristianismo está ya arraigado en esta población reducida, muy activa en sus cultos y construcciones como podemos rastrear en todo ese estilo (y debatido, difícil de definir y matizar) llamado “asturiano” y que tiene en Santa Cristina de Lena uno de sus mejores ejemplos testimoniales. No hay duda que las vocaciones religiosas irían mayoritariamente encaminadas por la vía monástica (atracción por el apartamiento y contemplación en semejantes parajes septentrionales no faltaría) con claros ascendientes de núcleos eremitas, de igual constatación que en la

vecina Cantabria, es decir, que con el tiempo y la conformación de un núcleo político eclesiástico diseñado desde Oviedo, los centros cenobíticos van a apoyar y a ejercer ese protagonismo altomedieval que le son característicos: mayor concentración de poder y riquezas desde los inicialmente pequeños monasterios, en detrimento de un poder diocesal casi inexistente, realidad reforzada por la ausencia de facto de una propia sede episcopal.

Absolutamente periférica para la anterior administración de la monarquía visigoda (de fuerte tendencia centralista), el primer núcleo soberano de la Gallaecia que se vino en conformar como reino astur, posteriormente más astur-galaico y finalmente con la fuerte impronta leonesa, poco tenía que ver con la continuidad ni política, ni étnica, ni demográfica del antiguo reino visigodo, y así nos constará en los Annales de los cronistas del reino norteño del siglo VIII. Las Crónicas alfonsinas del siglo posterior (IX) sabemos que dirán todo lo contrario, pero ese es un asunto que veremos mejor en apartados más puntuales al caso.

El campo fue sin duda la referencia económico-espacial de los pobladores, sin romanizar del todo (un paganismo sin duda aún vigente) y con un barniz cristiano creemos que en progresivo arraigo, aunque de presencia constante en sus vidas como referente, lejos del control episcopal urbano. Después del

asentamiento muslim beréber, los distritos rurales de ascendencia germánica
6

6
Los estudios de onomástica germánica en Gallaecia y Lusitania, que ya J. M Piel nos había adelantado en sus pioneros trabajos (Os nomes germânicos na toponímia portuguesa, 1945), son ahora ratificados por Leguay (1993) y publicados por Manuel Luis Real (2000) para los obispos de los siglos VI y VII con nombres de raíz germánica: Gallaecia 41%, Lusitania 44%, Tarraconense 30%, Cartaginense 30% y Betica 20%. Todo ello a la espera de que la arqueología despeje cuanto antes las dudas de la intensidad y volumen de germanización de la sociedad peninsular, notable en el ángulo noroeste. Reinhart (1952) con documentos del año 954 localiza 105 nombres germánicos de un total de 140 antropónimos. También el ya mencionado Piel (1941) había notado –desde sus estudios de la Portugalliae Monumenta historica- que se incrementa el índice de germanización onomástica desde finales del s. IX y de su reducción desde el siglo XII, justo nuestro abanico de tiempo de mozarabización del Noroeste. Estos últimos datos los hemos tomado de la obra de X. Bernández Vilar (2003).
¿Arabización y germanización onomástica a la vez, en diferentes regiones de Gallaecia?, cuando disminuye el poder islámico y avanza el cristiano-romano (supuestamente visigotista...), ¿por qué disminuye justo en ese momento la onomástica textual germánica de nuestros documentos? ¿cuál es el papel de nuestros mozárabes en este proceso? Son cuestiones orientativas pero creo que necesarias para ver que es posible un paralelismo y simultaneidad entre arabización y germanidad en sendos territorios de soberanía.
El trabajo de Mariño Paz (1998) ratifica también estas cuantificaciones, dándonos los datos de Boullón Agrelo (1994, después ampliada en 1999) según los cuales el 52% de la casi total

7

serían los primeros en reorganizarse, desarticulando el viejo control y poder de las ciudades, paralizando los balbuceantes procesos de prefeudalización que se venían produciendo desde el Bajo Imperio.
Las ciudades de la costa gallega y la línea de “urbes” del Norte al Sur del Miño no nos constan como sintomáticos núcleos de población habitante. Lugo, lo sabemos por el obispo repoblador Odoário, estaba notablemente despoblada –o esa era la intención de nuestros documentos...-, lo mismo ocurriría con Ourense, Tui, pero no así Íria
7
, para muchos, esencial reserva demográfica en tanto que refugio y reordenación del orden jerárquico de la Iglesia galaica, posteriormente fiel colaboradora del regio poder astur, intacta ante el avance musulmán del siglo VIII en la Galicia más occidental, prestigiosa y geopolíticamente vital para los intereses de la nueva monarquía astur en lo más extremo del país: del pacto institucional entre obispado iriense y monarquía astur dependerá el futuro de la soberanía regia y el control y soberanía sobre eclesiásticos y magnates gallegos asentados alrededor de la Hiriensis sedes. En breve serán por lo menos semi-urbes la recuperada Braga o la naciente Compostela.

onomástica germánica de documentos gallegos del siglo VIII al XIII (desde el s. XI comienzan a decrecer), son germanos (visigodos en su mayoría y francos, pocos suevos). Luis Monteagudo (J. C. Ríos, 1992-1993) va más allá en el cómputo antedicho, pero para nuestro interés refuerza las líneas generales de los datos de onomástica germánica aquí aportada.

7
La región que abarcaba el llamado por el profesor A. López Ferreiro (1903) “Estado del Miño”, diócesis iriense activamente despoblada pero refugio de venidos del Sur bracarense y conimbricense, era una extensa área entre el río Miño y el Ulla: “que formaba un triángulo, cuyos lados eran los citados ríos; la base la cadena de montañas que comenzando en el famoso castro Valente, sobre Iria, iba a terminar en el Faro de Avión sobre Ribadavia; y el vértice Puertomarín. Del Faro Avión, arranca otra áspera y elevada sierra que por medio de las alturas de Pena Corneira en la parroquia de Faramontaos y las de Martiño, se eslabonan con la del Faro, la cual a su vez se continúa con la del Farelo, y forma por este lado sobre la margen derecha del Miño una imponente barrera para defensa del país” in Galicia en los primeros siglos de la Reconquista (1903), pág. 656-657.
Posiblemente la puesta en práctica de un ejercicio intencionado de soberanía sobre un territorio obligó a gentes, magnates y autoridades eclesiásticas a crear una red de comunicaciones justo en las entradas/salidas desde y hacia dicho territorio Ulla-Miño. Se puede ver entonces una intencionalidad en las construcciones que nos informan las epigrafías encontradas (siglos IX y X sus últimas dataciones) en los enclaves de los Puentes de Taboada (Lalín, Pontevedra-PO-), Ponte de Toiriz (Camba-Lalín-PO), y Ponte de San Pedro de Losón (Laín/Merza, PO) con alguna más de confusa localización.

8

Es muy diferente el reflejo demográfico del interior gallego (de Galicia/Galiza
8
) y algo menos el galeciano (de la Gallaecia más oriental), base de futuros cenobios, grupos numerosos eremíticos, dominios laicos, nobiliares o simplemente receptáculo repoblador, pero no por faltar en estas tierras gente que las habite... En el siglo X, según Rubén García Álvarez (1975) y M. C. Pallares (1979, 1998) la Gallaecia restringida al ángulo noroccidental estaba densamente poblada en su interior, aunque ya sabemos que fuertemente ruralizada, sin atrevernos a dar datos de densidad y población total
9
.
El trabajo que nos proponemos abarcaría toda esta realidad geográfica física, política y mental para desde un concepto que necesariamente está centrado en la Galicia/Galiza actual, no quiere ser limitado en manera alguna por la misma o moderna idea de una “in finibus Galletie” que nos especificaban los documentos samonenses
10
, futura Tierra de Santiago de la plena y central Edad Media, de ahí que en nuestra elección de estudio de archivos documentales monásticos gallegos quisiéramos constar al monasterio de San Martín de Castañeda/Castañeira, de la comarca de Sanábria (actualmente en la provincia de Zamora), aunque de una manera más somera (ver segunda parte, apartado 7), para poder construir este estudio sobre el mozarabismo galaico.

8
Galiza es nombre de lugar histórico de la comunidad gallega actual y es desde la última normativa

oficial de su lengua (Julio 2003) también nombre co-oficial junto con el ya conocido de Galicia. Es por todo lo dicho que lo usaremos indistintamente Galiza/Galicia para el núcleo actual de la Galiza tanto española (sobre todo) como la portuguesa hasta el Duero, tal y como también se acepta en gran parte de la historiografía lusa.

9
En GARCÍA ÁLVAREZ, Rubén. Galicia y los gallegos en la Alta Edad Media. 1975 (Vols. I y II), dicho autor computa "al filo del año mil, con 232.400 habitantes. Si adoptamos la cifra (...) de 23.400 kmts. cuadrados...". Más precauciones toma M. Carmen Pallares (PALLARES, M.C. El Monasterio de Sobrado: un ejemplo del protagonismo monástico en la Galicia medieval. 1979, e Idem, Ilduara, una aristócrata del siglo X. 1998).

10
Documento del Monasterio de Samos, edición de LUCAS ÁLVAREZ, Manuel. El Tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII). 1986, de 872, Julio 25, donde se nos relata la llegada del abad Ofilón no vagamente a la Gallaecia, sino hasta la "finibus Galletie" que creemos es cosa bien diferente en su precisión.

1.1. INTRODUCCIÓN A LAS VÍAS DE COMUNICACIÓN PENINSULAR HACIA GALLAECIA.

"El extremo occidental. Una frontera de lealtad imprecisa.
El último tramo de las zonas fronterizas que aquí estamos considerando es también el peor conocido y el que ha sido objeto de un menor número de estudios. Son varias las circunstancias que concurren en esta ignorancia generalizada: la escasez de datos que ofrecen las fuentes, el hecho de que buena parte de estas regiones se ubiquen en territorio portugués (...), así como una tendencia muy común a considerar estas tierras como zona de despoblación, han llevado a dejar de lado el análisis de las complejas situaciones que las fuentes muestran en este "extremo occidental". E. Manzano Moreno
11
(1991).

La cita no es baladí porque nos sugiere a nosotros que estudiamos el "extremo occidental", un notable esfuerzo por intentar resolver ni más ni menos que la viabilidad de las rutas que las imprecisas fuentes árabes denominaban Al-Tagr al-garbi o Frontera (tagr
12
)-Marca Inferior u occidental (seguimos fuentes del Muqtabis de Ibn Hayyan).
El concepto de frontera que podían imponer tanto el impreciso poder político y militar de la monarquía astur-leonesa, aunque ideológicamente fundamentado en un limes
13
de cuño romano (el mismo concepto de limes

11
MANZANO MORENO, E. La Frontera de Al-Ándalus en época de los omeyas. Ed. CSIC. Madrid. 1991.

12
Sobre el concepto de tagr (plural tugur; literalmente "puerta", "paso" –E. Manzano Moreno, 1991-) de la administración andalusí de tiempos omeyas, no es un espacio o sistema uniforme de entender los límites entre la cristiandad y el Islam, es más bien una amplia región geográfica que se diferencia por sí misma de las del interior controlado y no suele estar pensado (salvo en ocasiones concretas de campaña o determinados períodos de gobernantes) para un contacto directo con las tierras del vecino enemigo. Son zonas de retaguardia, de detención, desvinculada por tanto de la versión oriental islámica de tagr que insistía en el aporte ideológico de frontera extraído de la idea de Yihad. Sin embargo los tugur andalusíes, aunque en ciertos momentos también podían estar cargados de ligera ideología antagonista, siempre tuvieron problemas con los poderes locales que las detentaban: tribus beréberes, muladíes indígenas o minorías árabes; y tanto los señores de las fronteras como el poder cordobés o astur-leonés, no tenían excesivos problemas en aliarse con éste o aquél rey o poder local que apoyase una determinada campaña o intención político-militar. Insistimos en que para este tema cuando menos y aún para otros muchos, esto se parecía más a una guerra civil que a una "reconquista".

13
¿A qué limes nos podríamos referir? Posibilidades: 1. A una frontera fortificada bajoimperial similar al de la Mauretania Tinguitana, similar al de las tropas romanas asentadas desde la Galiza nuclear a Vasconia. 2. Al limes de control visigodo que vigilaba la frontera norte (incluida la "Tierra de Campos" en otra época suévica también llamada Campos Galleciae -Idacio de Chaves-

hispanus está seriamente debatido incluso entre los romanistas, cercano al concepto romano de feroces –bárbaros- contra humanitas, según interpretamos de las Crónicas cristianas de los siglos IX al XI), o el aún débil poder omeya emiral/califal para centralizar y controlar sus límites, tan siquiera geográficos con sus contrincantes, es una cábala que aquí muy someramente pretenderemos desentrañar para nuestros intereses de explicar el acceso desde un sur muy absorbido en sus asuntos internos, y un norte con falta de eficacia para poder controlar lo suyo y lo ajeno. Es esta situación tremendamente imprecisa con una frontera y marcas en perenne estado de conformación la que dibuja definitivamente un limes realmente abierto y flexible, adjunto a una situación porosa de las kuras occidentales la que no obstante y como ejemplo, nos relata un tanto los tramos viales más extremos portugueses que sí nos constan como principales: 1. Lisboa, en dirección Coimbra-Oporto (Cale o Burtuqal) y 2. Desde Coria se tomaba Laydaniyya (Idanha a Velha, antigua Egitania), pasando por Munt Salut en Ferreira do Zézere. Pero hemos de observar los enlaces viales principales, algunos también secundarios del conjunto central y occidental de toda la Hispania, así como de la Galiza nuclear que entrama la conexión de los conjuntos monásticos que finalmente nos propondremos abordar en la segunda parte de este trabajo.
Llama la atención en los trabajos de E. Manzano (1991) la importancia dada a la presencia de población beréber (toponimia tamazig no falta en la amplia línea del Duero central), de las tribus Masmuda (a la que pertenecía nuestro Mahmud, aliado temporal de Alfonso II y señor de la fortaleza de Santa Cristina sarriana) y de los Baranis, aliados la mayor parte de las veces con los señores de la fronteras

occidentales muladíes como ‘Abd al-Rahman ibn Marwan, “ibn al-Yilliqi” (“hijo del gallego”, señor absoluto desde la Extremadura a la región del Lamego), el mesianismo y liderazgo de Omar Ibn Hafsún, la resistencia de Sa’dun al-

y posteriormente Campos Gothorum...) del reino de Toledo, contra los rebeldes habitantes “cantábricos”. 3. ¿Nos estamos refiriendo al limes lineal o al de profundidad?, mayoritariamente coincidentes con la primera, la línea de Duero y Ebro que irán construyendo ciudades amuralladas tipo Caesaraugusta, Asturica, Legio o Lucus Augusta. El debate está servido y un buen resumen del “estado de la cuestión” nos lo aporta J. M. Novo Guisán en “El “limes hispanus”, un concepto llamado a desaparecer de nuestros libros de historia” (1992) –v. bibliografía-

11

Surumbaqi, todos contra los intereses del poder centralizador del califato cordobés. No deja de ser sintomático que de los pocos cargos oficiales que nos constan del diwan andalusí en las Marcas, sean éstos los ‘ummal o agentes fiscales con atribuciones militares los que intervenían e imponían un control político directamente delegado de Córdoba. A tan heterogénea existencia de poblaciones con intereses dispares, con complejos procesos de asimilaciones culturales y conversiones doctrinales, le correspondía una dualidad tránsfuga de caracterizaciones que las gentes de frontera asumían con espontaneidad: comercio, libertad de movimientos ante una notoria falta de control político, desde luego, mayor falta del mismo en la Marca inferior que en la central y superior oriental...por ambos bandos en liza, rebeldía (alianzas muladíes-mozárabes y éstos y aquéllos en triángulo con las tribus beréberes) y dominio de los poderes locales, movimientos de ciertas poblaciones, familias, huída o atemperación del fisco, una dual militancia en las dos soberanías compartidas, la islámica y la cristiana, al socaire de las circunstancias que viniesen, según los intereses de cada grupo social asentado o en movimiento. Sin duda eran estos itinerarios, buenas rutas para los mozárabes, además de normalmente estar protegidos por ambos poderes y contar con asentamientos–clave muy tácticos y mozarabizados, como es el caso de Coimbra y la amplia región del Lamego (incluida Beira Alta) y la situación de contar con salvoconductos legales (amán) en situación de dimma.

Las vías terrestres y fluviales de acceso a la Gallaecia occidental (Galicia/Galiza) y central (reino de Asturias, diócesis de Astorga, y futuro reino de León...) son un tema principal para comprender mejor el porqué y cómo de los transvases poblacionales del Sur al Norte y viceversa, pudiendo mencionar el amplio campo que implica vigilar las vacilantes fronteras del Duero en su más o menos supuesta situación desertizada estratégica o no, ya que también debemos recordar el Conventus Cluniense altoduriense como clave de la Marca central (Marca Media), y oriental de la Marca occidental, acceso directo de las vías romanas (ruta de la Plata, occidental) en todas sus nervaduras que desde las meridionales Mérida y Toledo-Córdoba (vía Calatrava), acercaban no sólo

12

movimientos militares
14
, sino rutas de emigración y población-repoblación de elementos cristianos tradicionales o conversos (moriscos), muladíes, beréberes y mozárabes.
Así se llegaba a León desde la Marca Inferior (vía Mérida, Coria -

Caurium-), y desde allí la ruta Oeste cara a Zamora, recorriendo de pleno nuestra "Calzada de la Plata"; o al Este, la "Vía del Duero", hacia Talavera, Toledo, Madrid, Talamanca. Cabe recordar que las tres principales vías de comunicación desde la metrópoli cordobesa eran, el camino a Toledo [15] (sin duda la más importante por su intensidad transitada y su prestigio cara a la antigua sede visigoda), la que conectaba la Marca Inferior con la Superior del Ebro, es decir, Zaragoza, y ya de nuestro especial interés la conexión arterial desde Córdoba a León. En la obra-guía de caminos de Al-Ándalus de Istajri, Kitab al-Masalik wa-l-Mamalik (año 921) se citan rutas que tenían como meta no León sino Zamora, por razones evidentes de mayor importancia estratégica (ver apartados 2.2 y 2.3.) y nudo de comunicaciones de esta "capital de los gallegos" según fuentes islámicas (Ibn Hawqal, ahora ratificando su importancia Istajri). No obstante una de las puertas principales del cinturón de Córdoba, y que daba inicio a este vital camino para la transición hacia la Gallaecia era la llamada Bab Luyun ("puerta de León") que Idrisi constatará como existente aún en el siglo XII (Descripción de África y de Hispania, traducción de Dozy): dicha puerta ya denominada, decíamos de León o de Talavera –si se tomaba la vía del Duero más al Este como sabemos-, estaba situada en el lado Norte de la muralla de la madina.

14 Otras rutas de importancia geoestratégica son las que recogen los prácticos trabajos de PARRAL PUERTA, J. y HUETE FUDÍO. "La Ruta militar Medinaceli-Osma-Clunia y las campañas musulmanas (s. X-XI)". Rev. Ejército, Agosto 1993. Nº 643, entre otros muchos de sus escritos sobre castellología, fortificaciones, aunque casi todos ellos están centrados en la ruta altoduriense, de interés evidentemente militar y movimientos poblacionales. Hablaremos de esta particular derrota en páginas inmediatas.

15 Estudio especial por HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F. (1958) in "El camino de Córdoba a Toledo en la época musulmana" (v. bibliografía).

13

Una vez en León [16], nos conectábamos con Astorga, Lugo y Braga al Oeste y al Este cara a Pamplona, Zaragoza y la gala Burdeos. Son los itinerarios de las rutas más que practicadas, conocidas por el Itinerario Antonino [17] (218-280 dps C., redacción) como números XVIII ("Nova"), XIX y XX ("per loca maritima") entre otras fuentes antiguas. Estamos también hablando del futuro "Camino de Santiago", haciendo un trazado perpendicular con la "Vía de la Plata" (al-Balat o "camino empedrado") S-N occidental, que tanto afectará a nuestras fuentes documentales y hechos de alta política astur-galaico-leonesa.
Sin duda dichas rutas desde los dominios de Al-Ándalus eran muy conocidas como Marca Inferior y Media, desde donde Almanzor se plantaba sin excesivos problemas en sus conquistas por el amplio Duero y Gallaecia Magna,

aparte de sus incursiones de la Marca Superior oriental, así como las numerosas embajadas políticas y militares de las coronas omeya y astur-leonesa o castellano-

16
En la irrepetible obra de Sánchez Albornoz sobre León (v. bibliografía y notas, 1982), éste traza una realista y más que imaginativa "ruta mozárabe" cuando relata las legaciones entre le reino de León y el califato, o esas rutas comerciales que hacen llegar al mozárabe tendero Zaayti Manzor a León capital para establecerse. La ruta trazada de León a Córdoba sería : León (salida por la vía romana que va de Astorga a Zaragoza, conduciéndose por La Mudarra –Intercatia- a Tela –Tudela de Duero, Valladolid-), deriva ya hacia Simancas (por otra vía romana que iba a Madrid y Aranjuez), Toledo (por la calzada que pasa cerca de Magerit o "Madrid" y desde ahí a la Alhambra manchega-Campo de Calatrava, para finalmente llegar a Córdoba (por la vía Laminium –desde la Alhambra manchega, entre Solana y Lagunas de Ruidera-). Más relativo a la ciudad de León en sí misma, las actualizaciones de Carlos Estepa son necesarias no obstante para tener una idea más completa de la compleja conformación social de la ciudad, en Estructura social de la ciudad de León, 1977 –ver bibliografía-.
No nos olvidaremos de los excepcionales estudios de E. Manzano Moreno, La frontera de Al-Andalus en época de los Omeyas (1991) donde a todo lo aportado por el maestro Albornoz, creemos lo corrige y actualiza de una manera magistral en lo que refiere a sus fronteras y rutas trazadas en sus Marcas occidental (inferior) y central (media).

17
En tiempos del constructivo emperador Caracalla, se redacta el llamado Intinerario Antonino (280 dpsC.), pero también las polémicas "tablas de Barro" encontradas en Astorga nos informan sobre las rutas secundarias: de Lucus –Lugo- a Iria Flavia y a Dactonium –¿Monforte de Lemos?-, otra de Lucus Augusta a Lucus Asturum –Lugo de Llanera, Oviedo-, debido a los datos que aporta el Anónimo de Rávena. Otras derrotas posibles y transversales a las principales unirían Lugo a Chaves y Braga, bifurcándose una cara a Ourense, y otra por Celanova y Bande (estas últimas son de mucho interés para nosotros por los contactos mozárabes desde el Sur con la región y propiedades del dominio monasterial de Celanova), polo atrayente de mozarabismo y arabización cultural. Ligadas estaban también Íria hasta la Médulas bercianas, y desde Íria a Chaves. La vía XVIII tiene hoy los excepcionales miliarios de Portela de Home y Baños de Riocaldo (Our.), siempre bien vigilada y reparada emperador tras emperador en el importantísimo tránsito de Braga a Astorga.

navarra
18
. La importancia de estos itinerarios es extraordinaria, ya que eran las auténticas vías –desde antiguo- que conectaban el Sur con el Norte y que debían ser y eran las transitadas por nuestros cristianos altomedievales, de ahí el estudio pormenorizado de dicha migración a lo largo de las huellas dejadas desde los centros de emisión (Córdoba, Toledo, Mérida, Sevilla...) hasta la Gallaecia occidental y oriental de recepción, pasando obviamente por gentes, tierras, creencias y culturas de las zonas intermedias, fundamentalmente andalusíes.
Merece especial atención la importancia de la derrota de comunicación y geoestratégica militar de primer orden para la Marca Media, que era la ruta Medinaceli (Ocilis) – Osma (Uxama) – Clunia (Coruña del Conde, prov. Burgos). Conocida como vía romana de interés general desde antiguo abarcaba la vía ab Emerita Caesaraugusta, la cual comunicaba Mérida con Zaragoza a través de los

ríos Henares y Jalón, y la vía ab Asturica per Cantabriam Caesaraugustam, es decir, la que ligaba con la Gallaecia central y oriental y a la cual pertenece esta vía ramal Clunia-Uxama y de ahí a Ocilis (Medinaceli), aunque había otra secundaria que desde Caltojar (punto de unión de las dos vías ramales) iba hasta Sigüenza (Segontia)-Montejo de Tiermes (Termes). Existe un claro seguimiento en el uso de esta importante vía de doble dirección S-N, N-S por abultado interés estratégico: hay un empleo militar continuado desde el siglo VIII que se irá acentuando hasta el XI, límite cronológico debido al avance de los ejércitos cristianos y la toma de Toledo en 1085 (la ocupación de esta ruta permitía el rápido avance desde Toledo a Zaragoza). Desde inicios del siglo X, Abd al-Rahman III traslada la capital de la Marca Media de Toledo a Medinaceli,

18
Gracias al interesante trabajo de CARRIEDO TEJEDO, M., "Embajadas califales a León", 1984, (ver bibliografía), podemos dibujar sin demasiados riesgos, una evidente y común relación entre las cortes cristianas norteñas y el diwan cordobés. Contabilizamos con Ab al-Rahmán III (912-961) embajadas procedentes de Alemania, Bizancio e Italia, diplomáticos de las cortes de Ramiro II, Ordoño III, Wifredo de Barcelona, nuestro Sancho I el Craso de León (dos períodos: 955-958 y 960-965), reina Toda de Navarra y García I. Con Ordoño IV, Ramiro III, Sancho II, conde Borrell I de Barcelona, los condes de Castilla, Salamanca, Monzón y Saldaña tampoco quedan fuera de la lista de enviados y recepciones en la corte califal. Con Ramiro II constatamos documentación en 935 (viaja a León el visir Yahyà ben Ishâq), 940, 941 y 942; los condes de Castilla y Saldaña hacen lo propio, con Ordoño III en el 956; Ramiro III en 971, ya con Al-Hakam II (961-976); reyes de Navarra, condes de Castilla y Monzón, conde gallego Rodríguez Velásquez, en 973; en 1003 es recibido otro conde gallego, Menendo González; en 1004 están en Córdoba Sancho García de Castilla y Menendo González.

fortificando no sólo la ciudadela sino también todo el itinerario a lo largo del Duero y estribaciones. Son los momentos de las campañas del 917, 920, 933, 934, 975 y ya los avances de Almanzor del 928, 994, 1000 y 1002 con la muerte del general amirí en la fortaleza de Medinaceli (Madinat Salim).

La conexión óptica de casi todos los puntos poblacionales y de torres-vigía con o sin fortines nos lleva a pensar en núcleos demográficos caracterizados por su movilidad y con una mentalidad de pueblos de frontera, de doble naturaleza cristiano-musulmana (de la dualidad ambos podían salir siempre beneficiados fiscal y socialmente...) y que, aunque todavía esperamos futuros trabajos arqueológicos en profundidad, podemos avanzar ya una línea de poblamiento que abarcaría núcleos más o menos regulares en su desarrollo territorial (con sus pequeñas guarniciones militares dispuestas en torres-fortalezas) cuales Medinaceli, Miño de Medina, Romanillos (posible referencia toponímica a mozárabes o rumíes/romaníes), Mezquetillas
19
, Barahona, Berlanga
20
,
Bordecorex, Caltojar, Sigüenza, Atienza, Osma, Calatañazor
21
, castro de la
Aguilera

22
, Vadorrey, Gormaz (con su importante fortificación, su atalaya
23
), S.

19
Clave para el sistema defensivo general es la torre de Mezquetillas, de planta cuadrangular, construida sobre zarpa de roca. Quedan tres muros con aparejo de tipo califal (período de Abdel Arman III, 912-961), portillo cegado, en la hoy sobreedificada iglesia parroquial.

20
Berlanga de Duero posee muralla, haciendo parte (en cuadrilátero) de lo que pudo haber sido una superior fortificación donde tal vez se recogió Galib (975) en el cerco de Gormaz (al-Rasis).

21
La arqueología de Calatañazor (de mítica batalla indemostrable: "en Calatañazor perdió Almanzor el atambor"...) parte de una privilegiada situación geoestratégica con un amplio llano en su base, la llanura de Villaciervos –camino hacia Soria-, desde la cual su torre islámica, la "Torre del Homenaje" del castillo de Calatañazor, vigilaba altercados de rutas, cultivos y pasajeros bien musulmanes o cristianos, de planta cuadrangular, sillarejo opus spicatum. El rey Zirí 'Abd Allah nos habla de dicha fortaleza "con las águilas que se ciernen sobre sus cabezas" al referirse a la seguridad que ofrecía la vigilancia metódica de sus ocupantes militares vistos por los transeúntes desde la llanura.

22
Los trabajos de Juan Zozaya, insistentes
sobre todo en esta zona del Duero, hacen relacionar los
castros, atalayas, torres, cimas (este sería el caso de los Aguilar, Aguilera/s) o fortificaciones hispanomusulmanas con topónimos romances con de inlfluencia arabizante (es decir en romandalusí), constatando al mismo tiempo la existencia más o menos regular de importantes núcleos de población durienses que negarían, por lo menos en esta transcendental zona, la teoría del desierto estratégico albornociano, reforzando la idea de una koiné transfronteriza a ambas riberas del Duero de poblaciones desde prácticamente Osma hasta la desembocadura portuguesa de Porto. Ver trabajos en "711-856: Los primeros años del Islam andalusí o una hipótesis de trabajo". Cuadernos Emeritenses nº15. Mérida. 1998.

16

El estudio de la toponimia desde este muy particular punto de vista de J. Zozaya nos ha hecho vislumbrar nuevas sendas de trabajos investigadores. De momento se detectan síntomas de casos reiterativos de topónimos en todo el amplio Duero (hasta Celanova y Bande en su parte gallega más alejada pero conexa) de naturaleza linajuda-familiar (Abucide (< abu Sid / ibn Sid –Arzua-A Coruña-, Alba de Tormes, Benavides (< Ibn Abidis, familia musulmana del siglo X, originaria de Valencia, alcurnia con propiedad rural ahora en León y /o Palencia), Martín Muñoz de las Posadas): económica (Herreros de Pisuerga, Almuíña -<almúnya, "cortijo-granja" en prov. De Lugo y Pontevedra, Almacén –isla de Sálvora-Pontevedra-); defensiva (Castro -< Qasr y derivados-, Aguilera, Aguilar de Tera, Aguilarejo, Alija de los Melones, Cerro del Aguila, Peña Aguilar, El Pico del Aguila, Niñodáguia –Baltar-Ourense y Arzua/A Coruña-, Tras de Águila, etc.); tecnológica (Algodre, La Zenia, Almuzara -gentilicio de Al- Musayra o de sustantivo de árabe andalusí, no del clásico como bien señala F. Corriente, de al-musára "prensa de aceite", según Asín, o "lugar de paseo por las afueras" recogiendo la idea de Corriente–Ourense-, La Alberca, Los Aljibes, La Nora, Aceña, Atans –Xinzo da Límia-Ourense-, Alhama -< hamam)-

Xinzo de Limia/Vilaseca-Ourense-) o topográfica (Albite -< al-bayt, “casa”-, Ramil -< ar-ramla “arenal”-Ordes-A Coruña- pero también en Arzua, Estrada, Lalín, Viana do Bolo, San Marcos/Vilamoura-A Coruña, etc, Gudillos, Cabeza de Lijar...). Por propia definición los casos para estudio de los topónimos en relación con la población son ya lo suficientemente significativos para llamar la atención (ver anexo 3: Toponimia de introducción mozárabe en la Gallaecia).
Sigue el profesor Zozaya y no dejamos de sorprendernos en coincidencia con nuestros presupuestos deductivos: “El comportamiento regular del grupo Villa-Castro-Quinta con derivados y Aguilar y derivados, de manera que suelen estar juntos desde el punto de vista topográfico, es notable. La distancia en línea recta entre cada grupo suele estar entre 8 y 9 kmts. en las zonas montañosas del NW peninsular, norte de Portugal incluido y partes de la Bureba. El comportamiento se altera en las zonas más llanas de la Meseta, y suele estar en torno a los 18-19 kmts, siempre medidos en línea recta, y sin tener en cuenta los desniveles del terreno. En estos grupos se pueden observar intrusiones territoriales como Alvite, económicas como “ramil”, quizás referidos a arenas auríferas o meramente a los arenales o las explotaciones económicas de pontazgos ligados a quintas.
Finalmente destacar la importancia de Jums, que fue el detonador de este trabajo (...): como tal topónimo con el sentido de Quinta, Quintana, etc., como división territorial y fiscal sólo existe en España y Portugal con Aguilares, con villa y castro (...). Algo similar ocurre con el término de Aguilar en el sentido de al-Hayyar al-Nusur. ¿Casualidades?...”. De lo extraído de la cita también podremos concluir notorias dudas sobre el supuesto “Desierto del Duero” que las tesis albornocianas aún hacen perdurar.

23
Gormaz (aún derecha duriense, Soria) es punto estratégico con esta torre-atalaya (período Muhammad 852-886), plan de estrategia defensiva a la par de las fortificaciones de Medinaceli, Esteras de Medinaceli, Torreón de S. Martín en S. Esteban de Gormaz, Talamanca, Madrid y Peña Fora. 1. Una primera línea estratégica ocupa el grupo de atalayas alrededor de Osma (tres) y hacia Gormaz se enlaza en Aguilera, para así controlar el valle del Escalote, y así entroncar con la línea defensiva que desde Berlanga pasa por Caltojar, llegando a Rello y Barahona. 2. La segunda línea parte por Alcubilla del Marqués a Navapalos, Caracena (sobre la sierra de Pela). 3. Desde el norte de S. Esteban de Gormaz se abre otra red que ocupan Alcubilla de Avellaneda, Alcoba de la Torre. 4. Un cuarto tramo civil-militar relaciona los vértices Almazán-Agreda-Medinaceli, con las torres-vigía de Noviercas, Borjabad, Gómara, Almenar y Cubo de la Solana: casi todos ellos topónimos que insisten en la idea de oteros-“aguilares” (Zozaya, 1984).
La torre de Noviercas (siglo IX, segunda mitad) es de las más antiguas fortificaciones islámicas, resolviendo la provisión de agua por corriente de alimentación subterránea; construcción con típico recinto cuadrangular y ante-castillo de base ancha, controla definitivamente el Este de Almenara y la ruta decíamos hacia Agreda.
En Gormaz se encontró en la ermita de S. Miguel un resto epigráfico en caracteres cúficos árabes (s. X) pero poco más legible que su salutación inicial bismillah. La apoteosis del Islam en Soria es el castillo de Gormaz, con cerámica pintada asociada, de privilegiado dominio estratégico en la

17

Esteban de Gormaz
24
(estas dos últimas recordemos de población
hispanomusulmana pero en la orilla derecha del río Duero...), Carretera de los
Moros, Zayas de Torre, Zayuelas, hasta Coruña del Conde, Peñas de Carazo, Lara,
Alcoba (del árabe al-qubba) de la Torre y Alcubilla de Avellaneda (estas dos
pequeñas villas tuvieron presencia de población mozárabe ya en el siglo X),

Agreda
25
, por citar los puntos habitacionales más importantes.
No debemos olvidar que todos estos tipos de torres y recintos amurallados, su disposición óptica y orogénica en líneas defensivas estratégicas, que abarcaban áreas geográficas para control de la población en general, rutas comerciales y de personas, incursiones o simples movilizaciones de unidades militares, indican si lo queremos ver,

"un uso militar cara al interior, y no de defensa frente a un invasor cristiano procedente del Norte o del Oeste, sino al control de población local, formada por bereberes levantiscos, opuestos al poder central de los omeyas cordobeses" (Zozaya, 1984)
26
.

línea que venimos hablando de control de población y rutas, una importante musalla de oración al aire libre (excavaciones de 1929 a 1943 y que ha remitido Zozaya) que denota una muy temprana islamización del territorio (s. IX, X) dejando sus huellas en toponimia, edificaciones aunque típica de fluctuación fronteriza.

24
San Esteban de Gormaz (Soria) es una villa de antigua ocupación romana (epigrafía abundante) y cuenta con topónimos romandalusíes que evidencian la naturaleza de su población mozárabe y muladí: en su villa misma se ubica el barrio de Castromoros, al Norte se sitúa Manzorrilla (< Mansuriya, onomástica árabe donde se detecta el paso de la –ç- a –z-, propio de la evolución sonora y gráfica desde el mozárabe/romandalusí al castellano; según Zozaya, por error del escribano), con torre-atalaya y al Oeste está Velilla de San Esteban (es decir, vilae rústicas con elemento defensivo anexo como es el caso), Alcozar (< Qasr y derivados) al NW con aún restos de su torre. Alcoba (< qubba y derivados) de la Torre está al NW y a poca distancia de San Esteban. Posee recinto amurallado (técnica islámica de construcción en hormigón al estilo romano), se une por lienzo amurallado con la villa Vieja y el actual pueblo antiguo (tipo Almería, Albarracín y en su momento poseía Medinaceli). De los dos núcleos del lienzo, el más interesante es el de Castromoros (queda arranque murado hacia el pueblo), con subida al mismo desde Peña Santa Eulalia.

25
Agreda, en el antepaís del Moncayo, tiene la importancia de ser un centro de soberanía islámica cara al norte, controlando las rutas hacia Tudela y el Alto Aragón. Su población contó, lo sabemos sólo por la toponimia de su ciudad, con comunidades mozárabes, muladíes y beréberes. Posee estructura amurallada (lienzo con torres macizas adosadas), fuente musulmana, restos de dos puertas en sus murallas (posible alcázar).

26
ZOZAYA, Juan "El proceso de islamización en la provincia de Soria". Actas 1º Symposium de arqueología soriana. Diput. Provinc. de Soria. Soria. 1984. págs. 483-496.

En otro interesante aspecto general, la Crónica Albeldense, donaciones –

verbigracia la de Ordoño I a Samos en 857- y confirmaciones varias a lo largo del s. IX, las dos crónicas de Alfonso III, ratifican la Gallaecia aún en la ribera izquierda de Sur del Duero occidental. La idea persistirá con García y Raimundo de Borgoña ya en finales del XI con los conceptos de "Condado de Galiza" y "Condado de Portucale", e incluso en la Historia Compostelana siempre de referente en la Historia de Galicia como final del complejo proceso altomedieval. Según Ermelindo Portela
27
la etapa iniciada desde la romanización y
germanización no quedó interrumpida por la irrupción islámica en Galicia, continuando aquella evolución iniciada desde el fin del mundo antiguo con ese ideal de "Galletia" complejo
y vasto y que pervive más allá del pleno medievo.

Las divisiones eclesiásticas que extraemos del códice ovetense del Escorial (780), filiación directa de la política administrativa conciliar visigoda, divide en su Nomina civitatum Ispanie sedes episcopalium la Gallecia en: Bracara, Dumio, Portucale (incluida en ella ya Magneto desde 580), Tude, Auriense, Lucu, Brittania, Asturica, Iria y Beteke (?). Si a todo ello le añadimos la también fuente mozárabe del códice del s.IX de la Biblioteca Nacional de Madrid que divide así nuestra provincia y reino en Gallecia-Arzobispado de Braga
28
(a la sazón sabemos
que residente en Mondoñedo y efectivamente en obispado de Lugo, con todas sus consecuencias desde finales del VIII -785-) en Dume, Portucale, Tude, Auriense, Lucu, Britonia, Asturica e Iria.

Gallaecia queda por lo tanto dividida por obispados que controlan territorios-civitates, y éstos son a su vez agrupaciones con organizaciones

27
Son varias las obras donde Ermelindo Portela Silva expone esta misma idea, citaré aquí sólo la última lectura que de esta idea he realizado en VV. AA. (E. Portela y M. C. Pallares) Galicia Histórica. Tomo II. Galicia na época feudal. 1991.

28
M. Carriedo Tejedo (2002) dibuja un episcopologio galaico muy integrado en el galeciense y en pemanente estado de aplicación política compleja, así (ss. IX-XI), Gallaecia-Yalliqiyya contará con las sedes de: Oviedo (Sede regia desde s. IX), León, Zamora, Astorga, Mondoñedo-Dume, Lugo-Braga (finalmente ésta detentadora hasta finales del XI), Íria-Locus Sanctus, Ourense (vinculada a Lugo en algunos momentos), Tui (después anexionada por Íria en el s. XI), Porto, Lamego, Viseu, Coimbra, Salamanca, Simancas-Segovia y Palencia.

territoriales de populi indígenas que todavía se pueden escudriñar en la Divisio Theodomiri o Parroquial Suevo (entre 569/576, fuente informativa de la estructuración de la Iglesia sueva diseñada por Martín de Dume). Se conforma definitivamente una red episcopal
29
ya preislámica (diseñada antes del 711/714)
que centraliza el poder político y territorial, controla la expansión de la herejía

priscilianista (incluido el arrianismo galaico, ya denunciado en el III Concilio de Toledo, 589), visita pastoralmente sus diócesis por parroquias, cobrándoles al mismo tiempo sus regulares rentas.

No suelen cambiar las circunscripciones en el mapa político de la Iglesia romana, aunque en nuestra cronología límite de lo altomedieval, del siglo XI, el traslado de la sede de Íria a Compostela (1095), concedida por Urbano II con exención, va a hacer variar considerablemente las diócesis provinciales galecianas plenomedievales: una gran diócesis de Braga territorialmente desde Mondoñedo hasta Coimbra en desarrollo N-S, y la gran diócesis de Santiago, dividida en dos mitades por la circunscripción bracarense: la occidental atlántica con Compostela como eje principal, y ya otra zona más al este desde Zamora que hacia el sur continúa el dominio compostelano: Lamego Salamanca, Mérida, Badajoz, Lisboa Guarda, Idanha, Ávila en sus límites orientales, con los occidentales de la restaurada y metropolitana Toledo post-1085.

29

En el siglo IX mediado de Ordoño I y rematada una fase crucial hasta Alfonso III (866-910) se intentan reorganizar dichas sedes, de manera que quedan las mismas como Íria-Compostela (cada vez con más prestigio de "sede apostólica"), Lugo-Braga (obispado metropolitano), Mondoñedo (retomada de la anterior Bretoña, asumirá la sede de Dume/Dumio), Oviedo (ahora sede regia), Tui, Astorga, León (con sus fluctuaciones, ocupaciones y vacantes, pero potencial sede regia), Ourense, Dume, Zamora, Salamanca y Porto, quedando el área lusitana de la Galllaecia con Viseu, Coimbra y Lamego. Las cátedras de Idanha-a-Velha y Coria quedarían a disposición de avatares entre cristianos (in partibus infidelium) y musulmanes (M. Carriedo, 2005). Sobre las atribuciones de las sedes galecianas en algunas de la antigua provincia Cartaginense, decir que los Campos Góticos (otrora Campos Gallaeciae, tal y como los nombra el obispo Idácio de Chaves en Hydatii Lemici Continuatio Hieronymianorum) era el núcleo y periferia de las sillas de Palencia, Simancas y Segovia, hasta llegar a núcleos cristianos anejos al Pisuerga y las tierras de los condes castellanos.

Ya avanzado el siglo X podemos afirmar que las sedes están más o menos ocupadas y si lo están vacantes, controladas por el cetro episcopal o la corona laica, en todo caso con obispos de duración regular, para ya desde el Concilio de Coyanza (1055) y el de Burgos (1080) asentarlos en unas sedes antiguas con nuevas responsabilidades y territorialidades espiscopales que no coincidirán con el sueño de la antigua Gallaecia católica y suevo-visigoda.

20

Atendiendo al desarrollo de la política eclesiástica, en plena reorganización desde los siglos VIII al X, finalmente ya a finales del mismo y a mediados del XI, se debió ir configurando más definitivamente, un marco geográfico organizativo que los cristianos del Sur y población por lo tanto arabizada, entre otras gentes fronterizas ya establecidas allí, debieron encontrar en plena transformación (irregular la mayor parte de las veces) en el basto y antiguo dominio espacial galeciano fruto de la demarcación bajoimperial romana.

Existen, y muy vitales (heredadas de hecho desde el Bronce final, castrexo y romano, en sus rutas desde Irlanda, Normandia y Finisterres europeos) aunque de no fácil seguimiento para nuestros objetivos, una vías y derrotas marítimas ya constatables en las expediciones de hérulos en las costas cantábricas del 456-459, que testificamos valiéndonos de los ataques y desembarcos de los normandos, esos Magus de las crónicas en árabe y ya en las costas de Gallaecia occidental desde 844 (siguiendo una ruta conocida, también fueron saqueados los puertos y ciudades de Lisboa, Sevilla, Cádiz, Algeciras...), 854-861, 888, 958, 968 (piratas daneses, con la muerte del obispo Sisnando II de Íria e implicación en crónicas del

también obispo San Rosendo, Vita Rudesindi), 970 cuando seguramente llegaron las guerras contra viquingos en ciudades como Tui, Lugo, Ourense, Compostela, Guimarães; noruegos en 1012-1016 (J. Ferreiro, 1999), una victoria a mediados del siglo XI del obispo Cresconio contra los daneses cerca del Castellum Honesti que después él mismo ordenó construir, así como las rutas que los cruzados ya emprenden (desde mediados y finales del siglo XII) para Tierra Santa tomando nuestras costas y puertos como referencia desde la ría de Bilbao, rías Baixas gallegas, Lisboa, Silves y Alcácer-do-Sal. Un conocimiento de rutas desde el Norte de Europa al Norte africano que en la Península se traduce en derrotas de costeo marítimo desde los puertos del Al-Ándalus sud-atlántico hasta los Finisterres galecienses y británicos.
Como colofón de nuestro periplo, que ya Almanzor conocía y que sepamos desde Alcácer-do-Sal, costeando hasta Porto, posiblemente pasando antes para abastecimientos por Coimbra y Tui-, y de ahí en ruta terrestre-fluvial por el Miño, Úmia y Ulla hasta Compostela, son ejemplificantes las campañas que

el obispo Gelmírez (1100-1139) acomete contra almorávides en 1115 en adelante, ya que se nombran pueblos marítimos y rutas que se practicaban para acceder al Norte de Gallaecia (Historia Compostelana
30
)

“Por estos mismos tiempos los sarracenos hispalenses, saltenses, castelenses, silvenses y demás que habitan en las costas desde Sevilla hasta Coimbra, tenían la costumbre de cosntruir grandes naves, y vininendo embarcados en la flota con gente armada, devastaban y despoblaban las costas marítimas desde Coimbra hasta los Pirineos, a saber: Portugal, Morrazo, Salnés, Postmarcos, Entines, Nemancos, Soneira, Seaya, Bergantiños, Nendos, Pruzos, Bezoucos, Trasancos, Vivero, Ourias, Navia y demás pueblos de Asturias con la tierra de Santillana. Principalmente asolaban el litoral próximo al territorio de Santiago; porque dirigiendo sus correrías a las islas cercanas, a saber: Flamia, Ons, Sálvora, Arosa, Quebra u Monte Louro, fijaban allí su asiento, y se preparaban a sí y a sus naves del trabajo del viaje”.

1.2. VÍAS DE ACCESO A GALLAECIA Y GALIZA/GALICIA NUCLEAR
Comentada una visión general de las vías de acceso desde el Sur peninsular a la Gallecia oriental y central, así como sus conexiones dentro de la misma, nos hemos propuesto visitar más adelante su parte de poniente (Galicia / Galiza nuclear / Galleciam) en nuestro plano imaginario, las rutas seguidas que supuestamente podemos pretender, las mismas que las campañas militares romanas y suevas (Rekila, Reckiario, Teodorico o Mirón) o incluso las del propio Leovigildo tuvieron como centros simultáneos de sus estrategias a Braga, Astorga y Mérida, siendo no poco importantes los pasos geoestratégicos por Toledo, Córdoba, Sevilla o León; esas mismas rutas que anduvieron las gentes del Al-Ándalus hacia el Norte y viceversa en la altura cronológica de los siglos VIII, IX y X (los caminos de Almanzor son clásicos en su hoja de ruta) fundamentalmente, aplicado a una geografía histórica que ahora iniciaremos desde el principio.

30
Historia Compostelana (1950) en edición traducida de Manuel Suárez. Donde encontraremos noticias de los ataques y batallas entre cristianos galaicos y almorávides están en páginas 192 (nuestra cita), 281, 286, 380, 462 y 463.

22

1. Norte de África – Sevilla (Hispalis), inicio peninsular de la Vía de la Plata – Córdoba – Ruta atlántica por Lusitania y Gallaecia.
Desde Tingis beréber y aún recordado de tránsito germánico y antiguos ejércitos galecianos
31
(fin de rutas
africanas de especies muy variadas de todo el
interior transaharianio) y su importante puerto del Tánger cabeza diocesana de la Mauretania Tinguitana, fuertemente cristianizado desde antiguo aunque ahora islamizado, y atravesando por mar una de las principales rutas atlántico-mediterráneas cual es el Estrecho gibraltareño, encontramos una bifurcación que se podría dirigir, una hacia el sur portugués del importante puerto de Ossonoba / Uksunuba
32
(Faro, Santa María de Algarve
33
de mítica huella mozárabe

31
Las campañas militares de las Cohors romanas en los ya lejanos años 43-44 (Cohors III Gallorum, Cohors Asturum et Callaecorum) de época claudia nos constan en numerosos miliarios pisando no pocas vías de las que serán los itinerarios XVIII y XX. Volverán por la Mauretania estos ejércitos legionarios con la C. I Celtiberorum en los años 107-122, 145. Adriano pasa en 122 desde Gades al Norte africano tinguitano con la Ala II asturum Pia Fidelis, la Cohors I asturum et callaecorum, al igual que en similares campañas de Britania, con astures, bracarenses y celtíberos. Ante las crisis del decaído comercio mediterráneo el fuerte aprovisionamiento de aceite y cereales norteafricanos era vital para Hispania y Roma: las revueltas de la población beréber nativa no se hacen esperar ya en años 170-172 (intervención de la ya conocida VII Gemina desde León). No será la última. Ya situados en el 180, las comunidades creyentes hispanas deberían haber recibido las influencias cristianas justo de esta zona de la Berbería, podemos intuir, soporte a su vez de las innovaciones de Oriente. Podemos atrevernos a interpretar que desde la Tinguitana y Caesarensis africanas, las rutas marítimas y terrestres del Atlas Medio (ruta africana a los piés de los -de Este a Oeste- Yebel Azru, Yebel Tidiguin, Yebel Tiziren, hacia el rifeño Yebel Musa) que recogían a su vez otras rutas interiores del sur que procedían de Marrakesh (estación intermedia de Fez), Siyilmasa o el septentrional Argel (prolífico en hierro) que también asimilaba la amplia derrota costera procedente de Alejandría, decíamos ya con salida desde Tánger hacia Gadis o Ossonoba y de ahí a la Lusitania y Gallaecia peninsulares, no eran ni muchos menos desconocidas en estos tumultuosos tiempos imperiales del siglo II y posteriores épocas altomedievales.

32
La nomenclatura toponímica que hemos puesto en cursiva en el texto puede ser vertida para la lengua árabe transcrita en caracteres latinos, o bien en topónimo latino; cuando aún siendo latino no lo hacemos es que éste ya es normalmente conocido en forma latina. Nuestras fuentes

documentales para realizar dichas aplicaciones las hemos tomado de Sánchez Albornoz –L. Provenzal (1946, 1960), Menéndez Pidal (1962) o en el propio Ajbar Machmuâ (siglo XI, edición facsimilar de 1867, 1984), entre otros de nuestra bibliografía. Creemos que no es sólo suposición nuestra que en este amplio mundo de la comparativa de topónimos, la semejanza de los nombres árabes con los latinos, salvada la evidente influencia altorromance (no olvidemos que ahora los hispanomusulmanes son bilingües) nos obliga a estudiar la conexión y canalización directa de la cultura islámica con la fuentes primigenias tardolatinas (literatura, arte, geografía, Historia), creemos que evitando la reducida influencia intermediaria del legado latino-visigodo, campo éste último que sí trabajarán las comunidades mozárabes.

33
La forma árabe es la de Santa María de Al-Gharb (Occidente), tierra de la familia beréber de los Bani Razine, que derivará en latitudes turolenses con patronímico para Santa María de Albarracín. En el siglo XI, bajo la soberanía de Ibn Harun dará lugar al topónimo ya medieval y actual de Faro

fácilmente rastreable) por extensión cara a occidente podemos cotejar hasta el Promontorium Sacrum donde las leyendas mozárabes nos narran las vicisitudes de la famosa iglesia y monasterio de San Vicente de Algarve
34
; y otra hacia el Gades
(Cádiz mejor que Algeciras : al- Chazira al-Jadra -J. Vallvé, 1985-) romanizado, itinerario de la clásica Vía Augusta, ya prerromano camino o "Vía Hercúlea" que conectaba desde Gades (llevada después en su remate hasta Sevilla) la aún distante Gallaecia, y finalmente atraíble a los deseos bizantinos, de tránsito metalúrgico, puerta del comercio cerealístico y de aceite del extremo sur peninsular.
El paso por el Guadalete-Wadi Leque, conocido desde las rebeliones de Viriato por Beturia, y Guadalquivir es imprescindible para, subiendo el navegable también "río Grande" (wadi al-kábir) por ruta supuestamente usada por Muza ben Nusayr, llegar hasta Hispalis, pero antes de comenzar hacia el Norte, pasando por Italica, la Vía del balath ("plata" < al-balat pero con significado árabe de "pavimento, empedrado" más reconocible por analogía), hemos de desviarnos al este, a Córdoba lugar de origen de muchos de nuestros emigrados a Gallaecia.
De Hispalis (Sevilla, Ishbiliya) a Cordoba (Kórtoba) pasamos por Carmona, zona fuertemente romanizada, podemos remontar el Guadalquivir por importantes puertos fluviales pero la calzada principal que unía ambas capitales y cabezas de diócesis de la Bética era de buen acabado, bordeando la orilla izquierda que evitaba puentes innecesarios. Llegados a esta amurallada Córdoba, encontramos la ya comentada Bab Luyun ("puerta de León" de Idrisi) situada

(Harún < Faarun, según J. Ferreiro Alemparte –1972- y David Lopes –1902, ratificado por I. Cagigas –1947-1949-): Sancta Maria de Hayrun (...) Hayrun dicitur inquo civitas illa sita est: así lo designan fuentes británicas cual la Chronica Magistri Rogeri de Hoveden. Beréberes, muladíes o mozárabes, cuya presencia es fácil de rastrear por Ossonoba, sin duda designaron esta forma árabe, ya que el culto a María en comunidades cristianas andalusíes era especialmente venerado y arraigado.
Era Ossonoba rico en extracción de estaño, salinas y centro para la pesca (atún con la técnica de las almadrabas) y salazón desde este puerto lusitano, junto con fabricación de aparejos y efectos navales.

34
Cabo de San Vicente actual, Iglesia y monasterio citados, adjunto a mezquitas cercanas, que en árabe se llamó Tarf al-gorab o "Cabo de los cuervos", animales prodigiosos que nos narrará el Rey Sabio en algunas citas de cantigas conocidas (cantiga nº183).

24

como sabemos mirando al norte para tomar la ruta de León-Zamora, vía Mérida, o desde esta misma ciudad-nudo (Emerita Augusta) hacia Talavera (por la Alhambra manchega y Campo de Calatrava (regiones metalíferas de interés) como nos recordaba Sánchez Albornoz
35
si queríamos ir a Toledo.
A través de puentes, calzadas, miliarios, mansiones u hospitales, la ruta llamada "de la Plata" era de vital interés estratégico militar romano: ya en el siglo II Servilio Cipión tuvo forzosamente que construir una práctica calzada que atravesase los ríos Guadiana y Tajo, y de ello derivó el esplendor, vitalidad y nudificación de la lusitana Mérida, esencial para comprender la primera gran puesta de acceso hacia la aún lejana Gallaecia.
Seguimos por la parte portuguesa que dejamos en Ossonoba (Faro). Desde la ciudad algarvía en dirección norte subimos hasta Alcácer-do-Sal (Salacia) y desde allí mejora en firme hasta Olisipo (Lisboa), si es que no hemos partido desde Castro Marim hasta Pax Augusta (Beja) y que son vías principales. Estamos hablando de zonas de rica extracción minera sobre todo desde el sur hasta el río Sado, con su puerto y desembocadura atlántica (Alcácer-do-Sal, Al-Kasr
36
) de
sonada fama tanto de intensidad comercial como de industria de fabricación de navíos –incluidos los de flota armada-, conocidas rutas tardorromanas de emigración de trabajadores del noroeste
37
hacia las tierras de extracciones en
canteras y minas (plomo, plata, cobre, pero también ahora ámbar y cristales de roca) y que Al-Mansur en sus simultáneas rutas interior (de Córdoba a Mérida y desde allí por la ruta platense) y costera de su campaña del 997 también conocía sobradamente
38
. El camino hasta Scallabis (Santarém) es también vía principal, y

35
Nota sobre su obra Una ciudad de la España cristiana hace mil años. Estampas de la vida en León (1965, 1982). Ver nota propia 13, página 9.

36
Alcácer pueden derivar del kasr (fortaleza-castillo-palacio) –A. Losa, 1956- o bien lo que creemos nos sugiere F. Corriente (1999): <al-qasíl –árabe andalusí, ar. and- y <al-qasil –arabe clásico, ar-: literalmente "cebada verde para pasto" o pastos.

37
In pág. 448, VV. AA. (Coord. J. M. Blásquez) Historia de España Antigua. II. Hispania

Romana. Ed. Cátedra. Madrid. 1988.

38
Cronistas que detallaron las derrotas tomadas por los ejércitos de Al-Mansur han sido narradas por fuentes islámicas: desde Ibn Hayyan, transmitida después por ‘Ibn ‘Idari (Al-Bayan-al-Mugrib) –s. XIV- y posteriormente por Al-Maqqari en el moderno siglo XVII. Las crónicas

25

curiosamente también el de las conquistas “meteóricas” de Musa ibn Nusayr: ya hemos traspasado el Tajo, volviendo a las riquezas mineras cara a Conimbriga (Coimbra), en las coras emirales octo y nono seculares de Xenxir y Belatha, con ciudades donde la mozarabía existía en plena actividad comercial y cultural (Beja –Becha/Bacha-, Lisboa, Badajoz, Mérida, Coria) lo que en pleno siglo XI será la Taifa de Badajoz (Beni Aftas).
Entramos, al pasar el Mondego (Wadi Mundiq) en su lado derecho a un área de influencia galeciana, asiento de pobladores galaicos (la advocación a San
Mamede no puede ser casualidad) y galecianos del extremo occidental y de la meseta norte; llegamos, por esas mismas razones, a la dinámica Coimbra cristiana (monasterios de Lorvão e islámica –714/878 y 988/1064-) donde corren monedas de dinares de oro y dirhams de plata que al mismo tiempo conexionaban otros cenobios como el de la otra ribera del Mondego y hacia el Este, San Pedro de Lourosa con iglesia basilical, soporte de inscripciones y arquillos de herradura rebordeados (M. Gómez Moreno, 1919, 1998). En el mismo protectorado islámico (C. Aillet, 2004) se situaban el monasterio de Vaccariça y São Sever da Vauga más al norte. Fuertemente arabizado este territorio por su toponimia, onomástica y documentos de Lorvão que lo refuerzan, estas regiones del Mondego, cercanas a las de Viseu (ar. Bazeu) y Lamego fueron ciudades y poblaciones fieles colaboradoras del todopoderoso Ibn ‘Amir Al-Mansur-bilah (rutas de 988 995 y 997). La Gallaecia más extendida al sur.
La ruta sigue imperturbable por el interior y paralela a la costa atlántica con objetivo en el estuario del Duero (Wadi Duwiro), puerto y ciudad de Portucale (Porto, Burtuqal): a partir de aquí más popular es la fama de tierras de extracción de oro por tradición clásica, y el clima y la vegetación que ya se notaba en los amplios valles del Mondego. El Cale y Portus Cale romanos están relacionados con el Lamego interior y la región del Limia que en tiempos de Julio César tuvieron que atravesar tropas de campañas luso-galaicas; ahora este paso

cristianas tales como la de Sampiro, Silense, Historia Compostelana y sus versiones posteriores en Ximénez de Rada o Lucas de Tui, sólo nos informan del saqueo y destrucción de la ciudad de Compostela y poco o nada del itinerario.

26

(que recordemos impactaba más que simbólicamente a las tropas de Junio Bruto como una paso de pérdida de memoria, hacia tierras finales: el Lethes o Belion de mitología latina) hacia el septentrión es sentido como todavía más verde si cabe, angostoso, lluvioso, de clima suave-húmedo, y sus gentes muy similares en todo el tercio noroeste que nos espera, podría ser una tierra de “espera” espiritual, de

apartamiento que quisiera continuar la tradición eremitista cristiana, priscilianista, rutas de peregrinación ancestrales y prejacobeas (S. Eufrasio, S. Torcuato o S. Torcato...) que seguramente en los ámbitos rurales aún se detectaría de una u otra manera. Nos sumergimos en unas regiones que no conducen a ninguna otra sino al mar, al fin, a las tierras de "los muertos", al más allá, al Finis Terrae en su lado más occidental, o bien nos podemos dirigir a tierras más plácidas en insolación pero igualmente contemplativas como la meseta cerealística del Duero occidental, los amplios valles bercianos de tierras místicas, ambas de difusión y profusión de casas de retiro espiritual cristiano en tiempos milenaristas, apocalípticos, convulsos, regiones de fundaciones de casas monasteriales donde tal vez valiera la pena diseñar la continuidad de una iglesia cristiana tradicional a lo toledano-visigótico, aunque un tanto ajena a los ideales romanos que ya afloran en la corte astur-leonesa
39
. El vacío de poder que en los altos tiempos medievales, acampa en

39
En la ya clásica obra en dos volúmenes, y en el primero de ellos por autoría de J. Mª LACARRA, Historia de la Edad Media (1960, 1971) se incide en el argumento (págs. 293-296) sobre el aislacionismo de la Iglesia católica visigoda con respecto a Roma: 1. Falta de contactos epistolares o relaciones diplomáticas más que esporádicas con la Sede de Roma (a pesar de las buenas relaciones entre San Leandro y el Papa Gregorio Magno) : penosas comunicaciones viales con Italia pr mar y tierra 2. Hostilidad entre visigodos y bizantinos, 3. Es el Estado quien impone la catolicidad, abjurado el arrianismo, por lo tanto los intereses políticos de la nueva Iglesia quedarán sometidos a los intereses de la monarquía, 4. La correspondencia epistolar con los Papas es escasa y no de óptimas relaciones. Un ejemplo: la famosa conversión al catolicismo de Recaredo no se comunicará al gobierno de Roma hasta tres años después, de forma que San Gregorio tardó en comunicar su felicitación a Recaredo hasta pasados diez años desde la fecha histórica.
Este intencionado (o no) aislamiento de la corte, Iglesia y reino visigodo respecto a las influencias e intereses romanos en Hispania hará más entendible esa especial liturgia visigoda (la heredada por los mozárabes) que se irá configurando con un cierto ambiente cultural que procedía de la misma gente y elites (el mismo Leandro, Isidoro, Ildefonso, Eugenio, Julián y otros tantos que ya mencionaremos en otros apartados) y un contacto directo con Jerusalén creemos que a través del Norte de África (canales, gente y tradición histórica no le faltaban) o desde otras vías indirectas (territorios peninsulares bizantinos tal vez). A vista de todo lo dicho resulta curioso constatar cómo la monarquía astur no continuó esta tendencia autóctona de la Iglesia visigoda (los mismos astures neogoticistas que hacía blasón de su "herencia del Orden Godo"... por paradójico que resulte), apostando por un mayor acercamiento a los intereses carolingios y por lo tanto romanos, acabando todo este proceso de "reconversión" en la negación de costumbres y liturgia hispanas, la presencia

la Gallaecia, viene dado políticamente por su lateralización de protagonismo de cara al poder emergente astur, y en términos geopolíticos, más aislado porque la básica fórmula matemática para una región rodeada de mar (auténtica isla geográfica) dice que el no control de las vías marítimas de una zona geográfica atlántica, como lo es en esencia, equivale a un no control de las vías terrestres, un verdadero y literal "fin del mundo" que por sus potencialidades, nunca lo debería haber sido...y que sin embargo fue el rol que la historia le ha designado. Parece como si los cristianos andalusíes para nuestro caso, siguiendo una cierta tradición eremitista, de peregrinaje muy antiguo (su "terapia de distancia"), quisieran dejar

de ser gentes bajo un poder que no fuera “el suyo”, apartándose de la égida de otros, de no querer ser ambiguos entre lo cristiano e islámico, apartarse “de lo fronterizo”, introduciéndose en el fondo de la Galiza (Galisiya) nuclear más profunda muchos de ellos (no todos), y una vez bajo una débil soberanía cristiana, apartarse definitivamente en unos más y mejor organizados monasterios regulares, aplicando la tradición latino-germana que conocían a sus fundaciones y comunidades, asimilando de una manera natural y normalizada, la arabización cultural que iba con ellos y que entre los cristianos del norte, los distinguía.
Porto/Oporto (Portucalem castrum novum) se sitúa sobre un antiguo castro, sobre el Duero navegable con su amplio estuario y desembocadura estratégicas: la vía XVI atraviesa el gran río uniendo así los intereses de tres aspectos geográficos: red viaria, enlace atlántico y río navegable, aunque potencialmente táctico y divisorio. Es antiguo todo su poblamiento: castreño, segunda capital del reino suevo desde los sucesos de la derrota militar de Requiario (455) y también sede episcopal desde la segunda mitad del s. VI en sustitución de Braga. Es en el siglo IX, cuando Porto será el centro neurálgico desde el cual las ocupaciones delegadas de Alfonso III y sus magnates, darán fruto para organizar y legitimar para la corona el amplio territorio entre el Duero y el río Miño. Hay restos altomedievales en Cedofeita (lápida fundacional de Lucrecio en el s. V), en Aldoar (asociado a toponimia como la de Mafamude) y en las

vigilante de Cluny y el relegamiento paulatino del poder y prestigio de la Sede de Toledo por los nuevos aires de Compostela ya desde el mismo siglo XI.

tumbas antropomorfas cuya lista arqueológica de su localización y tipología es larga como veremos, de la Sé de la capital.
El tránsito hacia la antigua Bracara Augusta (capital del antiguo Conventus bracarensis) es suave y siempre hacia el Norte. Desde un intencional control de entre Duero y Miño, el fundado campamento de Fabio Máximo (s. I adc.) en el valle del río Cávado, será un motor romanizador sobre una igualmente fuerte base social y cultura indígena y castreña, de histórico poblamiento [40], nudo estratégico de vías y transacciones comerciales interiores en continua relación con los puertos costeros (30 Km. aproximadamente) y fluviales. Por la vía XVIII o “Nova” accedíamos para el interior Este, a Asturica Augusta (Astorga) no sin antes pasar por Aquis Querquernis (Baños de Bande, Our.) con sus constatables miliarios (Portela de Home, Baños de Riocaldo, ambos en Our.) o el otro nudal de la región de Bergido, la ciudad de Bembibre (Interamnio Flavio). Un segundo ramal desde Braga, también principal, se dirigía al Chaves-sede episcopal, población entorno a la Igreja Matriz, ss. VIII y XI, mozárabes incluidos [41], y

[40] La continuidad de habitación de Braga desde su fundación romana es prácticamente regular (¿despoblación entre los siglos VIII y XI de la ciudad?: la documentación de las donaciones de Alfonso II al obispado de Lugo, o las demarcaciones de Alfonso III de la sede de Braga, son más que sospechosas de falsificación –J. López, 2004-): topografía urbana, villae urbanas y

suburbanas, edificios públicos y centro monumental flavios, amurallamiento de la ciudad, necrópolis y epigrafías, confluirán en una urbe medieval alrededor de la catedral y una reorganización de la red eclesiástica urbana y rural:

"Podemos deducir (...), que Braga no sufrió
una destrucción y despoblación tan radicales como los textos pretenden demostrar", y aunque ello no fue óbice para que la ciudad tuviera sus mínimos poblacionales, ...ello, no es una característica específica y exclusiva del Norte peninsular, ni es atribuible a los hipotéticos efectos de la invasión arabo-bereber del 711 ni a las supuestamente destructoras campañas de Alfonso I y Fruela..." pág. 78 de J. López Quiroga, El final de la antigüedad en la Gallaecia... (2004).

41

No es poca la antroponimia de origen árabe que detectamos en el Tumbo de Celanova referida a Braga y su área, y tal y como ocurre en la población vieja de León (C. Estepa Díez, 1977), optamos por pensar en un núcleo cuasi-fundacional altomedieval mozárabe y posibles contingentes de población islámica (muladíes preferentemente antes que árabes) o arabizada, con fluctuaciones poblacionales de esta naturaleza (más que "oleadas"), semejantes a otras tierras como las del Sayago zamorano, como bien indica J. López (2004). Las fuentes árabes (Al-Bakri y Himyari, siglos XI y XV) mencionan como "desparecida" la población cristiana de lo que podría quedar de la urbe bracarense, pero no creemos ello deba inducir a un parón o "despoblamiento" (como defiende entre otros Claudio Sánchez-Albornoz) de Braga como núcleo poblacional, vial y comercial, más bien de puede explicar como un proceso de arabización cultural de sus gentes en los períodos islámicos, así como una lateralización de los grupos más latinizados en centros más apartados (y rurales) como los de Dume-Montélios. En los siglos XI-XII, estas gentes cristianas debieron jugar un papel fundamental en la revitalización del antiguo obispado y sus redes parroquiales.

29

trasmontano (Aquae Flaviae) para llegar igualmente a Astorga, todo un antiguo tráfico aurífero de conexión con el rico Noroeste, realidades desarrolladas por un cierto ideal claudio de atlanticidad que no volverá a repetirse hasta la legitimación sueva. Desde Braga accedemos por redes secundarias a dos importantes núcleos poblacionales de la Gallaecia bracarense: Guimarães hacia el SE, y Chaves al Este.

Guimarães (villa y monasterio, hinterland del conde Vimara Peres junto con Porto), como importante centro de apoyo e integración territorial desde el Lima al Duero, para desde el interior acceder a Braga, cuenta con villae e importantes iglesias como São Pedro de Azurém, Sta. Leocádia de Briteiros (con capiteles "visigóticos" y elementos "prerrománicos": sacófagos, inscripciones), Castelões, Lordelo (iglesia), Vela (tumba antropomorfa), São João da Ponte e Iglesia de São Trocado (elementos prerrománicos, constatación evidente de un peregrinar antiguo) y sobre todo Sta. Marinha da Costa, con iglesia de tipología mozárabe

42

Chaves, obispado gracias a Idacio en el siglo V, es un corredor natural a través del valle del río Tâmega, con densa rede viaria romana, punto clave para la conexión entre Lugo y Braga: vía XVII del Itinerario entre Braga y Astorga, por Chaves, una subdivisión de la XVIII entre Braga y Chaves pasando por Baños de Rio Caldo (Our.); había también otra alternativa por la vía XVII entre Chaves y Viseu, por la región minera de Lamego, acabando nuestras importantes conexiones con una vía desde Chaves por la XVIII siguiendo Verín y Xinzo de

Límia ourensanos (J. López, 2004).

42
En la obra ya mencionada de J. López Quiroga (2004) se nos informa del debate sobre este edificio del siglo X, aunque Caballero lo indica en el IX (al igual que Montélios), de “clara influencia omeya”. M. L. Real lo traslada al siglo VI, “el más grande de la península de tipo religioso para ese momento”. Quizá pueda ser Sta. Marinha da Costa la Carantonis del Parroquial suevo. En el importante para nosotros Museu Pio XII de Braga hay muchísimos testimonios en esta amplia región miñota, de estas iglesias y parroquias con huellas digamos que “prerrománicas”...

30

Nuevamente Braga (el Itinerario Antonino es de vital importancia para nuestra información
43
) es punto de partida para la vía XX hasta Tui (Tude) per loca maritima, o bien por la vía XIX por Ponte de Lima hasta nuevamente Tui. La privilegiada capitalidad de Braga (Braqara) primada de la Gallaecia (Metropolitano Balcónio, s. V, asimiladas las sedes de Astorga o León en clara competencia con el Lugo del otro Conventus Lucensis galaico) y lugar para celebraciones conciliares (Martín de Braga-Dume como catalizador del siglo VI germánico: concilios de 561 y 572), junto a las ciudades más habitacionales cuales Tui, Ourense o Porto (es decir, el Conventus bracarensis preferentemente), urbe de tradicionales conexiones con los núcleos cristianos orientales (ejemplos son Avito bracarense o Orosio en constante contacto con Agustín de Hipona, pero continuaríamos desde la monja Egeria galaica visitadora de los Santos Lugares o el mismo Idacio de Chaves, orientalista del momento), el desvío al Este secundario es preciso para enlazar con los ambientes monástico-culturales de Dume
44
: estamos en zonas abiertas que darán arquitecturas como las de São Frutuoso de Montélios
45
en Braga, el posible monasterio y hoy santuario de Santa

43
“Cinco son las vías (...) que convergen en Bracara Augusta: hacia el suroeste, y atravesando la necrópolis de Maximinos, llegaba la vía XVI, proveniente de Ollisipo (Lisboa); hacia el Norte, salía de Braga la vía XIX rumbo a Lucus Augusti (Lugo); por el noroeste, partía la vía XVIII (...) que llevaba a Asturica Augusta (Astorga); por el Este, salía la vía XVII, atravesando la necrópolis de la Plaza Carlos Amrante/Cangosta da Palha, también hacia Asturica, psando por Aquae Flaviae (Chaves); por último, una vía se dirigía a Egitania (Idanha a Velha)” in LÓPEZ QUIROGA, J. El final de la antigüedad en la Gallaecia... (2004), págs. 73-74.

44
Dume monasterio, ligado ineludiblemente a la figura de San Martín de Braga y Dume/Dumio, es obispado desde el 1er. Concilio bracarense (561), figura federacional al mejor estilo fructuosiano de obsipo-abad, sin interrupción ocupacional por estudios arqueológicos, ligado políticamante a casas como la de Celanova y toda el área monástica duriense-minhota. La aparición de

monasterios, iglesias, necróplis u oratorios suburbanamente compuestos con una urbs o vila de cierto prestigio (Magnetum y Porto como nuevo ejemplo de lo afirmado) es consecuencia del natural desarrollo y difusión del crsitianismo desde los ambientes rurales, réplica inmediata del ascenso tardoantiguo-altomedieval del priscilianismo, conocido por São Martinho.

45
Aunque de fundación visigoda (657-655 ó cerca del año 660 según M. Gómez Moreno), para Ferreira de Almeida es de impronta inequívocamente mozárabe dada su transformación desde el siglo VII a los IX y X. Según Caballero Zoreda sería de la primera mitad del siglo IX en lo que él denomina "influjo islámico" del grupo portugués, gallego y asturiano, es decir, un monasterio (doc. de Vita Fructuosi: Monasterium Sancti Fructuosi episcopi, in locum Montelios (899) de cronología visigótica final con importantes transformaciones mozárabes (¿cómo Santa Comba de Bande?) o directamente islámicas (L. Caballero Zoreda, 2000; J. López Quiroga, 2004): ¿es ésta otra de las posibles iglesias / mezquitas compartidas y/o convertidas según bajo qué soberanía se

Maria das Cortizas, Arentim (capiteles del s. X), São Victor, villa y ecclesia de Palmeira, o en el hinterland bracarense, São Pedro de Balsemão en región lamega.

2. Vía de la Plata.
Nos consta ya desde época tartésica (Antonio López Alonso et alii, 2001
46
)
una vía natural de tránsito que unirá Mérida con Astorga al Norte, atravesando desde el Sur y por el Oeste hispánico, los ríos Tajo y Duero, siempre en paralelo y muy cerca de la frontera actual con Portugal. Dicho trazado pensamos quedaría definitivamente establecido por los romanos (Servilio Cepión, siglo I) construyendo una calzada que muchos pobladores peninsulares ya conocían desde la Prehistoria; sus fines serían nítidamente militares, de romanización y económicos: situación de plazas fuertes, campamentos, fundación de ciudades-clave como Mérida, etc. Hay no obstante grandes diferencias de calidad del firme: el Sur es una gran calzada, de rematada fábrica y señalizada, pero desde Salamanca hacia el Norte su mantenimiento será el mínimo para una regular vía de comunicación. Las invasiones germánicas por un lado (ss. III, IV) y la presencia islámica desde el siglo VIII, y por otro la importancia económica y económico-militar de ruta comercial (productos muy variados desde metales a especies) y ganado trashumante por cañadas desde Extremadura-Andalucía suratlántica hasta Asturias, León y Galiza oriental nuclear, harán de la ruta de la Plata una vía de penetración rápida tanto de los ejércitos musulmanes para conquistar tierras, como de los cristianos para recuperar territorios ganados a Al-Ándalus.
Siguiendo el Itinerario Antonino, nuestra ruta platense se tomaría desde la vía XXII de Emerita a Caesaraugusta, pero ésta se puede bifurcar en dos tramos: una iría desde Emerita a Oceladuri (Zamora), es decir por dirección Sur-Norte que coincide con el sentido principal de la Ruta de la Plata, y una segunda vía desde

sometieran?, siguiendo la línea de investigación "evolucionista" del profesor del CSIC, Caballero Zoreda.

LÓPEZ ALONSO, A; SÁNCHEZ, M. C.; LÓPEZ A., N. El entorno sanitario Vía de la Plata (norte de Zamora) durante
la Edad Media (2001).

32
Oceladuri hacia Caesaraugusta, ahora en dirección Oeste-Este, por la cuenca del Duero. Es un territorio plagado de miliarios (ya que marcaban cada milla, fracción romana de 1480 m.) con variada morfología epigráfica, mansiones (mansios) o posadas para cambios de tiro y alojamiento, puentes de generalmente buena hechura: se han contado hasta 25 puentes principales desde el Sur hasta el Norte. Desde Sevilla (Hispalis; Ishbiliya) hasta Mérida, ya encontramos desde el inicio a la antigua Italica señorial, tal vez un claro indicio de que el trazado romano del primer siglo no tendría por qué iniciarse exclusivamente desde Mérida; es más, se puede estudiar una "Ruta mozárabe" (con algunas precauciones por nuestra parte) que vendría desde Granada y Guadix (tradiciones de ciertos Varones Apostólicos con el peregrinar al norte no faltan) a unirse con Sevilla, y sobre todo si es la Gallaecia amplia y duriense el objetivo de los cristianos andalusíes, podríamos añadir por nuestra parte. No es por todo ello casualidad que la Vía Hercúlea (la que tomaría el héroe divino para robar los toros de Gerión) de origen cartaginés que llegaba desde Ampurias a Cartagena, seguramente se prolongaría hasta Sevilla y Cádiz, enlazándola directamente con esta vía "llana" o de la Plata: como ya dijimos, del árabe "plana" y nada que ver con la "plata" de argénteo metal, aunque sea éste uno de sus primeros objetivos económicos. Actualmente tenemos que ver en la carretera nacional 630 (hoy coincidente en gran parte con la E-803) un reflejo relativamente fiel de lo que fue la ruta prerromana y romanizadora, cuando ya por el camino hacia Zafra (ar. Sajra, de la misma raíz que Sahara, "la pedregosa") encontramos en la toponimia el rendimiento metalífero que desde antiguo ya se le dio a este trazado, con fortalezas, asentamientos y puentes: Alcalá del Río, La Algaba, Alcolea del Río, Aznalcóllar, Almadén de la Plata, Monesterio, Medinas de las Torres. Ya en la provincia de Badajoz llegamos a Zafra para dirigirnos, por la serena Tierra de Barros a la antigua capital de Lusitania, Emérita Augusta.

33

Mérida (Marida) será estudiada en sus pormenores puntuales en otro apartado de este trabajo
47
pero baste aquí decir que es clave para el tejido de la vía platense y que su fundación fue obra favorecida (colonia Augusta Emerita, Agripa en 25 adC) para dar retiro a veteranos soldados de las guerras astur-cántabras. Conocida la ruta por las gentes del Norte, la población fue igualmente heterogénea y cosmopolita con población de lusitanos, griegos, romanos y de otras provincias del próximo oriente. Mérida – a la misma altura latitudinal que Badajoz, ar. Batalyawa- es de una importancia vital para la defensa táctica de entrada sur a Gallaecia y los puentes más impresionantes de toda la Vía los posee la Lusitania y esta ciudad: uno sobre el Guadiana (Wadi Ana) y otro a la salida de la ciudad sobre el río Albarregas (Puente de Alconétar, de 18 arcos), más macizo, entre otros. La vía kardo de esta ciudad de planta hipodámica (retícula octogonal) y amurallada, iba desde el arco de Trajano (dirección sur), mientras que la

decumana iba desde la Puerta de la Villa hasta el gran puente. El acueducto de Los Milagros nos tiene que recordar, por efecto pictórico que proporciona el opus mixtum de sus dovelas de ladrillo alternado con el gris granítico, a la Mezquita de Córdoba, antigua Iglesia de San Vicente (¿poseería igualmente esa policromía dicha basílica, y la Gran Mezquita continuaría esa misma tradición arquitectónica?): el efecto de policromía es tan original, que podríamos sospechar una directa influencia sobre los arquitectos hsipanomusulmanes, conocedores como eran de la continuidad clásica en Hispania. El cristianismo es de antiguo ya presente entre los emeritenses como observamos en la significativa Basílica de Santa Eulalia (s. V) y su advocación. Recalcamos la importancia que tenía para toda la Hispania antigua y altomedieval la seguridad vial de Mérida: desde allí, no lejano del mar, se podía repeler a todo enemigo del sur, atravesando rápidamente sus ejércitos dinámicos por calzadas sin par y urbe fortificada, a los mauretanos, beréberes, sublevaciones de la Bética, control de la Lusitania, bagaudas y asegurar así la tranquilidad de los tránsitos y comercio hacia Norte y Oeste peninsulares.

47
En el apartado 4.: Centros de emisión y vías hacia el norte, veremos el aporte mozárabe o huella de arabización cristiana en ciudades y regiones como África septentrional, Sevilla, Córdoba, Toledo o esta en concreto área lusitana de Mérida-Coimbra, entre otras.

34
Una vez más los topónimos del camino arabizados: Los Santos de Maimona, Alanje, Zarza de Alanje, Aceuchal, Albalá, ríos Aljucén y Alcazaba, etc.
Tenemos que dirigirnos ahora hasta la murada Cáceres (Colonia Norba latino) para ganar tierras hacia el Tajo (Wadi Tâyu) no sin antes pasar o dejar a un lado nombres de lugar como Medellín (Medallim árabe), Aljucén villa, Almoharín, Cordobilla de Lácara, Alcuéscar, Aldea de Cano. Desde la antigua ciudad y hacia el oeste, pasamos el Puente de Alcántara sobre el Tajo, es para muchos el más perfecto (Al-Idrisi lo consideraba una de las maravillas del mundo) de toda la obra imperial romana (L. Monteagudo, 1966) y que une una vía secundaria de Norba a Conimbriga en el río Mondego, frontera galaico-lusitana, ramal muy importante para unificar la propia ruta de la Plata que ahora tratamos, con la otra vía costera atlántica por Lusitania desde el sur y que también se dirige hacia la Gallaecia (indagante es en esta similar latitud pero en la parte portuguesa la orogenia y topónimo de São Mamede...). Sin duda las rutas altomedievales sabían de estos caminos principales como sus interconexiones, además de una ya contribuida antigua tradición itineraria y es importante no olvidarlo para entender las vías de acceso N-S y viceversa.
Siguen transitando pues, cereales, frutales, tejidos andalusíes, aceite hacia el norte, ¿otros productos alimenticios hacia el sur?: posiblemente también, pues la “revolución agrícola árabe” que algunos autores han señalado (T. Watson) no sería suficiente para abastecer los cada vez más importantes núcleos urbanos andalusíes. Las mansiones del camino no cesan de recordarnos paradas ahora en topónimos latinos: Ad Sorores (Santiago de Bencáliz), Castra Caecilia (NO de Cáceres, Cáceres el Viejo) ya al norte del Tajo, Turmulos (cerca del puente de Alconétar) aunque ligados a otros como Acehuche, Talaván, Ahigal o Zarza de Granadilla, Abadía. Debemos mencionar por su conexión con el norte y la parte atlántica para acceder a Al Ándalus de Coria: Caurium, provincia aún de Cáceres, también amurallada a granito, de fuerte tradición lusitana y vetónica, con dos puertas principales que se orientan a norte y Oeste respectivamente, la de San Pedro, flanqueada por torres, y la Del Sol, hoy sin torres. Desde esta ciudad es

sencillo conectar con la ruta platense e iniciar cualquier derrota a Norte y Sur.

35

Recordamos las mansiones antiguas de Rusticiana (Galisteo) o Capera (Ventas de Cáparra), pero ya a la altura del Mondego, por las alturas de Las Hurdes y La Vera, el arranque oeste de la Sierra de Gredos (Yabal al-Sarrat) la que luego va a ser la impresionante por extensión Taifa de Badajoz se introduce en territorios imprecisos de la Tagr al-Adna que en períodos emirales y califales sumará o restará territorios a un lado y otro del Tajo, también llamada como sabemos Marca Inferior o Al-Tagr al-garbi la Marca Occidental, el ascenso al puerto de Béjar (Vecor / Biclara lat.), verdadero fortín vigilante ya bajoimperial para proteger los continuos desplazamientos de viajeros y mercancías (prov. Salamanca), con Caecilio Vico, Ad Lippos (Valverde de Valdecasa) como mansiones del camino, una vez más asociadas con topónimos que no nos dejan indiferentes: La Alberca, Mozárbez (de los pocos lugares que designan directamente a nuestros protagonistas), La Atalaya, Caminomorisco, Frades de la Sierra, Sancti Spiritus, San Pedro de Rozados, y una significativa presencia de "Aldeas": Aldeanueva del Camino, Aldeacipreste, Aldearrubia, introduciéndonos poco a poco en zonas de alta tradición eremítica como veremos en los valles de ríos aledaños a la ruta.

Llegar a Salamanca (lat. Salmantica; ar. Salamanqa) es ver un importante puente romano de quince arcos sobre el afluente y rico Tormes. Pero lo interesante es afirmar que a partir de ahora, cada vez más introducidos cara a la Gallaecia, aunque toquemos tierras fronterizas de Lusitania-Al Ándalus, nos vamos acercando a lo que algunos han denominado "Tebaida salamantina" (R. Grandel Brío, 1997), y es que los grupos ascéticos tienen desde estas tierras cierto protagonismo por tradición de un muy antiguo paganismo y primer cristianismo, muy probablemente derivado en priscilianismo; es más, importantes tramos de restos eremíticos coinciden con el Camino platense que recorremos y que creemos conocían (¿para reforzarlos, para aprender, experimentar tal vez?) nuestros cristianos andalusíes o bien cristianos en contacto: monjes eremitas principalmente pero no debemos excluir en sus funciones a guerreros o campesinos .

36

En los vados del Tormes, en plena Salamanca y a la salida del puente romano viniendo desde el sur (Ribera del Puente), algunos ya han apreciado recintos o cuevas eremíticas (una decena por lo menos, con grabados rupestres, cubículos, etc.) que más tarde serán eremitorios, iglesias (Rocamadur, en plena calzada platense) o monasterios (Nuestra Sra. De la Vega, con antigua ermita). Rodeando Salamanca a pocos kilómetros están los lugares de Santibáñez del
Río, Villamayor (conjunto rupestre y eremítico de La Moral del Río, al otro lado del Tormes, en sus amplias vegas), Cueva de Rascones, Aldearrubia. Al norte de la provincia de Salamanca se sitúa de este a oeste el valle de Cañedo, al noroeste de Ledesma (restos de eremitorios rupestres de San Pelayo de Cañedo, Zamayón: aquí lugares como Valderromán, Palacios del Arzobispo, Santiz, Peñas del Pico o Cueva de los Moros), y ya en el sur de la provincia zamorana pero en la misma región natural, Peñausende y Valparaíso (Peleas de Arriba) con un derruido monasterio que seguro recogió una tradición religiosa: estamos ante

petroglifos reiteradamente cruciformes y estrellas de ocho puntas y de cinco de difícil lectura simbológica [48]. Restos arqueológicos, toponimia y documentación

[48] Los signos con los que nos encontramos son: Pentalfa (estrella de cinco puntas con nervaduras interiores y de un solo trazado), que únicamente lo encontramos en San Pelayo de Cañedo pero que liga con la figura tan conocida por los mozárabes y que figura inscrita en los arcos de herradura de Santiago de Peñalba. Grande del Brío no se atreve a interpretarlas más allá de las cinco llagas de Cristo. Es por todos conocida su básica interpretación simbólica (E. Cirlot, 1982) ligada a la idea de la noche y su multiplicidad, en un último sentido parece expresar la comunicación entre los mundos, la transmisión de ciertas cualidades "celestes" a la tierra y al agua (la ligazón de determinados eremitorios con antiguos ritos acuíferos y sus dioses menores precristianos es evidente), finalmente para atraer una mayor fuerza desde el espíritu a la materia: todo lo dicho liga perfectamente con la vía ascética de estos singulares cristianos.

Con la estrella simple de cinco puntas (complejo eremítico de Las Gobas, condado de Treviño, y a otras huellas mozárabes de San Pedro de Tejada (Burgos) y San Millán de la Cogolla (Logroño) conviene advertir su no incompatible por continuidad, cronología visigoda con la mozárabe.

La esteliforme de ocho puntas de Peñas del Pico (S. Pelayo de Cañedo) suele interpretarse simplemente como "representación celeste" que sin duda lo es, así como su utilización por los templarios (Grande del Brío, 1997) o el número de la resurrección, la cúpula celeste. No olvidemos que en las monedas de inicios del siglo VIII, sueldos de oro con inscripciones latinas (Solidus feritus in Spania) aparece como certificación de su origen visigodo la estrella de ocho puntas, y supuestamente pertenecen a un cierto sincretismo reduccionista del arrianismo (tal vez, partido witiziano): el sol de la divinidad, carácter nítidamente solar y espiritual, la unicidad de Dios. Recordemos que dicho símbolo será totalmente incorporado a la iconografía del Islam hispánico.

De las cruces sobre peana, de muy variadas formas para nuestro caso, diremos que dicha representación es una primera toma de contacto con un cristianismo emergente, y por lo tanto, muy distinta a la que hoy le podamos dar sin más. Optamos por una simplificación del símbolo en

escrita de nuevas poblaciones del siglo X [49] hacen ver para algunos, gentes mozárabes como protagonistas de estos centros de retiro ascético (habitáculo de celda-oratorio). San Pelayo bien pudiera ser de advocación mozárabe [49] y no falta toponimia asociada en toda la amplia zona [50], muy cercana a la zona de Baños y requerida por las campañas de Al-Mansur, debido a su importancia estratégica como fortaleza-vigía.

Verdadero punto obligado como encrucijada de rutas, llave de la Gallaecia desde la geoestrategia de caminos desde el sur occidental, a Zamora le sobra protagonismo para ser llamada por las fuentes islámicas como "capital de los gallegos" (Ibn Hawqal, siglo X). Emplazada como está sobre una colina a la margen derecha del Duero, sus murallas la caracterizaban como inexpugnable, la Oceladurum u Ocelum Duri galeciana (en árabe llamada Madina Zamotati o Sammura) ya fue bien empleada como contención romana a incursiones de

vacceos, cántabros y astures, a la vez que beneficiosa por su explotación

dos ejes yuxtapuestos y a la vez unificados: el horizontal o terrestre (la vida, la base de la que partimos en este estado tridimensional: la peana), y el vertical o puramente espiritual, lo direccionado hacia lo divino. Es un "árbol de la vida", eso sí dramático por la lucha perenne hasta su último instante entre los dos polos entrecruzados: es finalmente un sufrimiento existencial, de fricción ígnea (C. G. Jung) pero también de lo eterno masculino y femenino, del elemento activo con el pasivo (pares opuestos sólo aparentemente), origen de toda acción verdadera. Resulta curioso cómo y hasta qué punto lo prehistórico y altomedieval, separados por muchos siglos, coinciden en lugar y símbolo sobrepuestos cuando coinciden en representar, quizá interpretar, el mundo de lo espiritual.

49
GRANDE DEL BRÍO, R. Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora (1997) in págs. 104, 130-133; información que a su vez la toma de T. Mañanes (1983). El autor concluye que los eremitorios salmantinos se diferencian en algunos aspectos de los del más al norte (las grabaciones rupestres nos son comunes) pero que comparten todos un "aire de familia" (Monreal Jimeno, 1989) innegable. A los siglos de auge eremítico (VI-VII, que nosotros retrotraeríamos a la época priscilianista), creemos contribuyen los mozárabes y cristianos supuestamente arabizados a restituirlos, muy normalizadamente con ciertos aspectos más advocacionales y santorales con y a través del trasiego de la ruta de la Plata y sus asentamientos tanto en territorio cristiano, como andalusí o fronterizo, venidos del norte o del sur, así serán los siglos IX y X cuando los viejos cristianos reocupen o reutilizen las antiguas celdas eremíticas, antes de la decadencia del XI, ya con las corrientes romanistas y las reglas estereotipadas de cierto rigurosismo monástico.

50
Ibidem, pág. 130-131: Valdepelayos, Valderrandino Valdemariego Valcuevo, Valdelavieja, Valdecastaños, Valdeparral, El Pozón, Santiz, Valdunciel, Izcala, Zamayón, Zamocino, Mozodiel, Zorita, Valverdón o coincidencia de nombres de lugar de origen godo-mozárabe: El Gudino, Valle del Godo, Valdeñagoda (microtopónimo) otros son de ascendecia árabe de introdución cristiana o islámica: Alfaraz, Serracino, Asmesnal.; Florida de Liébana, Aldeaseca de Armuña.

38

económica (Tierra del Vino al sur, ricas Tierras de Pan al norte), con ciudad de Toro (Arbucala antigua) como cabeza, al occidente de la Tierra de Campos cerealística: Campos Galleciae de tiempos suevos, Campi Gothotum, posiblemente de ahí la ciudad de Toro..., de sus vencedores. Es conocida toda su colección de topónimos de origen árabe, incluido el posible beréber de la misma Zamora
51
(ver anexo 3) citaremos algunos no lejos del camino: Alfaraz (como hemos dicho, en pleno territorio eremitista zamorano del Sayago), Almeida, Algodre, Almaraz del Duero, Casa La Aldea, Vezdemarbán, Abezames, Almeida, Alfaraz, y advocaciones de santos que nos remiten a fundaciones altomedievales: San Pelayo, San Martín de Tábara, San Marcial, Santa Eufemia del Barco, San Cebrián de Castro; o bien desplazamientos de gentes para nuevas poblaciones: Gallegos del Río, Casa de Aldeanueva, Gallegos del Pan, Torrefrades, Monfarracinos, Gallegos del Campo, y otros que más adelante veremos.
Nos dirigimos hacia Benavente (Brigaecium) y no vamos más hacia su

norte, ya que nos llevaría a esa otra importante ciudad galeciana que es Astorga (Asturica Augusta), aunque es calzada romana de la Plata y conecta con Braga por la vía XVIII (antigua XVII según el Itinerario Antonino) o Via Nova, y es "Camino francés" de peregrinación jacobea, como en su momento dijimos, dicha ruta haría más largo el trayecto (aunque tanto o más transitable que la que se dirige más a occidente y hacia Sanábria), si desde el sur accedemos. Recordemos que Astorga es clave para el acceso a la Gallaecia occidental (Galleciam/Galisiya, Galiza nuclear) desde la meseta y este peninsular, y tanto la vía XXXII la conecta con Tarragona como la XXVII desde Zaragoza y Cantabria, o la antigua XVII desde Braga como ya avanzamos. No podemos dejar de comentar que desde la misma Asturica para dirigirnos al Este, debemos optar por dos altermativas: Una que va hacia León, Sahagún, Sasamón (Segisamone), Bribiesca (Virovesca) y así hasta Zaragoza (Caesaraugusta) y Tarraco-Tarragona final, ya en la Vía Hercúlea

51
En lengua tamazigt, el femenino Ta (artículo)-Murt significa "tierra" y Ta-Tamur, es de hecho "el hijo de la tierra". La analogía fonética y sonido de la palabra está servida para quien quiera seguir por estos derroteros, sobre todo ante la indefinición a la hora de otorgarle una decidida etimología a Zamora. J. Mª Albaigés (1998) le adjudica un posible pasado desde Semure o Senimure, iglesia del 596 bajo la diócesis de Astorga.

39
oriental. La otra opción es volver hacia el Sureste –tramo platense que ya conocemos- por Benavente (Brigaecium) para dirigirnos por Palencia (Pallantia) y Coruña del Conde (Clunia) hasta llegar al enlace que se dirige de nuevo cara a Zaragoza. Hacia Zaragoza también empalma toda la ruta de caminos que viniendo de Toledo y pasando para nuestro interés por la región de Soria y su cabezera del Duero, tomando como referencia de camino Medinacelli (lat. Ocilis; ar. Madinat Salim), enlaza finalmente con una vez más todo el oriente peninsular y las grandes ciudades del mismo ya citadas. Todas las rutas del oeste y centro deben ser el verdadero hinterland de la Gallaecia y es obligatorio
para nosotros seguir sus
extensos caminos. También es importante para Gallaecia y precisamente desde Astorga poder ligar con Europa occidental allende los Pirineos (Aquitania, Burdeos) por muchas nervaduras hacia el este (Bribiesca, Calahorra, Zaragoza o la terminal Tarraco).
Optamos pues hasta Benavente (provincia aún de Zamora), con sus restos mozárabes en Santa Colomba de las Carabias, para luego girar a occidente cruzando el río Órbigo (campo de batalla entre germanos suevos y godos en el siglo V), pasadas ya las tierras de Tábara, batida por enfrentamientos muslimes y cristianos en Polvoraria (victoria de Alfonso III ante los refuerzos de al-Mundhir en 878), bordeamos también el río Tera por su margen izquierdo (coincidente con la hoy nacional 525) que lleva el camino hasta nuestra Sanábria (Senabria / Senabia). La obra de A. López (2001) nos descubre seis rutas posibles por el Tera hacia la Galiza occidental, pero en sus trazados volvemos a descubrir pobladores conocidos: Asturianos, Bercianos de Valverde, Navianos de Valverde, Mózar, Bretó, Limianos, Sarracín de Aliste, Madridanos, Toldanos, Revellinos, Coreses, Zamudia, Moledes (¿deribado de muladíes?); rutas alternativas por los monasterios de Tábara, Faramontanos de Tábara; toponimia singular como Aguilar de Tera, Alija, Arrabalde, Tardemézar. También nombramos el

monasterio de Santa Marta de Tera, fundada casi con seguridad por mozárabes en fechas creemos que anteriores al siglo X (fecha de fundación en el 979) y receptor de numerosas donaciones tanto reales como de casas de retiro familiares (advocación a San Pelayo), incorporado a la diócesis de Astorga. Otros núcleos

40

religiosos son por estas regiones el principal y mozárabe de San Salvador de Tábara
52
(hoy Santa María de Tábara), dúplice y de fundación del siglo IX; San Miguel de Moreruela de Tábara, en la iglesia de Carmazana (antigua villa romana) de Tábara obtenemos información sobre los fundados y mozárabes monasterios de Santa María y San Miguel, éste de renombre por sus famosos Beatos, aunque del scriptorium de San Salvador, o el ya distante Salvador de Ayoo en la cabecera del valle de Vidriales. Su hagiotoponimia y advocaciones son claramente altomedievales: San Martín, San Salvador, Santa Colomba, San Román.

No nos descuidamos de haber dejado el Toro mozárabe al Este: iglesia de Santo Tomás (columnas a visitar), Morales de Toro, restos en la iglesia de Villardondiego y en Villalonso.

Pero hemos decidido seguir por la Tierra del Pan caminado al Oeste, siguiendo ahora entre los ríos Tera y Negro, y una vez más con santoral altomedieval a su paso: Santa Eulalia de Río Negro, San Ciprián, São Julião y São Cibrão (en la Bragança portuguesa), Santa Colomba de Sanábria, junto a toponimia asociada como Frades, Quintela y Rabal portugueses, y zamoranos de antiga huella: Rábano de Aliste, Rabanales, Sandín, Quintanilla, Rozas, Rábano de Sanábria, Asturianos, o de naturaleza vial agradecida: Río Negro del Puente, El Puente (ya sanabrés), Ferreros, San Pedro de las Herrerías.

Desde Puebla de Sanábria podemos momentáneamente poner en ruta nuestros pasos hacia uno de los monasterios de nuestro estudio, San Martín de Castañeda (o Castiñeira). La huella mozárabe del cenobio de Castañeda se interconecta con la red de monasterios cuales el ya mencionado de Santa Marta de Tera, el área fuertemente mozarabizada de Tábara, más cercana ya la iglesia con

52
San Salvador de Tábara (Tabarense cenobium) fue una zona fructífera de tradición eremítica, de presores poblacionistas y de fundaciones monásticas (S. Miguel de de Moreruela de Tábara, pero también las del área del Tera) dúplice por continuidad arraigada en estas tierras, fundado por el obispo de León en finales del siglo IX, bajo protección de Alfonso III. A este centro difusor pertenecerán los pintores-calígrafos cuales Magius, monje Emeterio (970, Beato de Tábara; gracias al mismo veremos al scriptorium taberense con su turre que a todos nos ha maravillado por su precisión informativa), y otros continuadores como Senior o la pintora Ende, que concluirá su prestigioso Beato de Girona en el 975.

41

inscripción de San Juan el Viejo en Rivadelago y el Monasterio de Trefacio, posiblemente anterior o simultáneo al cercano lago de Sanábria, con iglesia-monasterio donde se veneraba a San Cipriano (hoy parroquia, no puede ser casualidad, cambiado a una advocación a San Mamed, posiblemente de muy

semejante antigüedad), tal vez el núcleo de esta desaparecida Casa monástica. No sólo eso, el centro de Castañeda en la Sanábria galaico-zamorana se puede dirigir, atravesando la Sierra del mítico Teleno, hacia las tierras de las casas monásticas del Bierzo con los monasterios de Carracedo, San Pedro de Montes o Rufianense, Santiago de Peñalba, Santa Leocadia de Castañeda, el leonés San Miguel de Escalada, con toponimia asociada de mucho interés como Columbrianos, Puente de Rey o Quintela, o una segunda y más fácil alternativa retrocediendo hasta Benavente para subir hasta Astorga que como sabemos retoma las vías de la Plata y la XVIII (Nova) que procede de Braga, avanzando así por Ponferrada (Interamnium Flavium) en dirección al puerto de Pedrafita do Cebreiro (Lu., provincia de Lugo)

El Valle de Sanábria se abre para ir penetrando, a la vez que evita la altura de la Serra da Segundeira, teniendo el caminante opciones por cañadas como la sanabresa que pasa por la comarca de Carballeda (desde Río Negro, Asturianos, hasta La Puebla en Sanábria), con huella mozárabe en San Mamed de Manzanal de Arriba: son las entradas hacia el Oeste por Las Portillas, Portillo de Padornelo, Portela da Canda, por el camino antiguo de Lubián, puentes, fuentes, y hospitales medievales que aún pudieron dejar testimonio de peregrinos y movimientos migratorios alto y plenomedievales (Fuentes de Ropel, Riego del Camino, etc –A. López Alonso, 2001-), estamos en las estribaciones de la Galicia / Galiza nuclear que se introduce por Vilavella (sintomático municipio de A Mezquita) hasta A Gudiña (Our. -provincia de Ourense-).

No debemos alejarnos de una idea real de conexión en sentido Norte-Sur de esta zona oriental nuclear: Una III vía militar por Trives (monasterio femenino de S. Salvador de Sobrado de Trives) y Valdeorras, esto es, estamos en las pasos de la cuenca del río Sil con accesos internos (Portela de Portomourisco, inigualable puente romano del Bibei) pero que comunica con el “Reyno de

Portugal” y pasando Viana do Bolo en dirección a los campos de Zamora si queremos. También se comunica con la última descrita que partía de Puebla de Sanábria por Las Portillas, y desde allí por A Gudiña [53], Cádavos y portazgo hasta Portugal (Vinhais).

1. Rutas altomedievales en la Galiza nuclear, la triangulación interior Santiago de Compostela – Lugo – Ourense.

Si hay calzada romana y nos consta camino pleno o bajomedieval, debemos considerar con bastante probabilidad que también lo fue altomedieval y lo mismo podemos deducir de los hospitales, mansiones, eremitorios o monasterios que se acercaron con su ubicación a tramos principales o transitadamente secundarios, en el camino de peregrinaciones jacobeas o prejacobeas, bien comerciales, devocionales (ermitas-núcleos eremíticos, iglesias, monasterios, oratorios) o migracionales que incluyen todas las razones anteriores. El laudatorio trabajo de Elisa Ferreira Priegue (1988) sobre rutas medievales gallegas [54] nos ha hecho corroborar primeramente que la elección de los interiores monasterios de Sobrado, Samos y Celanova forman parte de una geoestratégica posición de domino sobre el eje galaico occidental en

correspondencia directa con el triángulo de Compostela-Íria (>Sobrado) – Lugo (>Samos) – Ourense (>Celanova). Es curioso también añadir la forma trapezoidal con se conforman los tres espacios anteriores con el cuarto de San Martín de Castañeda sanabrés y esto es visible en un mapa al uso
55
. Estamos pues ante una
distribución y conexiones viarias de forma radial, a partir de los cuales se

53
En las guías al uso para entrar en esta Galiza nuclear por el Este, entrando desde Sanábria por A Gudiña desde Portela da Canda: "A entrada en Galicia realízase pola Portela da Canda cara á Gudiña (...) Na Gudiña os peregrinos atopábanse con dúas posibilidades para dirixirse a Ourense: a primeira vai cara a Laza e Xunqueira de Ambía, e a segunda diríxese a Verín, Monterrei e Allariz. Estas dúas rutas únense, nas proximidades de Ourense, en Pereiras, no concello de Taboadela" in pág. 6. de A Vía da Prata (2003). Las rutas romanas y medievales son su trazado incluso en la actualidad.

54
FERREIRA PRIEGUE, E. Los caminos medievales de Galicia (1988) –ver bibliografía-.
55
En apartado 1.2, lámina 6 (Caminos de la Galiza nuclear medieval, E. Ferreiro Priegue) con la triangulación, y la forma trapezoidal se puede ver también en lámina 5 (Vías de Comunicación peninsular hacia Gallaecia. Caminos Mozárabes).

43
estructura todo el complejo sistema de comunicaciones de la Galiza nuclear. Sistema que bajo el soporte de la tradición y prestigio de antiguas peregrinaciones a santos tal vez de procedencia meridional (S. Torcuato, S. Eufrasio), hará avanzar la relativamente nueva y promocionada peregrinación a Santiago de Compostela, que con el afianzamiento de la corona astur, irá desarrollando más y mejor sus radios hacia al centro jacobeo, donde tampoco son de ocultar conexiones de naturaleza comercial de especies, gentes y militares.
Nos ubicamos ante una tupida y compleja red que recoge el importante legado de las vías e ingeniería romanas cunado éstas a su vez las recogieron en su trazado básico al menos, de las antiguos
caminos paganos prerromanos, pero que
con el paso del tiempo ahora medieval se comportaron como encrucijadas, vías secundarias y terciarias de mantenimiento privado, local, institucional (religioso principalmente) o "público" de soporte regio; entramado de portazgos-aduanas, mansiones, hospitales de mantenimiento, residencias para cambios de tiro, herrerías y toda la complementariedad que implica estar determinados por caminos de gentes, ideas, mercancías y la logística propia que el camino conlleva.
Pero tan compleja como viva estaban los peores o mejores senderos del occidente galaico interior. Nuestros mozárabes y otras gentes no lo debían tener tan difícil como a priori pensamos. Comencemos recorriendo sus rutas dirigiéndonos preferentemente en dirección a nuestros estratégicos monasterios, aunque no exclusivamente debido a la importancia de todas sus rutas de acceso.

3.1. CELANOVA.
Deberemos insistir (lo haremos llegados al segunda parte de nuestro trabajo con el análisis de la documentación) en lo importante que son el

conocimeinto y disposición de las rutas para llegar y difundir desde el monasterio y radialmente, todo su dominio tanto político, económico y cultural. Desde Celanova oteamos rutas que nos conducen hacia esa importante ciudad de legado suevo que es Ourense (Palla Aurea en el Parroquial suevo), exportador también de vinos hacia Este y Norte, principal encrucijada de todos los caminos del sur gallego desde León y Astorga, desde las Rías costeras, y desde Portugal hacia

44

oriente y centro del interior, núcleo estimulador de las rutas a ambas orillas del río Miño. Desde Palla Aurea podíamos tomar dos caminos hasta Santiago de Compostela: uno es el que veremos a continuación desde A Gudiña-Monterrei, y otro que desde Braga y todo el Miño galaico-lusitano, pasa por Celanova. La misma ciudad amurallada de Ourense reflejaba la dirección de sus rutas, entre otras sus entradas: Porta da Fonte Arcada (Este), Porta da Aira, camino de León y Castilla, y Porta do Vilar, donde recogía al que venía de Celanova y el norte portugués desde el sur; Porta da Fonte do Bispo o Porta do Rei, la que se dirigía al importante puente romano de la ciudad, al Norte.
Asociada Ourense a la geografía navegable del Miño y a su modelo de asentamiento castreño, la ciudad fue atravesada por un puente que recogía el camino (vía XVIII antoniniana) que venía desde Baños de Molgas (mansio Salientibus), dominando la depresión miñota, apoyando las rutas, gentes y prestigio que procedían desde Chaves, hasta que la civitas Auriensis la sustituyó en importancia desde el siglo VI, ya obispado ourensano. No ha habido importantes períodos de "despoblación" (una vez más, falsos documentos
56
del s.
XII que afirman lo contrario, con intenciones sufragáneas entre otras) y sí una constatable continuidad (alrededor de la iglesia de Santa Maria Madre, Praza da Magdalena, castro de Vilar d'Astrés, éste con tumbas antropomorfas) de ocupación poblacional desde el controvertido siglo VIII y todo el IX.
Uno de esos caminos hacia Ourense, era el que dejamos desde el valle de Sanábria y que seguía por A Gudiña (relieve visigótico o mozárabe en esta población), Laza, Xinzo de Límia y así poder enlazar con Bande y su comarca (Sta. Comba de Bande, con estratigrafía creemos que también mozárabe de

56
Nuestra zona auriense (pero iguales a las de las ciudades y regiones de Braga o Chaves...) ocuparía una región supuestamente deshabitada desde el Cantábrico al Duero (Crónicas asturianas, con preferencia las de Alfonso III) y son ejemplos los documentos de los años 832 (precisa donación de Alfonso II al obispado de Lugo de las urbes de Braga y Ourense, desiertas o destruidas por los musulmanes para mayor interés lucense...), 833, 900 ó 915. Sánchez Albornoz se fundamentó en estos documentos para defender su tesis sobre esta región, tesis de despoblación-población para justificar la supuesta nueva población de los obispados y ciudades de Ourense y Braga.

45

tradición visigoda, antigua ruta de peregrinación por lo menos paleocristiana
57

,
pero también la derrota por Baños –Quintela, Parada de Ventosa, Torneiros (2 topon.), Mugueimes, San Pedro de Bande), tal vez Aquis Querquernis (Baños de Bande, Our.), toda una ruta que nos habla de sus enlaces con las ferias meseteñas de Medina o del comercio de Gallaecia bracarense que penetraba por Chaves (vía XVIII) hacia Xinzo, Monterrei, por enlaces secundarios pero transitados. Una de las estribaciones (caminos bien empedrados) nos hubiera llevado al monasterio con importantes restos mozárabes de S. Pedro de Rocas -Our.- (inscripciones, capillar-altar, soporte del mismo, sepulcros antropomórficos), en la sintomática para nosotros Terra de Aguiar.
En el hinterland de San Pedro de Rocas, localizamos en Mosteiro de Eiré y San Xoán de Camba, ventanas geminadas de arquitos de herradura que también remiten a vida religiosa retirada que no sólo podemos denominar "suevo-visigoda" o presilámica, porque tiene adjetivo (E. Gómez Moreno, 1919) y fuertes argumentos para continuar con el mismo. El arte mozárabe de la provincia y sur de Ourense está representado en Sta. Eufémia de Ambia (sus arquitos de herradura-antropomorfos son para comentario aparte), San Xés/Xinés de Francelos
58
(in monasterio Francelos -993, doc. 216-, Ribadávia, comarca del Ribeiro), Sta. Mª de Mixós, Vilanova das Infantas (con singulares modillones de lóbulos galecienses) en la comarca del Arnoia y rutas de Ribadavia a Celanova. Siguen los restos romanos (calzadas, miliarios, campamentos, puentes), habitación

57
La propia tradición galaica al dios Bandua, la proliferación de formas torqueadas o de discos solar-centralizados, asociaciones de antropología cultural entre personajes como Lupa, Sta. Comba, Señoras-Vírgenes, Mouras, o la misma contiunuidad historiográfica de los Siete Varones Apostólicos dan en un punto de origen y resultado: el culto a uno de aquellos Varones. La iglesia y asentamiento de Santa Comba y San Torcuato de Bande merecería un comentario más desarrollado por nuestra parte y que gracias a las investigaciones de Ladislao Castro (Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal...., 2001) que aquí sólo remitimos para luego volver al tema en otras ocasiones.

58
Elementos de sobra referenciales (aunque problemáticos siempre que se trata de clasificar estilos artísticos tan altomedievales) para estudiar esta genuina pieza "prerrománica" son su celosía (detalles zoomorfos, vegetales, geométricos, en todo caso, austeramente abstractos), arco de la puerta de entrada principal (arco de herradura, "degeneración del tipo visigodo", J. Rodríguez, A. Seara, 1985), sogeados, vanos con arquitos, orientación del edificio (planta regular E-W) y tumbas W-E antropomorfas y de variada tipología de cuerpo inhumados, modillón, alfiz, etc.

46
castreña anterior, puentes ya medievales, portazgos, hospitales (cerca de otro núcleo conocido para nosotros S. Martiño de Pazó –Allariz-, con arco de herradura, convento dúplice y de fundación privada) y ferias de renombre dado el volumen del comercio transportado (ruta portuguesa desde Celanova- Milmanda por Lobeira).
Por la amplia comarca del río Límia (zona con población arabizada como veremos en el análisis de la docuementación respectiva) se continúa lo que se inició desde Ourense. Aprovechando la III (una vez más en la XVIII antoniniana)

vía militar romana hasta Sandiás, casi todos los caminos, ferias y peregrinaciones se concentran en Celanova. Vuelve el protagonismo antiguo de Sta. Comba y San Torcuato de Bande o de la ruta entre Cenova y Temple, que nos relata el ya moderno Ambrosio de Morales (s. XVI), cuando acontece el traslado del cuerpo de San Torcuato, robado aunque recuperado en su traslado de Bande al nuevo monasterio, por un San Rosendo milagrero del siglo X (Ermita de San Trocado). Por el valle de Monterrei, una vez más población detectable mozárabe o mozarabizante, recorremos otra de las importantes puertas a Galiza desde el Sur: nos encontramos en rutas cara a Braga, Chaves o Porto desde Allariz, Xinzo, Xunqueira de Ambia (ámbito monástico), Maceda, Baixa Límia o caminos periféricos por Verín.

En tierras ahora de Caldelas, aunque al este, no debemos dejar de mencionar la interconexión del dominio de San Salvador de Celanova con el espacio del Sil. De Castro Caldelas a Ribas de Sil no es difícil visualizar la calzada que desde el Castillo de Litoria (de posible origen suevo-visigodo) se dirige a Astorga por probable también calzada romana: por Caxide parte una ruta que va a dar a Santa Cristina de Ribas do Sil. Recordamos entonces la influencia del cenobio rosendiano en el Fránquila de San Estevo de Ribas do Sil y su gran tradición eremitista, posiblemente también espacio de renovación cristiana andalusí de tradición tardoantigua ya visigótica.

3.2. SOBRADO.

“La Galicia central (...) dentro del triángulo Santiago-Lugo-Ourense. Limita al SO con el camino de Ourense-Santiago por Lalín; al NO con la línea Lalín-Arzua-Sobrado; al N y NE, con la línea Sobrado-Friol; y con Friol-Guntín-Portomarín; al SE, con el camino Portomarin-Ourense por Belesar”. E. Ferreira Priegue (1988).

Todo el hinterland del oeste y centro de Galiza está dirigido cara a la tierras de la antigua diócesis de Íria Flávia, a través de la también diócesis de Tui, para en períodos del siglo XI y XII conformarse en que se denominarán al centro y oeste, “Tierras del señorío de Santiago”: coincide pues con la región y dominio del monasterio de Santa María de Sobrado cara al NEE..

Los accesos desde el condado portucalense (Purtuqal, Bortekâl, según Al-Idrisi) que realizamos a través del Miño (Wadi Minyo) son muy conocidos en la cartografía mental altomedieval y antigua. El paso desde Braga por Tui (Tude o Tawda en árabe) hacia Compostela por el viejo río Miño se hace por su parte baja: A Guarda, Monção (hasta allí llega la ruta directa desde Braga por Arcos de Val-de-Vez), Salvaterra (Wadi-Selito-Bard), a Tui por barcas es como si existiera una continuidad geográfica entre ambos lados del Miño [59]. Por aquí se trasladó el cuerpo de San Fructuoso de Braga a Compostela (etapas Tui-Cela-Goxilde (Pont.)-Compostela), la misma ruta que seguirán el tardomedieval Roszmithal (s.

XV) y el clásico de Al-Mansûr. Desde Tui las rutas se ramifican en direcciones variadas: a Porriño, Redondela, Ponteareas, A Guarda (per loca maritima o vía XX, hasta Vigo, rutas de antiguos cristianos como los de Amorín [60], Baiona (Bayuna).

[59] Nos dice Ferreira Priegue en su obra ya referida Los Caminos medievales... (1988). “”...sobre todo en la Edad Media, se siente la continuidad de las comunicaciones con Portugal: se habla en Tuy del “camiño pública que vay pera Valença”, como si no hubiera por medio un río y una frontera” in págs. 67-68.

[60] Se encuentran en Amorín calzada romana, castro, necrópolis y vila romana de fechas del siglo VI. “una hermita Antigua donde se administraban los santos sacramentos de los primeros católicos que comenzaron a poblar estas tierras” según constata el Tumbo de Oia en documento del siglo XVIII (tomado de E. Ferreira Priegue, 1988, in pág. 83).

Los tramos de la vía XX podían conectar Guarda miñota con Baiona por la costa, ya en el ámbito de Sta. Mª de Oia, adosado a la ruta. Otras rutas interiores las tomamos por Ribadelouro (toponimia asociada de Zidanes, rumbo al monasterio de Cela) el importante puente de Cernadela (río Tea), posible tramo de la vía XIX antoniniana, verdadero eje Norte-Sur de la llamada “ruta del pescado” (Ferreira Priegue, 1988).

El camino de tradición arriera y romano del Miño a Santiago de Compostela sigue hacia el norte hasta Redondela, muy vivo estuario medieval, marítimo-comercial, con hospitales, alberguería y leprosería, entrando en esta villa el camino francés o principal de Santiago, reforzado por puentes para llegar a Pontevedra, “plaza de armas” según Roszmithal, con puente y trazado romano (Ponteveteri en doc. del 1172)

Hay en Pontevedra monasterios de fundación altomedieval como el de S. Salvador de Lérez (886), miliarios, y la dirección que tomamos cara a Goxilde de la ruta fructuosiana para llegar a Aquis Celenis o Caldas de Reis, mansio en plena vía XIX, con puente romano sobre el Úmia, y antigua sede episcopal (sus practicantes cristianos fueron de las primeras comunidades), antes de serlo Íria, pasando a pertenecer a la mitra compostelana en plena Edad Media. Los caminos y rutas secundarias de multiplican por las penínsulas de Salnés y Morrazo, por las tierras de Montes como la que deriva en la del Ribeiro (por el arriero “camiño breeiro” por Camposancos), por Forcarei (rutas comerciales del vino hacia Compostela), monasterios como los de Acibeiro y Codeseda rutas por Cuntis y A Estrada, todas ellas repletas de huellas de habitación prerromana, ferias comerciales, monasterios femeninos, estaciones termales, puentes medievales (Taboada) y romanos: nuestra dirección ya es decidida a Santiago de Compostela.

El sentido más directo viene de Caldas de Reis, pasando por Pontecesures (importante puente romano sobre el río Bermaña, mencionado por Al-Idrisi [61]): el

[61]

Para nuestra consulta también hemos tomado la edición de XERIF ALEDRIS (Edic. D. Josef Antonio Conde), Descripción de España. Ed. Guillermo Blásquez. 1983 (facsímil de 1799). Madrid. Para la cita de Ferreira Priegue, ésta la toma de otra edición de E. Saavedra (1889), y la cita en su pág. 115 y nota 215.
La traducción de J. Conde sobre la toponimia trasladada al árabe nos llama poderosamente la atención: Veled Galicia (Galiza, en sentido amplio, casi la podríamos traducir como gran parte de

carácter radial hacia Santiago de Compostela (Sant Yaqub) hace que Sobrado (tengamos en cuenta que es monasterio y por lo tanto debe quedar un tanto distante de "densas" aglomeraciones urbanas) quede al NEE de su fuerte atracción de caminos, aunque no por ello quede fuera de su radio de acción natural.
Pasamos a Padrón
62
por entre los ríos Ulla y Sar, por el que se puede navegar hasta Compostela (Roszmithal), y la antigua Iria Flavia, por la "calçada" (Tumbo de Íria) lugar que las fuentes árabes designan como Iriya, centro episcopal atraído por el naciente poder astur y principal aliado suyo en el borde occidente de real dominio cristiano (la rotense y occidental pars maritimam Gallecie), a distancia de posibles transgresiones islámicas: ya en tiempos de Pelayo, sumaba ya Íria con el obispo Emula su décimo representante
63
. Seguía el camino por Milladoiro en dirección NNE ("de Padrón a Santiago hay cuatro millas de camino montuoso" nos relata Roszmithal) y entraba en Santiago de Compostela por la Porta Faxeira. Los otros caminos para llegar a Compostela vienen de Ourense (por Ponte Ulla y Taboada), Terra de Deza, el camino francés

Gallaecia), Samûra (Zamora), Nahr-Duyra (Duero), Nahr-Mino (Miño: obsérvese la referencia latina para su adaptación al árabe), Nahr-Anaxt de Sant Jacûb (río de Santiago), Wadi-Calanberia (Coruña), Wadi-Selito-Badr (Salvaterra) entre otras.

62
La similitud del "pedrón" que guarda esta villa no puede pasar inadvertido por la morfología del mismo con la tumbas antropomorfas (las de contexto galaico son abundantes como hemos visto: S. Pedro de Rocas es paradigma, y con las mismas toda la tradición ermitista que para nuestro parecer lleva contextualizada la presencia de dicho tipo de enterramientos con sus subtipos –A. Rodríguez Resino, 2005-), asociado con el mito jacobeo de su inmersión pétrea: corpus cui nomen Petronum adest ei navim S. Jacobi Zebedeaei Corporis vectricem alligatam fuisse pie creditur nos narra su actual inscripción.

63
"Et en este tenpo que asi foy perdida España levantouse don Payo Favilla et gaaçou as Esturias, et correu con os mouros et reinou dez et nove anos; en tenpo do qual foy Emula deçimo obispo de Iria. Este foy saqnto home et religioso" in pág. 40-41 de CORONICA DE SANTA MARIA DE IRIA (Edic. Jesus Carro García). Anejo V de Cuadernos de Estudios Gallegos. Ed. CISC. Santiago de Compostela. 1951.
Recordemos la importante vinculación de Íria con el poder emergente astur: Teodomiro con su revelatio sepulcral de Santiago el Mayor con compilicidad de eremitas, adicto a la corte de Alfonso II; incluso la relación iriense con el núcleo ideológico de Liébana (Sisnando I en 880-

920, fundador del monasterio de Pico Sacro), haciendo del obispado Íria-Santiago el centro de mayor poder de la Iglesia galaica, poco a poco más vinculada con la nobleza local (Pelayo de Íria, 977-985; el mismo Rosendo ya es su obispo en el Concilio leonés del 974) y por supuesto ayudada por la articulación de monasterios como los de Celanova o Sobrado (Sisnando II de Présaras; Pedro de Íria fue abad de Sobrado desde 965 y obispo de Íria-Compostela en 985).

50

por Arzua que aquí no ampliaremos
64
, los del Norte (Betanzos, Bergantiños,
Fisterra, Puerto de Muros para peregrinos de Gran Bretaña y Países Bajos), los de la península de Postmarcos (Noia es "puerto de Santiago" de corriente peregrinaje; monasterio de Toxosoutos). El camino que llegaba hasta Betanzos por las estribaciones Este de la tierra de Montaos, se dirigía también al monasterio de Sobrado.
Finalmente, no debemos olvidar, que aunque escorada en el noroccidente, Santiago de Compostela vertebrará en futuro de la Galiza nuclear, virtual "Tierra de Santiago" como es denominada en ocasiones, y pars marítima, desvinculándose (muy poco a poco, secularmente) de su Gallaecia-madre de tiempos tardoantiguos y altomedievales, y así es Al-Idrisi quien nos tiene que recordar que la capital final de la peregrinación jacobea dista seiscientas millas de Almería, y que son nueve jornadas las que separan Santiago y Toledo
65
. Las vías
medievales seguían comunicando al noroeste más aperentemente alejado del corazón galeciano, de lo nuclear y extremo andalusí, siendo así que la Compostela de los tiempos XI y XII es la ciudad y camino principal que se dirige a la misma, situadas "al norte del Duero" según al-Zuhri.
Hemos de escoger desde Santiago, el camino que va por Arzua para centrar nuestro interés al Este y Norte. Aquí son encrucijadas la misma Arzua y Melide, nudos de la Galiza central, villas muradas por su importancia: hospitales,

64
Sin embargo va a ser necesario anotar que el llamado "Camino de Santiago" o "francés" no es sólo una coincidente ruta prerromana y romana (vía Gallaecia-Tarraconense) sino una antigua ruta "Láctea", una antiquísima "columna vertebral" del Norte meseteño con el Noroeste atlántico, no sólo acceso al Finisterrae galaico, sino también vuelta hacia el Oriente y el centro de Europa, auténtica pista de información cultural, espiritual, artística y humana que dio como frutos apetecibles el mozárabe peninsular y el románico que se aproxima. Existía ya "el Camino" y existió para nuestras migraciones (las rutas de sus fundaciones, construcciones religiosas, sus rutas meseteñas y durienses constatan el uso normalizado de una muy antigua vía de comunicación) y transmigraciones internas o exteriores mozárabes altoamedievales, no sólo en la peregrinatio plenomedieval,
entre otras rutas alternativas que efectivamente dejaron su protagonismo a la promovida ruta del "camino francés" a Compostela, a partir de los siglos XI (finales) y XII con especial intensidad.

65
Cfr. CARBALLEIRA, A. Mª. (2007), op.cit. Esta autora nos relata lo dicho por al-Zuhri: "…la noticia genérica proporcionada por al-Zuhri, según la cual, al Norte del Duero se encuentra el

camino (tariq) que lleva a Compostela, en clara alusión al denominado Camino francés", págs. 81-82, nota 139.

51

ventas, monasterios (Ferreira de Pallares), calzadas romanas y puentes para rematar en el cenobio de Santa María de Sobrado; también por el norte desde Lugo por el mismo Sobrado y Friol para llegar a Melide. Partía de Arzua cara al norte, por el Viso (puentes del Iso que ya nos avisaron de su ruta sobradense en Portela), por una "calzata" posiblemente altomedieval, siguiendo Corredoiras, Cruceiro y Castro hasta llegar a nuestro centro monástico, al lado de una laguna. M. C. Pallares (1979) nos sitúa una geografía histórica del monasterio, inmerso en el condado de Présaras
66
. La calzada de Santiago para arribar a nuestro monasterio pasa por Puente Présaras, derivando del mismo un camino antiguo hacia el norte, yendo otro más afluido por Tamarela (había también otro camino real que salía de Melide por San Cibrao cruzando el Tambre por Puente Présaras). Tan importante es Melide-encrucijada que hasta podemos proyectar el camino hasta Oviedo (todo ello nunca casualidad) por Roade y Miraz, pasando por el monasterio prerrománico de S. Antolín de Toques
67
, por no hablar de las conexiones internas y directas entre Ourense y Lugo.
Por el norte y tirando de la idea triangular de Sobrado-Betanzos-Viveiro nos encontramos con el camino francés que pasa por Vilalba y Sobrado que parte de Viveiro hasta llegar a Santiago, y otra vía romana que se dirige de Betanzos a Lugo atravesando Parga. Desde la costa y ría de Betanzos entrábamos en el condado presarense por granjas del monasterio (Graña de Xabriño), la residencia condal de Santa Eulália de Curtis, calzada usada por los normandos en el siglo X

66
"...se hallan las aproximadamente 512 km2 de tierras que, apoyadas, al este, en el tramo más septentrional de la Dorsal Galaica (sierras da Loba, Coba da Serpe y del Coreón), engloba las cabeceras de los ríos Mandeo, al norte, Tambre, en el centro y oeste, e Iso, Boente y Furelos al sur. Comarca de difícil caracterización en función de los accidentes naturales (...) toda ella se sitúa por encima de la curva de nivel de 400 mts., formando el nudo en que se articulan los valles del Mandeo, Tambre y Ulla" in pág 1 de la obra de PALLARES MÉNDEZ, M. C. El monasterio de Sobrado... (1979) –ver bibliografía-

67
San Antolín o San Antoniño de Toques (prov. de A Coruña, AC.) parece tener su origen en una ermita de cierta importancia que pasaría a ser monasterio en fechas certeras del s. XI y que podemos creer pudo tener sin grandes problemas su origen siglos atrás (por su morfología, con facilidad del siglo X). Es una sencilla iglesia de planta rectangular, con semejanzas fisionómicas con Sta. Mª de Loio y San Martiño de Pazó. Existen motivos que pueden afirmarse mozárabes en su cabecera: detalles de punta de sierra hojas de contorno exterior lanceolado (tradición visigoda también pero asumida por la técnica mozárabe) en consonancia con el estilismo de S. Miguel de Escalada, Sta. Mª de Mixós y S. Miguel de Celanova (M. Nuñez, 1978).

52

para arribar hasta allí mismo. Seguimos por Sta. Mª de Cidadela (A Ciadella, Cohors I Celtiberorum), importante población romana por datos arqueológicos, y finalmente Cruces, con desviación hacia Lugo por S. Mamede de Nodar, por puerto de Mantelle: era el tramo más importante del condado para llegar a este monasterio de propios y nobiliar, llegando a influir en la red viaria que enlazaba con el camino jacobeo que procedía de Arzua, repleto de caminos antiguos, romanos, de abundantes ramales secundarios y puentes de piedra. Podemos resaltar que en esta Alta Edad Media, la conexión entre Compostela y Sobrado estaba asegurada, aprovechando o no tramos del camino francés, como lo demuestra el tramo alternativo que atravesando el Tambre (Tamirka o Tamara en toponimia árabe) a sus orillas, recae en el puente de Sigüeiro para definitivamente "asaltar" Santiago de Compostela.

3.3. SAMOS.

En el punto 2 que dejamos por Sanábria y adentros del oriente ourensano, hablábamos de tramos de conexión de sentido N-S, corredor de Trives-Valdeorras al norte con la mencionada que entraba por el valle sanabrés al sur. No está incomunicado el centro-este del monasterio de Samos con los dominios de las casas del sur: por el Sil decíamos, pero también por Quiroga (Barxa de Lor: puente romano del Lor habitaciones castreñas, necrópolis, caminos romanos) para acabar en la Terra de Lemos, un espacio, casa condal y prestigio eclesiástico (monasterio de S. Vicente do Pino) que limita toda la extensión del valle del río Sárria, pues a aquella amplia comarca se dirigen todos los caminos neurálgicos que podemos recorrer
68
.
De Monforte a Íncio y Sárria, por semita antiqua en documentos pleno y bajomedievales, camino altomedieval y probable calzada romana, nos vamos aproximando a las tierras de Mahmud el beréber o muladí que en un área de suficiente arabización pudo hacer prosperar (o mantener al menos) una comunidad

68
En un documento datado en el 847 (E. Ferreira Priegue, 1988, donde se transcribe extensamente) se demarcan las tierras por Caldelas, área del Sil, Chantada y Sárria: todos los caminos caen en Monforte de Lemos. Nos llama la atención, topónimos como Toldaos y Aguiária.

53

de creencia islámica al lado de una cristiana, pensamos que como mínimo afín culturalmente hablando, de otra manera sería más que difícil tanto la permanencia como el pacto con Alfonso II: es el Castro de Sta. Cristina, paso del tradicional camino de Laiosa a Íncio por el valle del Mao.

El tramo que va de Sárria a Monforte tiene fuertes indicios de ser camino real y por lo tanto, medieval que pasa por Eirexalba, Mosteiro y puente del Gó: ruta que posiblemente usaría el Rey Casto para sofocar los levantamientos del nucleo islámico sarriano en la relativamente alejada Gallaecia nuclear cristiana (la Gallecia o Galletiam, Galisiya), verdadero peligro interno para un naciente reino más que confesional y militarmente asequible a las armas musulmanas. Todavía

llama más la atención la situación de antigua habitación de la liga de castros que conforman los oppidum ya altomedievales de Gó, Toldaos, Formigueiro, Santalla, el camino que traza y cruza el Mao por el portum de Godos (...usque ad pontem de Godon vetera en doc. del 791 del Tumbo de la catedral de Lugo [69]) y continúa por Castrocán hasta Teibillide (la acepción de posible toponimia mozárabe nos encaja) por donde sale al camino francés de Santiago que viene por Triacastela.

Desde Samos los caminos rotaban en sentido radial desde el eje del cenobio. Hacia el norte conectaba, o con Pintín, con San Mamede do Camiño (por Teibillide se comunicaba con Viso por el puente del Gó, ya comentado), cuando éste provenía de Triacastela, o bien con San Mamede pasando por Pascáis; el sentido este-oeste era el de la ruta jacobea, "forzada" a pasar por la casa religiosa.

A través de Sárria (puente incluido) pasaba una vía romana secundaria intermedia que unía las mansiones de Aquae Quintiae (Guntín, Lu.) –corrientes de agua y sus medicinas, muy atrayentes para cualquier súbdito con ánimo de asentarse en tierras de acogida- con la de Timalino (Baralla, Lu.), de la vía XIX que se dirigía a Bracara, una dirección hacia poniente que tendrá su futuro en la ruta hacia Compostela siguiendo por Portomarín.

Desde Triacastela, procedente de Vilafranca do Bierzo, Vergidum: la strata más utilizada para entrar con cierta facilidad a la retirada Galiza, que

[69] Lo cita Ferreira Priegue (1988) en op. cit., in pág. 228, nota 633.

derivaba hacia el este con el río Órbigo y la urbe de León, el camino jacobeo sigue directamente a Sárria (por la tradición de la secundaria romana), o bien se desvía intencionadamente al sur para pasar por el estudiado monasterio, hoy benedictino de Samos, altomedieval bajo la advocación de San Julián y Santa Basilisa, es decir, el prestigio de la casa monástica hace pesar aún en su vigente prestigio, para "desviar" [70] (y sólo es una suposición) el camino francés por delante del monasterio. La ruta medieval que va a Lugo desde Samos hace dirigir su ruta siguiendo el Miño en codo decidido ya hacia el norte a partir de Portomarín.

La ciudad de Lugo (Lucis Augusti), capital del Conventus Lucensis, refleja perfectamente una urbe estratégica (alto de un gran castro, dominando visual y físicamente el río Miño) y un área de influencia extraordinaria como vía de acceso a Galicia desde el oeste, a la vez que enlace con el resto la las "Galicias" occidental y central (Astorga-Braga y Astorga-Brigantium -Betanzos, Coruña-), principal capital [71] de la Gallaecia occidental antes de la proclamación jacobea y el auge del camino francés, de diseño de la nuevas casas de Cluny y Císter. A pesar de todo, la gran urbe galaica hacía atraerse a peregrinos desviados desde el Bierzo (parte de su hinterland de acción) y Ribadeo por la costa cantábrica (la tradición britoniense ya pesaba) o las rutas asturianas de Eo y Návia, todos ellos imanados hacia los hospitales, alberguerías o leprosería de la segura y amurallada ciudad.

La Puerta Toletana (modernamente aún transitada por arrieros que

tomaban el camino
procedentes de Toledo) de Lugo abría el camino hacia la

70
La opinión de E. Ferreira Priegue es definitiva: “El monasterio de S. Julián y Santa Basilisa de Samos, uno de los más antiguos y poderosos de Galicia estaba sobre lo que seguramente era el camino principal aún antes de la promoción de las peregrinaciones a Santiago, y posiblemente, vía romana” in pág. 233 de op. cit. Posiblemente también podríamos añadir nosotros, la ruta por Samos hacia el sur pudo ser la vía alternativa, después de la antigua (¿prerromana?) que se dirigía directamente hacia Sárria sin pasar por el relativo encajonamiento del monasterio (las rutas por el Oríbio o río Samos son sinuosas), aunque su extraordinario prestigio lo hiciera accesible a eventos políticos o comerciales, o susceptible de hacerlo en pleno período medieval por la ruta jacobea de cuño francés.

71
Hemos leído en la obra esquemática prologada por TRAPERO PARDO, J. La Cerca lejana. Episodios y Crónicas de la Muralla de Lugo. Ed. El Progreso. S/d. Lugo, que la urbs gallecie lucense, “Año 1000, Lugo tiene 3.200 habitantes, Santiago 500, Íria 350, Tuy 250. En el año 1557, el licenciado Molina dice que Lugo tiene 114 vecinos”.

meseta de León y Castilla, hacia el SE (en cierta coincidencia con una puerta hacia el Este o “Puerta Falsa”, o bien con la del SE, porta castelli). La Porta Miñá en dirección Oeste, atraviesa el Minus flumen o Miño mítico, y sobre el puente el camino se introduce en la ciudad, en cuesta y zigzagueando, estamos una vez más sobre la vía XIX antoniniana (Marcie en O Pácio, Friol-Luco Augusti) todo él testimoniado por miliarios, sigillata, estanques de aguas curativas y cultuales (Sta. Eulália de Bóveda) y finalmente, una Porta Nova (NNW) relativa a la dirección norte, que pasando por el puente de Rábade (ara votiva dedicada al dios céltico Lucoubu) se dirige a Betanzos o más al norte hacia Viveiro, o cara al centro de Galiza si tomamos el puente de Hombreiro.
Desde Lugo como centro neurálgico las direcciones podían ser más alternativas: por Pedrafita do Cebreiro: continuamos la strata romana que se dirige a Braga a Astorga (actual N-VI) que sale de la Puerta Toledana, cuyo portazgo en Cebreiro no paga para el comercio del hierro nuestro monasterio samonense. De Lugo al Asturias aliado, por Fonsagrada, encontramos otro “camino francés de Asturias”, con Hospital, huellas mozárabes en su ventana de cuatro arquitos (similar a los de Sta. Eufémia de Ambia –Ou.-), con inscripción
72

en la casa-torre de Soutomerille, cerca del Castroverde vigilante con otro hospital y torre-castillo. El camino por Grandas de Salime se dirige ya a Oviedo (por puerto Espina, “camino que ven d’Ovedo” en doc. de 1265).
Prácticamente todas las vías son romanas desde la capital galaica: por el camino de Meira (campamento romano de Andión), por la “antigua vereda” que cruza el río Azúmara por Castro Rei. Igualmente para Vilalba desde la Porta Nova y la Miñá como hemos visto; otra por Rábade-Parga, por Friol (Ponte Hombreiro) con una villa Avezano que conocemos
73

. Otra derrota tomaba aquélla mencionada

72
En la obra de VÁZQUEZ SEIJAS, M. Fortalezas de Lugo y su Provincia (1967, 1997) en vol. IV (hay otra reseña de Soutomerille en el vol. II), págs. de 205-210 encontramos información sobre la Casa-Torre da Candeda y da Pallota, "una espaciosa cas de labrador de sólida construcción" en cuyo ábside destaca el ventanal de calado prerrománico-mozárabe ("visigótico" según el autor) con inscripción (QUAM SIT ANTIQUA / ECCLESIA LARIS IN / FERIOR TESTATUR) y otra losa de pizarra en letras estilo visigótico, mutilada y de ya difícil trascripción.

73
La villa Avezano que en el camino Lugo-Friol descubrimos en Meilán, nos informa de la salida por la Porta Miñá al Oeste "per carrale antiquo", con numerosas calzadas antiguas en torno a

a Portomarín, desde Lugo esta vez, por puente romano (por Puigos e Soñar) y calzada que se entrecruza con otro topónimo así mismo conocido, el de Cumbraos, zona de ocupación mozárabe, de gente de Coimbra como significa el topónimo.
Las rutas alternativas al nordeste por la Galiza oriental en sentido N-S como ya mencionamos iban cara a los caminos de Asturias y los de León: por Cervantes, Ancares, Pontes de Gatín, monasterio de S. Salvador de Cancelada, castillo de Doiras, Valverde y Ambasmestas, ya en al camino francés de Vilafranca do Bierzo. Por Návia de Suarna también recorría un camino medieval.
Tenemos que tratar las vías que condicionaban los accesos a la antigua diócesis de Bretoña y posterior Mondoñedo y que sin duda tenían mucho que ver con la atracción geopolítica de Lugo ciudad y cenobio de Samos.
De Mondoñedo a Foz encontramos el altomedieval monasterio de Vilanova de Lourenzá (de matriz familiar, de posible convivencia dúplice
74
), y
desde allí a Ribadeo (ar. Nhar-Budu, por Trabada) hay siempre constancia de calzadas. Más al norte de Meira, por Fonmiñá, Porto das Mouras, Porto de Mercadeiros, ya atisbamos áreas de tradicional tránsito comercial e importante zona de habitación castreña, para finalmente llegar a lo que fue el dominio central de la antigua sede episcopal de Sta. Mª de Bretoña, uniéndose a este camino, otro

Lugo. La habitación es previsiblemente castreña y prerromana: castros, iglesias medievales, hospitales, parroquias. Decimos todo esto porque es este Avezano un repoblador que, con el debatido contingente del potencial obispo Odoário de Lugo, toma por presura estas tierras, suponemos que como hombre libre y más que probablemente mozárabe laico (onomástica de origen árabe) que con su hueste familiar (mujer Adosinda, hijos Guntino y Desterico, de onomástica ya germana) pudo bien colonizar este territorio gallego.
El documento datado en 28-II-757, copia tardía del s. XIII procede del Tumbo viejo de Lugo (también aparece mencionado Avezano en el testamento menor de Odoário, año 760) y es ciertamente sospechosa su nitidez de objetivos de ocupación: Nos omnes presores de generis hereditarios Auzano una cum filios meos Guntino et Desterigo venientes de Africa ad presuram ad Galletia terra sicut at alii populi ceteri ingenui per iusionem domini Adefonsi principis et pressimus villas et hereditates de excalido et de rude silva de succo mortuorum et sunt in ipsas villas suburbio Lucense territorio Galletie iuxta fluuuio Minei...
Sólo dos apuntes: la orden es del rey Alfonso I y segundo, probablemente Avezano no estaba sólo

en la presura y sobre todo, tenía vecinos que también trabajaban las tierras contigüas.

74
J. M. Andrade Cernadas (1995) así lo afirma aportando menciones documentales, sin embargo no está relacionado este monasterio en la lista de conventos dúplices de H. Rodríguez Castillo (2005) –v. bibliografía-.

57

de Radicosa que sale por Baltar, Pastoriza, para llegar a Mondoñedo por el Puente "do Pasatempo".

1.3. ESPACIO DE LOS MONASTERIOS.

La elección geográfica de nuestros monasterios seleccionados como fuentes de información dibujan una ya comentada predilección por la Galicia nuclear interior en tres casos, y el ya comentado cenobio sanabrés de plena-occidental Gallaecia –Galicia/Galiza oriental-.

La Celanova (Cella nova / "in territorio Bibali") interflúvica de los afluentes Tuño y Orille del gran Arnoia, edificada sobre un villare de pertenencia familiar de los ilustres Gutier Menéndez y en especial su hijo Rosendo Gutiérrez ("el país de San Rosendo" nos decía H. de Sá Bravo), es comarca natural conocida como Bubalo ourensano "territorio Bubalo" del año 935
75
, de clima interior frío en invierno y caluroso en verano, pero todo ello dulcificado por un microclima que las nervaduras fluviales aportan, siendo apta para ser una tierra que ya el monje Ordoño de Celanova contaba como rica en viñedos (sólo siendo así las condiciones se puede dar este cultivo, destinado con preferencia para servicios litúrgicos) en el s.XII (Vita Rudesindi), árboles de todo tipo –frutales-, llanuras de praderas y aguas que imaginan un sitio paradisíaco para establecer allí tierras de labor y asiento de retiro espiritual. Sabemos que no sólo consta lo mencionado, es este una territorio-región donde la presencia mozárabe conecta desde el exterior (como hemos visto en apartado anterior) y que constata en sus interconexiones los centros religiosos y poblaciones (de insistente continuidad castrexa hasta sus villae) cuales S. Pedro de Rocas, Sta. Eufémia de Ambia, Sta. Comba y S. Torcuato de Bande (tan ligado a la historia de la Casa de S. Salvador de Celanova...), S. Xes de Francelos, S. Salvador de Mixós, Sta. Eufémia de Ambia, S. Martiño de Pazó, Vilanova das Infantas, etc. No puede ser este gran núcleo de

75
Documento extraído de una de las ediciones con las que trabajamos habitualmente para el estudio del Tumbo de Celanova: ANDRADE CERNADAS, J. M et alii. O Tombo de Celanova: Estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII). (Vols I e II). 1995. En concreto nuestra mención es del 935 (Enero 6), doc. 505.

58

continuidad suevo-visigoda y ahora tocada de mozarabidad, una casualidad en la Gallecia del Noroeste.

Más húmeda y templada, con proximidad oceánica más acusada no apta para viñedos, aunque suficientemente distante para producir allí frutales y buenas tierras de labradío con excelentes pastos para ganado, era/es sin duda la ubicación del monasterio de marcado carácter patrimonial de los condes de Présaras Hermenegildo Gutier y Paterna, lugar donde se funda, sobre una vila, el Monasterio de Sobrado, "Hereditatem quam habemus in villa que vocitant Superaddum, territorio Presares, iuxta fluvium discurrente Tamare" [76] (916, aunque también en 931, o matizaciones del 955: "manadationes que dicunt Presares; isti sunt terminos de conmiso de Presares", del mismo año en 30 Diciembre: "...monasterium fundatum territorio Presares prope fluvio Tamare haut procul a monte Mauremorte villa prefata Superato"). El Condado de Présaras (provincia de A Coruña) es lo que enmarca la abadía de Sobrado, en la cabecera del río Tambre, con Mandeo al Norte, e Iso, Furelos y Boente al Sur. Se nos describe (M. C. Pallares, 1979) como una "Comarca de difícil caracterización en función de los accidentes naturales, quizá sea su rasgo más representativo la altitud, puesto que toda ella se sitúa por encima de la curva de nivel de 400 mts, formando el nudo en que se articulan los valles del Mandeo, Tambre y Ulla" [77].

Pieza angular política de los intereses de la diócesis de Íria-Compostela. La comarca y tierra –suelos silúricos de Era Arcaica, tipo ranker y tierra parda, común por lo general en los territorios monásticos que estudiamos, aptas todas ellas para explotación- del hoy y ayer San Xiao de Samos (provincia de Lugo) cuenta desde antiguo con un fuerte asentamiento humano (treinta y cuatro castros localizados y ni más ni menos que 257 núcleos de población) en cuyo lugar existe un clima frío y húmedo aunque no excesivo, moderando sus

76 La edición que escogemos para nuestros comentarios de los documentos de Sobrado es la de LOSCERTALES DE G. VALDEAVELLANO, Pilar, Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes. (Vols I y II). 1976.

77 PALLARES, M. C. pág.1 de op. cit.

temperaturas en período estival como bien lo pudimos comprobar en su día [78], a 558 mts. de altitud, circunvalando a la abadía los montes de San Mamede (NW) y Manxar por el Oeste; Serra do Edramo por el meridional y SE (estribaciones norte que van a dar, más al sur, a la Sierra de Oribio) todo en una variada flora de "castiñeiros" y "carvallos" (robles) de autóctona biomasa. Las aguas son termales y tradicionales balnearios (la sabiduría antigua siempre los buscó: por practicidad –limpieza habitual de los primeros cristianos, costumbres similares y de recuerdo antiguo con los musulmanes...-, y por culto ancestral de aguas purificadoras),

reforzadas por el río Oríbio
79
(antes de 1965, designado río Samos, todo él, el
mismo río Sárria...), que transcurre por un cauce en cañada (la cota de 870 –
Castro Margarita- desciende en pendiente en muy pocos metros, hasta la curva de
nivel de 500 en Samos...) de precioso paisaje. El Samos que ciñe el río Sárria baña
todo el amplio y serpenteante valle dándole un aspecto mágico y emocionante a la
vista y sentidos, natural predilección y atracción para la activa y variada vida
cenobítica que le esperaba. No suelen ser muy descriptivos los documentos en
datos geográficos sobre la precisa ubicación de Samos: "...monasterium, quod est
in Samanos circa rivulum Sarrie Iuliani et Basilise (...) quicquid ad ipsum locum

78
Viaje-peregrinación personal en Agosto del año 1985.

79
El nombre hoy oficial de Oríbio y los aspectos descriptivos del lugar de Samos lo recogemos de la obra ARIAS CUENLLAS, Maximino. Historia del Monasterio de San Julián de Samos (1992) y El Monasterio de Samos desde sus orígenes hasta el siglo XI (1981), aunque son de reseñar nuestras consultas en el mapa 1:50.000 del Ejército (1984) L-Sarria-8-8 (124). En pág. 274, nota 1: "...oficialmente impuesto este nombre de Oribio el 8 de agosto de 1965, con el objeto de unificar su designación, pues en Triacastela se le llamaba río Triacastela; en Samos, río Samos, y en Sarria, río Sarria (...) en los documentos más antiguos de Samos, apartir del siglo IX, se le denomina invariablemente río Sarria. Nace en el lugar de Queixadoiro, perteneciente a Santiago de Triacastela. En la villa engruesa su caudal al unírsele por la derecha el río Santalla, formado por los arroyos provenientes de los montes Albela y Meda" (1981).
En el completo estudio de Río Barja y Rodríguez Lestegás, Os Ríos galegos (1995) se sigue designando al Oríbio como río Sárria, éste a su vez afluente del Neira: "Recibe pola dereita ó río Tórdea que ten as súas fontes nos derrames da serra da Vacariza e pola esquerda ó río Sarria que nace formado por varios regos; o Ribeira e o Santalla que drenan um amplo sector dende o alto das Valiñas ata a Serra do Oribio.
Pasa polo pé do vello mosteiro de Samos, levando tamén o nome de río Oribio e bótase na depresión tectónica de Sarria (...). A depresión ten unha dirección predominante N/S e caracterízase por unha topografía cha, interrumpida por unha serie de relevos residuais de formas dondas", pág. 225.

60

de Samanos..."
80
(857), o esta otra cita más precisa de 938, "...quorum baselica
ac monasterium situm est provincia Gallecie, territorio Lausata, iuxta rivulum
Sarrie discurrente de Eribio vel monte Serio"
81
. El domino territorial monástico
de todas nuestras abadías sabemos que va más allá de los límites estrictos de (en
nuestro particular caso la milla y media samoniense de su coto casa central) su
geografía parcial. El venturoso atrevimiento de precisar una Galicia altomedieval
(C. Baliñas, 1998) es digno de elogio por su extrema dificultad, cuando
observamos un mapa que rodea con sus territorios nuestro centro de Samos:
tierras de Loseiro, Montis Serio, Triacastelle, Froián, Lausata (próximo al castro

de S. Román el monasterio de S. Martiño de Lousada), Láuzara, Omano, preparando todos ellos un receptáculo cuyo nervio político y eje del poder religioso aliado de la monarquía astur, y ángulo Este geoestratégico de la triangulación Sobrado-Samos-Celanova, y cultural será el "camino francés" plenomedieval, pero ya muy antiguo por donde discurrirán las novedades de Cluny y Cister.

La atracción cara al ya antiguo cenobio samonense de San Julián y Santa Basilisa, pudo haber partido en sus orígenes más ancestrales desde un norte de fuerte prestigio britoniense (teorías no deben faltar en su difuso pasado) y en los más centrales siglos altomedievales con el refuerzo de gentes más meridionales como nuestro godo Egidio, y esa ruta que no podemos dejar de mencionar que es la que lleva desde el Andújar (lat. Iliturgi) andalusí hasta las iglesias del valle del Mao como las de O Salvador (muy cerca del monasterio, de castros como el de Formigueros que testimonian una fuerte continuidad de la población), San Román y finalmente el centro y final del trayecto que atraía el culto desde el sur comentado y andalusí como es la iglesia de Santa Maria do Mao, soporte de las reliquias y cuerpo de uno de los Siete Varones Apostólicos, San Eufrasio, con efectivo culto a su tumba de los cristianos locales de allí y de aquí [82].

[80] Doc. Nº1 de LUCAS ÁLVAREZ, M., trascripción del Tumbo de Samos ya referido, y que para este monasterio será de obligada y fija referencia.

[81] Ibidem doc. nº43.

[82] CASTRO PÉREZ, L. Sondeos en la arqueología de la religión..., 2001: "muy cerca del monasterio de San Julián de Samos, entre regatos y maizales se encuentra en un lastimoso estado

San Martín obispo de Tours de Castañeda, nuestro último enclave referencial y polo atrayente de poblaciones mozárabes desde Sur y Este, se halla a 1.218 mts. de altitud, asentado sobre una planicie reducida del monte Coronas (1.638 mts), por documentos llamado Suspiazo, forma parte de la Sierra de Segundeira/Segundera, inserta ya por Nordeste con los montes de León y Cordillera Cantábrica. Su riqueza paisajística sitúa a Castañeda (nuestro Castinaria -952, doc. 3–, vacilante después en Castanaria; Castaneira –1160, doc. 43-; un Castineira –1154, doc. 27- muy abundante en el s.XI y XII) o las precisiones del mismo año 952 (doc. 4), pero distinto documento de la anterior mención en el mismo día: "...monasterium fundatum esse dinoscitur in locum situm submontum mons Suspiazo, iuxta mare lacum, in confinio urbis Senabrie..." [83]. La característica natural que incluso define a nuestro cenobio es la situación contigua del legendario Lago de Sanábria, espacio hoy protegido certeramente como "Parque Natural del Lago de Sanabria", valles glaciares que inundan con lagunas los altos y pequeños valles colgados que acogen todo tipo de riqueza de flora (robles, abedul, serbal, acebo, castaño) y fauna (de tradicional

riqueza cinegética y variedad de especies, incluidas aves como el águila real). Al Noroeste del lago se sitúa el para nosotros importantísimo río y valle del Tera –protagonista de la glaciación antedicha- que continúa por Sureste cara a Galende, Rabanillo y otras villas, auténtica ruta que parte desde la meridional Vía de la Plata que se desvía pasando Zamora antes de llegar a Benavente, conectada toda esta región con el importante núcleo de Tábara.

de semiabandono la iglesia de Santa María del Mao, iglesia probablemente de origen prerrománico –en todo caso un templo eminentemente popular, lo enmascara su estilo-, dedicad al culto de San Eufrasio. A menos de un kilómetro se encuentra el enorme castro de Formigueiro, así como el monte Oríbio", in pág. 248.
Varios comentarios susceptibles: la advocación e iglesia son muy posiblemente "prerrománicos", y existe un culto local a San Eufrasio, así como un más que probable culto reforzador desde el sur, la corriente de monjes y cristianos mozárabes cofundadores y reocupadores del próximo monasterio en varios siglos y ocasiones.

83
Todos los documentos relativos al Tumbo del Monasterio de San Martín de Castañeda serán
recogidos por la obra editada por RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Ángel. El Tumbo del Monasterio de San Martín de Castañeda. 1973, aunque contrastaremos con las revisiones de fechas y contextos de la última obra sobre este monasterio de FERNÁNDEZ DE PRADA, Miguel. El Real Monasterio de San Martín de Castañeda. 1998.

62

Son frecuentes en Sanabria los 12º bajo cero en invierno, los veranos de tarde fresca, pero todo su clima es de aire cristalino que lo hace ideal para la contemplación y estudios de astronomía. El Monasterio consagrado al obispo de Tours debió ser en nuestro tiempo y espacio lugar apartado y silencioso, idóneo para la contemplación altomedieval, región más que propicia para la práctica del eremitismo e incluso del anacoretismo, un mundo para monjes solitarios que con el tiempo se definirán en el cenobio oportuno.
El culto al San Martín galo (siglo V) arraigó fuertemente en el Noroeste galaico, pensamos que por influencia de tradición goda desde allende Pirineos y/o a través de mozárabes de asiento, al mismo tiempo que podemos teorizar sobre un sincretismo de culto con su homónimo San Martín Dumiense: ambos eran oriundos de la Panonia húngara y sensiblemente germanizados, eran de padres paganos y de profesión militar, intolerantes y teorizadores contra lo pagano, pero relativamente comprensivos o sensibilizados con el fenómeno del priscilianismo. En la antigua Ourense arraiga su patronazgo ya que a mediados del VI se levanta en dicha ciudad (el hinterland urbano más próximo a Castañeda) una iglesia bajo su advocación. Es pues el culto a San Martín de clara tradición galeciense, entroncando sensiblemente con la tradición visigoda que muy bien podían haber traído de nuevo cristianos meridionales.
La hoy tal vez mal llamada y peor trazada "Ruta mozárabe a Santiago"
84

(de hecho hubo otras "rutas mozárabes", por ejemplo la de la Marca Media...) que atestiguan los documentos como vía de acceso y transcurso del Camino de Santiago desde el Sureste, no es otra que la cabecera norte del camino de la Plata

antiguo que partía desde el Sur más occidental y de Extremadura, tal y como hemos descrito someramente, y desde luego que hacía obligatorio el "desvío" más

84
Han llegado a nosotros "Guías" de peregrinos que acuñan ya la denominación de Ruta mozárabe o "Camino mozárabe a Santiago", sin justificar siquiera la relación entre lo mozárabe y la ruta de camino que eligen como verdadera. Obras de este tipo no superarían, de momento, el rigor científico del medievalista. Aunque es de agradecer el subtítulo indicativo a la "Vía de la Plata", convendría que en un futuro, y si realmente se quiere ayudar a los estudios altomedievales –haciéndolos "prácticos" y si se intenta con sensibilidad, hasta "turísticos" de buen gusto- y más concretamente al mozarabismo, es menester iniciar un estudio pormenorizado de las verdaderas rutas jacobeas y prejacobeas promovidas y transcurridas por la huella mozarábica cara a la Gallaecia, asunto que de momento sólo está empezando.

63

al Norte desde Puebla de Sanábria para dirigirse a San Martín de Castañeda. Toda esta riqueza y contactos con el mundo del peregrinar europeo y peninsular, compensaban el aislamiento de la Real Abadía, haciéndolo relativo a la vez que idóneo para un transcurso político, espiritual y cultural, tal y como así aconteció.
Cotejada la situación geográfico-política de la Gallaecia monástica que acogerá al nervio religioso y cristiano en su versión mozárabe, vistas las divisiones eclesiásticas operativas o no que les esperaban, y para rematar, la realidad física del emplazamiento que les aguardaba, hemos de llegar a la conclusión que nuestras cuatro Casas
85
, por una parte eran conocidas ya en la Córdoba, Toledo, Mérida, Zamora o Coimbra fronteriza, o andalusíes (Granada, Andújar, Guadix...) en los ambientes cenobiales cordobeses sobre todo, aunque seguido de los centros toledanos, éstos tal vez no sólo religiosos, en pleno apogeo de las vocaciones del s. IX y X, dado su atractivo de alejamiento y características adecuadas para la meditación, contemplación cristiana de aire isidoriano, fin de peregrinaciones de tradiciones reliquias de Varones Apostólicos (historiografía muy arraigada en los ambientes andalusíes cristianos: Eufrasio, Torcuato...) estudio y trabajo-explotación en paz, en contraste con los duros siglos políticos "de hierro y transición" en que nos situamos, y por otra parte, que este Noroeste era un topos más que literario –no es difícil imaginar su idea por transmisión oral- en idoneidad para ser objetivo final de rutas antiguas de emigración, y definitivo asentamiento de comunidades religiosas –masculinas, femeninas y dúplices-, e incluso laicas con ciertos aires de aventura y relativa "libertad" eremitista, Nueva Tebaida o locus amoenus sin duda para una determinada población mozárabe que tenía múltiples razones para trasladarse a tan apetecible contexto geográfico y metafísico. Hay razones sin duda también coyunturales: acceso a la extensión de

85
Es de obligada referencia que a mayores de los cenobios elegidos, la región del Bierzo en el Noroeste gallego-leonés –formante de su "terra de foris" pero inserta en la realidad galeciense y galaica-, era una especial comarca de óptimo microclima y calma, otro "beatus ille" que ya conocieron a fondo Fructuoso, Valério, y las diferentes arribadas de colonos mozárabes o los mismos gallegos occidentales y galecienses que lo habitaron intensamente y en vida espiritual

ermitaña, luego cenobita. Sobre las excelencias del espacio, clima y organización-cohesión de la región cenobítica del Bierzo, es referente la obra, entre otras, de Mercedes Durany: 1987 -su Tesis-, 1988, 1995, 1998, siempre especializándose parcial y generalmente en esta singular geografía y habitación altomedieval.

64

la propiedad, a la exención fiscal del dominio monástico en territorio cristiano, apoyo de realeza y poder eclesiástico, flexibilidad y anonimato fronterizo, etc., que iremos viendo reforzarán lo que motivó a los mozárabes en su desplazamiento hacia Norte y Noroeste, pero no debemos olvidar una especial sensibilidad y corrientes de pensamiento del sentir monacal propio del cristianismo peninsular. Desde los propios monasterios de tradición fructuosiana-visigótica
86
, la influencia
de los Antiguos Santos Padres que se mencionan el la Regula Communis o aisladamente, las lecturas de los Padres del desierto, de Casiano, de San Agustín, el ideal de la Jerusalén celeste y la terrenal, y de la Patrística en general, que nos pueden llevar hasta terrenos de las mentalidades relacionadas con la separación del siglo para el ejercicio libre de la espiritualidad y mística cuyos ejemplos son el mismo anacoretismo, el peligroso eremitismo
87
, comunidades cenobíticas

86
Los trabajos arqueológicos que disponemos (L. Caballero Zoreda, 1988, 1999-2000) nos hacen nombrar en principio a Santa María de Melque (de similar estructura a La Mata y Santa Comba de Bande), Arcávica (prov. Cuenca; su obispo fue Sebastián, titular de la sede auriense en 887), Bobastro (898-917), Los Hitos (Sonseca, prov. Toledo), el complejo monasterial de El Germo (Córdoba), São Frutuoso de Montélios (Braga), El Trampal (prov. Cáceres), la posteriormente considerada mozárabe (J. Fontaine, 1977) de San Esteban de Viguera (Logroño), Valdecebadar (prov. Badajoz), amén de las clásicas ya estudiadas en los años sesenta y setenta de S. Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas, ya en nuestro hinterland.
Veamos que buena parte de las mismas son próximas al ámbito del Duero-Tajo y en situación de rutas occidentales. Las casas monásticas que conocemos por documentos y por evidentes (aunque pocos en conciencia vistos desde la arqueología, los veremos en su apartado) de Sevilla, Toledo, Córdoba o la región valenciana, sin duda eran las protagonistas de gran parte de los núcleos emisores de población clerical, pero no exclusivos: ruralidad y apartamiento del siglo hacen muy valiosas las aportaciones que las excavaciones altomedievales ahora dan, sobre todo porque en este momento somos más conscientes de la cristiandad especial, un tanto familiar y hasta cierto punto "heterodoxa" que estas comunidades contienen, y eso se muestra en realidades "monasteriales" clánicas tipo iglesias de reducido tamaño, eremitorios (curiosamente tardíos muchos de ellos y no precisamente de cronología visigoda sino posterior…), en antiguas villae romanas, etc.

87
El artículo de Juan Gil "La normalización de los movimientos monásticos en Hispania: reglas monásticas de época visigoda". Rev. Codex Aquilarensis. Nº 10. Dic. 1994, destaca la importancia del eremitismo en la conformación del monasticismo peninsular, debido entre otros muchos aspectos a la peligrosidad que representaba para la Iglesia estatalista visigoda (especial arraigo de un política de control conciliar isidoriana...) un modo de ejercicio espiritual, muy extendido para mayor preocupación, que en sus bases y objetivos era asocial, "anárquico", extensivo, pacífico y representante en definitiva de una "radical negación del mundo que en él

subyace al mismo tiempo un (...) frontal rechazo de los intereses generales que hacen posible el funcionamiento del Estado y de la Iglesia comunitaria". San Fructuoso llegó a tildar el modo de vida apartado de la comunidad como de "veleidad eremítica". Finalmente el eremitismo se normalizará, desembocará en el monacato a través de unos pasos políticos y doctrinarios muy meditados.

independientes y de reducido número interno, no exentas de influencias apocalíptico-milenaristas.

No dejamos de lado la posibilidad de que la misma idea del Purgatorio, aunque relativamente tardía para nuestro caso, esté ajena a la expansión y desarrollo del ideal y lugar monástico idóneo.

Al coincidir la expansión de la imagen tripartita del Más Allá con la inclusión del Purgatorio (partícipe de penas del infierno pero con temporalidad de expiación cara al estado superior o Cielo) en la mentalidad galeciana (Valério del Bierzo y otros textos desde el s. VII) que se materializa ya en el s. VIII y el IX, al coincidir decía con la nueva población y vocación monástica de nuestra etapa en estudio (de hecho plenamente pre-benedictina y no ligada directamente al proceso de benedictinización como ya demostró J. M. Andrade [88]), se podría colegir que el ideal de Purgatorio tiene que ver con el ideal monástico de retiro del siglo temporal, de modelo de vida espiritual expiatoria aquí en la tierra, como algo parecido al Purgatorio-Transición punitivo en el No Visto celestial, pero aquí en esta vida en lugar apartado y centrado el la salvación y mejora de la animas [89].

No es menos importante para entender el motivo mental y recepción del ideal monacal noroccidental, todos los históricos condicionantes que suscita la realidad cristiana del priscilianismo, ya que su rigorismo ascético se desarrolló no sabemos hasta qué punto, pero sin duda formalizó grandes prácticas de apoyo en la general población rural galaica, creando núcleos de anacoretismo, eremitismo y "sociedades monásticas"-cenobitismo primitivo en la normal línea del legado cristiano de ascendencia oriental (Martín de Dúmio no es ajeno a ella) allegado a

88
En la obra de ANDRADE CERNADAS, J. M. El Monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (ss. X al XIII. 1997, se comenta: "Los benedictinos (...) no parecen haber difundido la creencia en ese locus concreto (Purgatorio, n. propia) (...). Los monjes negros, por tanto, no parecen haber jugado un papel especialmente relevante (...) en la canalización y aprovechamiento de la muerte en la Galicia plenomedieval. Ni en cuanto a la elección de sepultura, ni en la labor difusora de doctrinas como la del Purgatorio" págs. 224 y 225.

89
La obra de DÍAZ y DÍAZ, M. C. Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media. 1985, nos ratifica nuestra idea al respecto, aunque no se relacione en sí con el característico movimiento monástico altomedieval. Jacques Le Goff en su ya ineludible obra de este ámbito historiográfico (LE GOFF, J. La Bolsa y la Vida. Economía y Religión en la Edad Media. 1987) adelanta mucho más las fechas de la desarrollada idea del Purgatorio hasta los plenomedievales ss.

XII y XIII, contraponiéndolos a al austero ideal altomedieval de cambiará desde el XI.

66

este ángulo noroccidental peninsular. Preparado este contexto para la expansión del monaquismo galaico con o sin impronta mozárabe, nos resume Isla Frez (1992):

"Esta asimilación no resulta paradójica, puesto que el priscilianismo con su carácter rigorista y su defensa de la capacidad profética del cristianismo, al margen de la jerarquía oficial de la Iglesia, estaba en un terreno muy semejante al de algunos grupos ascéticos"
90
.

Se advierte una preparación contextual al desarrollo y explosión mística y fundacional del monaquismo galaico desde el s. VIII al X, una existencia previa que aquí hemos denominado de huella priscilianista o tal vez arriana (también y difrenciándola, semi-arriana), de impronta indígeno-germana ascética, tomada de un modelo oriental cristiano, hasta un prototipo monástico del Noroeste pre-fructuosiano (tal vez reflejo de esta tendencia sea la Consensoria monachorum
91
,
de autoría desconocida), con esas formas y peculiar organización interna tan criticadas por la Communis, huidizas del control de la jerarquía eclesiástica y un relativo poder abacial. Todo ello contribuirá, creemos que nada marginalmente, al éxito del suevo-bizantino Martín dumiense, a la implantación del pactum galeciano, pues su extensión como recalcan Bishko o Linage Conde es cada vez más al Este por paradójico que pudiese parecer, pero área galeciense amplia al fin y al cabo añadiríamos nosotros..., a una federación monástica singular, a la paulatina pero general aceptación de las reglas fructuosianas de rancia tradición suevo-visigótica, una suerte de adaptación para desplazar una realidad mayoritaria de propiedades familiares de los cemobios es realmente sorprendente, y en general para crear las condiciones necesarias del auge monástico de todo el gran ángulo noroccidental que servirá de acogida a la otra rama de tradición isidoriana (sin

90
ISLA FREZ, A. La Sociedad Gallega en la Alta E. Media. 1992, cita de pág. 17. La importancia de esta tesis doctoral del autor no es poca la historiografía gallega actual y será un buen y claro referente para nuestros posicionamientos contextuales.

91
La Consensoria Monachorum es según Pérez de Urbel, Linage y Bishko un texto de origen probablemente galaico. Destacan en él: 1. La pertenencia de todos los bienes del monasterio, per pactum. 2. No es abadiato de protección monárquica. 3. Está más cerca de las Reglas de Isidoro de Sevilla o de Basilio. Textos tomados de Isla Frez (1992, edic. cit., pág. 31).

67

embargo sabemos que no pactual, entre otras diferencias), la de los nasara o

mozárabes del Sur.
A la vista debe estar que el monaquismo implica un modo de vida contemplativo cristiano, suficientemente independiente del poder episcopal, aunque la Traditio (Fructuoso mismo se somete al obispo Conancio) o el Pactum fructuosiano (Regula Communis) aquí practicado estime oportuno una cierta gobernabilidad y soberanía episcopal, que en la práctica era poco real en un ambiente de auge de la vía monástico-ascética, al mismo tiempo ejercida por una laxitud de poder abacial
Es una tierra con vacío de poder (que no de población) evidente, pero que poco a poco va a ser especialmente vigilada y controlada, tanto por el poder laico-religioso cristiano, enseguida avisados de su especial importancia geopolítica "en retaguardia" como núcleo de refugio y estabilidad interna –necesaria protección y estabilidad para una arriesgada vanguardia-, desde donde se va a crear el mito y sistema de Santiago el Mayor, como desde otro ángulo, por el no tan lejano gobierno cordobés andalusí.

2. OCUPACIÓN HUMANA Y CONTEXTO DEL ESPACIO.

2.1.DEMOGRAFÍA.

En el actual momento de las investigaciones, no podemos sino afirmar que los rasgos generales de la demografía rural gallega son: los fuertes movimientos migratorios de la población (interiores cercanos, media distancia, y los extrarregionales) y la alta densidad humana de la Gallaecia desde el s. IX a sobre todo finales del s. X, entrando en el año simbólico mil. Hablamos de las cifras aproximativas (R. García Álvarez, 1975) que según nos relata M. C. Pallares (1998) ha animado a R. Fletcher a multiplicarlas por cinco y por ocho, certificando, eso sí, que nuestro particular espacio era intensamente habitado y vivido, explotado social y económicamente. Las dificultades de extrema sobreexplotación del suelo (un cálculo es 255.300 ha. de tierra cultivada)

plantearon el porqué la gente gallego-occidental se hubo de desplazar a otros parajes aunque la densidad de los lugares emisores nunca dejó de ser ciertamente alta. Braga acoge numerosos lugueses (topónimos de Galegos, Minhãos, Limões, Póvoas de toda clase...) potenciando una zona que la política de Alfonso III contempló para entre Miño y Duero, llegando desde Tui (PO –Pontevedra-) a Emínio-Coimbra, pero también las aldeas castellanas, leonesas y la ruta norte de la Vía de la Plata, conocerán el agmina populorum del Noroeste.
La insistencia de historiadores como Linage Conde
92
(1986) sobre el
nacimiento y extensión del pactualismo monástico gallego hacia la meseta desde el Noroeste creemos estaría enmarcado en este suceso poblador altomedieval de doble dirección (N-S y S-N). Una vez más los topónimos nos lo revelan
93
:

92
"¿Por qué el pactualismo escasea en el país de su origen visigótico durante la época post-visigoda, y en cambio se propaga hacia el Este y el Sur (...) para un fenómeno al fin y al cabo

particular, extraño y sospechoso? La segunda de las preguntas tiene un asomo etiológico de por sí suficiente en la densidad de la población gallega del período y la consiguiente participación de la misma en la colonización de las tierras yermas del valle del Duero y a la postre, y antes en los del Miño y el Mondego.
En tanto que la anterior inmigración al noroeste gallego de la población meseteña y goda de la Tierra de Campos (...) nos explicaría un poco la primera particularidad, la de la normalización monástica de Galicia.
Normalización que fue desde luego el caso del gran monasterio de Samos, el cual por una parte fue repoblado por monjes mozárabes inmigrados de Al-Ándalus ajenos al pactualismo y por otra participó en la colonización del sur del mismo país gallego.
O sea que la doble marea colonizadora, o mejor de movimientos de pueblos sin más, habría invertido geográficamente el mapa del extraño monacato pactual. Poblando el antes pactual noroeste gallego de monjes sin pacto y exportando cual contrapartida hacia el centro los pactos monásticos originarios de aquél (...) Un monacato hechura de monjes que se apropiaban de las tierras vacías de dueños y cultivos para roturarlas ellos mismos al servicio de los monasterios (...). Una expansión monástica que, lejos de oponerse a ella, coincide con la expansión misma del derecho de propiedad de los monjes colonizadores (...) para llegar a esa concentración monástica en la federación que dio lugar a la misma Regula Communis
incluso, en el posterior período de
repoblación de los nuevos territorios desiertos o reconquistados el mismo pactualismo constituyó el vehículo indispensable, si no para el mantenimiento de la vida monástica en el país aprehendido, sí para hacer del monacato el protagonista de la repoblación, en esa la primera fase de ésta, entre los siglos VIII y X, antecedente inmediato, sobre todo al norte del Duero, dela concejil que la seguiría entre el Duero y el Tajo y a su vez sería sucedida por las de las órdenes militares (...)".
Habría que subrayar las importantes palabras de Linage en su trabajo "El Monacato en Galicia de San Martín a la Benedictización: Un problema" (v. bibliografía).

93
Sólo con la entrada "Gallego / -os" en toponimia hispánica hemos encontrado en la provincias de Ávila: Gallegos de Altamiros, Gallegos, Gallegos de Sobrinos, S. Vicente de Gallegos; en León: Curueño de Gallegos, Villagallegos; Madrid: Umbría de los Gallegos; Asturias: Gallegos (en varios municipios), Villar de Gallegos; Salamanca: Gallegos de Argañán, Gallegos de Solmirón, Gallegos de Crespes, San Felices de los Gallegos, Gallegos de Huebra. Lista larga que se completa con los ya citados galecienses de Zamora, y más allá de Segovia y Murcia. En la Galiza nuclear,

Gallegos de Argañá, Gallegos de Crespos, Gallegos de Solmirón, Galleguillos, Marigallegos, etc., todos de Salamanca; Gallegos en Segovia; Galleguillos, Villagallegos en el área León-Sahagún, sin dejar de mencionar la amplia zona galaico-lusitana (centro y norte portugués..), como Aldeia Galega, Galegos (numerosos), Galiza, Galizes, Ourentã, Limãos e Limões (de la Límia gallego-portuguesa), sólo a modo de ejemplos de lugares ocupados y donde luego encontraremos posibles asentamientos mozárabes (o muladíes) por la toponimia andalusí y latina etnónima de regiones mozárabes
94
.
Desde Samos se acomete el poblamiento hasta el Bierzo contiguo
95
(destaca
este monasterio samonense por su especial interés por las propiedades bercianas

creemos que importantes para el hinterland del área de Sárria) con gente común y ya también nuestros mozárabes a estudiar (de Toledo, Coimbra, Viseu, Mondego, Mérida, Zamora...) y al mismo monasterio suben gentes de Al-Ándalus en momentos de profundas dudas y presiones internas, no sólo externas, de este extenso colectivo. Así serán pobladas-reocupadas Ourense, Celanova, condados de Lobeira, Tabeirós, Deza, Abeancos, valle del Atán lucense, etc. Una población

debido al amplísimo concepto de "gallegos", el nombre de lugar "Galego / -os" es también común y nada paradójico por esa misma razón: en `provincia A Coruña, dos "Galegos"; alguno que otro en Pontevedra (tres), y curiosamente numeroso en la de Lugo, en nuestra área de dominio samonense (Santa Mariña de Galegos, Vigo de Galegos, Galegos, Santa Mª de Galegos, Veiga de Galegos, etc.). Según L. Monteagudo (2006) estos topónimos de "Galegos" son galaicos / galecienses, bien de antiguo asentamiento bajoimperial romano, o bien descendientes poblacionales de trabajadores de minas, esclavos que se asientan definitivamente, sucumbida la autoridad romana, en zonas geográficas de fuerte tradición extractora-transportadora de mineral (hierro, oro desde los yacimientos del Caurel, también en cuencas occidentales), ya sea como trabajadores directos de las explotaciones allí mismo ubicadas, como indirectos, incluidos en el etnónimo auxiliares o exlegionarios galaicos del desintegrado ejército imperial. Por los trabajos de T. Rodríguez (1993/1994), sabemos que estas zonas del Lóuzara y Samos eran de considerable fertilidad y bien adaptadas a la economía ganadera, potenciales regiones a poblar para las futuras villae ya altomedievales, paralela reocupación de determinados castros indígenas que nunca se abandonaron del todo. Samos (lo veremos en la segunda parte de este trabajo) y su hinterland son una clara muestra de todo lo dicho e intuido.

94
Añadiremos aquí algunos que hemos encontrado consultando los Fueros de León (edición v. bibliografía) en el área León-Sahagún: Mahudes, Mezeroh, Morilla, Talavera, Toldanos (al igual que en Samos, "Toldaos", claro etnónimo de sus fundadores).

95
En la obra de ANDRADE CERNADAS, J. M. El Monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (ss. X al XIII). 1997, el autor enumera en la tierras galaico-leonesas bercianas la siguientes iglesias dependientes de Samos: Sta. Mª Villadepalos, Sta. María, Sta. Marta de Vilela, San Juan de Magaz, S. Julián Villadecanes, S. Esteban Carracedelo y Sta. Mª de Tuimil (topónimo sobre el cual trataremos por su peculiaridad de área).

70
fuertemente ruralizada en trazos genéricos, que se desplaza mucho más de lo que podamos percibir, en el tenor de otros pueblos occidentales contemporáneos (Picardía, los Biterrois, Narbona y Béziers franceses). Fuerte movilidad, dificultad del mantenimiento benefactor de los cultivos, detentados por la nobleza condal y la eclesiástica, para mantener las familias establecidas, alta natalidad y mortalidad a un tiempo, lo que inclina a pensar en territorios ciertamente dispares de densidad poblacional. Hay continuidad de asentamiento en entidades locales de Gallaecia y en el despoblamiento relativo al estilo meseteño de los Campos Góticos interiores (interrelacionado como lugar de destino de los occidentales), en un contexto de monarquía astur-leonesa galeciana que tenía en el Noroeste su solar geopolítico, militar y económico más estable para consolidarse como alternativa pujante.
Decíamos que el litoral con sus núcleos de población estaban casi despoblados y que la mayor concentración pertenece a la Galicia interior. Sólo la costa cantábrica resiste a esta tendencia, merced a la integración del nuevo reino de Asturias que instala emigrantes mozárabes y del Sur (inaugurando una nueva

ruta, más septentrional si cabe de la constatada tendencia S→N). No sólo desde el Sur llegaba población a la amplia franja meridional de la Gallaecia, sino que desde su mismo Norte se desplazaba a ese ansiado Sur galaico-portugués (Límia –desde Xinzo hasta Chaves-, región miñota –Guimarães- hasta Viseu), perdiendo el mismo Norte población (tendencia N→S, de la Mariña lucense como claro ejemplo, en contraste con la normal inversa), caso excepcional el del recuperado Lugo con la supuesta mozarabía norteafricana-andalusí de Odoário.

En el interior húmedo y dominando políticamente la diócesis iriense, Compostela, desde el s. IX, Santiago de Compostela se va convirtiendo muy lentamente en una de la pocas ciudades en auge, que albergará a monarcas asturianos y leoneses, futuros reyes gallegos incluidos (en competencia con la antigua "capital" del reino, Lugo) ya que desde Alfonso II y III se van distribuyendo y administrando desde allí los asuntos públicos de la Galicia nuclear (no exclusivamente), apoyada en las nuevas estructuras, y un resurgente obispado de Íria (con su hinterland del "Estado del Miño", entre el Ulla y Miño –L. Ferreiro, 1905-), es el "futuro" plenomedieval para esta Galiza más histórica y

71

legada, que verá sustituír los rangos de la antigüedad de Lugo y su obispado, inicialmente potenciador de una Sede de Íria fuerte, aunque intentando ser dirigida por la dignidad lucense, al ésta poseer el poder legitimador de la exiliada metrópoli bracarense..., o el prestigio de Samos, por una región más occidental que pivota desde Compostela y su arterial "Camino de Santiago", como centro de poder astur para vigilancia del interior contra posibles enemigos nobiliares o eclesiásticos intestinos, intenciones que apunta la Crónica Albeldense (881), confiscaciones favorables a la sede iriense a costa de bienes de nobles rebeldes, donaciones regias incesantes desde Alfonso III al obispado compostelano, control de territorios bercianos, etc.

Entre las formas de núcleos de poblamiento destaca la villa, lugar de habitación y ocupación, explotación unitaria de pertenencia a un propietario, aldea-granja (s.X, XI, XII), hábitat concentrado para las vilas galaicas antiguas –recién creadas desde el abandono altomedieval de los oppidum castreños-, hábitat disperso y abierto para vilas de nueva creación, ahora creadas por personas de muy diferente condición, amplia gama desde nobles a siervos, acercándonos más certeramente al punto donde queremos llegar para hablar del estado de cosas de la Gallaecia receptiva y los mecanismos de poblamiento de los nuevos asentados.

Los prácticamente mil años de organización castrexa clásica de sociedad y territorio galaico pesaban demasiado sobre la población autóctona, tanto es así que es notoria una insistente continuidad de modo de hábitat de sus gentes. Desde el Bronce final y más desde el Hierro, el castro campea a sus anchas desde un lejano s. X adC., hasta sus más altos muros de vivienda del s. VI –IV adC. Le sigue un período de más continuidad y que hace ya al castrum signo distintivo de estas comunidades del noroeste en el I adC. Pero es justo a partir de este período cuando ya se gesta una relativa "decadencia" de su modo "clásico" de hacer y organizar jerarquías y territorialidad. Aparecen fortificaciones-poblados de dimensiones considerables (Santa Trega, Baroña, Elviña, San Cibrao de Las, Briteiros, Viladonga) con nuevos mecanismos económicos y por lo tanto transformación de una nueva sociedad con casi "protociudades".

72

Una terminal fase precipitó la concesión del Ius Latii de Vespasiano que

aceleró la decadencia castrexa y el nacimiento de las villae preparándose para sus municipios administrativos. La Gallaecia estaba pues organizada según populi y castellum (⊃): los que no eran esclavos (de minas mayormente)
eran peregrini, es
decir, hombres libres sin ningún tipo de ciudadanía (ni latina, ni romana), incluso la aristocracia castrexa, aunque suponemos que parte de la misma engrosaría las cohors y alae militares. Desaparece o disminuye por lo tanto el propio sistema de designación onomástico y el arte pétreo de los guerreros con sus torques, cuerdas y liderato guerrero que sobrevivirán en el mito de Bandua-Torcuato (Ladislao Castro, 2001) toca también a su fin. Languidece un mundo pero su final es lento y extenso.
Los hábitats indígenas se abandonan y, no lo afirmemos generalmente,
sólo en algunas áreas se van afirmando las villae, entre las nuevas zonas de labradío y el monte, que convivirán con los oppidum hasta los primeros siglos altomedievales sin rupturas drásticas de gentes y modos de ubicación-poblamiento, como ya pudimos ir viendo por los valles del Sárria y Mao, o sea, centralizados políticamente desde Samos.
La religión romana, sincrérica y asimiladora como pocas (algunas de sus características asimiladoras serán bien tomadas por el primer cristianismo evangelizador en Europa como aquí mismo, en la Galia o en Irlanda...) tuvo a fortiori que latinizar el panteón céltico-castrexo, a la vez que sintetizaba la complejidad del clan>gentilitas>populus>castro-castellum (dentro de un área o "civites") por una simple villa adoradora de lo sincrético, dirigida por un protoaristócrata o possessor del área o lugar (desestructuración de los mecanismos tradicionales del poder), de un Emperador cultual (estandarizado, legitimador del poder romano, sacerdocio oficializado) y Estado más centralizado, controlada con sus cabezas de "ciudadanos" censados, pagadores de tributos al Imperio. Con el tramo bajoimperial y la aparición del cristianismo, aún más sintético si cabe, se va conformando una Iglesia católica latina desde las escasas urbes galaicas, inicialmente Íria Flávia, Chaves, Lugo, a la vez que se prepara una contestación desde el propio cristianismo, ahora más rural en la versión del priscilianismo. El

dibujo del mapa de religiones en este amplio ángulo noroeste (el Conventus braccarensis es ineludible y eje-machina de todos los procesos comentados) acaba por insertar la Gallecia pagana y mantenedora de las antiguas creencias y cultos (ritos, mitos, símbolos) en el primer paleocristianismo. En los siglos IV y V se puede observar una relativa dejadez de densidad de poblamiento en las desconfiadas y autárquicas vilas, reapareciendo de nuevo la seguridad de los castros ante el hundimiento del poderío y fuerza de la administración romana pero la sentencia histórica ya estaba designada para el modo de vivir autóctono. De la vila a la ciudad, pero de trasfondo en el paisaje galaico, no pocos castros reutilizados, con otros ya definitivamente abandonados: el cambio de ideología ha supuesto un cambio simultáneo de modo de vida.
La villa, cuyo núcleo mismo sería el casal familiar, como forma sería un territorio centrado por un grupo de casas, con unos límites que siempre se quieren precisar en los documentos, un lugar sin duda desde donde se organiza la explotación de tierras, bienes y a todas luces el horizonte vital del hombre altomedieval (E. Portela, 1991), pudiendo ya diferenciar unas villae-aldeas familiares (las que se forman a extramuros del antiguo castro ya altomedieval...), de otras villae-explotaciones, esta última más unitaria, más residencial al estilo

antiguo del Dominus hispanorromano y señores germanos más ruralizados. Los rasgos generales de esta vila incluirían casales, cultivos de cereal, frutales y el importante espacio inculto.

Otras nuevas unidades como el villar (villare: lugar habitado, menor tamaño de la explotación rural que la villa), más frecuente a medida que avanzamos en el siglo décimo, obedece más a la expansión de las zonas aprovechables para la labor agrícola de los residentes fijos y nativos de los lugares, que ahora aumentan sensiblemente con las tierras recientemente ganadas al bosque, aunque no por ello no fuera aprovechado por los nuevos inmigrantes (desde Asturias en el ya mencionado sentido N→S, África norteña, Coimbra, Al-Ándalus cristiano y esos grupos que empezamos a conocer con mejor criterio). Estamos ante un paisaje real donde las heredades de las vilas tenderán a fragmentarse por vía hereditaria, haciendo que dicha población se vaya

74

concentrando (v. gr. el condado de Présaras, su Monasterio de Sobrado), abandonando ya definitivamente el sistema agrario antiguo –cuya forma poblacional sería el castro hispanorromano germanizado- por otro más desarrollado, quiere ser más sedentario, gracias al cultivo de rotación cerealero de ciclo corto, delimitando las parcelaciones –"eirados" a veces de difícil acotación- de los núcleos habitados, una renovación técnica considerable que nos presenta ya a la aldea aún hoy día sobreviviente de su creación sin duda altomedieval.

¿Y la urbs en la Gallaecia altomedieval? Sencillamente creemos que era inexistente, si salvamos el caso de Lugo (urbio lucense) que por su prestigio y antigüedad era nombrada como urbe. Cuando aparece el término urbe en otra documentación gallega es sólo para designar núcleos poblacionales, incluso monasterios (Sobrado), fuertemente ruralizados. La forma antigua de población castreña indígena –aún existente, no lo olvidemos-, los populi como vigente terminología y realidad del espacio organizativo territorial (parroquias, diócesis), la insistente ruralidad de la huella germánica sueva (si quedaba algún trazo de urbanismo tardorromano), difícilmente podía dejar asomar atisbos de cierto urbanismo galaico, y así en nuestra documentación monástica constatamos esa mentalidad enfatizante en delimitar circunscripciones, demarcaciones, límites, lindes de una u otra propiedad.

La llegada de población ciudadana mozárabe (desde Córdoba, Toledo) a Gallaecia y su adaptabilidad a este "océano rústico", sólo es posible explicarla por el sector nasrani más "ruralizable" que es precisamente el monástico, con todo el ideal contemplativo que conlleva. El resto seglar o laico se debería acomodar por ciertos privilegios que gozarían: prestigio, aumento de sus bienes y calma política en territorio aliado del posicionamiento romano-trinitarista.

75

El sistema de presura que ha dado tanta literatura historiográfica

96

se realiza

ya ante esta realidad que comentamos de tierras no ocupadas, al lado de una nada desdeñable densidad de población agrupada en vilas, vilares, castros reocupados, señoríos civiles o eclesiásticos (entre ellos nuestros monasterios), o excepcionalmente en ciudades tipo Coimbra o Lugo. Ante la apabullante ruralidad del hecho de toma de tierras, la colonización por presura es un mecanismo no

uniforme donde puede meter baza la nobleza, la realeza (ambas las dos en entramado), o bien gentes libres (o no) que pretenden llegar a la ocupación y explotación de tierras para poseer títulos de propiedad legal, legitimidad que por ciclo metodológico acaba una vez más en el magnate o conde de turno asignado generalmente por la corona para ejercer directa o indirectamente su soberanía. Los presores civiles son de hecho ocupantes de un lote de tierras (tiras de tierra, fincas en general, bosques, regadíos, aldeas, caminos, bienes a su alcance...) que si quieren "formalizar" su posesión deberán pasar por una serie de requisitos razonables y creemos que hasta consuetudinarios, es entonces paso necesario inmediatamente al de la posesión, la explotación efectiva de tierras –scalio- sin propietario que se conozca, aprovechar esas tierras baldías para que los beneficios de usufructo y de legitimidad del posesor sean reales. Los pasos los relataríamos (C. Baliñas, 1998) como:

96

El complejo fenómeno colonizador de recuperación de tierras localiza al modelo de presura más extendido en la zona occidental y la aprisio en la Marca, es decir en el contexto de una mentalidad más independiente de obtener y ocupar territorios (a diferencia de las zonas de repoblación regia que se recogen en las crónicas asturianas). La profesora Irene Benavides (1998) resume los diferentes significados de presura según las escuelas historiográficas: 1/ Desde F. J. Pérez de Urbel, se hace derivar el nobre de pressum por la toma de tierras por las armas. 2/ La acepción que aquí tomamos de presura como cualquier ocupación de una tierra sin dueño, sin vincularla necesariamente a un fenómeno despoblador y sí de desorganización socio-política. 3/ Otros autores (G. Valdeavellano, Concha Martínez, G. Gallo, J. Pujol, C. Baliñas, etc.) relacionan directamente presura y scalido como instrumentos jurídicos de colonización y estructura política del espacio. Podemos llegar a un común acuerdo generalizante en que la presura era el mecanismo de ocupación más extendido para legitimizar una posesión de tierra sin dueño; en la ocupación de Al-Ándalus, la tierra anteriormente poseída por musulmanes –creemos que normalmente muladíes- o arrebatándosela a ellos: proceso connatural a la de la extensión cristiana cara al Sur, no en nuestro caso.

76

1. Procedimiento colectivo (comunidad campesina, señor + siervos, monástica "por libre" o con previo pacto antes de llegada de destino) de apropiación de tierras para normalmente explotación agropecuaria.
2. Repoblación propiamente dicha: instalación de los ocupantes acomodando viviendas, hórreos, cortes, almacenes, etc., construyendo si es necesario edificios nuevos o remodelando sobre los anteriores si los hubiere.
3. El scalio del terreno: roturando si es necesario, ganando espacio (inculidas las rozadas por fuego) a las zonas incultas y de bosque; de por sí todo ello dará ya derecho "por hechos consumados" a la propiedad y titularidad legítima de las
tierras presuradas, derechos de igual legitimidad que los de concesión pública o de propietario heredero.
4. Articulación de los nuevos emigrantes en redes de relación social, económica con los habitantes locales (con muchas probabilidades de haberlos como quedó dicho al hablar de la densidad de población gallega y galeciense...), o con la habitual variedad de sus colegas inmigrantes, proceso sabemos que nada fácil y que daba lugar a no pocos problemas: procesos jurídicos no faltan en nuestros Tumbos sobre demandas de determinadas tierras que pleiteaban

siguiendo distintos intereses, de los cuales saldrá la compleja formación social y cultural de estas regiones del Noroeste.

Tanto en el lado civil como en el clerical, sabemos que estos cristianos meridionales nasara-mozárabes eran personas cultas, bien preparadas, muchas de ellas de abolengo hispanorromano y visigodo, de familias habituadas al poder, de formación técnica media-elevada, de pensamiento político estatal y adscritos a la ecuación Estado-Iglesia, bien recibidos por los soberanos porque eran mandos que se precisaban para articular un nuevo poder alternativo al del Islam (ya conformado y definido como nuevos soberanos y pretendidos herederos del poder antiguo hispanogodo, de ahí el debate legalista del momento liderado por la casa astur...), nuevos cuadros civiles y eclesiásticos (abad Ofilón, obispo Fatal, presbítero Argerico, monja María como potencial abadesa, obispo Odoário...) que en teoría deberían mejorar sus propios intereses y condiciones de vida personales,

ya que en Dar-al-Islam (literalmente "La Casa del Islam", aunque también bilad al-Islam o "el país del Islam") esta expansión estaba regulada por derecho (fiqh) y limitada en sus aspiraciones (ya que su condición social y política era de dimmi), si querían seguir siendo cristianos. Carácter especial de este interés por un cierto cambio de vida podía ser la limitadísima expansión del derecho de propiedad para los cristianos del Islam
97
, rentado tributariamente a través del jaray. La nobleza gallega y la monarquía astur como defensora y protectora de la catolicidad romana lo sabían y pusieron en marcha planes de atracción con literatura que llegaba a estas elites, y mensajes con corpus apologéticos desde los scriptoria del palacio real, episcopal o monasterial septentrional: los documentos notariales en su defensa ortodoxa trinitarista así nos lo certifican, al lado de los Rotense y de Sebastián de la Crónica de Alfonso III, Crónica Albeldense
98
, Crónica Mozárabe de 754, en sus relatos históricos o simplemente propagandísticos de un proyecto que ya venía con la aportación carolingia operativa en la Península, no es de extrañar así que con el movimiento martirial cordobés pudiera existir un buen plan (no sólo el de justificación católica sino también de efectos políticos de desestabilización en el interior del Emirato) de conexión pausible intelectual entre el Norte y Sur cristianos.

2.2.COMPOSICIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA DEL MOMENTO.

Las bases estructurales de la sociedad estamental galeciana desde la soberanía astur y astur-leonesa galaica, parten del inicio y construcción de una

97
"la mayor parte de estas gentes son hombres libres que abandonan sus tierras o sus ocupaciones en Al-Ándalus; menos numerosos son, naturalmente, los más acomodados de ellos, a los que este abandono reduce a una situación de estrechez. No obstante, también entre éstos se encuentran algunos, que bien porque consiguen enajenar sus tierras, bien porque poseen grandes riquezas muebles, tienen grandes capitales en los nuevos territorios donde se establecen" in GARCÍA-GALLO, A. Las Instituciones sociales.... 1981 (v. bibliografía). Pág. 6. En la nota 7 de la misma

página, el autor recoge una idea de J. Lucio de Azevedo donde se afirmaba que “a veces los mozárabes son reducidos a la condición de siervos”, suponemos que en territorio cristiano, idea que es difícil de compartir (ver apartado 2. 2)

98
La aportación que en el Simposium de Estudios “Santiago-Al-Ándalus” de julio de 1997 hicieron M. C. Pallares y E. Portela “Entre Toledo e Oviedo. Os efectos da conquista árabe” nos parece importante desde el momento en que hay una clara intención y pensamiento político en el mensaje historiográfico altomedieval de los documentos mencionados.

78

pirámide prefeudal que tiene a la nobleza laica y eclesiástica como cumbre de la sociedad. El mismo estamento nobiliar autóctono es quien promueve con clientes y esclavos esas grandes propiedades que regentarán nuevos compañeros de condición hispanorromana y goda, o en su caso de alcurnia también mozárabe. El rey, como un noble más y con estatuto privilegiado, detenta en bona vacantia junto con censos y prestaciones de los campesinos y usufructo de las propias tenencias, todos los derechos públicos adquiridos. Exentos todos de pago de tributos y relativo derecho procesal penal, diferenciamos dos grupos:
- Alta nobleza al servicio del rey, gobernadores de condados y distritos en comarcas naturales (territorios condales –comitatos, comissos-, mandationes), directo vínculo a los proyectos regios (ritos de fidelidad, los fideles del rey) que será recompensada con beneficios y concesiones reales en tierras (la expansión al Sur del Miño y oriente galeciense es de su total protagonismo), tributos y donaciones fundiarias, atribuciones todas ellas ejercidas por la espada y la soberanía jurídica que se les otorga ad imperandum ordinatio sobre sus súbditos. Son los magnates de los siglos IX y X, conquistadores de tierras para sus dominios y delegaciones reales, al mismo tiempo que defensores del orden establecido desde Oviedo y León (cuando no rebeldes contra el poder regio o la intrusión eclesiástica en los siglos centrales comentados), los comes, los princeps resultantes de la combinación de la aristocracia de los populi castreños con lo germanorromano.
Heredaba la alta nobilitas tanto las tierras como el modo de regentarlas, administrarlas, delimitarlas y en definitiva poseerlas, de la tradición de propiedad de la Gallaecia suevo-visigoda del inmediato siglo VII, si lo queremos tomar como referencia y ejemplo del modus operandi de la Gallaecia centro-occidental, el Bierzo, y en referentes como Valério
99
o

99
Constatamos, cotejamos con la interesante obra de Renan Frighetto (Valério do Bierzo. Autobiografia, 2006) el aporte económico y social, amén del Literario e ideológico, que se le da a la vida y figura del berciano visionario. Un hábitat rural que tendía a concentrar más la propiedad en grandes terratenientes laicos o monásticos (¿conllevaba esta razón un argumento más de su oposición a la vía cenobítica como camino de salvación, de vir sanctus?), patrimonios familiares (como los que narra Valério en el aristoi Ricimier), con su domus dominando divisiones por funcionalidades de vario tipo: oratorios, casas de dependientes ya concentrados en vicus-pequeñas

79

Fructuoso, paradigmas no sólo de la nobleza visigoda, sino también de cierto sector político-teológico que vino y estaban aquí para gobernar ideas y territorios: con ellos constatamos unos fundi centralizados por el fisco hispanogodo, ligada a la antigua pero no decaída de todo, importancia de las minas de oro de las Médulas (Le.), aprovechando la región, una destacable vigilancia sobre ciertas zonas como las artur-cántabra y vasca, rebeldes al fisco y gobierno de Toledo.
Sinónimos de nobleza serán los términos maiores, honestiores, nobiliores, potentiores (descendientes de los gardingos germanos, condes y duques: el dux siempre es resaltado en los documentos como de "noble entre nobles"). Fundan gran parte de los monasterios noroccidentales (Sobrado, Celanova...) y forman parte de su dominio, soberanía espacial y jurídico-militar.
En este destacable grupo protagonista de la Alta Edad Media gallega estaría a continuación inmediata y ligada por lazos gentilicios con la alta nobleza, los filii bonorum hominum o simplemente boni homines, fuesen laicos (profesión judicial, arreglo de límites de propiedades, militares, señores locales) o religiosos (presbíteros u obispos, abades). Poseen tierras y bienes propios, y heredan la libertad que ejercen por herencia. Tendrán protagonismo mayor en el siglo XI, cuando la "vieja nobleza" (Isla Frez, 1992) sea sustituida por las aristocracias locales.

aldeas, tierras dedicadas al pastoreo y cultivo un tanto distantes de los lugares de habitación. Tendencia histórica que llevará como sabemos a la dependencia de los pequeños labradores bajo la protección de los domini, y que con tiempo los hará fijar a la tierra en irresoluble separación con la propiedad que explotan para ellos y el señor: ya no se podrán vender o cambiar tierras si no es con el núcleo campesino que la trabaja.

80

- Nobleza media (infanzones
100
, milites a caballo): les serán concedidas tierras
de plena propiedad (heredables), en prestiomonium leonés vitalicio o en manadaciones gallegas laicas o eclesiásticas, en poder de dichas instituciones, como defensores de nivel inferior al comentado anteriormente. Dichos dominios son directamente explotados o delegados a terratenientes, oficiales o de media-baja nobleza (hombres del servicio de armas con pequeñas propiedades por su participación en campañas militares), es decir, estos mismos "infanzones de la tierra". Entre las atribuciones de estos "caballeros" –jinetes o a pie-, estarían el poseer heredares, ejercer de miembros de tribunales de justicia
y acompañar a sus señores en campañas militares –
bienes muebles e inmuebles como recompensa-.
Se concentra así la propiedad en pocas manos: nobles eclesiásticos con dominios episcopales de diócesis o en monasterios autónomos a la vez que federados entre sí para defenderse de lo que sea –poder episcopal incluido, pasada la colaboración y modelo de ejercicio "abad-obispo" como veremos-; nobles laicos como los antedichos que ahora se ven aparecer como condes galaicos y leoneses que protegen a un cada vez mayor número de personas expuestos al hierro de las invasiones y campañas de "Terra de Fora", o bien de comunidades de

autóctonos campesinos ávidos de tierras y que difícilmente abandonaron sus propias posesiones en aras de una inexistente “despoblación” del Noroeste y aún menos probable “repoblación” sistemática de estas regiones.

Los pequeños campesinos libres (hereditarii, habitantes) también pueblan de manera privada dando lugar a aldeas (como también adoptan cántabros y vascos) mediante el mecanismo de presura. La comunidad familiar puede ser de economía colectiva (incommuniatio en un condominio) y con derecho de

100

Con esta designación de “infanzones” se desarrolla un debate historiográfico que por su extensión no expondremos detalladamente aquí. Sólo decir que dicha terminología sobre le territorio galaico fue interpretada por Sánchez-Albornoz (seguido de Valdeavellano entre otros) como infanzones descendientes de los filii primatum visigodos (documentos para nuestro caso de apenas el siglo X, ya un poco tarde para semejante descendencia), asunto que Mínguez o Isla Frez contestan por el evidente anacronismo de su aparición documental, por verlos nada libres en relación con “sus” señores, de quienes recibían atondos o atonitos –lotes de tierras en condiciones semi-libres-, amén de diferenciarlos entre sí por la tenencia o no de ejercicio militar a caballo: los miles jinetes –rasgo que distinguía-, superiores en condición social.

81

heredamiento, de pro-indiviso, con responsabilidades penales y de matrimonio, una suerte de continuidad de la antigua idea del clan o sociedad castreña que veremos reflejar en los entramados linajes y de relación con nombre y apellidos de sirvientes, siervos o propietarios instalados en un dominio como el monasterial. Las comunidades vecinales se ordenan en municipios como instituciones de personalidad jurídica (derecho reflejado en los fueros concejiles y prescripciones vigentes del Liber Iudiciorum), aunque estos agrupamientos pueden también pertenecer a la jurisdicción nobiliara laica o eclesiástica como bien observamos. Poco a poco el derecho de propiedad de esos grupos de hombres libres va a quedar mermado por las crisis de finales del s. X y parte del s. XI, ya que tienen que vender per indigentiam sus hereditas (subdividida en rationes), volviendo así las tierras a ser poseídas por los señores. El hombre libre se convierte en sometido por el terrateniente cerrando un ciclo más que normal y evidente para estos tiempos, aunque se hará más estrecho y vinculate en los más feudalizados siglo XI y XII. También pierde su condición de campesino libre aquél que pide préstamos (renovos) –en especie, rara vez en metálico- a instituciones eclesiásticas –los monasterios con especial habilidad- o civiles nobiliares, de difícil por imposible devolución. Se nombra en commendatio al hombre libre galaico que ya no posee tierras y trabaja (¿los gasalianes sanabreses?

101

) con una fuerte adscripción al señor y sus tierras. En Gallaecia el número de libres propietarios debió ser muy limitado y saldrán de las comunidades de aldeas más favorecidas y pudientes, convertidos en caballeros villanos que después galoparían por la Meseta y la extensión geopolítica de León. Citaremos de paso como ejemplo de situación de hombres en libertad a los iuniores (que Claudio Sánchez Albornoz los ve como hombres especialmente libres y singular movilidad, aunque para la realidad gallega no exista tan laxa liberalidad) y los homines mandationes: el Fuero de

101
Nos son conocidos los documentos de S. Martín de Castañeda donde se nombran:"...in voce de fratres Sancto Martino contra Euorico qui aseret in voce de Ranosindo et de suos gasalianes qui habitant in Galende...". 927, doc. 1 (sg. edición de Angel Rodríguez González). Sobre los gasalianes hablaremos más adelante, ya que existen también en documentación gallego-occidental como el Tumbo de Celanova.

82

León los sitúa siempre en un mandamento o coto, y es aquí cuando se resalta la falta de movilidad de los iuniores.
Finalmente los libres encomendados prometen fidelidad y obediencia personal a un señor, pagando igualmente un censo. No tocaremos aquí la behetría por considerarla como sustituta de la encomienda, en territorios más orientales y meseteños.
Los campesinos que pertenecen al gobierno de los señores pueden seguir siendo libres (raramente, homines) o no. Los agricultores adscritos a las tierras del señor laico o eclesiástico conforman realmente un colonato donde no hay libertad de movimiento para sus personas y cada vez más a va ser difícil distinguirlos de los siervos.
Los siervos (seruus, mancipia, pueri-puellae, servitiales, domésticos o pistores) o esclavos de facto (en territorio cristiano, muchos eran musulmanes principalmente muladíes
102
, servos de origine maurorum (Celanova, Sobrado), tal vez moriscos de origen musulmán, ahora convertidos, en su condición de siervos y nueva vida y contexto, al cristianismo: lo veremos en las relaciones de siervos domésticos de Sobrado y Celanova, trabajaban el dominio o bien son tenientes usufructuarios de parcelas autónomas muy ruralizadas (realmente aldeas-villae), o bien de antiguos castros más o menos ya abandonados. Para los siervos de origen cautivo (comprados o recogidos de los vencidos en combates) el paso por el cambio de religión facilitaba su paso a la condición de siervo, recogida en el Liber Iudiciorum.
Los seruus son pues grupos de individuos que se hallan en situación de sometimiento personal y económico (Isla Frez, 1992), vinculados a una tierra y labor que no pueden abandonar, aunque en situaciones determinadas los siervos pueden ser emancipados mediante cartas de manumisión, donde el antiguo siervo es ahora ingenuado (ingenui) y convertido en liberto (liberti), aunque sabemos por

102
La referencia para denominarlos así es con criterio filológico: onomástica y léxico extraído del romandalusí (romance con influencia del árabe del Al-Ándalus y no árabe clásico, que aquí se comportaría como adstrato) importado hasta la Gallaecia por muladíes (las designaciones de sus nombres en nuestros monasterios no dejan apenas duda), y mozárabe (v. bibliografía Frías Conde, 2000/2002 y 2003).

83

la práctica documental que las tierras (en peculio) y bienes son normalmente

controladas por el patrono, estableciéndose una sutil dependencia continua entre libertos y ex-señores eclesiásticos o laicos.

También existían campesinos contratados como colonos para explotar nuevas tierras y quedar en ellas, obligados en nuestro solar a residir sobre las mismas y pagar el correspondiente tributo-censo, son los iuniores ex hereditate. Las actividades económicas serían escasas y se enraizarían en los mercados locales
103
supuesto que la ruralización y la autarquía conllevante, paralizaban los intercambios de artículos y moneda. La presencia de numisma era muy escasa y sólo el oro visigodo sobreviviría apenas al lado de la plata carolingia (sueldo) y musulmana (hallazgos de dinar de oro en Lugo, y de dirham del tesoro de Porriño, Pont.), o ese interrogante de Sánchez Albornoz relativo a los sueldos galicianos como moneda de prestigio de la Gallaecia, o bien de la Galia... El hecho de aparecer en documentación gallega (dos documentos del 915, donación de 500 monedas de oro a la sede iriense por parte de Alfonso III) el término metcales para referirse a las monedas de oro en uno de los documentos de inicios del s. X es susceptible de ser visto como un ejemplo más del intercambio de monedas y unidades de cálculo (el metcal no es moneda sino unidad de cálculo que se corresponde con 15/16 porción del dinar –según L. Provençal-, o bien son dinares orientales en el parecer de Serrano Redonnet (recogido de Isla Frez, 1992
104
).

Los resultados de los botines de guerra en especie y esclavos podían modificar localmente o en una comarca concreta un cambio patente de riqueza y excedente económico. Los esclavos musulmanes o arabizados / islamizados (no se descarta su condición de muladíes, aunque traspasados a la condición de moriscos, ya superficialmente cristianizada) pudieron haber introducido talleres

103
Es aquí obligado hablar de la genial obra de SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio. Una ciudad de la España cristiana hace mil años. Estampas de la vida de León. 1965, 1982., creemos que en su género y para el caso de León en Gallaecia, aún por superar.

104
Op. cit. ISLA FREZ, pág. 182, nota 217.

de artesanos (R. Cómez
105
, 2001), incluso constructores del llamado arte mozárabe del Sur y Oriente gallego (en el contexto más general del arte califal galeciano cual San Miguel de Celanova, la cultura arquitectónica de modillones y rosáceas, Santa. Mª de Lebeña, Santigo de Peñalba, Santa Cristina de Lena, San Miguel de Escalada, San Cebrián de Mazote, Vamba, etc.), o de tejidos que en todo el orbe cristiano eran difíciles de observar, y que aquí también certificamos por los inventarios de nuestros centros mozárabes de los dominios de Sobrado, Samos, Celanova y en parte Castañeda: existen sin duda canales comerciales de compraventa de productos de Al-Ándalus al Norte cristiano y occidental de

nuestro caso, y dichos canales retomaban las vías occidentales y central-occidentales que daban en la Gallaecia desde el Sur, y que con seguridad siguieron en itinerario los movimientos migratorios no sólo de mozárabes de todo estamento social, sino también muladíes hispanogodos, o ambos al mismo tiempo como ya se colige del más que probable doble aspecto religioso muladí / mozárabe en trabajos actuales
106
, beréberes colaboracionistas, rutas de cristianos

105
Véase la interesante obra de CÓMEZ, R. Los Constructores de la España Medieval (2001), los capítulos II ("Los Alarifes de Al-Andalus", págs 31-58) y otros apartados dedicados a los mudéjares constructores normalmente siervos (págs. 72, 76-78, 88-92 entre otras), el avance de las organizaciones gremiales cristianas, gracias a los conocimientos internos de su práctica por los constructores y artesanos musulmanes, su espacial idea de lo urbano, de la arquitectura.

106
Trabajos que tratan entre otros (v. bibliografía) Ana Fernández Félix y M. Fierro (2000), R. Puertas Trincas (1975), E. Cabrera (1996) o Margarita Torres Sevilla (1998). En las actas (año 2006 actual cuando esto afirmo) por publicar aún del Coloquio milenario de la muerte de Almanzor. Soria 2000, Juan Zozaya retoma el tema del Duero para recordar la ambivalencia mozárabe / muladí de estas personas arabizadas para eludir el fisco muslim (dimma) por parte del cristiano, o lo propio el musulmán hispano en territorio cristiano, e incluso la posibilidad de ser "perseguidos" determinados mozárabes unitaristas (ya heresíacos, tal vez adopcionistas), por parte de otros cristianos trinitaristas u ortodoxos.
El tema sigue siendo complejo, pero en este dilema hemos de ser valientes; creo que la solución del concepto de muladí es uno de los pilares sobre el que se debe partir para intentar comprender lo que tenemos delante. Un trabajo de Ana Fernández Félix y Maribel Fierro ("Cristianos y conversos al Islam en Al-Andalus...", 2000, ver bibliografía) nos da un camino de investigación: "el término "muladí" aparece en el siglo pasado para castellanizar el término árabe muwallad [de Rguez. Mediano, 1994]. Por muwallad se ha entendido generalmente "cristiano convertido al Islam". Sin embargo, muwallad designa propiamente al no árabe que vive entre árabes y que se parece a ellos, es decir, un término que corresponde a "arabizado" o a esos "mixti arabes" de los que hablaba R. Ximenez de Rada; por ello se distingue en las crónicas entre muwalladun y 'ayam. Estos "muladíes" no eran sino aquellos pobladores de la Península que tenían un contacto directo y permanente con los árabo-musulmanes" (pág. 424). O sea, que para las mencionadas autoras, la naturaleza y diferencia entre un mozárabe y un muladí, era prácticamente inexistente e incluso la misma, salvo quizás que los mozárabes eran cristianos (¿de "fondo", abiertamente de origen, de

con esclavos musulmanes, o cristianos de las Marcas. Rutas comerciales que destacamos (apartado 1 y posteriores 4 y 5) ligarían desde Al-Ándalus y a través de la Marca Inferior occidental principalmente (nunca únicamente) con ciudades y regiones geográficas como Astorga, León, Zamora o Lugo.
Podemos así fijar una sociedad con pocos excedentes y alta densidad poblacional, quedando al inmenso agricultor galaico si quería progresar en su hacienda (sus terras, hereditates, rationes, villae con idea de superficie cultivable, fragmentada o completa, pero adjunta a la aldea o villa) la demanda de préstamos a los señores o instituciones como las monacales que abarcaremos (caso de impago la consecuencia era la pérdida de tierras y su condición de hombre libre...)

y poder sobrevivir al pago de tributos y multas que se le podían exigir. La riqueza de la tierra es sinónimo de poder, y en breve la protección física y de solares será un silogismo de sociedad feudal en progresiva concentración de propiedades, productiva de unos cuantos apellidos, donde la diferenciación entre laico y clérigo es más que relativa, apegados al poder astur mediante la delegación regia de los potentiores y eclesiástico, mediante el dominio monástico en el "inmenso rural". Nuestros cristianos de cultura y lengua arabizadas, no en igual medida y no por ello precisamente islamizados como ya matizaremos, de los siglos VIII, IX, X y parte del XI, allegados a ciertas "tierras de nadie" en cuanto a vacío de poder (en absoluto poblacional...) tácito se refiere, pero bien diseñadas, eran por

sus más próximas generaciones?) y sus casi homólogos ya no (aunque todavía conscientes de un cierto pasado cristiano en sus padres y abuelos...), pero su nivel de integración y arabización era notoriamente el mismo. De la resolución y diferenciación de estos enigmas va a depender, creo yo, el futuro de la mozarabología, de su incluso doble interdependencia con el poder islámico y sus relaciones con gentes de su mismo origen y cultura, los muladíes, si es que en determinados momentos y situaciones, no llegan a ser la misma persona. Volveremos sobre ello, aunque ya avanzamos que "muwalladun debió designar en un primer momento a la población indígena "arabizada" y no necesariamente islamizada, es decir, que aquellos a quienes se ha dado en llamar "mozárabes" durante los primeros siglos tras la conquista fueron denominados por las fuentes tempranas muwalladun, término que designaba al aculturado, el cual con el paso del tiempo terminó por "islamizarse" , in pág. 256 de M. Fierro, "Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun" (1995).
El mundo de fronteras imprecisas, la adaptabilidad cristiana-islámica bañada de cultura árabe, pero adaptable al nunca desconocido mundo cristiano en determinadas zonas, parentescos y generaciones, el universo y posibilidades a que dan juego las rutas y regiones conquistadas-perdidas por ambas soberanías, es una galaxia mental y rica perspectiva con la que vamos a tener que familiarizarnos para tomar en seria consideración el desvelamiento de este humano misterio.

así decirlo, como unos "privilegiados" o mejor dicho, una excepción en la realidad socio-económica galeciana, ya que van a ser apoyados en los casos que nos ocuparán, por la curia regia, e insertados en dominios monásticos extraordinarios, exentos de tributación, control directo, amén de ir añadiendo donaciones o compras de tierras, bienes y vilas a sus posesiones y patrimonio, nuevo poder establecido.
La nobleza gallega quiere participar en el poder de los astures y cántabros y de esa minoría hispanogoda de corte eclesiástico, de mentalidad romanista que es la corte de Oviedo, y dicha simbiosis no se tardará en realizar. Partiendo del proyecto de monarquía goticista
107
(diremos que no gótica, en rivalidad de
legitimidad con el asentamiento soberano del Emirato), partía de un apoyo básico de la repoblación-reocupación y señoralización de Gallaecia occidental, junto con el punto de legitimación de la soberanía suevo-goda que tan fácilmente se podía esgrimir. Los condes designados desde Oviedo y el asiento de sus monasterios estratégicos (Samos, Sobrado y Celanova sobre todo) alrededor de obispados flexibles a las órdenes de los reyes astures, conformaban un entramado seguro para una no sólo defensa de la monarquía, sino incluso un acoso relativo al peligro musulmán, campo de batalla neutralizador de cristianos y enemigos.

107
DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria. Ed. Sueve. Oviedo 2001. A día de hoy nos hacemos eco de las serias dudas que los primeros (1976) y ya últimos estudios de M. C. Díaz y Díaz dejan entrever sobre la supuesta goticidad del "rey de lo godos" Pelayo. Así y a la vista de la información que nos dan los Annales centrados en la bibliografía de finales del s. VIII de Coimbra, se constata que dicho goticismo sería más bien una justificación de legitimidad del poder del reino e Iglesia de Oviedo, todo él una suerte de elites indígenas e hispanorromanos ortodoxos de la catolicidad de Roma y ciertas capas clericales visigodas (Sinderedo metropolitano de Toledo es un ejemplo de ello), tal vez estas últimas sospechosas antes del 711 por su arrianidad y posteriormente debido al adopcionismo de Elipando, de la clase eclesiástica de vieja raíz visigoda, parte de ella colaboracionista en la implantación del Islam en la Península-, y que desde los documentos regulares que poseemos –Albeldense, Crónica del 754, las restantes de Alfonso III, etc...- nos han ofrecido un cuadro de los acontecimientos e intenciones un tanto engañoso: el goticismo de Oviedo, que ya podríamos llamar "neo-goticidad" eruditada desde los intelectuales políticos y eclesiásticos del momento (una clara intención de arrebatar poder y prestigio a la Sede Metropolitana de Toledo, por definición mozárabe de un sector no deseado, para desacreditarla ante Roma...). Según Díaz y Díaz, y no es novedad en su intención crítica desde su obra ya mencionada de De Isidoro al siglo XI (1976), no hay idea ni realidad de continuidad del reino de Asturias con la Iglesia conciliar de corte isidoriano ni con la Aula Regia visigoda, ni siquiera control eclesiástico operativo alguno con esa intención, tal vez tan sólo una jerarquía anti-islámica y poco definida que quisiera hacer algo distinto a lo anterior, como de hecho ello fue.

87
Tomada la legitimidad del nuevo reino de la Gallaecia antigua y del reino visigodo (ya que a su vez la tomó del conquistado "Galleciense Regnum" suevo anexionado por Leovigildo), a la Iglesia norteña le faltaba crear una ideología de

"cruzada" catolicista, que desde luego también rehizo desde la yihad islámica, aunque en sus matices sean bien diferentes, para una potencial reinstauración del antiguo poder romano ahora reinterpretado del visigodo y más carolingio. La Oviedo de retaguardia y vanguardia conquistadora se transforma en una "Segunda Toledo" no pactista con el Islam, como sí lo hace la Sede primada y metropolitana de Hispania en Toledo, sucesora legítima de la Iglesia visigoda, y desde Asturias y la Galicia nuclear se expande geopolíticamente cara a León y todo el valle del Duero, previo pacto ya formalizado con la levantisca nobleza gallega.

2.3. MENTALIDADES E IDEOLOGÍAS.

"No hay que olvidar que un principio visigodo establecía que el cambio de adscripción religiosa de su jefe –o en este caso, su monarca- debía producir el cambio de adscripción de todo su pueblo "in cuius regio, cuius religio". Ello se produjo intensamente y trajo consigo divisiones y fraccionalismos, luchas dinásticas y lealtades variables, con su secuela de guerras civiles, dentro de las cuales se podría considerar como un episodio más, aunque anómalo, la llegada de los musulmanes a Hispania y su asentamiento definitivo en esta zona del mundo conocido de entonces. Poco se sabe del proceso de invasión y fijación del poder. Sí que, (...) a la deslealtad de carácter político (caso (...) del Conde Julián o de los

witizianos en la batalla de Guadalete) se une la de la población civil, cristiana y judía, hacia "el poder establecido" como acertadamente sostiene Chalmeta (1994)". Juan Zozaya Estabel-Hansen (1998).

Si el precedente de la última soberanía visigótica dejaba muy divisos los partidos de la propia aristocracia, elite y población, ya en plenos conflictos civiles interinos, qué no podría pasar con, una vez fijada mínimamente la soberanía islámica, la posterior historia social, ideológica, religiosa y cultural de toda la Hispania cristiana, incluida por supuesto la mozárabe.
Sería muy necesario puntualizar en mentalidades contextuales el estado de investigación actual referente a la ideología política neogoticista que propagó la corona astur. Los dos estudios más serios y certeros a mi modo de ver, parten, no

se continúan, y prácticamente finalizan en la obra de M. C. Díaz y Díaz (1976, 2001) que ya desde los años setenta intuía el entramado político-ideológico que tanto afectó a la historiografía cristiana altomedieval
108
desde la corte ovetense del siglo IX (no la del VIII...) y las posteriores leonesa y castellana: podríamos afirmar sin mucho margen de error que casi hasta nuestros días.
Se debe partir de la base que el neogoticismo es una doctrina política de soporte fundamentalmente historiográfico, de cuño áulico y cortesano, en pleno

108
En M. C. Díaz y Díaz: "La rebelión de los astures, difícilmente antimusulmana en sus inicios (...) en el que no tiene papel preponderante la cultura ni las preocupaciones historiográficas". El subrayado es nuestro, in pág. 212 de su De Isidoro... (1976). De su último trabajo relativo a este tema (Asturias en el siglo VIII.. 2001) citamos: "el curioso fenómeno de la restauración gótica, que tan significativo y trascendente ha parecido siempre a todos los historiadores. Esta renovación explicaría, si hubiera algún fundamento para tenerlo por cierto, el Concilio de Oviedo, reunido al modo de los concilios toledanos, pero también aclararía la primera elaboración de las nuevas tesis para explicar la génesis del reino asturiano, ennobleciéndolas y visigotizándolas, así como la reinterpretación de hechos como la ascendencia de Pelayo, y el supuesto soporte masivo de la nobleza emigrada a Asturias, que habría legitimado la nueva monarquía" (pág. 125, 126); "...las Asturias de la primera mitad del siglo VIII, más bien descubrimos que son los naturales del país, los astures y los hispanorromanos que allí vivían (acaso alguna que otra familia visigoda), los que reúnen para seguir viviendo, una vez más, libres de cualquier dominador (pág. 150)"; "...aunque esta región no sempeñó ningún papel relevante en tiempos visigodos (...) fuera cual fuera su situación, los hispanorromanos y godos que vivían en esta región norteña serían numerosos, pero no se sentirían vinculados con la política inmediata del reino visigodo; probablemente desconocían las tendencias centralistas que habían hecho de Toledo el núcleo político y religioso de la monarquía (pág. 151)"; "la visión dada por los Anales redactados hacia el comienzo del reinado de Alfonso II (...) se distingue claramente el mundo visigodo, su destrucción con la llegada de los árabes, y un interregno de cinco años antes de que comenzaran los reinos asturianos, con lo que se subraya indirecta pero notoriamente la discontinuidad (...). No olvidemos que por lo menos dos de los príncipes asturianos, el propio Pelayo y Aurelio llevan nombres no germánicos; pero aún en el caso de algunos que los llevan no estamos seguros de su verdadera ascendencia racial (pág. 151); "Lo que puede asegurarse terminantemente a este respecto es que en ninguna parte hay constancia de que esta emigración se haya hecho nunca hacia Asturias, lo que no deja de parecer normal, ya que para los visigodos Asturias era una zona que en buena parte caía fuera de su

dominio, y además no se pensaba que ninguna región hispana quedase fuera del control musulmán. Hay que añadir todavía que los potentiores visigodos se quedaron en sus propios territorios y latifundios, después de haber establecido pactos ventajosos con los árabes. En su tierra conservaron su dignidad y sus bienes (...). Pero hay más. Esta huida, que no fue ni mucho menos general, no se hizo nunca en el sentido de buscar un refugio desde el que se pudiera seguir combatir el Islam, sino donde los emigrados pudieran seguir viviendo libremente, sólo preocupados de su propia supervivencia. No es de olvidar que a menudo el desarraigo entrañaba más problemas y dificultades que la sumisión convenida (pág. 150)". "Asturias en el siglo VIII ni fue campo baldío ni solar de restauraciones debidas a gentes procedentes de los grandes centros de cultura Hispana; y en estas circunstancias produjo notables, singulares muestras culturales que le dan brillo y renombre (pág. 160)". "...no existe sentimiento de continuidad, y cuando a través de libros de gentes cultas descubren el mundo anterior, se afanan por utilizarlo, considerarlo propio, avanzar a partir de él, pero sin que generen sentimientos de relación con un pasado, que tampoco estaba reflejado en los libros de los grandes autores (pág. 158)".

89

"renacimiento" cultural asturiano, cuyo principal objetivo es dar cobertura de legitimidad, prestigio y continuidad a una nueva dinastía que poseía poco o nada de los atributos perseguidos, poniendo toda la voluntad y empeño político a la hora de esgrimirlos, inventarlos, o mejor reinterpretarlos argumentalmente. Estamos hablando principalmente de las Cónicas asturianas del ciclo alfonsino (Rotense y A Sebastián) y la Albeldense (880-884) y Profética [109], de similar cronología y de redacción mozárabe, bien conocedora de la cultura y ambientes hispanoislámicos.

El foco de emisión erudita, difícil de encontrar, como reconoce Díaz y Díaz, en aquellos momentos en el lado cristiano noroccidental, era la corte ovetense, y sólo en círculos mozárabes trinitaristas, es decir, personajes que como Beato de Liébana "...ha dispuesto de unos medios ricos de formación para comprender su actividad y el papel por él desempeñado en la cristiandad asturiana" (Díaz y Díaz, 1976) u otros como Eterio de Osma, aunque no así los Ascario (obispo de alguna sede norteña, quizás oriundo de Toledo y simpatizante de la causa elipandista) y Tuseredo, pudiendo encontrar en aquéllos las autorías (es muy probable la coautoría del propio rey Alfonso) de los principales textos-base ya citados de lo que venimos llamando "neogoticidad".

109 La edición y lectura de estas Cónicas tan esenciales para el conocimiento altomedieval galeciano la hemos tomado de GIL FERNÁNDEZ, J. Crónicas Asturianas (1985). El estudio preliminar de Juan I. Ruiz de la Peña en la edición comentada no deja lugar a dudas del protagonismo de estas fuentes para estudiar las coordenadas ideológicas del neogoticismo astur: "...verdadera clave interpretativa del renacimiento cultural ovetense su plena articulación en un programado movimiento de reconstrucción de política integral, que tomó como modelo próximo la tradición gótica y que encuentra su más expresiva formulación en (...) el autor de la llamada Crónica Albeldense resume el afán de la restauración neogoticista inspirador de toda la obra de Alfonso II, cuando dice que él "estableció en Oviedo, tanto en el orden eclesiástico como en el palatino, toda la organización ("ceremonial" nos traduce J. Gil) de los godos, tal como había existido en Toledo" (la cita latina sería: omnemque Gotorum ordinem, sicuti Toleto fuerat, tam in

eclesia quam palatio in Ovetao cuncta stauit).
Diremos de paso que el llamado renacimiento cultural asturiano no fue sólo una creación nativa y espontánea de los reducidos círculos eruditos de Oviedo, pues en todo este siglo IX, no dejan de llegar a este ángulo influencias foráneas (I. Ruiz de la Peña, 1985) de la Hispania andalusí y extrapeninsulares, en este último ambiente es probable que se formara el personaje de Beato, pues son de allí las influencias ideológicas que bebió el luego lebaniego.

[110], una ineludible fuente de información para comprender en su extensión el siglo VIII y que narra muy fiablemente el ocaso del reino cristiano de los visigodos no es, para los efectos que nos llevan a ella, sino una continuatio de los textos isidorianos y en especial de la Historia de los Godos del insigne hispalense, pero difícilmente podría ser tildada de neogoticista, más bien está en el tenor de los Annales lusitanos ya comentados.
Volviendo a Isidoro de Sevilla, creemos que es de ahí de donde parte el goticismo erudito del norte y sur de la mozarabía o de lo queda de la cristiandad hispánica, y de una reinterpretación isidoriana de su obra (Historiae Gothorum[111], Liber de viris illustribus, De fide actholica, principalmente aunque entre otros) por parte de restauradores ideológicos de las cortes de Alfonso II y Alfonso III Magno. Es la coincidencia que ya señaló en su tiempo L. Vázquez de Parga (1978), cuando llegan a confluir intereses intelectuales y epistemológicos tanto para la cultura astur alfonsinas como para el Al-Ándalus (Spania) mozárabe en las obras y autores como Isidoro hispalense, Braulio y Tajón de Zaragoza; Eugenio, Julián e Ildefonso de Toledo, la tradición del Biclarense, y por qué no los Fructuoso y Martinho de Braga, Valério del Bierzo y un largo etcétera que son el legado verdadero, no sólo literario o erudito, sino ideológico de la goticidad, muy distinta del reinterpretado“goticismo”. Esta Hispania cristiana antigua que en diferentes o a veces convergentes enfoques llegan a compartir la norteña y meridional Península, ya no será (he ahí nuestra divergencia con el parecer final de Vázquez de Parga) la que se impondrá, sino la Iglesia (aplaudida por León, por

110
Las ediciones consultadas son las referidas en la bibliografía de este trabajo, a saber J. García Fernández (1973) y J. E. López Pereira (1980). Sobre el autor de la llamada Crónica Mozárabe, difieren M. Díaz y Díaz (1976) y López Pereira, dándole aquél un origen toledano y éste un ambiente murciano (pág. 17 de op. cit.) o del Sureste peninsular.

111
Ratifica la idea de un goticismo isidoriano influyente en toda la cristiandad altomedieval, el seguimiento de cerca de lo iniciado por la Historia de lo Godos que implica reflejar su continuidad prácticamente hasta Ximénez de Rada (s. XIII), es decir, a través del Albeldense como ya decíamos, el Apologético de Eulogio cordobés, pero aún más evidente en el anónimo de la llamada Chronica Gothorum Pseudo-Isidoriana, y cómo no en el Ajbar Muluk Al-Andalus de Ahmad Ibn Muhammad al-Razi del siglo X. Toda la historiografía mozárabe debió beber sin duda de su fuente

principal: Isidoro de Sevilla

91

Castilla, pero por la brecha que Asturias inició...) venida de Francia en el siglo XI, cuando Fernando I abra tan separadamente las puertas a las intromisiones cluniacenses, y ya se vayan olvidando los ascendentes visigodos, justamente nunca reclamados (por evidentes), ya conocidos y sabidos, por la Iglesia mozárabe andalusí toledana, sevillana o cordobesa...

Anteriormente a todo lo expuesto y sobre el origen de una Nómina Real desaparecida de la nueva monarquía astur, se redactan los Annales Portugalenses veteres alrededor del año 790 (un siglo antes del ciclo alfonsino) y que en sus colecciones Conimbricense, Alcobacense y Lamecense, enumeran y exponen las relaciones de reyes asturianos desde Pelayo hasta Alfonso II el Casto (791-841):

"...lo más interesante de esta serie es (...) la Historia de los Godos, que acaba con la destrucción del poder visigótico por los árabes en tiempos de D. Rodrigo, último monarca visigodo (...) no puede por menos pensarse en un deseo de considerarse fuera de toda relación y de todo contacto con el viejo poder una vez que (...) lo que más subraya este conjunto analístico es la destrucción de los godos y su monarquía por obra de los musulmanes (...) por lo que nada extraña que se diera –nota propia: hablando de Elipando de Toledo; ver también posteriormente apartado 4- este inicial deseo de marcar la independencia total, y casi una postura contraria, a todo aquello que Toledo seguiría representando en muchas conciencias" (Díaz y Díaz, 1976).

No hay indicios de neogoticismo y sí de casi todo lo contrario [112], teniendo que esperar a la llegada en inicios del siglo IX (hay ya una "nueva" Crónica del 800 con tendencias visigoticistas [113]) de suponemos determinados sujetos

112
En la ya citada obra de Díaz y Díaz (2001) se comenta que el autor de los Annales astures del siglo VIII sería un clérigo con influencias patrísticas (Jerónimo) y que "sentía escasísima devoción por el pueblo godo, del que se complace en señalar el final de su reinado en Hispania y su liquidación total" (pág. 130). Serían los fragmentos de los Annales: "...Et dominati sunt Ispaniam gens Gothorum annis (...). Era DCCª XLª VIIIª expulsi sunt de regno suo. Sarraceni Ispaniam obtinuerunt in Ispaniam annis V". Garantía de veracidad es que los Anales son aún hoy un referente y corroboración de los datos que poseemos de esta lejana alta Edad Media.

113
"Es probable (...) que esta crónica represente ya un intento en otra dirección muy distinta a la que mantiene la primera redacción de los Annales (...), la aparición de las genealogías visigóticas de Pelayo a un tiempo suponen el creciente ambiente de goticismo del reino de Asturias, y por otro lado buscan acogerse a un recurso que los salve de la condenación divina, y humana, a la que los pecados de la monarquía visigoda llevaron a los últimos reyes y al pueblo visigodo como tal". In

M. Díaz y Díaz De Isidoro... (1976), pág. 216.

92

mozárabes que con erudición elaborarán el corpus oficialista destinado a tener tanto éxito en las líneas de la historiografía medieval [114] y general española. El hilo argumental y silogístico del neogoticismo lo aumentarán los autores de la Historia Silense (ampliación de la Rotense, con García I, Ordoño II), la aún más goticista Nómina Real Leonesa, y ya asentando las bases de la transmisión los Anales Castellanos Primero y Segundo ("complutenses") de finales del s. X al s. XIII.

Siguiendo el hilo del doble partido mozárabe de estos pensadores de cuño monástico como son Beato a un lado y Elipando de Toledo al otro (con probabilidad las duae quaestiones que ya explicitaba el monje de Liébana en la realidad político-eclesial ovetense), diremos con Isla Frez (1992) que en todo este intercambio epistolar de la controversia adopcionista (donde además estaba en juego el futuro papel de cualquiera de los dos bandos que "venciese", mucho más allá del simple debate teológico) existe un razón subterránea de naturaleza política: el poder mozárabe toledano y de tradición eclesiástica hispana o, un nuevo poder emergente prorromano y franco que en la península tenía como representante la Iglesia y reino astur. Curiosamente no existen menciones en estos epistolarios a los obispados, ni siquiera a las gloriosas campañas militares que Alfonso I debía estar acometiendo por esos tiempos y lugares. Una vez más el hispanogoticismo astur se puede convertir en irreal.

La herramienta propagandística e historiográfica altomedieval de la corte ovetense desde Alfonso III principalmente ha llegado a ser definida por historiadores actuales (López Teixeira, 2003) como "artefacto conceptual básico da historiografía tradicional, interpretación claramente ideoloxizada" [115]. Las afirmaciones de la obra de López Teixeira, aunque tal vez no se salvan de una

114
Recalca también Díaz y Díaz (1976) la incomprensible tendencia visigotista en la Nómina real leonesa y castellana en que aparecen Fernando I, Doña Sancha, Ordoño de Astorga y Alvito de León, ya que se contradice en sí mismo con el olvido de la escritura visigótica y el rito litúrgico hispanomozárabe de tradición goda.

115
LÓPEZ TEIXEIRA, Xosé Antonio. Arredor da conformación do Reino de Galicia (711-910). Reis, series e liñaxes galegas nos séculos VIII e X. Cara a unha nova interpretación histórica das orixes. 2003 (v. bibliografía), cita in pág. 33.

93

cierta intención obsesivamente desmitificadora de las tesis albornocianas, actualizan y ratifican aquella sospecha que hace casi cuarenta años algunos ya

más que intuían
116
. Vamos a resumir muchísimo las conclusiones que podríamos
compartir en parte con el mencionado autor:

1. La historiografía tradicionalista es de carácter sanchez-albornociana
117

(aunque él mismo desconfiara del goticismo de los primeros reyes astures),
recalca el carácter electivo de los monarcas –que Teixeira se propone
desmontar-, y elabora el dogma de la nobleza goda refugiada en Asturias
(=neogoticismo político).

116
La obra de Carlos Baliñas desde sus trabajos de 1988 a 1998 son especialmente críticos en cuanto a la teoría de Sánchez Albornoz y discípulos, relativa al "desierto estratégico" o al supuesto vacío despoblacional de la Galiza nuclear, pero no sobresale en absoluto el cuestionamiento del neogoticismo astur, aunque indirectamente por algunos indicios su línea epistemológica del autor sí la podamos intuir. En general, ya desde los años setenta y sobre todo ochenta, los historiadores compostelanos, ya clásicos para nosotros como M. C. Pallares, E. Portela o F. López Alsina, nos resaltaban sus dudas sobre ciertos (otros sin duda, sí) planteamientos albornocianos.

117
El punto de vista ideológico de la historiografía sanchez-albornociana no es ni muchos menos imparcial en sus supuestos epistemológicos: lo vemos en toda la obra del por otra parte, genial, tenaz y trabajador maestro Don Claudio, pero dejando claro una inconfesable admiración, aunque no compartiendo sus conclusiones historiográficas, son de todos conocidas sus coordenadas
tanto
ideológicas como políticas que ahora no abordaremos. Convencido liberal moderado, republicano anticomunista hasta la médula, era no obstante un profundo creyente que fue incapaz de salvar dicho posicionamiento personal a la hora de historiar la Edad Media española: no comprendía ni quería comprender el Islam hispánico, y se nota con sólo consultar su obra que hay una obsesión a veces sucinta, otras más directa de afirmación de lo cristiano como esencia de lo hispánico. Negar un aspecto sería negar toda su concepción de le Milenaria Hispania. Todo un conflicto que hace que la obra de D. Claudio caiga en efectos historiográficos tan artificiales como defender a capa y espada un desierto despoblado y estratégico justificador de la acción cristiana en el norte, un goticismo militante –del cual él mismo hasta llegó a intuir una duda deductiva...que no continuó-, una implacable "persecución" de toda huella arabizante (nuestros mozárabes tampoco se libran de su red) que pudiese "manchar" la innegable cristiandad implícita y ese destino de catolicidad universalista a la que España estaba designada como protagonista de la ya terminal Europa que le esperaba (y de la que parece le quisieron hacer "desaparecer" con la inmersión islámica...) y en fin, un defensor a ultranza de una España monocolor que desde hace ya tiempo es difícil defender con una cierta serenidad medievalista. Con todos estos errores –de los cuales no estamos libres absolutamente ningún historiador-, todo hay que decirlo, algunos sectores de determinadas escuelas historiográficas (marxista principalmente aunque no en exclusiva) se han literalmente ensañado con este indudable maestro, "encontrándole" mil y un defectos metodológicos, silogísticos y concluyentes: creemos que tampoco esto es justo, no es respetuoso con su inabordable trabajo medievalístico, y hasta es trato poco caballeroso como investigadores. Es interesante la biografía, muy objetiva, de uno de sus discípulos, J. Luis Martin (1986) -.ver bibliografía-.

94
2. No hay ninguna otra referencia al goticismo anterior a las Crónicas de Alfonso III. Existe un Diploma de Alfonso II (812) donde no hay rastro teórico ni doctrinario de la continuidad política con el antiguo mundo godo.
3. Dicha corriente no tiene por qué ser de cuño "mozárabe" (ámbito clerical), sino más bien de carácter local. Para J. G. Fernández la Crónica Sebastiana "no es más que un piadoso deseo del cronista Sebastián (...) por magnificar el solio ovetense" o la opinión de Ron Barkai afirmando que la Crónica de Sampiro no tiene continuidad con el filovisigotismo.
4. La ruptura política desde la Gallaecia, trono y Sede de Oviedo, con la Iglesia mozárabe de Toledo es una cuestión innegable que se contradice abiertamente con la neogoticidad real del continuismo legitimista de los reyes astures. El adopcionismo de Elipando deja una zanja profunda para que las elites norteñas se distancien hasta crear una "iglesia nacional" de impronta carolingia y oficialista romana. El aparato ideológico se refuerza (Alfonso II) con el invento-hallazgo del sepulcro de Santiago y el desplazamiento geopolítico de Toledo a la Gallaecia cristiana (auténtica translatio regni en el mejor estilo carolingio –Roma-Franconia...-).
5. La aristocracia y pueblo hispanogodo se queda a vivir y continuar en sus propias tierras, mayoritariamente Al-Ándalus: familia de Vitiza (Aquila, Olmundo, Ardabasto con sus huestes y heredades –tres mil alquerías...- que se extendían por inmensos territorios de Toledo, Sevilla, y Córdoba respectivamente), los hermanos witizianos Sisberto y Opa, Teodomiro de Orihuela, Casio de Zaragoza, etc., que el Islam aprovecha para tejer una sutil política de pactos y alianzas con las poblaciones autóctonas.
6. "Os verdadeiros herdeiros dos monarcas visigodos foron os emires cordobeses, e como tales, aspiraban a espallar a sua autoridade a todos os territorios sobre os que exerceu a sua acción o estado visigodo: Hispania, Gothia (Septimania) e Gallaecia (...). O mesmo matrimonio de 'Abd al-'Aziz, como sucesor de Musà Ibn Nusayr, coa viúva do Rei Rodrigo ou cunha filla sua chamada Exilona, lexitima (nota: el subrayado es nuestro) en certo modo

95

a posesión árabe da Península e considera ao novo emirato como herdeiro directo da monarquía goda, como nos lembra Joaquín Vallvé"
118
.

En síntesis debemos ver el discurso de la hispanogoticidad astur (posterior astur- leonés y para más inri, castellano) como una elaboración muy posterior a la definitiva derrota del partido rodriguista en Guadalete (expulsi sunt de regno suo nos decía el clérigo de los Anales astures del s. VIII...), para ya en las Crónicas alfonsinas y con la colaboración de clérigos instruidos de cierto partido mozárabe (centralizados en Liébana y corte ovetense principalmente) afincados septentrionalmente en la corte de Oviedo, redactar esas colecciones de Crónicas del ciclo asturiano de finales del siglo IX (las del siglo X, más definitivas), poco después de su asentamiento aquí por los acontecimientos toledanos o cordobeses de mediados de ese mismo siglo.
Sector oficialista prorromano mozárabe por lo tanto que daría un cierta cohesión a lo ya iniciado por la soberanía astur de tiempos de Alfonso II: combatir

y vencer a los musulmanes para paliar los pecados de los reyes e Iglesia visigoda: "castigo divino", pensamiento apocalíptico y milenarismo de cuño beatiano aquí no ha de faltar, pero también éste se destaca, entre otras obras de antigua tradición cristiana, en la Crónica de Sebastiana y la Crónica Profética, providencialismo de la mejor elaboración ideológica isidoriana, una escatología cristiana de retiro y trabajo en la vida religiosa con una imagen que ahora vamos conformando del hombre mozárabe ya situado en tierras del Norte: un Regnum Dei (¿In Septentrionem, In Paradisum?) propicio para desarrollar los cenobios de tradición eremítica y consecuentes pactos fructuosianos. Contactos permanentes con el poder carolingio: contactos directos a finales del s. VIII: años 795, 798 con los embajadores Fruela y el instruido clérigo Basilisco de activa militancia

118
Op. cit. LÓPEZ TEIXEIRA, pág. 33. Esta idea de Vallvé también la deja explícita en la obra suya que aquí hemos cotejado: VALLVÉ, J. "Los musulmanes de Al-Andalus: su relación con cristianos y judíos" (in VALDEÓN BARUQUE, J. Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval... 2004).

antielipandista, debate y disputa enconada (finalmente con el apoyo directo de Roma) contra la definitiva herejía de Elipando metropolitano de Toledo.
Con el apoyo de Imperio franco y después del Papado, al reino e Iglesia astur sólo le queda enfrentarse directamente al poder emanado y autónomo de Toledo sabiendo que es contradictorio con la esencia y tradición visigoda en sí misma, pero esto poco pudo importar al aparato propagandista realmente aleccionado con un pasado que acababa de "reencontrar" o más bien reedificar, justificada lucha ya que la mancha de herejía pendía sobre la sede primada: es una auténtica jugada hábil de translatio regni de Toledo para Oviedo, como en su momento hará e hizo Aquisgrán en relación con Roma, siguiendo el manual de compromiso que dictaban los paradigmas carolingios. Tardó el movimiento de la pieza en dar resultados, pero la jugada resultó ser efectiva.
Más difícil fue para rematar el discurso pro-goticista de esta especial historiografía (todo el Ciclo asturiano de Alfonso III, lo intenta con su quiere definitivo Ordo gentis gothorum que conforman un Ordo Gothorum obetensium regum como nos explicita la Crónica Albeldense –880/884) empalmar el entronque de la ascendencia sanguínea del rey Pelayo
119
con la nobleza y poder
monárquico visigodo, ya que sus explicaciones son un tanto torpes en sus demostraciones y silogismos.

119
Es preciso destacar que en las nóminas reales de los Annales del siglo VIII, así como en las del IX no consta la persona del rey Vermudo I el Diácono (789-791), lo cual no nos debe dejar indiferentes. O Vermudo era un colaboracionista con Al-Ándalus, un pro-adopcionista (baste que fuese "simpatizante" como de hecho ocurrió con otros clérigos de asentamiento astur –Ascárico obispo, Tunseredo abad, Fidel abad-) o bien un usurpador de los intereses de la cada vez más definida y ortodoxa corona ovetense. Hijo de un hermano de Alfonso I, Fruela, Vermudo fue elegido rey cuando era diácono, casado con Numila –el celibato sólo era obligatorio para el presbiteriado- y protector de Alfonso II –tal vez su influencia para su educación monástica en

Samos...-, en quien abdica, después de la batalla de Bureba.
Las redacciones de la Rotense y la Sebastiana difieren sobre los orígenes y estirpe "real" de Pelayo fundador: la primera lo relega a un cargo palacial de segundo grado (espatario regio), la segunda lo exalta convirtiéndolo en heredero de sangre real: desde Kindasvinto la estirpe acaba en Pelayo, a su vez primo del indeseable y colaboracionista Opa, descendiente de Witiza. J. Gil Fernández (1985) acaba confirmando en toda esta demostración de la Rotense que "No hay duda de que parte de estas coincidencias han sido buscadas deliberadamente: a la formación de la leyenda puede haber contribuido tanto un cantar épico como una reminiscencia literaria, o quizá ambas cosas a la vez" in pág. 66 de op. cit.

97

No hay interpretaciones teológicas en esta especial historia hispánica de lo visigodo, lo cual ayuda a detectar aún más si cabe, y esa es nuestra intención, los parámetros ideológicos, el contexto socio-político de los viejos cristianos del Sur ahora como nuevos dirigentes intelectuales
en la gran koiné cristiana Gallaecia,
sus bandos y divisiones (duae quaestiones que es probable sean más) en un pequeño reino que se está literalmente conformando y que va a ser el contexto general de los monasterios galecianos con tamiz mozarabizado que nos proponemos abordar.
Es importante por su peso ideológico, reforzador del mito goticista, otra mitología cristiana creada alrededor de la figura evangelizadora de Santiago el Mayor hijo de Zebedeo en Hispania o Gallaecia: Spania et alia occidentalia loca se puede leer en el apócrifo o intertextualizado de isidoriano autor del De Ortu et Obitu Patrum, si bien en la propia aceptación, rechazo o propagación del mito, diferenciamos con nitidez, lo que es sólo predicación del apóstol por una parte, y la presencia de las reliquias e historias anexas de Santiago en estas tierras por la otra.
Ya Julián de Toledo (el "segundo Isidoro", siglo VII) casi dos siglos antes del hallazgo-inventio del sepulcro del apóstol, había afirmado que era harto cuestionable la presencia real de Santiago en Gallaecia-Hispania. Las tradiciones anteriores
120
al siglo VII son poco fiables para demostrar el origen apostólico con el cristianismo peninsular y por lo tanto de una continuidad de transmisión con el

120
Las fuentes para el estudio de la huella jacobea en Gallaecia / Hispania debemos rastrearla desde el citado Breviarum apostolorum (de tradición griega cristiana-oriental: Catálogos Apostólicos del siglo VII), De ortu et obitu patrum de Isidoro de Sevilla (texto interpolado por una desconocido autor que las insertó en la obra del sevillano, Etimologiae, aunque Isidoro no hace mención alguna de la predicación de Santiago en Hispania), los también citados Comentarios al Apocalipsis de Beato de Liébana, así como el Himno invocador (anónimo y del reinado de Mauregato, como comentaba el profesor Díaz y Díaz) o O Dei Verbum también llamado.
Tres tradiciones en resumen, son las que promueven la entrada del cristianismo en Hispania desde la óptica de la historiografía cristiana peninsular: La de San Pablo, la puntual del mismo Santiago, y la de los Siete Varones Apostólicos (enviados por Pedro y Pablo desde Roma a Hispania): hay que decirlo, todas de dudosa autenticidad histórica.
Todos estos escritos se esgrimirán y propagarán a lo largo de período de Alfonso III (866-910) y

donde la Crónica Albeldense jugará un papel diletante y sintético en todo el aparato político-religioso del hecho historiográfico-hagiográfico jacobeo, materia de propagación también monástica sin duda (desde el s. VII por lo menos...).

98

culto jacobeo. Sólo constatamos las menciones y testimonios escritos del Breviarium Apostolorum de inicios del s. VII o el lugar de predicación de Santiago: hic Spaniae et occidentalia loca predicat. La Passio Sancti Iacobi, recopilación franca de las narraciones apostólicas del Pseudo-Abdías uno o más siglos anteriores, refleja ya desde los siglos visigóticos la exclusiva prédica de Santiago entre el pueblo judío de Jerusalén y la diáspora.
A finales del siglo VIII aparece un Himno Invocador al Apóstol de la debatida autoría del representante del partido más catolicista de entre los pseudomozárabes, si es que es correcto tildarlo como tal, ya que su formación es isidoriana pero ante todo es de marcada matriz carolingia, donde aprende todas las fuentes hispanas, desconocidas hasta entonces para él, Beato de Liébana, presbítero y contrincante intelectual de Elipando de Toledo y de su adopcionismo estratégico, aportando una historiografía ecléctica que se suma a la corriente hispanogoticista en contra de las supuestas pretensiones de la Sede de Toledo u otras sedes alternativas (sobre todo si proceden del Al-Ándalus de tradición visigótica) para seguir ejerciendo como Primada de Hispania. También era contrario al sospechoso de simpatizante del adopcionismo y colaboracionista con Al-Ándalus, rey Mauregato astur (783-788: ¿de Mauri capto? o “hijo de cautivo moro”...ascendientes míticos que lo relacionan con su madre musulmana no faltan). M. Díaz y Díaz se inclina finalmente por no ver clara la autoría de Beato en el Himno al Apóstol (Hymnus in Dei Sancti Iacobi apostoli fratris Sancti Ioannis) comentado, aunque sí por dársela a un mozárabe toledano para todos desconocido. Contrariamente a lo que pudiera parecer, el autor sería contemporáneo del polémico rey Mauregato (partidario del mismo de ahí su invocación y ponderación al rey astur, regem piium), muy permeable a los contactos y pactos con el mundo musulmán, sometimiento tributario quizás:

”¿quién era este clérigo tan ardiente y fiel súbdito de Mauregato, que encontró útil invocar a Santiago como eficaz abogado contra la peste y los males, como protector de la iglesia asturiana, basándose en la misión apostólica del Hijo del Trueno que por suerte lo había traído a Hispania?” (Díaz y Díaz, 1976).

99

Las conclusiones a que llegamos para el estudio del mozarabismo noroccidental, es que en el reino de Asturias había claramente bandos (ver apartado 3.1.) en el seno del cristianismo y la clerecía secular y regular. Uno claramente ortodoxo y procaloringio representado en figuras como Beato de Liébana y otros compañeros comentados, incluyendo ya al occidental y prestigioso en ascenso Teodomiro de Íria; otro, el de nuestro autor norteño (es probable que de formación o extracción toledana pero muy ligado al reino astur) del Himno a Santiago, sin duda permeable a determinado mozarabismo contemporizador con la Iglesia de Toledo y no criticista con el adopcionismo

convulsivo de todo este siglo VIII
121
. Está claro que los cristianismos del Sur y del
Norte poseen vetas de escisiones y divisiones que se dejan entrever, y se nos escapan con cierta facilidad, en los entresijos de los textos que llegan a nosotros.
Una erudita pirueta más, ¿es el partido de Beato el que retoma, "copia" el parece ser, ingenuo Himno a Santiago, para en el futuro hacer bandera jacobea contra ese mismo partido mauregatista y posteriores simpatizantes, sospechosos de herejía? Sólo es posible, pero el desarrollo posterior de los acontecimientos nos quiere dejar ver que el mito de Santiago va a tomar la senda del propagandismo más ortodoxo y no la línea ideológica del anónimo santiaguista.
Es más que interesante para nosotros constatar la presencia de un partido ortodoxamente romano en el seno del mozarabismo tanto interno como

121
Díaz y Díaz (1976) op. cit. in pág. 253, nota 34, nos relata al hablar de la fecha del Himno a Santiago, la carta de Elipando a Fidelio de este año (785), conocida por Beato posteriormente, donde "se alude a la división de la iglesia de Asturias en dos partidos (nota: subrayado nuestro), el de los que apoyaban a Elipando a través del Abad Fidelio y el de los sostenedores de Beato. Si pudiéramos confirmar nuestra sospecha (...) de que grosso modo ambos partidos coincidían con las dos facciones políticas, la favorable y la contraria a Alfonso II, podríamos pensar en el año 784 o mejor aún en el mismo 785 como fecha de composición del himno".
Sobre la autoría del Himno O dei verbum no se ha cerrado en absoluto un debate que ya arranca de los posicionamientos a favor de Beato en los historiadores como J. Pérez de Urbel y C. Sánchez Albornoz. La revisión y crítica de lo defendido por M. Díaz y Díaz la podemos comprobar en un trabajo de M. Adolfo Baloira Bertolo (1985, "Doctrina de la dispersión apostólica en Beato" in Revista Compostellanum, vol. XXX, nº3-4, ver bibliografía), donde se vuelve a comprobar una seria analogía de los textos –el procedimiento y metodología del lebaniego era por "técnicas de acoplamiento" textuales por todos conocidas- y fuentes del Himno con los Comentarios al Apocalipsis. El apoyo literal al rey Mauregato –contradicción a las claras ya que Beato fue un claro asignado al partido alfonsino- no es problema para este autor ya que el regem piium debería ser un mero formalismo textual para poder dar salida pública a los escritos: vasallaje eclesiástico a los reyes por parte de la clerecía siguiendo la tradición visigótica...

100

posteriormente externo y desplazado en la Gallaecia, gente erudita (muy falta de ella debía estar el ambiente intelectual del Noroeste del s. VIII y IX...) que produce literatura de cierta calidad, es apologética y creadora de corrientes historiográficas que podrían ir desde el goticismo a la inventio (la colaboración en la revelatio del obispo de Iria, Teodomiro es más que importante ya que corrobora la tendencia romanista en el seno de la Galicia nuclear y más occidental, hasta ahora muy lateral en la historia de la Iglesia gallega), translatio (esfuerzo imaginativo no falta, pero de gran calibre estratégico) del mito de Santiago en Gallaecia-Hispania con su "Camino de Santiago", constatable alternativa a las corrientes de emigración político-religiosa que estaba creando secularmente el Islam en dirección a Meca, amén de renovar viejos caminos muy transitados místicamente desde los albores europeos cara a Occidente. Con el mismo Sánchez Albornoz en coincidencia podemos constatar como definitivas para nosotros las siguientes deducciones sobre el asunto geoestratégico jacobeo:

1. Es legendaria la evangelización de Santiago en Hispania. Dicho proselitismo debió tener un silencio de más de seiscientos años. La monja Egeria (posiblemente de extracción priscilianista, pero lejos de dudar en su veracidad) de inicios del siglo IV nos relata en su Itinerarium que el cuerpo de Santiago, hijo de Zebedeo está enterrado en el Monte de los Olivos, en Jerusalén.
3. Sólo aparecieron huellas del culto jacobeo en los tardíos siglos VI y VII en Hispania. Hasta el 1077 (el Tumbo
A del Archivo de la Catedral compostelana
habla esencialmente de la revelatio) no se menciona ni el origen ni comienzos de la posibilidad de una tumba del Apóstol en Compostela. En la primera mitad del XI, la epistola del Papa León intercala la leyenda evangelizadora en Hispania de los Siete Varones Apostólicos (de muy probable autoría mozárabe
122
) con la narratio, translatio, e inventio de Santiago (que

122
Torcuato, Indalecio, Cecilio, Segundo, Tesifonte, Hesiquio y Eufrasio con sedes episcopales primicias en Granada, Jaén y Almería, es decir, la historiografía cristiana de los Siete Varones Apostólicos, son según Ladislao Castro (2001) una apuesta por reivindicar el sudoeste peninsular como cuna original del cristianismo hispánico, contrarrestando a las prestigiosas Sevilla, Córdoba

inicialmente nunca estuvo en la lista de los Varones, ahora discípulos del Zebedeo). Son pues dos tradiciones textuales distintas las que se sincretizan: la Predicación de Santigo evangelizador en Hispania, y la muy distinta de la Venida del cuerpo del Apóstol. Se complementarán en el ya tardío para el caso, siglo XII: Historia Compostellana y Liber Sancti Iacobi.
4. Julián de Toledo (686) niega la división del Orbe entre los apóstoles para difundir primitivamente el cristianismo: sólo se admite a Santiago como evangelizador entre los judíos, tradición constatable en citas de Biblias mozárabes, tema de polémica antijudía, narraciones apostólicas del Pseudo-Abdías -s. V- y del Breviarum Apostolorum.
5. La Iglesia hispánica (liturgia, martirologios, calendarios, oracionales) contemporánea del fenómeno no conserva ninguna tradición sobre la cristianización / evangelización en Hispania o Gallaecia por Santiago el Mayor. El Zebedeo conserva un lugar insignificante en la epigrafía y hagiografía visigoda o mozárabe (sólo tardía y ya comentada, de un anónimo -Díaz y Díaz, 1976- o desarrollada por Beato –J. Pérez de Urgel, 1952-) y no consta ni en las festividades ni en la liturgia. Tampoco había culto jacobeo en la Sede de Toledo hasta sólo menciones a su festividad (30 de Diciembre) y en fechas de finales del s. X e inicios del XI, suponemos que por influencias de la cristiandad norteña.
6. De posible origen ideológico mozárabe, éste inicialmente no pertenecía (Himno al Apóstol mauregatista) al sector ortodoxo y romanista, aunque luego

y Toledo. La intencionalidad de la mozarabía de estas regiones andaluzas pudo ser su móvil y justificante, de hecho la cristiandad andalusí constata lo siguiente: Los Siete Varones tienen protagonismo en sus textos litúrgicos; Guadix (Granada) va a reclamar una original revisión, en el

siglo XVI, de los ritos cultuales locales a San Torcuato (sin duda el más prestigioso de los mismos); difusión de la leyenda de los mismos (Breviario Hispánico) en el siglo VIII (Díaz y Díaz, 1971) y difícilmente anterior al siglo VII; constan en el Calendario de Córdoba; Antifonario de León, Oracional de Silos o Manuscrito de Cardeña (siglo X, Vita Torquati), textos por otra parte que serán manipulados tardíamente en el Codex Calixtinus para alterar e innovar el protagonismo de Santiago el Mayor, pero recopilando las vida y obras de los Varones. Recordemos finalmente que las hazañas apostólicas de estos santos constan en los Oracionales de Verona y el ya comentado de León, y que ambos se inspiran en el Oracional Visigótico de Julián de Toledo, lo cual nos ratifica dos cuestiones: la más que segura autoría de las Actas de los Varones Apostólicos como mozárabe, y la omisión de toda referencia directa a Santiago hijo de Zebedeo.

102

esta misma corriente la utilizará a través de Teodomiro de Íria en su revelatio y translatio. El partido de Beato y el apoyo final de Alfonso II a todo el proyecto jacobeo ayudaron a consolidar el auge de Compostela, su basílica (Alfonso III) y final catedral de la alta y plena Edad Media galaica.
7. El nuevo obispado de Compostela (la del arzobispado, la Metrópoli, la de Gelmírez) al no poseer tradición conciliar alguna (tanto bracarense como toledana) necesita una "traslación" desde la antigua Íria a la nueva ciudad y basílica-Catedral, debe por lo tanto justificar la traslación de la tumba del Apóstol desde Íria a Compostela. Translatio que confirmará Urbano II en 1095. Definitivamente la restauración metropolitana de Braga en el 1070 debía ser también contrarrestada por una fuerte apuesta de la novedosa y avanzada Compostela con su tumba Apostólica y su ruta internacional (en confluencia desde el sur por la "Vía de la Plata") que es el Camino francés de gentes, ideas y comercio europeninsular.
8. El culto a la tumba del Apóstol en Santiago de Compostela, podría ser un ardid bien elaborado para sustituir viejas tradiciones y rutas ancestrales de peregrinación (superponiéndolas, suprimiéndolas o asimilándolas) en dirección al ángulo de Gallaecia como las de San Eufrasio, San Torcuato o San Martín.

No está nada claro el posicionamiento en relación a la aceptación del culto (predicación occidentalizante y veracidad de las reliquias no siempre van a la par en su suerte histórica) jacobeo en personajes y ambientes eclesiásticos hispanos. Ya F. J. Pérez de Urbel
123
nos advierte de la dificultad de saber cómo desde ya la sola mención del apóstol, con su nominalización en calendarios litúrgicos (festividades, martirologios, advocaciones de iglesias, etc.) o su testimonio de evangelización, las opiniones se encuentran.

123
PÉREZ DE URBEL, F. J. "El culto de Santiago en el siglo X". Rev. Compostellanum. Vol XVI, nº 1-4. 1971. Pág. 11 a 36. La diferencia de criterios es bastante notoria con los de Díaz y Díaz, sin embargo, y aunque el gran disenso es la autoría o no de Beato del Himno al Apóstol, la rica información que nos da el Profesor Justo nos es de una gran ayuda, sobre todo a la hora del seguimiento de los textos de contenido jacobeo.

Si bien el Breviarium Apostolorum comentado es ya detectable en los ambientes europeos del siglo VII, ¿por qué no se hacen eco de ello Julián de Toledo, Gregorio de Tours, Venancio Fortunato y sí la utilizaron el obispo Aldhelmo, el autor del De ortu..., de donde el ingenioso Beato de Liébana la retomará para bien utilizarla como sabemos? Es más que interesante constatar cómo el culto a Santiago deriva de las tradiciones que nos vienen allende los Pirineos y así nos lo demuestra la transmisión vocacional de prácticamente toda la liturgia mozárabe: ni en el oracional fructuosiano de Verona -inicios del s. VIII-, ni en el procedente de Sto. Domingo de Silos –copias, s.XI-, ni en el también silense Liber Commicus -¿s. VII?- y sólo menciones bíblicas en lo que parece referirse a Santiago el Mayor en la llamada Biblia de Alcalá del s. IX.

También distinta suerte difusora le aconteció a la pequeña batalla de fechas festivas para el culto y recuerdo de Santiago [124], determinando finalmente y

124 Podemos recordar la confusión que en esta primera Edad Media peninsular existía entre Santiago el Mayor, pescador e hijo de Zebedeo y hermano de Juan, ambos "Hijos del Trueno" (S. Marcos 3, 17), y el otro Santiago el Menor, hijo de Alfeo (con monasterio de Santiago de León, iglesias varias en Castilla...), indiferenciados en cierto himno litúrgico a Santiago (¿?) de un tal Recesvindus Abbas cordobés parece ser que a la altura del siglo IX. El Calendario Albeldense (s. X) ya diferencia en las festividades (que recordaban martirio y degollación, no lo olvidemos) de Diciembre: 28, Sancti Jacobi fratris Domini, y 30: Sancti Jacobi fratris Johannis (Pérez de Urbel, 1971), desarticulando definitivamente el único día que recogía para ambos santos el Martirologio Jeronimiano (s. VI) y el Homiliario de Silos.

Podemos interpretar que toda esta "espontánea" difusión del culto y mitificación jacobea procede por una parte de la corte ovetense en consulta directa de la Passio Sancti Jacobi (que determinaba 30 de Diciembre), en divergencia de la asentada y difundida en Europa festividad del 25 de Julio. Por otra lado, llega a Al-Ándalus desde Europa, haciendo eco de ello los calendarios mozárabes, la celebración del recuerdo martirial de Santiago el 25 de Julio (obispo Recemundo de Córdoba –Rabi' ben Zayd- en su famoso calendario de mediados del s. X, embajador de Abdelrrahmán III y gran viajero por Centroeuropa, Bizancio y Oriente...): es una novedad que adoptan ahora los cristianos andalusíes, lo que demuestra una cierto alejamiento y distanciamiento entre un Norte peninsular alejado de Europa y receloso (el mito jacobeo lo acercará...), y una Iglesia mozárabe receptiva y directamente conectada –en la medida de lo posible- al resto del mundo cristiano. Cosa curiosa, en el siglo X andalusí no se menciona el sepulcro, y podemos intuir que las dudas de su autenticidad ya hacían mella en algunos sectores mozárabes.

La tendencia a "olvidar" el culto jacobeo en ambientes meridionales se plasma también en la obra del copista mozárabe Totmundo, Antifonario de Beja-León (principios del s. IX). Tardará en llegar la corriente jacobea a Beja, pero cuando lo haga, traducirá la festividad en 25 de Julio, siguiendo la tendencia europea, no la asturiana. No así actuará la trasmisión del culto santiaguista en los núcleos de Toledo, donde las colecciones Missae et Officia (cultos jacobeos del finales del s. X y pleno XI) ya rebelan una misa a Santiago apostoli fratris Johannis, aunque jamás observaremos en dichos textos ninguna referencia al "Patrono de las Hispanias", o predicaciones apostólicas por estas nuestras tierras.

Mucho menos existe mención alguna a sus supuestas reliquias y encuentros mistéricos del túmulo. Sí localizamos una influencia de Oviedo cara a Toledo, al admitir esta

amplia y prestigiosa comunidad cristiana la festividad en 30 de Diciembre pero poco más.

104

por influencia centroeuropea un único día 25 de Julio y para un único santo, Santiago el Mayor, en contra de la antigua tradición hispánica de juntar a los dos Santiagos -Mayor y Menor- y en una fecha tal como el 30 de Diciembre. Las corrientes informativas que llegaban a la corte astur (defensora del día 30 natalicio) estaba claro no eran las mismas que llegaban a la comunidad cristiana meridional que desde el novedoso y avanzado siglo X, ya contemplaba en el Calendario de Recemundo (Rabi' ben Zayd) el culto y festividad del Santo Apóstol en día 25, según los cánones de la cristiandad francesa, inglesa o alemana (muy insistente en su legitimidad como poseedora de reliquias de Santiago el Mayor, ya solícita en el siglo IX). Al-Ándalus estaba más cerca de la Europa cristiana de lo que creíamos, o este aislamiento incluso recelos de la Asturias ortodoxa la dejaba virtual y físicamente aislada del resto de la catolicidad.
Beato de Liébana, con Eterio de Osma y toda la escuela lebaniega oficialista va a interpretar un papel fundamental en los tiempos y hechos venideros, en relación al culto jacobeo: va a trasmitir el texto de la Passio Sancti Jacobi de tiempos visigóticos para exaltar la predicación apostólica de Santiago en Hispania, celebrando su martirio el día 30 de Diciembre. La mozarabía no responde ni se inquieta ante tanto aparato y proyecto a todas luces exagerado: cuerpo del apóstol, historia de la aparición del sepulcro, intervención episcopal de Teodomiro, historia general y oficial jacobea, finalmente peregrinación con

También en Castilla, comunidades cristianas, tal vez oriundas de la mozarabidad, se comportaban reaciamente a admitir más hechos que los estrictamente bíblicos a la persona de Santiago Zebedeo, así el copista Florencio de Valeránica (finales del s. X) en su llamada Biblia de Oña, con su discípulo Sancho y su Biblia conservada hoy en San Isidoro de León. Nada del cuerpo apostólico en Compostela, ni patronazgo, ni siquiera mención de la ya famosa peregrinación y a la lectura oficial de la Historia jacobea en España. Tanto en Córdoba, Beja, núcleos mozárabes de León y Castilla, incluso en una reservada Toledo cristiana, ¿qué es lo que impedía a este importante sector católico difundir o tan siquiera admitir la historia sagrada oficialista vaticinada desde Oviedo y Liébana?. Sin duda había importantes razones para admitir el culto santiaguista por la Península y ese es el modo de difusión de por ejemplo, el autor tal vez de extracción mozárabe (o simplemente no contemporizador de ciertos sectores cristianos norteños ortodoxos) del Himno al Apóstol (O Dei Verbum Patris ore proditum), heterodoxamente mauregatista.
No debió haber interpretado del mismo modo Beato de Liébana y su escuela el tema jacobeo y se dispone, con Eterio, a difundir una imagen, mensaje e intención claramente política (apostolado peninsular, que derivará en culto a las reliquias, patronazgo, peregrinación... hasta lllegar al milites Christi volador de las batallas ramiristas) al introducir en sus Comentarios al Apocalipsis (junto con el interpolador isidoriano comentado de las Etimologiae) el valor de las tierras peninsulares convertidas a la verdad por el hijo mayor de Zebedeo.

105

respaldo papal de todo este aparato propagandístico directamente encaminado a contrapesar la fuerza de la Sede de Toledo (sobre todo) y del Islam peninsular. Simplemente la cristiandad meridional reconoce la figura y culto a Santiago pero admitiendo su celebración en 25 de Julio, según la tradición foránea

y europea, no la asturiana. Toledo aceptará la festividad del día 30 pero omite todo comentario y observación que se le da al supuesto sepulcro del apóstol en Compostela (revelatio, aparitio, translatio) y a la importancia de la predicación en España. Incluso en León y Castilla, comunidades nucleares creemos que de origen mozárabe se resisten a aceptar la historia oficial
125
del culto jacobeo
difundido desde Oviedo y el mismo León. Todo lo contrario pasará en la Europa carolingia, donde se respalda sin ambages desde el siglo X la veracidad de las reliquias de Santiago el Mayor en Compostela. El culto jacobeo y sus consecuencias directas, políticas, religiosas y de las mentalidades colectivas comienzan su largo y exitoso peregrinar de la mano de una machina de detectable línea ideológica y facción, así como de su clara impronta monástica en determinadas sectores.
Santiago el Mayor apostólico y de "revelación" cultual y cultural desde el siglo IX fue una configuración ideológica de rivalidad al Islam y a la cristiandad que dependía de Toledo, una apuesta de Oviedo-León por demostrar su fuerza y potencialidades a Roma, una inventio realmente bien elaborada de la "Cristiandad de Occidente" (populus christianus) en colaboración directa con el poder procedente del Imperio Carolingio
126
, que ayudó a la difusión del culto por toda

125
El Padre Flórez (España Sagrada, vol. XIX) nos informa que en el año 966 el influenciable por los obispos gallegos, arzobispo Cesáreo de Tarragona, intentó convencer a sus paisanos obispos de Girona, Urgel, Narbona y Barcelona de la especial importancia del mismo ser consagrado en la tierra donde residían las reliquias del apóstol (intencionalidad política no le faltaba, y así lo detectaron los compañeros), aún así los prelados se opusieron a sus intenciones, negando incluso la veracidad del apostolado santiaguista en Hispania, y si vino aquí después de su muerte, mucho era suponer que se hubieran hallado sus restos en la lejana Gallaecia. La idea de ser sufragáneos suyos pensamos fue mal argüida por este Cesáreo arzobispo tarraconense y demuestra que las dudas podían ser muchas en la propia catolicidad norteña.

126
El móvil de unificación de cultos creemos pudo ser el carolingio, tal y como lo practicó Luis el Piadoso cuando determinó unificar toda la Iglesia visigodo-gala en torno a la organización y dogma directamente venida de Roma. Carlomagno (la tradición del Pseudo-Turpin no es desdeñable), sabemos ratificó y vio la necesidad de la propagación del mito y culto de Santiago por todo el Orbe, útil para una idea unificada de "Imperio de la Cristiandad". La reforma

Europa para destensar el prestigio de la demasiado cercana Roma y la lejana Jerusalén, estableciendo un nuevo eje Aquisgrán-Compostela con final apoyo de la misma Roma: reticencias no faltaron pero la final escisión de Bizancio en el 1054 ayudaron al definitivo apoyo al culto de la tumba y peregrinación a Compostela.

2.4. DESIERTO ESTRATÉGICO.

"...esta repoblación no debe entenderse como creación "exnovo" de

núcleos de habitación o como restauración de antiguos núcleos supuestamente despoblados. En realidad se trata de la incorporación oficial a la estructura política astur de una serie de núcleos de especial importancia estratégica que habían sobrevivido al margen de cualquier tipo de adscripción política. Lo que no excluye un reforzamiento de los contingentes demográficos, tanto del lugar como de su entorno inmediato". J. Mª Mínguez (1994, 2004).

La ocupación cristiana de los territorios musulmanes al Sur de Gallaecia y penetrando en la Lusitania (Marca Inferior) es más rápida que la frontera media meseteña y superior navarro-aragonesa (refeudalización de los territorios catalanes y crisis del poder carolingio desde 830...), son tomadas de tierras oficializadas, a diferencia de las aprisio castellanas, que fomentan la concentración de los grandes patrimonios protofeudales en las manos de condes gallegos y leoneses afectos al poder ovetense y combatientes por igual contra musulmanes que contra normandos paganos que ahora asolan los litorales del Noroeste. La relativa inmovilidad de la amplia frontera media del Duero favorece una visión a priori "desertizante" pero también una posible cierta movilidad-estabilidad de poblaciones singulares a una ribera y otra del gran río galeciense. El recordado historiador Julio González y González le comentaba a nuestro aún hoy común amigo y profesor Juan Zozaya, cómo estaba "preocupado" por unos determinados topónimos de aparente origen árabe en la zona del Duero,

gregoriana y la regularización de la liturgia romana en el XI complementarán la cristiandad del románico: Roma y Cluny (posteriormente Cister) serán las definitivas referencias. Lo visigótico-mozárabe en Hispania y lo también visigótico de la Galia, es ya el pasado altomedieval europeo.

y para mayor notabilidad en su ribera derecha, cuya presencia no era explicable ni por la tesis defendida por C. Sánchez Albornoz, por todos conocida, ni por las de Menéndez Pidal en su ratificación de la misma; tampoco les valían a los primeros las explicaciones del repoblamiento mudéjar bajomedieval de esta región.
No es nuestro objetivo profundizar más de lo necesario en este tan removido asunto del despoblamiento total o parcial del Duero, pero sin duda nos puede valer para explicar de una manera más convincente la arabización cultural (su contacto o su convivencia) duriense y por lo tanto galeciense, ya que en toda ella creemos que los mozárabes tuvieron un papel protagonista, aunque al mismo tiempo
también no único. En un aporte de J. Zozaya (1998) cercano a nuestras hipótesis que no podemos dejar de agradecer
127
se comentaba la siguiente aseveración:

"Desde un punto de vista arqueológico hay que explicar varias cosas: la presencia de Melque, la de Santa Comba de Bande, quizás Celanova, la moneda de Kirman en Navalvillares (...), la existencia de Vascos (Toledo), la cerámica pintada de Peñafiel, las murallas de Guarda y Viseu, los conjuntos de Conimbriga ya "corregidos" por Retuerce, las necrópolis con

tumbas de orientación musulmana “pre-andalusí” (nota propia.- es decir, cristianas con orientación islámica), las cerámicas no vidriadas anteriores al 857, lugares como la torre de Covarrubias, el asentamiento de Gormaz en la ribera derecha del Duero, el conjunto de torres vigías que “pasan” el Duero y que enlazan con la línea de Calatañazor-Soria-Garray-Cervera del Río Alhama, la presencia de la de Andaluz, por no decir su topónimo, en fin: hilos sueltos que han quedado como retazos materiales de la historia”.

La hipótesis de trabajo que propone Zozaya sobre la distribución y presencia de toponimia árabe y romandalusí en la Gallaecia fronteriza no nos debe distraer de otras vías de trabajo que también se señalan: la incomprensión clara de la arquitectura religiosa de las llamadas iglesias visigodas o mozárabes, el mismo despoblamiento del Duero que aquí trataremos en parte, el enigma de las monedas

127
ZOZAYA, Juan. “771-856. Los primeros años del Islam Andalusí o una hipótesis de trabajo”. Revista de Cuadernos Emeritenses. Nº15.1998. págs. 85-142. Este trabajo ya era conocido por nosotros en el mencionado simposium “Santiago-Al-Ándalus” de 1997 en Compostela, donde las conversaciones con el profesor Zozaya fueron de lo más aprovechables y beneficiosas para nuestra investigación. El trabajo referido de M. Retuerce es La Cerámica andalusí de la Meseta (1998).

de oro bizantinas norteafricanas, el empleo de la lengua latina de los musulmanes más que suficientemente romanizados, el cambio de orientación de las mezquitas desde la llegada de Abd al.Rahman I (756-788) que implicó la reorientación de las tumbas y por lo tanto el aprovechamiento de muchos edificios cristianos, y otros etcéteras.

Sánchez Albornoz afirma que el territorio afectado por la invasión y consiguientes procesos de despoblamiento / repoblamiento fue también el Sur de Galicia y actual Norte de Portugal (Gallaecia lucense y bracarense), pero las matizaciones de Abilio Barbero y Marcelo Vigil
128
extienden más la zona hacia el
Este, coincidiendo con el limes defensivo organizado por los visigodos desde Burdeos a Astorga, y desde allí hasta Lugo para después continuar la línea del Miño llegando a Tui. El territorio de Íria queda entonces exento de ocupación islámica (López Ferreiro), y así la Gallaecia occidental desde el 741 aproximadamente está al margen de la dominación musulmana, pero también sabemos que dicho dominio hizo desaparecer las estructuras y sistemas de poder de la Iglesia y administración suevo-visigodas, rompiendo los vínculos con cualquier tipo de monarquía organizada o parecidos (aquí podríamos insertar las últimas ideas al respecto del profesor Díaz y Díaz). Don Claudio defendió el despoblamiento prácticamente total de las regiones comprendidas entre la Cordillera Cantábrica y el Sistema Central, y esto puede ser más que dudoso en el caso gallego para los valles del Miño y el Mondego, “Desierto estratégico” para él, que los nuevos reyes tipo Alfonso I irían repoblando, reconquistando regiones, ciudades, lugares. Cabrían entonces algunas puntualizaciones a dicha teoría:

1. La zona sur gallego-portuguesa después del fracasado intento de asentamiento de ocupación (tal vez sólo militar y beréber estando en una situación de

absoluto vacío de poder, con la desaparición de las viejas instituciones cristianas, pero no se constata) a pesar de un cierto clima de inseguridad no sólo de incursiones musulmanas sino también de arribadas de normandos: una

128
BARBERO, Abilio y VIGIL, Marcelo. Sobre los orígenes sociales de la Reconquista. 1984.

109

cierta despoblación, aunque sí una lógica disminución de la población de esta parte baja del valle del Duero, todo ello más acusado (aunque con matices) en la Gallecia más continental e interior duriense.
2. Desde luego si existió dicho "desierto" y "despoblamiento" no fue consciente ni planificadamente "estratégico" por corte alfonsina alguna (E. Portela y M.-C. Pallares, 1991), sólo pequeños saqueos (Lugo, Chaves, Tui, Braga, Porto, Viseu) más en la tradición de los pueblos norteños astur-cántabros, que una hipotética reconstrucción y "reconquista" neogoticista, y más aprovechando la retirada berberisca que enfrentándose a ella.
3. Es muy importante para entender los movimientos migratorios mozárabes, que los repoblamientos realizados por la monarquía astur no son ocupaciones de territorios plenamente desocupados o "desérticos", y esto ya lo sabemos por la alta densidad poblacional gallega
129
, desorganizada políticamente, pero real y
permanente en sus tierras, sino fases de integración paulatina para crear dominios políticos esta vez sí que interesadamente por los reyes para llenar ese vacío de poder peligrosamente intestino en "sus" dominios. Ahí es donde se insertarán se quiere que ordenadamente los mozárabes pobladores, clérigos necesarios entre otros para ejecutar los proyectos políticos laicos y especialmente eclesiásticos para así articular el nuevo sistema de poder alternativo: explotación de viejas y nuevas tierras, y recristianización –donde aún la había débilmente...-, colocación geoestratégica de determinados núcleos en dominios de monasterios, obispados o simplemente parroquias diocesanas: el aparato del neogoticismo (no sólo teórico, sino tácito) norteño puede ya ir funcionando para al tiempo ir justificando ante ciertos sectores y elites

129
Aunque con matices de cuantificaciones un tanto arriesgadas (que conste, muy valerosas...), la obra de R. García Álvarez en general es muy válida toda ella. El mérito de su Galicia y los gallegos en la Alta Edad Media.Demografía. Vol. 1 (1975) que posteriormente iría perfeccionando y matizando, nos refirma que la Galiza nuclear lucense y bracarense era una región densamente poblada (el autor llega incluso a afirmar que superpoblada): "Galicia contaba (...) al filo del año mil (...), con 232.400 habitantes. Si adoptamos la cifra (...) de 23.000 km2 como extensión de la misma, resulta una densidad media de población de 10,10 habitantes por km2, realmente muy elevada para aquel tiempo". Sólo así, sigue comentando G. Álvarez, Galicia podía seguir siendo a la vez receptora del inmigrante y emisora de emigrantes a las tierras del Este y Sur galaico-lusitano.

110

gallegas o leonesas su poder desde Oviedo o León. No olvidaremos que otros mozárabes comerciantes, militares o simples colonos de tierras, también pueden constar en el proceso ocupacional de las tierras al norte del Duero.
4. La doble política institucional Corona-Iglesia vertebrada desde Oviedo se constata en ese importante desplazamiento de gentes eclesiásticas desde la Sede Braga-Dume hacia las correspondientes de Lugo y Mondoñedo, ya absorbida Britonia por ésta al parecer: son sin duda gentes entre otras nativas, también mozárabes o mozarabizadas, pero al mismo tiempo ratifican la dificultad por la monarquía para controlar las regiones al sur del Miño. No menos importante en esta difícil red de intereses por "poblar" (la Crónica de Alfonso III justifica la acción repobladora de los reyes astures, partim ex suis, partim ex Spania advenientibus para regiones como Tui, León o Astorga...) zonas "desocupadas", es el hecho de una febril invención de nombres de obispos, falsificación de documentos (en el caso de Lugo, los retrotraen a Odoário o en los documentos de Samos a Ofilón...), desinformación interesada de las nóminas de obispos, así como el desconocimiento de la historia de sus propios obispados. Todo ello conllevará a la necesidad imperiosa de falsificar documentos, hoy detectados (Isla Frez, 1992) como falsos y donde la escuela albornocista generalmente los da como válidos para así, en un supuesto territorio "vacío", pretender una supuesta antigüedad documental con los intereses y derechos que de ella provienen.

Partiendo del bloque galaico lucense y bracarense, sólo hasta el Duero en los trabajos actuales [130], pero llegando más que probablemente a las regiones leonesas [131], la realidad demográfica para la Galicia nororiental era de cierta

130 Citaremos aquí el trabajo de Carlos Baliñas (1992) Do Mito á Realidade. A definición territorial de Galicia na Alta Idade Media... (v. bibliografía) junto con los clásicos Rubén García González (1975), los referentes obligados de M. C. Pallares (1979, 1998) y E. Portela, o esos últimos enfoques relativos al fenómeno desertización-repoblación de López Teixeira (2003).

131 Para el caso de la ciudad de León y si tomamos como fuente la Crónica Albeldense de época alfonsina, se certifica la falta de precisión en el modus operandi y cronología de la primera "repoblación", posiblemente realizada a modo de pequeñas incursiones con también pequeños ejércitos en territorios desatendidos por el poder emiral. Según el Al Bayan Al Mugrib (edición de

densidad poblacional derivada de comunidades de hombres libres, pequeños propietarios originados del extinto reino suevo-visigodo. No tan densa parece la población indígena de la Galicia más occidental, menos afectada por los sucesivos poderes germanos o beréberes, aunque tiene en la Sede de Íria su referente de fundación sueva. La marginalidad geopolítica en la que queda inmersa la Galicia nuclear del siglo VIII después de su sueño de soberanía sueva, hace de esta tierra

una no man´s land, una tierra vacía de poder, sin soberanía evidente, desestructurada y sin una articulación mínima en que fundamentar dicho poder. Era consecuencia de todo ello, que una reino recién conformando dentro del inmenso espacio de la Gallaecia, Asturias, debía ocupar dicha soberanía en el hueco del espacio desarticulado, ya que la oligarquía de sangre gallega no ejercía un poder efectivo ni había intención parece ser de realizarlo a cierta escala.

La amalgama de elementos indígenas astur-cántabros, junto con posteriores sectores hispanogodos que bien pueden inculcar un determinado tipo de ideología de ocupación y más bien escaso número de sujetos, aunque eso sí,

Fagnan que cita Isla Frez, 1992) de Ibn 'Idari, León sería "atacada y saqueada, abandonando la población musulmana dicha ciudad", luego en la altura cronológica del 845-846, reside, puebla y produce una población musulmana que contradice abiertamente la tesis de una repoblación tan temprana como se pretende por parte de los reyes astures: es decir, es la población autóctona muladí la que abandona la ciudad ante las campañas de Muhammad (fecha ya referida) en plena depredación general. La arabización / islamización de las regiones leonesas cristianas o de "tierra de nadie" y Campos Góticos se debería traducir en contingentes de mozárabes "autóctonos", o venidos del Sur, o bien presencia más que probable de muladíes también autóctonos, también probables y potenciales moriscos (las relaciones de siervos –"genealogías de sarracenos" de Sobrado, Celanova), tal vez mozárabes/muladíes (la onomástica arabizante de cristianos monjes o civiles testigos en nuestros documentos notariales monásticos no dejan de sugerírnoslo, así como veremos en el Ajbar Mahmu'a) de frontera o asentados.

Es esclarecedora la relación de intereses político-territoriales entre la idea de despoblación supuesta y las concesiones reales a las ecclesiae diocesales que dieron a León in prima populatione (?) –v. Isla Frez (1992) en relación a documentos del 906, 915, 916, 935, 955, in pág. 62 y notas-.

Sobre León existe una referencia en el Ajbar Mahmu'a donde se detecta población en León en territorios supestamente abandonados, ya que ésta dejó de pagar tributos, volviéndose los pobladores a su antigua religión cristiana –una vez más el uso de la doble naturaleza de la sociedad hispana mozárabe/muladí-, por así decirlo la población autóctona seguiría en sus tradiciones, actuando independientemente bajo la soberanía astur o la islámica y sufriendo las campañas militares o incursiones de ambos bandos y toda índole. Como dicen Barbero y Vigil e Isla Frez el escollo no es convincente para la primera repoblación en lo desarrollado por Sánchez Albornoz. En esta misma línea los trabajos de J. Mª Mínguez (1994, 2004) y los exclusivos para León de C. Estepa (1977) ya ratifican y adivinaban un León continuísta en su población antes y después de la ocupación de Ordoño I a mediados del siglo IX, población mozárabe añadida, aunque una vez más, ésta última de complejo estudio.

reforzados por relativos contingentes de ciertos sectores nasara para aplicar una geoestrategia evidente en los ambientes regios y eclesiásticos, acabarán dibujando un reino muy poco a poco consciente de su singular colocación en el ángulo noroccidental que nos interesa ahora.

Con todo, las tesis albornocianas del espacio parten de un nominalismo definido en un sentido para él y su escuela, y de ninguna otra manera en la más que posible redefinición de vocablos documentales como populare que el maestro define como acción de poblar o de repoblar territorios supuestamente despoblados (si el énfasis es despoblación "estratégica", más difícil aún es la demostración de las dichas teorías y dependiendo de qué zonas, amplias zonas por otra parte), es decir que dicho vocablo en las fuentes son prueba evidente de un vaciamiento previo de estas zonas a repoblar. Ya su también maestro R. Menéndez Pidal,

corrigiendo al discípulo, matizó que la acción de populare es ante todo organizar política y administrativamente un territorio. Si a todo lo dicho le añadimos que muy difícilmente el pequeño gobierno de Asturias podía estructurar un poder interno (enemigos intestinos, de composición étnica diferente y con objetivos políticos divergentes desde Tui a Soria, no le faltaban) diremos que éste es casi imposible en tierras potencialmente conquistables: ejemplos del Ciclo asturiano no faltan, referidos a épocas tan tempranas como las de Alfonso I (739-757) con pequeños ejércitos y poca cohesión política vertebradora.

El atrevimiento paroxismal llega en la tesis desertizante a concluir que el hecho de la emigración de determinadas comunidades (para nuestro caso es ejemplar el desplazamiento de gentes mozárabes desde Mérida a la Gallaecia que relata el Ajbar Machmua) equivale a una desertización y vaciamiento de los lugares de emisión de los emigrados. Si el avance musulmán puede precipitar movimientos migratorios, el oficialismo albornociano olvida que en el estado de estudios actuales, los efectivos demográficos heredados de la época visigoda se mantienen generalmente en Al-Ándalus, y que,

"El hecho de que la dominación musulmana se basase no tanto en la conquista militar cuanto en los pactos de capitulación suscritos por los habitantes de las poblaciones ocupadas es una prueba incuestionable de la

permanencia de efectivos demográficos importantes y, consiguientemente, un hecho que va en contra de la tesis despoblacionista"
132
.

El eremavit de las crónicas asturianas, que son la vertebración documental de las definiciones ya ha sido contestado por J. Mª Mínguez
133
entre otros. En igual sentido debemos interpretar la definición de presura, ya que, una vez más, tal acepción no equivale a un acto de ocupación en una "tierra de nadie" previamente despoblada o mermada demográficamente, sino más bien compatible con una realidad constatable (en nuestros documentos de Samos, Sobrado o Celanova, sin duda) de gente autóctona o no, colindante y ocupando tierras de recepción de presuras, pequeños y medianos campesinos establecidos en comunidades agrarias. No ofrece obstáculos el pensar que no es fácil el engranaje político que dé cohesión a una sociedad más compleja de lo que pensaba la historiografía tradicionalista, y es así que podemos ratificarnos aún más en el protagonismo de las redes monásticas que tratamos, en esa recomposición de los lugares con antiguas iglesias (diocesanas o de propios) que los nuevos pobladores ayudarían a reconstruir, articulando eso sí un nuevo poder político laico y eclesiástico a estructurar, capaz de generar la demanda y apoyo regio, o la producción de la misma documentación escrita, un síntoma de feudalización en el momento del siglo X avanzado.

Se suceden en las explicaciones despoblacionistas términos como "tierra de nadie" (referida a "sin nadie"), "desierto estratégico", "vacío demográfico" e

MÍNGUEZ, J. Mª. “La despoblación del Duero: un tema a debate” (v. bibliografía) (1999-2001).

133

MÍNGUEZ, J. Mª. op. cit. Partiendo de las versiones de la Crónica de Alfonso III y de la Crónica de Albelda, ésta última emplea el término eremavit en el contexto: Campos quen dicunt Goticos usque ad flumen Dorium eremavit et Christianorum regnum extendit. Admitiendo que eremavit por traducción literal puede entenderse como “desertizar”, añadamos que desertizar y expandir el reino sobre un mismo territorio es una conclusión contradictoria. Expandir es sin duda una intención de dominio político sobre territorio...y grupos humanos que casi con seguridad estaban allí ya instalados: “La incompatibilidad de ambos hechos explica que Sánchez-Albornoz, que enfatiza la veracidad de la desertización, extienda un manto de silencio sobre la noticia de la expansión del reino astur (...). Baste el caso aquí aducido para subrayar la necesidad de extremar las precauciones a la hora de aceptar la veracidad de unos hechos que las crónicas distorsionan con frecuencia debido a la indudable intencionalidad política que preside en todo momento su elaboración” (pág. 69-70)

114

incluso “inicios de reconquista”. Para la región sureña gallega que ya hemos matizado, no existen serios indicativos de deshabitación y sí una intencionalidad jurídico-política en los documentos del ciclo asturiano que justifique la ocupación que empieza con cierta decisión Alfonso I... Esta ideología política “repobladora” sobre tierras supuestamente desertizadas

134

confluye en intenciones con el neogoticismo que querrá legitimar una repoblación ficticia (de hecho, reocupación real) para incluso marcar diferencias con los poderes locales galaicos en disputa por la soberanía sobre los territorios apetecidos. La “continuidad” de la monarquía de Oviedo con el hipotéticamente reconstruido reino godo anterior era un arma erudita y pseudoepistemológica de cierto calibre, éxito posterior que su historiografía demostrará con creces.

José Mattoso y López Teixeira, pero también R. M. Pidal o E. Portela pueden concluir con nosotros que la “repoblación” es un instrumento político intencional de corte institucional, justificador de un nuevo orden social

135

134

Conviene no olvidar que la conjetura de una Galicia nuclear, Gallaecia y Duero despoblado, acompañado de intenciones neogoticistas no es monopolio del ciclo asturiano.

Existe una literatura fantástica que también aborda la desertización gallega occidental en el protagonista e imaginativo Trezenzonio: “...cuando las poblaciones de toda Galicia fueron extirpadas de raíz por los infieles ismaelitas y convertidas a lo largo de muchísimos años en cubil de fieras, yo, Trezenzonio, conducido por el destino, me aventuré en solitario por las soledades de Galicia. Y mientras vagaba de uno a otro lado con diversos rumbos por sus diferentes comarcas, sin poder encontrar persona viviente porque ni quedaban vestigios, llegué tras dar muchas vueltas al faro de Brigantium”. Es decir, en el transcurso del siglo XI, las tesis historiográficas de despoblación-repoblación ya eran admitidas por sectores cultos y clericales abrazando sin ambigüedades el goticismo que ello comportaba. El mejor estudio y traducciones en DÍAZ Y DÍAZ, M.C. Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media. Ed. Bibliófilos gallegos. Stgo. Compostela. 1985. Cita y

traducción in pág. 112.

135
Seleccionaremos aquí unas citas de cómo funciona el mecanismo ideológico y práctico (no más ni menos que la legitimación de la propiedad territorial y sus instituciones políticas y sociales) en la historiografía justificativa de derivar en derecho de propiedad aquello que se ha tomado por estar "vacío" (desierto poblacional...). El ejemplo lo hacemos de la obra Las Instituciones locales..., por otra parte, muy esclarecedora de A. García-Gallo (1981), pero dicha selección la podríamos haber escogido de cualquier otra obra que llamaremos "escuela albornociana" sólo a efectos prácticos:
1 (pág. 15): "La repoblación en primer lugar, es el origen de la propiedad territorial de todos los territorios reconquistados, y en consecuencia, de la situación social. La condición de personas depende de su relación con la tierra (...). La tierra da el poder o determina una situación, y este vínculo señorial de la tierra liga al noble con su cultivador (...). Los colonos y siervos huyen de las tierras que cultivan y de sus señores y se establecen en lugares fronterizos, donde alcanzan la libertad. Entonces, los señores, para no ver abandonadas sus tierras, ofrecen a sus colonos y siervos ventajas, exenciones y garantías de que hasta entonces carecían, llegando poco a poco a

115

prefeudal que se va diseñando con los poderes en boga, y no una realidad histórica demográfica: no hubo repoblación para el Duero-Gallaecia en el sentido que la escuela albornociana desarrolló, porque no hubo despoblamiento previo (aunque ciertas zonas quedaran débilmente habitadas en el Norte portugués –trabajos de Pierre David- o la meseta leonesa y región duriense –J. Mª Mínguez, 2004-). Populare o repopulare significan organizar administrativamente, dar una autoridad remitida a un soberano, designar representantes delegados de esa autoridad referencial, cohesionar políticamente, intencionar mediante estructuras un sociedad de señores y vasallos (jerarquización, vasallaje, hombres libres, servidumbre…) que se diseña poniendo en práctica sus mecanismos. "Ermar" o "desertizar", "fitas de desertos" (A. Herculano) denotan una ausencia de autoridad o autoridades en territorios determinados, sin organización administrativa o alguna, sin referentes claros de soberanía a quién dirigirse por parte de las gentes

convertirles en hombres libres (...) mientras en León y Castilla los colonos y siervos de la tierra se hacen libres, en Galicia y Cataluña no pasan de una situación de semilibertad. 2 (desde pág. 16 a 18) "los hombres simplemente libres –que habían escapado al régimen señorial- y los colonos, por su parte, entran ahora (...), (en León y Castilla con bastante frecuencia) en la encomendación de un señor cualquiera. De este modo se ligan unas clases a otras, no por un vínculo de tierras, sino por un lazo personal que recibe el nombre de vasallaje. (...) Siglos XI y XII.- El sistema social forjado en los dos siglos anteriores a base de relaciones señoriales y feudales se mantiene sin alteración durante los siglos XI y XII e influye en todos los aspectos de la vida". 3. "(...) Al hombre libre se le designa (...) liber o ingenuus (...). El siervo es designado servus o simplemente homine, aunque esta palabra se aplica también a los libres de baja condición; la clase servil constituye la plebs. (...) En Galicia y León, la sociedad está dominada por la nobleza señorial, y en Cataluña y Aragón por la feudal (...). En Castilla, en cambio, existe un régimen más democrático". 4. (desde pág. 62 a 64) "Los hombres libres que carecen de tierras propias y tampoco cultivan otras ajenas, al verse obligados a buscar protección de un señor, no pueden ofrecer a éste a cambio de su defensa más que su servicio personal (...). El encomendado sigue siendo libre, pero pierde de hecho su libertad de movimiento: si huye es un siervo, si solicita la autorización del señor ha de entregar (...) una cantidad a cambio. Posiblemente estos encomendados reciben en Galicia el nombre de iuniores de

capite (...). En Galicia y Portugal (...), aunque también en la zona cantábrica y León, se conserva la tradición romana, según la cual el propietario entrega al patrono la propiedad de la mitad de sus tierras, en Galicia también la tercera parte y en otros lugares a veces la totalidad. Este contrato de encomendación recibe ahora el nombre de incomuniatio. (...) En León y Castilla (...) la encomendación de éstos se hace en condiciones más favorables, bajo la forma de la benefactoria (de bene facere, hacer bien). (...) Los hombres de benefactoría a veces entregan sus tierras o parte de las mismas, como en la antigua encomendación romana; pero por lo general conservan íntegramente la propiedad y el usufructo de ellas; aunque es frecuente que después de verificado el pacto el encomendado dé sus tierras al señor".
Debe quedar claro que lo expuesto aquí es para verificar lo importante que es la legitimación de la posesión de tierras para establecer un orden social determinado, y que todo ello se conformó en nuestros siglos IX y X, años de ocupación y trasmigración mozárabe del Duero, fronteras y territorio cristiano norteño.

116
o comunidades campesinas asentadas e indígenas. "Apresurar", "colonizar", "povoar", "repoblar", "restaurar" no tienen por qué ser sinónimos de "llenar vacíos" (López Teixeira, 2003).
Una de las excepcionales obras, por pionera, que más nos interesa en este punto del debate es la aportada por Julio González
136
, donde al comenzar a analizar la línea entre Duero y Tajo, necesariamente tiene que solucionar su "desierto estratégico" más septentrional. Algo se intuye ya, y González es de los primeros, en que no todas las piezas encajan en el "desierto" poblacional, y ahí el debate y los problemas surgen:

1. Sobre la Meseta el dominio musulmán se impuso rápidamente debido al ya anterior despoblamiento –de ahí la dificultad actual de poder encontrar topónimos visigodos en la Meseta, ni siquiera conocemos los enclaves de monasterios que nos suenan a todos pero que no sabemos dónde están: San Miguel, Agaliense de Toledo...- sin necesidad de estrategia posible inmediata por parte de ningún poder cristiano. Es más, no hubo necesidad de restaurar las antiguas divisiones administrativas, en parte a la colaboración de los vitizianos, y en otro momento por la huida de las autoridades centrales de Toledo.
2. El nuevo poder islámico asienta tribus de beréberes en puntos estratégicos a fin de dominar primeramente el espacio militar, y para ello necesita situarse fuera de las ciudades cristianas: ello pudo ser la ruina poblacional de muchas de ellas, a la vez que surgen otras nuevas, aunque el primer proceso de asentamiento fue disperso y ruralizante.
3. La despoblación que ya se puede constatar en el s. IX es más consecuencia de la misma del s. VIII : "No hay constancia de que al llegar los musulmanes la Meseta estuviese ni aún medianamente poblada
137
(...) En cambio, las ciudades al Norte del Tajo, a pesar de la

136
GONZÁLEZ, Julio. Repoblación de Castilla La Nueva (Vols. I y II). 1975.
137

Ibidem, pág. 19 y 21, tomando informaciones contemporáneas de El Edrisi: Descripción de España.

117
proximidad de la frontera, resistieron mejor (nota: subrayado nuestro)". Las hambrunas y la escasez, hijas también de la sequía del 748 a 753, hacían que los desplazamientos a las montañas no ayudasen en absoluto para poder subsistir, condiciones que no mejorarán en nuestro siglo X (Ibn Hayyan, Ibn 'Idari, Crónicas anónimas así nos lo confirman).

4. A las hostilidades de ciertos grupos de mozárabes (s. IX) y muladíes, no ayudaron las incursiones de astures (=destrozos, incendios, cautiverios, emigración de expoliados en grupos) y los habitantes del Norte de Al-Ándalus veían con pánico las razzias de Alfonso II, Ordoño I, Alfonso III o las de Ramiro II hasta Talavera, y las esperanzas de poder ver asentar el poder beréber (replegado ya desde el Duero a la Cordillera Central para contener a los enemigos del Norte) se desvanecían entre los cristianos, y así que era más atrayente (y no lo contrario) el poder emigrar a la vertiente septentrional del valle del Duero, donde sabemos los mozárabes hallaron su "tierra prometida": pueblan Zamora (893 bajo auspicio de Alfonso III), topónimos allí y otros en León de Toledanos, en Asturias y veremos que alrededor de Sobrado y Samos, más abundantes. Julio González localiza en esta franja Coreses, Merendenses, Madridanos, Meridãos de Viseu, Merideses de Bragança, Talamanca y Talavera en Grajal de Campos. Zamora era la clave para el dominio de la Marca inferior y

puerta de acceso a la Gallaecia occidental y no nos consta ninguna intención de despoblar aquella estratégica zona y punto, por donde le vendrán muchos desastres al Islam occidental e interior.

5. Asentada y fortificada Zamora como "capital de los gallegos" (Ibn Hawqal), los cristianos perfeccionaron la línea de defensa del Duero, repoblando Clunia y San Esteban de Gormaz
138
pero continuando en la

138
Nos comenta Juan Zozaya en su trabajo ya referido de "Los primeros años del Islam andalusí..." (1998), que la villa de San Esteban de Gormaz, con población antigua y restos de abundante epigrafía romana y continuidad bajorromana, se convirtió en próspera villa en plena

118

línea con Berlanga, Barahona y Calatañazor, de ahí decíamos que pasando por Soria y Garray hasta Cervera del río Alhama, forzando como prueba de esta vida poblacional, a que los cadíes e instituciones islámicas protejan poblaciones como Medinacelli. Almanzor (Al-Mansur) tendrá que concentrar sus esfuerzos en deshacer esta obra colonizadora leonesa del Duero, destrozando o intentándolo en Zamora, Simancas, Gormaz u Osma, partiendo sus expediciones desde las vigilantes, contra esta cadena cristiana, Toledo, Guadalajara,

Madrid o la misma Medinacelli. Además, la vía de la plata del sector occidental se hallaba en buen estado con puentes en los ríos Tajo y Tormes, otra zona esta última también repoblada por la corona leonesa (940) y que el Califato intentó remediar con fortificaciones tipo Albalat en Trujillo, asegurando la prosperidad de la orgullosa Talavera. Almanzor significó una nueva linea del Duero como avanzada musulmana y la arabización debió ser intensa sin tener que esperar a su mozarabización en paralelo y posteriori, y así Almazán, Gormaz, Calatañazor, Soria y Agreda fueron no sólo ellas mismas testigos de relativa densidad humana, sino todo su hinterland muslim y próximo cristiano. Esta prosperidad de villas será beneficiosa a la larga para las conquistas próximas de Castilla de Osma, Gormaz y San Esteban.

Historiadores de Arte como Luis Caballero Zoreda (1998) han venido a patentizar que por el estudio del arte mozárabe de tradición islámica (adjetivaciones muy matizables desde la fijación mozárabe de "tradición visigoda" que afirmaba Gómez Moreno –1919 y posteriores-) desde finales del s. VIII y en toda la extensa región del Duero existen iglesias compartidas ("islamo-cristianas" dúplices) y/o transformadas, que son iglesias llamadas mozárabes pero que no se pueden comprender si no se toman tales modelos como síntesis e influencias de artesanos, arquitectos y poblaciones arabizadas, justamente

"desertización" (¿?) y llegando a contar con un barrio de Castromoros, todo ello en plena ribera derecha duriense, tal y como hemos comentado en nota supra.

119

asentados en el Duero, que toman modelos como S. Juan de Damasco o S. Vicente de Córdoba, mezquitas centrales como la misma cordobesa o la de Toledo. El arte islámico, cristianizado por mozárabe deviene así en un canal de transmisión de lo clásico, renovándolo (igual que lo visigodo), retrotrayendo las dataciones que la escuela tradicionalista consideraba arte "paleocristiano", visigótico...pero nunca islámico o islamizado en tal o cual medida. Así entendido, Oviedo no es sino una recreación plasmada a imagen del esquema omeya de poder y de ciudad-palacio. Volveremos sobre ello, pero la cita que resume el posicionamiento de Luis Caballero (1998) no merece desperdicio:

"No trato de encontrar mezquitas en el valle del Duero, sino la traducción de unas nuevas formas de raíz clásicas, ya islamizadas, a la tradición cultural cristiana"
139
.

En la misma o parecida línea del investigador recién comentado, está lo defendido por Arce Sainz
140
(2000), cuando a la hora de hablar de la "revolución tipológica" de Melque (Toledo), se reconocen en dicha iglesia elementos sirio-omeyas que conllevan estos cristianos de tierras musulmanas. Finalmente se admite la mozarabidad de Melque, se constata la mano de tradición local (cerámica) del edificio, se corrige la cronología, inicios del s. IX y no su segunda

mitad como diría Gómez Moreno, y de todo ello se colige que la iglesia-enclave rural de Santa Maria con sus dependencias es ni más ni menos que un monasterio con sus centros de producción cristianos, sus controles de recursos productivos en fechas muy recientes a la islamización de la zona. La más que relatividad del efecto del "desierto estratégico" vuelve a salir al paso para los territorios entre el Duero y el Tajo.

139
CABALLERO ZOREDA, L. "Arquitectura visigótica y musulmana. ¿continuidad, concurrencia o innovación?. In Cuadernos Emeritenses nº 15. Mérida. 1998. In pág. 169. La cita es para grabarla epigráficamente en los despachos de más de un departamento de medievalística, así como en alguna que otra plaza de pueblo (casi desiertas hoy en día para mayor inri) de la España profunda, justo donde subyace el "enigma".

140
ARCE SAINZ, F. "Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura material mozárabe". Anejos de AESPA XXIII (Dir. L. Caballero y P. Mateos, edit.). CSIC. Madrid. 2000.

120

Podemos finalizar diciendo que tal desierto poblacional, si alguna vez lo fue, no fue estratégico ni absoluto, sino derivado en todo caso de la escasa densidad de la zona media y oriental del Norte y Sur próximos del valle del Duero, y que la zona entre bajo Duero y Miño galaico-portuguesa no tiene trazos de haber sido nunca despoblada, sino más bien todo lo contrario. No podemos obviar la realidad de una doble fórmula de expansión: una colonización
141
-
ocupación espontánea (mediados del siglo IX), y una ocupación oficializada de ciertos núcleos estratégicos (los monasterios forman parte de ellos, pero tal vez los líderes-abades con sus "gasalianes" o cohortes de monjas y monjas, no tanto...) muy singular y diferenciada a la que podemos denominar con ciertas reservas "repoblación", y al mismo tiempo y como consecuencia de todo este proceso (y no al revés) un control militar muy poco a poco más eficaz (el amplio espacio de la cuenca del Duero hasta el margen derecho del Ebro), cada vez más fortificado y ya con intención de consolidarse en el período alfonsino tercero (866-911) en tres frentes: la parte occidental con centro en Ría-Tui, el central de Astorga-León y el oriental desde Amaya, Castrosiero y Burgos hasta los límites del Ebro.
En este estado de cosas, la arabización cultural de las zonas cristianas de fronteras en la amplia Gallaecia no fue sólo producto de la mozarabización de los movimientos migratorios de los siglos VIII, IX y X, sino también del contagio de rutas vivas que aún mantenían vigiladas las Marcas (en nuestro caso Inferior, parte occidental de la Media y la misma Frontera Media) en las poblaciones fronterizas acostumbradas algunas de ellas a los achaques de unos y otros ejércitos, pero vivas y queriendo ser definitivas. Muladíes, cristianos de desplazamiento N-S, mudéjares de igual sentido, o lo que ya hemos venido en llamar mozárabes / muladíes
142
de conveniencia, moriscos altomedievales, son
poblaciones finalmente arabizadas con matices al uso de una islamización o

141
J. Mª Mínguez define como colonización “la ocupación de nuevas tierras realizada por grupos de campesinos que se organizan espontáneamente para las tareas roturadoras y que da origen a pequeñas comunidades independientes”, in p. 114 de la obra La España de los siglos VI al XIII (2004).

142
FERNÁNDEZ FÉLIX, A. y FIERRO, M. (2000). V. bibliografía.

121
cristianización pertinentes, para camuflarse según sus intereses (comerciales, políticos, fiscales entre otros) a un lado y otro del Duero o de próximas comunidades cristianas y musulmanas, que sin duda dieron una impronta que durará hasta mediados del siglo XI, cuando el avance cristiano vaya imponiendo otro nuevo modelo de sociedad (más militarizada, reseñoreada, concejíl, foral) que tiene más que ver con una nueva formación de sociedad católica orientada a la Europa septentrional, instalando nuevos pobladores cristianos en las zonas ocupadas al enemigo, sistematizando instituciones eclesiásticas ortodoxas romanas y francesas (Cluny, Cister, borgoñones) que formalmente desplazará a los cuadros e impronta del cristianismo mozárabe hispánico... y en el Dar-al-Islam, donde serán severamente diezmados sus derechos y privilegios por los almorávides (1099, 1102), para finalmente los almohades decretar su expulsión en 1125 y sucesivos 1138, 1147, 1164, donde más que “exterminados”, la población mozárabe se fue disolviendo entre la musulmana, aunque minoritariamente nunca pereció del todo.

3. SINGULARIDAD MOZÁRABE.

“Nada, en cambio, tenemos sino una espantosa oquedad sobre lo que de veras fue y lo que en realidad pensaran o hicieran en tan nunca vista coyuntura las infinitas gentes cristianas anegadas por la avenida. Cuando se hace alguna luz no gritan más que algunos cristianos refugiados en los riscos septentrionales, y los árabes que aturden con su sonora algarabía riñendo con aquéllos, o bien entre sí, para desahogar sus odios seculares; pero una inmensa masa histórica se ha volatilizado sin ruido, se ha ahogado en el silencio más espeso, bajo una mar tumultuosa en la que apenas afloran luego los pequeños islotes de las colonias y de los cenobios mozárabes”. Emilio García Gómez (1950).

Aunque en el relativamente reciente Diccionario de Arabismos de Federico Corriente (1999) la voz “moçárabe” (portugués), “mozárabe” (castellano

con variante “almozárabe” y “muzárabe”, posibilidad igual que en gallego) y “mossàrab” (catalán) signifique “cristiano sometido a dominio islámico”, del árabe andalusí mustar’arabí (< musta’rab, del árabe clásico:), no nos podemos conformar con esta sola apreciación pues sería recortar en mucho todo lo que la palabra en sí misma (significante) y significado (idea/s) nos quiere expresar. Según Menéndez Pidal
143
, sobre datos retomados a su vez de la obligada

referencia de F. J. Simonet
144
, mozárabe o “arabizada” es “la población cristiana
que vivió sometida a los invasores” (pág. 415 de op. cit.), y ya apunta este insigne
profesor que tal designación es tardía y normalmente no aplicada sino en
ulteriores para nosotros documentos cristianos (documento leonés de 1024,
“muzárabes de rex tiracenos”
145
, s. XII -1101-, s. XIII “arabicus”, y en Crónica
de Alfonso VII como “muzárabes”) y otros privilegios y fueros del rey-emperador
en 1133, 1156, 1137. Más adelante (s.XIV) la confusión es notable cuando la
etimología popular del Arzobispo toledano es seguida por el canciller Ayala en su
Crónica de D. Pedro, de donde “mixti arabes” da “mozárabes”, que quiere decir
“cristianos mezclados con árabes”. Ya Simonet nos advertía que el nombre de
“mozárabes”, “jamás hemos logrado hallarlo en ningún escritor hispano-
muslímico”
146
, aunque sí lo encuentra en Gonzalo de Berceo a principios del s.
XIII: “...e muchos legos de los de la Mozarabía”..
Mozárabes también los nombra Ximenez de Rada en su Historia de
España, y el Alfonso X de Crónica general de España en el s. XIII. Importa no
olvidar que la presencia constante de los mismos en los documentos relativos al

143
MENÉNDEZ PIDAL, R. Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el s. XI. 1986 (10º ed.).

144
SIMONET, Fsco. Javier. Historia de los Mozárabes de España. (Vols. I al IV)1983 (edic. de 1867).

145
GARCÍA-ARENAL. M. La Diáspora de los andalusíes. 2003. En la página 21 expresa sobre el documento de 1024: “El término, en este texto, denomina a los cristianos arabizados que encontramos en los reinos del norte, desde el comienzo de la expansión leonesa hasta la conquista de Toledo (1085), pero no se refiere a los cristianos que permanecieron en al-Ándalus”.

146
SIMONET, en vol. I, pág. VIII de op. cit. En igual línea intrepretativa se sitúa Emilio Cabrera (1996), aunque por supuesto más sistemático en el seguimiento de lo definitorio de mozárabe. Nos llama la atención en Cabrera una ya sensibilización de la dualidad mozárabe-muladí, que sin duda traerá beneficiosas conclusiones, dada la ya localización de la complejidad del objeto y tema que estudiamos.

Toledo (Fuero de Alfonso VII) ya plenamente cristiano, son asimismo nombrados
como mozárabes los correspondientes al África norteña occidental.

Nos conformaremos aquí y será muy bueno puntualizarlo por lo controvertido del tema (su ambigüedad, su ambivalencia, como nos recordaba D. Urvoy
147
(1993), recordando lo dicho en el texto introductorio), en considerar la historia de la voz "mozárabe" como la designación plenomedieval tardía e incluso moderna de las gentes arabizadas (las localizadas como cristianas eran nasara y las no tan nítidamente cristianas pero ineludiblemente arabizadas) que una vez traspasaron las fronteras islámicas (difícilmente en masa y nunca creemos con intención repobladora al uso de la historiografía tradicionalista, hacia una

147
D. URVOY, "Les aspects symboliques du vocable mozarabe", Studia Islamica, 78, 1993, 117-153. Este singular trabajo de Urvoy a mi modo de ver sintetiza la complejidad de los diferentes significados, situaciones y cronología que el vocablo "mozárabe" conllevó hasta su áun pervivencia gracias a la tradición toledana. Nuestro posicionamiento aquí sucintamente expuesto se acerca a lo defendido en su día por historiadores como R. Hitchcock, V. Cantarino en parte y en algunos aspectos a P. Chalmeta. Nos alejamos por tanto del tradicionalismo de la historiografía española decimonónica, superviviente aún en ciertos autores de los años ochenta, aunque he de decir que la sola aceptación de "mozárabe" en mi desarrollo quiere ser un sincero homenaje a estos atrevidos pioneros (Simonet, Ibáñez de Segovia, Cagigas o el mismo Marqués de Mondéjar) de la difícil aventura de la cristiandad nasrí (de nasrani) y después arabizada sociedad galeciano-leonesa. La conocida arabista parte de la silimiltud de ciertos casos con los musta'riba de la arabidad cristiana en Siria, Egipto, Persia o Bizancio, siendo la analogía con nuestros musta'riba hispánicos notoria, subrayando la significación prioritaria por la significación de connotación común por la lengua árabe (no la racial, aunque en determinados momentos, también), la susceptibilidad (sólo eso) de ser potenciales aliados de los interesados reinos cristianos y tal vez la pretensión, en Dar-al-Islam, de ser "tan árabes como los árabes", lo peyorativo que pudo haber sido la invención de la palabra en reino leonés (constatación de la evolución hasta el romance muzarabes con el documento leonés comentado del 1024/1026) y lo honroso que era en Toledo y su área.
Las seis definiciones que los filólogos dan de "mozárabe" en el Diccionario de la Lengua Española (ediciones que Urvoy extrae de 1984 y que actualizamos en la que poseemos de 1992 lo confirman) de la Real Academia Española, son igualmente ambiguas y poco precisas. Tenemos varios caminos a tomar: podemos volver la espalda al problema, lo podemos evitar sustituyéndolo por otros nombres, o bien, enfrentarnos a la cuestión sacándole máximo provecho (precisamente por su complejidad, aunque sin barroquizarla) a la riqueza de sus mismas situaciones y connotaciones: aunque con precauciones, hemos optado por la última. Empieza D. Urvoy su trabajo diciendo: "Le vocable "mozarabe" est éminemment ambigu. Tout d'abord sa portée ou son "extension" logique (…) Il convient donc de reprendre le problème à la base et de s'interroger sur le vocable même de "mozarabe". Ses ambiguïtés suffisent à montrer que ce mot a subi des vicissitudes qui lui ont imposé des distorsions, de caricatures même. Il faut essayer de déterminer ce que, à l'origine, ce mot a effectivement déigné. Et comme les documents sont peu explicites, il faut les éclairer en recherchant les raisons éventuelles d'emploi de ce mot" , p.119. Y termina, "Toute explication n'est que probable. Nous avons seulement cherché jusqu'a maintenant à tenir compte des degrés de vraisemblance et surtout à tirer les conséquences de ce que les mots ne sont pas pris au hasard, mais qu'ils ont un poids historique et émotionnel." p.150. Alea iacta est.

124

supuesta región despoblada intencionadamente), llegaron al Norte cristiano (la

Gallaecia, su mayor extensión) para allí ser nombrados con este apelativo de trascendencia historiográfica y donde es muy posible ya existiese gente arabizada sin tener que esperar su arribada
148
.
La realidad y extensión de la "mozarabía", siempre al lado de la arabización (modos, vestidos, lengua, arte, onomástica, toponimia-rutas-antroponimia, hagionomástica cristiana), se nos escapa en el campo de la fe profesada y ya lo diremos reiterativamente, intuimos en algunos casos una doble militancia muladí-mozárabe, aparte de los siervos arabizados e islámicos que localizamos en nuestros documentos, en los cuales hay casi sin duda presencia de conversos moriscos al lado suponemos de "árabes", en la misma persona para su conveniencia a un lado y otro de las fronteras cristiano-andalusíes: ¿De dónde si no, las denominadas "necrópolis de transición" del Duero y más allá (difuntos adornados a lo visigodo mirando con el rostro al Este y reclinados sobre el lado

148
La cita que podemos seleccionar es la de F. R. Mediano (1994): "...el proceso descrito topa con una contradicción de base, cual es su incapacidad para explicar la actitud de un grupo que, por un lado rechaza la permanencia en Al-Andalus y la arabización, y por otro, mantiene tenazmente rasgos culturales árabes que le granjean, siglo y medio después de iniciado el hipotético proceso migratorio, el calificativo "insultante" de mozárabes (...) el breve análisis que antecede es un indicio en contra de la emigración masiva de mozárabes hacia el norte (...) porque demuestra el mantenimiento durante largo tiempo de rasgos culturales sorprendentes en una comunidad que huye del "yugo musulmán" y de un proceso de arabización que no comparte (...) reflejan en general una especie de indiferenciación cultural, es producto de una multiplicidad paralela de situaciones sociales en las que habría que considerar, además de un innegable movimiento migratorio (no tan abundante, desde luego, como se ha dicho), la presencia in situ de poblaciones arabizadas en el momento de la conquista cristiana (poblaciones cuya auténtica naturaleza parece, de momento, muy difícil de precisar), o la aparición de conversos y de esclavos, no siempre fácil de rastrear", in "Acerca de la población arabizada del reino de León..." (v. bibliografía).
La contradicción de atracción-rechazo de determinados mozárabes andalusíes, ya en el norte, a la arabización es asumida por Sánchez-Albornoz: [los mozárabes] "mal podían transmitir estilos de vida o de pensamiento islámico-orientales, quienes por salvaguardar los suyos huían de al-Andalus portadores de sus tradiciones, sus libros y sus reliquias" (pág. 178-179, vol I de España un enigma histórico –1985 de edic. 1956-, e incluso por más eclécticos como V. Cantarino (pag 114-116 de su Entre monjes y musulmanes –1978-), pero difícil de explicar con convicción bajo supuestos de
emigrados-expulsados de masas de cristianos huidizos (¿rebeldes?: no entendemos entonces su permeabilidad cultural) a igualmente extensos desiertos poblacionales a la espera y usufructo, siempre firmes en su identidad arabizante y no tan clara de cristianos (excepción hecha del estamento clerical como es lógico).

derecho
149
, lugares de culto de difuntos coincidiendo en ritos), iglesias-mezquitas compartidas para ambos cultos
150

?.
Nos hemos permitido por lo tanto afinar aún más nuestra propia definición y significado de mozárabe cristiano para el mundo clerical, jerárquico-eclesiástico, presbítero y por supuesto monástico, siendo más cautos para con la denominación "mozárabe" al resto de los laicos cristianos o cristianos-dual-muladíes a los cuales atribuimos una arabización a secas pero evidente (de traducción literal mustar'arabí), tal vez de un laiciado más ruralizante. Nos vale y es útil por tanto la acepción historiográfica, pero como dice V. Aguilar (1994) en sus estudios sobre onomástica y antroponimia leonesa de origen árabe:

"...no estoy segura de haber contribuido a esclarecer el fenómeno del "mozarabismo". Quizá habría que pensar, entonces, en un cambio de contenido de la palabra mozárabe, ya que, cristianos o árabes, emigrados o residentes, lo cierto es que arabizados, al menos onomásticamente, sí lo estaban"
151
.

149
El modo islámico de tratamiento a difuntos está muy claro: fosa sin ataúd, sudario, tumbado sobre lado derecho, brazo izquierdo articulado sobre el pecho y rostro mirando a Meca, fosa sencilla y ausencia de ajuar. Los trabajos arqueológicos de Retuerce (1987) en Esgueva (Valladolid), Coimbra (Beira Litoral) llegando hasta Málaga, pasando por Alcalá de Henares y Colmenar Viejo (Madrid), ratifican que existe una más que tácita indefinición religiosa o de "tránsito" (Zozaya, 1998). Las tumbas están orientadas N-S en vez de W-E. Parece ser que la estimación de los primeros musulmanes en Hispania para el entierro de sus difuntos fue la de considerar Meca al Sur y no al Este. Hacia el año de la llegada de Abderrahmán I (786) y la consagración de la qibla y su gran mezquita cordobesa hacia el Este, las cosas se fueron aclarando.

150
La dualidad necrópolis-iglesia / mezquita es tal, que en palabras de Zozaya (1998) "En principio esta co-utilización debió ser relativamente sencilla y sin problemas. No parece encontrarse en ninguna iglesia atribuible al final del mundo visigodo que se pueda considerar como compartida o reutilizada un nivel de incendio, que indique una resistencia clara a su uso compartido, finalmente, único. En cambio parecen haber restos de uso islámico en lugares como Casa Herrera, El Gatillo, Las Vegas de Pueblo Nuevo y algunos lugares más de Extremadura. Pero pareja a la utilización de los lugares de culto de vivos, hay el uso de lugares de culto de difuntos, ocasionalmente coincidentes" in "771-856: Los primeros años...", págs. 90-92. ¿Pudo existir esta co-utilización en San Miguel de Celanova e incluso en Santa Comba de Bande? En este momento paleo-andalusí (756/139-852/237) los bronces y latones de Medina Ilbira (Granada) anuncian un traspaso de propiedad: los elementos ornamentales de los oficios rituales cristianos pasan a poder de los nuevos soberanos, adaptados a las primeras mezquitas y por lo tanto, haciéndose bienes en waqf (fundaciones pías muy bien legisladas y estipuladas según el fiqh islámico).

151
AGUILAR, V. "Onomástica de origen árabe en el reino de León (siglo X)". 1994, pág. 363. A otras preguntas que se hace dicha autora "tras aclarar el material utilizado, antroponimia de origen árabe aparecida en la documentación leonesa, cabe preguntarse: ¿dónde están aquí los mozárabes? ¿Pertenece esta onomástica a tales comunidades? ¿Puede la onomástica ayudarnos a aclarar la

Con el tiempo las "dos" mozarabías del Norte y Sur (ésta claramente diferenciada, los nasara) han sido dos culturas que en sus expresiones lingüísticas

o artísticas se fueron singularizando y distanciando entre sí, aquella romano-cristianizándose más y arabizando lo norteño, y ésta afirmándose como un singular cristianismo andalusí (encastillado tal vez de cara a la catolicidad romana pero permeable en sus contactos a la oriental, haciedo facciones en su seno) extraído de la especialísima y normalmente mal enfocada condición de dimma.
En Dar al-Islam, los cristianos eran denominados nasara (nasrani, sing.: "nazarenos") por su condición suponemos desde el punto de vista

existencia o no de comunidades mozárabes en suelo leonés?", quizás cabría el sencillo comentario de las claras connotaciones cristianas de muchos de lo arabizados que ella misma designa, al lado por supuesto de otros igualmente arabizados (¿islámicos?) que pueden bien no serlo.
Una vez más creemos en la doble militancia (mozárabe-cristiano / muladí-musulmán) posible de muchas de estas personas (es claro que no todas, es más creemos que esta dualidad sólo podría ser llevada a buen término con una sólida formación de refinamiento ciertamente minoritaria y elitista) influidas por el sólo significado de mustar'arab en lo relativo a impregnada de cultura y lengua árabe. Por otro lado está la cuestión de la etnia de estos personajes: nos faltan los datos de su ascendencia biológica que bien podría añadir luz a una confusión creemos que aparente. Si el mozárabe Ibn December (es un ejemplo) cognomen Albufeta (desde 912) pudiese ser un aparente musulmán en Dar-al-Islam (para asuntos de comercio y negocios trasfronterizos o no, por ejemplo) y un cristiano arabizado en el Norte galeciano-duriense, sus posibilidades de desarrollo en ambas comunidades (de momento y sólo antes de la venida almorávide, es otro suponer) crecen y se multiplican en progresión aritmética nada desdeñable. La apariencia física de origen hispanorromano-gótico se hace imprescindible y las posibilidades de éxito son indudables para el caso que comentamos. Si por el contrario su físico árabe o norteño lo pueden delatar en cualquiera de las dos soberanías contrapuestas, su dualidad perdería funcionalidad y efectividad. Esperemos que trabajos antropológicos vayan en direcciones esclarecedoras para deshacer este nudo gordiano de la identidad de estas personas arabizadas en costumbres, tal vez practicantes de ambas religiones o de una sola en muchos casos.
En el año 2002 se celebraron en Santiago de Compostela unas Xornadas de Xenética e História no Noroeste peninsular, de las cuales extrajimos ciertas informaciones, aunque no todas expuestas en su publicación de actas del 2005.. En dichas jornadas destacaremos la ponencia en una dirección de aclaración antropológica sobre el tema que nos ocupa en la autoría de Cláudio Torres "Viragens na História medieval da Península Ibérica: fenómenos de permanência e movilidade das populações". Esperando novedades concretas y ya publicadas, adelantaremos que nos llama la atención de algunas conclusiones sobre el aporte constatable de "poblaciones norteafricanas", nosotros creemos que beréberes en el legado del ADN galaico y del amplio Noroeste (en el artículo "La genética de los gallegos" del 18-II-2006, Voz de Galicia, se adelantan a informar sobre algunas conclusiones de las mencionadas Xornadas): al lado de un "fenotipo más claro que el de los habitantes del Mediterráneo", tenemos, un para nosotros nada contradictorio aporte caucásico de "estructura típica de poblaciones norteafricanas que en Galicia aparece con una frecuencia del 9'4%", proporción nada desdeñable y de clara ascendencia altomedieval (asentamiento beréber del s. VIII, Odoário con sus gentes, Mahmud y sus huestes en Sárria, moriscos sirvientes de monasterios, traslados de poblaciones meseteñas de Gallaecia a la Galicia nuclear...).

islámico que seguidores del Profeta de Nazaret

152
, tal y como aparece su
denominación en el Corán, más que “cristianos” (¿por qué no eran denominados como tales en árabe? ¿Tal vez por ser unos cristianos “especiales”?), similares pero diferenciados culturalmente al resto de los suyos del Norte. La denominación común tanto para los cristianos que viven fuera del territorio islámico, como para los que conviven en Dar-al-Islam nunca fue por lo tanto la de musta’rab o mozárabes en los documentos de lengua árabe (Simonet, 1867-1983; E. Cabrera, 1996) y sí las denominaciones nasara, muy comunes en casos jurídicos (masa’il o quaestiones)
153
. Últimamente la historiografía de mozarabística se viene
decantando por el uso propio de terminología desde las fuentes andalusíes, así los cristianos no suficientemente arabizados son denominados ‘ayam, pl. a’yam (“extranjeros”, “bárabaros”; la onomástica en el ejemplo de “ Ibn Hayyan”...) y de esa condición (de ahí las quejas de la pérdida –Álvaro- de latinización de los cristianos desde los escritos rigoristas) debieron ser los seguidores de Eulogio y Álvaro y no tanto los arabizados de lengua “puramente” mozárabes. El término ‘ayam “caracteriza a un individuo o grupo desde el punto de vista lingüístico,

152
Es importante no perder de vista el porqué son denominados por los musulmanes los cristianos meridionales como “nazarenos” y no como “cristianos”. Se entronca aquí con la fuerte tradición de veneración por parte de los islámicos al Profeta Jesús pero partiendo de sus fuentes más reveladas (según la óptica del Islam) y no exactamente evangélicas. De aquí parte sin duda el derecho de Gentes del Libro, en especial observancia para los cristianos (como veremos en la relación Corán-corpus jurídico maliki: ver
apartado 3.2.1) y si se quiere, diferenciados del otro grupo de la dimma,
los de religión hebrea. De hecho los dimmíes, con el paso del tiempo y en general eran específicamente los judíos y no los cristianos.

153
Según el trabajo de FERNÁNDEZ FÉLIX, Ana y FIERRO, Maribel, “Cristianos y conversos al Islam en Al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX” (2000) (v. bibliografía) en los textos jurídicos árabes no aparece el término “mozárabe”, siendo éste un término muy tardío exclusivo de fuentes romances desde el s. XI y no correspondiente a la terminología andalusí.
Apunta también en esta dirección el estudio de V. Cantarino (Entre monjes y musulmanes... 1978) a la hora de fijar un definitivo significado sincrónico, así el término “mozárabe” derivaría de la fuentes canónicas cristianas del siglo XI, siendo dicho término además de nunca utilizado en lengua árabe ni por araboparlantes, un producto romandalusí que sólo tendría sentido en el seno de las comunidades cristianas tardías, un tal vez repunte peyorativo a aquellos que todavía colaboraran, simpatizaran o relacionasen con ciertas maneras (lengua, vestido, costumbres) o gentes musulmanas aunque fuesen de creencia cristiana (op. cit in págs. 108, 109) Es de interés la cita de Cantarino que quiere corregir las apreciaciones de Vicens-Vives: “al emigrar hacia el Norte [los mozárabes], llevaron consigo y difundieron, a la vez, una cultura de mestizaje mozárabe, no estrictamente árabe-musulmana, pero tampoco hispano-visigoda” (op. cit. in págs. 114, 115).

independientemente de su pertenencia étnica o religiosa" y "se utiliza en las crónicas históricas andalusíes a partir del s. III / IX para designar a "cristianos de lengua romance, que ejercen oficios muy variados y que no han olvidado su pasado histórico": Ana Fernández Félix y Maribel Fierro, 2000, tomando lo entrecomillado de citas de J. Sadan y Mose ibn'Ezra, 1994.
Otra acepción sin duda similar a la de 'ayam es la de agam, quiere decir "de costumbres y lengua no árabe", subrayando la palabra lengua por considerarla mucho más diferencialista que el aparente aspecto físico entre un hispanomusulmán y un hispanocristiano, a sabiendas no muy distantes entre sí en su origen y aspecto étnico-físico. La trascripción de aquella palabra árabe es además 'acham que insiste en el aspecto de los que no hablan o no son árabes, según Lévi Provençal
154
, normalmente usado por los árabes a los persas (aspecto físico indoeuropeo) islamizados.
También era su nombre el de rum o rumi
155
o "romanos" (de ahí rumis, romíes, rumíes) seguidores cristianos de la Iglesia de Roma y/o bizantinos (E. Lapiedra, 1997), aunque sabemos que con ciertas diferencias rituales, de formas y de política interna, también sospechosos de desviacionismo, por eso las legaciones del Papa Juan X (914-928) para legitimar el rito visigodo-mozárabe fueron necesarias para certificar su adhesión a la ortodoxia romana. La condición de ser no sólo hispanogodos, mejor asimilados al Islam desde la versión cristiana unitarista de Arrio, así como la afinada en el semi-arrianismo, estos cristianos singulares, sino sobre todo por ser estos hisponorromanos de formas y origen ya compartido, da lugar a reforzar la idea de un goticismo legitimista, tardío, nunca

154
LÉVI PROVENÇAL, E. (Dir. Menéndez Pidal) Historia de España. Tomo IV. España Musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031). 1950. Cita de pág. 48.

155
El término romí es aplicado por el viajero musulmán oriental Almocadasí (mitad del s. X) para confirmar que "la lengua que hablan los de Occidente es arábiga, si bien oscura y difícil de entender, distinta de las que hemos mencionado de otras regiones; tienen además otra lengua semejante relacionada con la romí" (es decir, con la latina –la latinía-, nos dice M. Pidal, 1986). En resolución romí, romaní tiende a ser sinónimo de significado lingüístico, religioso de seguidores de la cultura y religión romana, de ahí rumíes y romaníes: lengua y creencia van unidos en este caso, ¿también su posible ascendencia hispanorromana, aunque sabemos también de extracción goda, como los muladíes, pero éstos no de origen "puramente" hispanorromano? La pregunta queda en el aire.

suficientemente profundo por no ser específicamente demandado de una manera directa y contemporánea desde el mismo y lógico s.VIII. La voz rum servía para designar también a todo cristiano europeo con significado étnico y territorial (en Abisinia los cristianos no eran llamados rum).
La lengua románica que utilizaban los mozárabes (la común, sus dialectos)

la designaron los hispanomusulmanes como lisãn al ‘ayam o ayamiya (derivará en castellano “aljamía”), es decir, “lengua extranjera”, y a los que la practicaban el ya mencionado musta’rab en clásico, pudiendo así colegir que el significado lingüístico estaba igualmente relacionado con la concepción de mozárabe para el musulmán español (A. Galmés de Fuentes, 1983)
156
.
Sobre este amplio campo de la normalmente llamada hoy lengua romandalusí (lengua romance hablada y latina escrita de los mozárabes o nasara), en armonía o clara diglosia con la árabe, no nos toca a nosotros su definitiva pronunciación en particular, pero a la vista de nuestros documentos latinos monásticos influidos sin duda por la autoría directa o indirecta mozárabe, las conclusiones para aportar más datos a su solución pueden ser estimadas para quien quiera buscarlas. La existencia de las muwassahas, entre romandalusí y árabe andalusí
157
, el latín mozárabe que tanto nos preocupa, y la más llamativa

156
GALMÉS DE FUENTES, Álvaro. Dialectología mozárabe. 1983. Vaya desde aquí nuestro más sincero agradecimiento y condolencia por su reciente fallecimiento, ya que tuve el honor de hablar con él personalmente consultándole mis dudas, cursando el primer curso de Doctoramiento en la Facultad de Letras de la Universidad de Murcia el curso 2001-02.

157
La relación entre el idioma árabe y la comunidad hispanocristiana latinizada es un amplio campo de investigación que hoy mismo está siendo revisado con no pocas dificultades. Llama la atención la creciente arabización (oral, literaria) de los nasara andalusíes, pero al mismo tiempo son pocas (aunque de cada vez más reconocida calidad e importancia) sus obras cristianas en lengua árabe (calibrando la importancia tamaña de arabización que Álvaro nos relata en su Indiculus): el aparcelamiento de lo árabe en las muwassahas, los Evangelios reelaborados de Miguel de Fez (s. XII –1137-, modelo a su vez de una traducción del siglo X de Isaac ibn Velasco, en pergamino), los Evangelios, epístolas y Salmos en árabe, de entre otros Ishaq al-Qurtubi, el Calendadrio de Córdoba de Arib ben Saíd (Recemundo obispo cordobés), los comentarios a la Sagrada Escritura de Saíd al-Matrán (Juan Hispalense, obispo sevillano: mediados del s. IX, hoy perdidos): la literatura en árabe de nuestros mozárabes del Sur se circunscribe al estamento y tema eclesiástico y religioso cristiano (E. Cabrera, 1996). Por el contrario, aunque con fines apologéticos, debió haber algunas versiones latinas del Corán, como la programada por Pedro el Venerable en el siglo XII (F. González Muñoz, 2002) y otros ensayos de la misma intención dispuestos en una collectio toletana (Risâlas de al-Kindî, ensayos polémico.aplogéticos, diferentes traducciones latinas del Corán aunque ya tardíos para nosotros). Sin duda la toponimia, onomástica, léxico o los contagios doctrinales en determinadas tendencias del cristianismo

influencia de su romance en el gallego oriental-leonés, o mismo en el gallego-portugués hasta el origen y creación misma del género “de amigo” de su lírica áurea plenomedieval (sus temas literarios, sus personajes; A. Rodrigues Lapa, 1970)
158
, en general todo lo relativo a la grafía y fonética árabe aljamiada para el romance o romandalusí, el propio árabe andalusí que hablaban los cristianos, son

un componente de precipitación cultural e intelectual de tal calibre que resulta casi imposible seguir sus pasos sin desviarnos de nuestros objetivos monásticos mozarabizados, así como tampoco son de menguado interés sus directas improntas sobre la propia cristiandad o los mismos ambientes islámicos arabizados.

Lo que sí conviene definir antes de adentrarnos en el desarrollo de la mozarabización de la Gallaecia altomedieval es el concepto de mozárabe que a lo largo de nuestro trabajo vamos a defender, ya que el mozarabismo que da título a nuestra obra es sintomáticamente diferente a lo que podamos definir o sobrentender con la mozarabidad, nasraniyya como "cristiandad" o "los cristianos" andalusíes, toledana o cordobesa y más próxima por su koiné, aún así diferenciada, con los mozárabes de frontera o de entre Duero y Tajo.

Por una parte nuestro hombre o mujer de nombre mozárabe deberá partir de una doble naturaleza y asentamiento: ser nasrani en Al-Ándalus no es lo mismo que ser mozárabe con posterioridad en la Gallaecia o reinos del Norte cristiano. El primer personaje tiene una cierta regularidad, un asiento tal vez desde su tradición hispanogoda o hispanorromana: tierra, modo de vida, creencias y familia, entorno socio-político de dimma en Dar-al-Islam, parte del mismísimo concepto de mozarabidad primigenia. El mozárabe que se desplaza del Sur al Norte por motivos económicos, políticos, ideológico-religiosos, para mejora de su modo de vida, consideración o aumento potencial de nuevas propiedades, tiene por fuerza

que renunciar a una parte considerable de su natural mozarabidad

(relativización del trinitarismo, unitarismo, sabelianismo, tal vez adopcionismo, etc.) son detectores de islamización y arabización, pero no deja de llamarnos poderosamente la atención el hecho de una escasa literatura cristiana en árabe, tal y como sí desarrolló la otra comunidad dimmí, la judía.

158
RODRIGUES LAPA, Manuel. Lições de Literatura portuguesa. Época Medieval. 1970 (edic7ª).

original con los rasgos etno-culturales, lingüísticos, etnográficos, sociales, quedando la esencia que lo define de una manera muy especial: ante todo su cristiandad de cuño de tradición visigoda, desde su origen arriano al triunfal trinitarismo, e hispanorromanidad (o ambas juntas yas sincréticas), su adaptación y adopción a la arabización cultural y su permeabilidad / impermeabilidad al Islam.

Relación directa de lo explicado para la realidad galeciense, sería de menor precisión léxica usar el vocablo más sustancial de "mozarabidad" (el sufijo -idad sistematiza y concreta el significado
159
, a diferencia de otro sufijo –ismo, de elaboración más tangencial, menos sustantiva, aunque no por ello falta de singularidad) para el mozárabe que opta por vivir fuera de su entorno natural; y es por todo lo anteriormente dicho que hemos escogido el título de "mozarabismo", debido a que son los trazos generales de la mozarabidad, su consustancial arabismo, no integral en los que pueden restar, pervivir, vivir "cómodamente" en un contexto occidental y septentrional e indígena-romanizado como lo era aquella

Gallaecia de los siglos VIII al XI que nos proponemos abarcar.
Quedarán para siempre en nuestras gentes y suelo, topónimos, antropónimos y onomástica de lengua árabe, nuestros documentos latinos con rasgos de cierta época o personas mozárabes (que por cierto se irán diluyendo con naturalidad hasta los límites de nuestro abanico cronológico delimitado), el sutil vocabulario romandalusí latinizado de joyas, objetos litúrgicos, léxico militar, botánico-médico, telas de varia naturaleza y color, los captiuos Mauros (muladíes,

159
El sufijo –ismo (probablemente procedente de los sufijos indoeuropeos –is (intensivo) y el productivo –-mo, deadjetival para nombres de valor espacial o numerales, entre otros: de aquí derivaría el sufijo griego) del romance actual procede del griego –igmós, forma substantivos abstractos de cualidad, sistema, adecuación, conformidad. El –ismo moderno sostiene naturaleza deadjetival, a modo de "característico de", aplicado ya a "ismos" modernos: socialismo, cubismo, islamismo. Es por todo ello que hemos optado por la acepción "mozarabismo" para la realidad de la Gallaecia altomedieval en vez de "mozarabidad". Es una opción formal más consecuente, aunque no por este eclecticismo podamos desechar cualquier realidad de integral mozarabidad norteña, con todo, siempre más esporádica o menos sustancial que la realidad andalusí de los nasara.
El sufijo ya latino –itatem (acus.) que dará el –idade actual, forma substantivos abstractos deadjetivales. De naturaleza más sustantiva, implica "esencia de", de ahí BONITATEM>bondad, FACILITATEM>facilidad.

132
moriscos conversos, árabes o muladíes-mozárabes duales en desatino ya que bien podrían pertenecer a este tumultuoso grupo) con los que sin duda se entenderían en las cortes ovetenses o cenobios como los de Sobrado y Celanova, esos mismos objetos que se mencionan en los inventarios de diplomas monásticos, el acento y músicas del rito de la liturgia hispana o hispanogótica que los mozárabes defenderán a capa y espada ante la imposición formal romana.
Ya en el declinar del final siglo XI todo sesgo de mozarabismo se va diluyendo sobre gentes nuevas y nuevos tiempos, donde tal vez en uno y otro campo en disputa (verdadera "guerra civil", matizable, si la queremos realmente comprender y menos "reconquista"...), el concepto de cristianismo en Islam era de difícil solución, sobre todo si la antigua pobalción ya era de base cristiana, aunque en convulsión..., y en territorio cristiano las novedosas corrientes reformistas romanas querían borrar justo esa tradición hispanogoda que paradójicamente los ahora vencedores quieren imponer eruditamente y que por el contrario aunque legítimamente, los mozárabes defendían aceptando desde su propia entidad étnico-doctrinal su caudal cultural e impronta de visión amplia que daba la doble naturaleza que poseían, la flexibilidad y adapatabilidad, su normalización al fin y al cabo, entre lo occidental cristiano y lo árabe occidental.

3.1. DIFERENTES FACCIONES MOZÁRABES.

"La historia de la Iglesia mozárabe y de las escisiones que debieron de producirse en su seno sigue estando bastante confusa". L. Provençal (1965).

Está claro que en el mismo seno de la mozarabía del Norte y Sur había facciones de distinto signo. El tema que sólo pretendemos aquí dibujar es harto

complejo de localizar (los documentos que disponemos no nos dan unos datos por la naturaleza notarial misma de las fuentes disponibles o simplemente no se querían dar, o bien por el contrario eran evidentes a los ojos de todos en un momento dado) aunque también sabemos que es de una importancia sustantiva si queremos indagar y comprender la auténtica singularidad de la gente mozárabe y

su problemática. Prácticamente a nuestros ojos todo se trama en ambientes monásticos y tal vez episcopales (poder más ficticio que real) y es por ello que debemos subrayarlo por la importancia que conlleva en todo este entramado.

En la mozarabía andalusí y centrándonos en nuestros localizados focos de emisión toledanos, cordobeses, sevillanos y abarcando el amplio abanico cronológico propuesto del s. VIII al XI, donde posiblemente los acontecimientos del Toledo retomado del 1085 nos han forzado a ello pues se detectan en ese reino-ciudad curiosos partidos desde el mismo seno de los cristianos en liza, tal y como los ha estudiado Reyna Pastor
160
, la toma de posiciones vendría no sólo de razones eruditas, doctrinales o teológicas, sino más bien inicialmente de la relación con el poder establecido en Dar-al-Islam, en su condición real de dimma, y a partir de ahí los intereses ventajas-desventajas que podría tener cada uno dependiendo de su estamento social. La casta aristocrática laica o religiosa, verdadera colaboradora con la soberanía califal, por fuerza no se vería realmente atraída por un Norte indeciso, austero, tal vez poco receptiva por los orgullosos magnates septentrionales, una "nueva tierra" desde donde casi tendría que empezar de cero para volver a ganarse propiedades y rango a costa de hierro y sangre, unos aspectos que en territorio del "enemigo" curiosamente no precisaba, aunque eso sí, podría aumentar ganancias y extensión de dichas propiedades de presura, campaña militar o concesión regia. Habría pues en la masa mozárabe laica una sensación de cómodo colaboracionismo aunque el peso y paso de los años va a ir asentando hasta convertir a muchos de ellos a la nueva creencia islámica. Justo ese, pero no el único, era el gran peligro que vislumbraban cierto sector de clérigos (monjes/monjas y presbíteros, más que sillas episcopales) afincados en iglesias diocesanas, monasterios urbanos o rústicos, desde donde la arabización progresiva y la islamización galopante (sobre todo esta última) eran vistas como una amenaza perenne que habría que cortar de una manera definitiva y radical: nace el movimiento voluntarista martirial (en sus expresiones más o menos extremas) cordobés y que sin duda se extendió a regiones como Sevilla,

160
PASTOR DE TOGNERI, R. Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII. Ed. Península. Barcelona. 1985.

Toledo, Beja o Mérida. En los dos líderes de este movimiento religioso rigorista (ver apartado 4.3.) vemos también dos paradigmas de mozárabes aparentemente iguales pero para nosotros bien diferenciados: el converso de familia judía a cristiana que es Álvaro, y el hispanogodo de ascendencia aristocrática Eulogio. El conversionismo religioso en su carrera inicial suele comportarse sociológicamente

de una marea integrista, revanchista en sus formas, se defiende atacando ante un aparente enemigo irreversible: es el "neo-mozarabismo" militante de Álvaro de Córdoba. El goticismo de Eulogio viene acompañado de la pérdida de una latinidad germanizada (ejemplificada en la obra y personaje de Isidoro de Sevilla) que representa un pasado ya perdido y esa voluntad de no perderlo a cualquier precio, viajando para instruirse en Navarra y Pirineos, logrando consultar obras y autores de difícil acceso para sus intereses intelectuales, incluso alineándose con radicales de relativo perfil como Álvaro.

Acompañando a todo este espectro ambiental se situarían unas gentes sencillas y neutrales que más bien se guiarían por sus dirigentes nobles y las cabezas visibles de la Iglesia, tal y como se verá en el Concilio de Córdoba del 852. Los dos sectores étnicos de la cristiandad andalusí, el hispanorromano y el hispanovisigodo, aunque cada vez más sincretizados en una sola gente, aún verían con éstos ciertas simpatías los intentos de unitarismo católico: el pasado de su arrianismo o semiarrianismo aún era militado por los últimos reyes visigodos "viticianios", influencia ideológica de Witiza, de finales del s. VII y principios del VIII, insistimos que catolicismo andalusí, apesar del desarrollo del adopcionismo de Elipando de Toledo y Félix de Urgel: sin duda la Sede Primada de Toledo era un referente de prestigio, tradición y soberanía cristiana contra los arriesgados caminos de los pequeños reinos del Norte

o los "fundamentalismos" de los

martiristas cordobeses. Por otra parte los hispanorromanos veían la necesidad de latinizar a toda costa, oficializar desde la Silla pontificia de Roma, desde el Imperio carolingio ahora revalorizado, el cristianismo superviviente y trinitarista, vencedor de la últimas herejías no olvidadas arriana, nestoriana, migenciana o adopcionista. No dejemos aparte que el empeño inicial de Álvaro, Eulogio, Elipando o Félix no era la lucha contra el Islam (al que absolutamente

desconocían Eulogio y Álvaro como bien sabemos) sino ante todo la lucha contra las desviaciones (la herejía de Migencio fue combatida personalmente por Elipando) en el seno de la cristiandad.

Los llamados "neo-mozárabes", según definición de M. Epalza (2001), "cristianos de otros orígenes pero que viven en la sociedad andalusí: del norte, convertidos de otras religiones", serían un último grupo a comentar, del cual no se escaparía el converso Álvaro como ya adelantamos, no poco importante ya que constatamos al mártir Jorge de Palestina o siríaco (852, del monasterio palestino de Mar Saba) o a la comunidad cristiana de Lafões (Alafões) que se decía descendiente de árabes cristianos, exactamente de Jebala Al-Lahytam, príncipe cristiano del desierto de Siria...

161

, posiblemente también Leocricia mártir: en esa

linea, Casilda la agarena y los árabes cristianos Bernardo (Ahmad ben Almazor), María (Zaida) y Gracia (Zoraida)... Este movimiento migratorio inverso debió aportar no poco caudal demográfico a una población en descenso, así como un revulsivo en moral y refuerzo del mantenimiento de su tradicional fe católica, aunque los desviacionismos también podían proceder de Oriente.

Posteriormente a la conquista de Toledo (1085), los musulmanes (podemos pensar fácilmente que muladíes) de esta ciudad acabarán la complejidad originaria del mozarabismo, al convertirse ellos también al cristianismo, detectándose aún en

el siglo XIII, elementos de esta familia neo-mozárabe. La arabización ya se hace desde lo converso a lo cristiano y no desde el núcleo cristiano de reducción

161
El excelente artículo de M. Luis Real “Portugal: cultura visigoda e cultura moçárabe” (2000) rastrea las posibles causas de los desplazamientos migratorios de las gentes del Próximo Oriente atraídos por la alta cultura que se desarrollaba en el Al-Ándalus tanto musulmán como cristiano: “as rigorosas medidas do califa Omar II (717-720), contra os dimmies da Síria e do Egipto; os contactos que os cristãos do Oriente poderão ter tido como os desterrados de Córdova, após a revolta de 804, que aportaram a Alexandria, Creta, etc; a crise do Império Abásida (c.850-c.950); a instalação na Ifrîqìya de uma dinastia Xiita e as perseguições dos califas Fatímidas (a partir de 910 e com grande incidência em meados da centúria), etc”. El monje oriental y peregrino establecido en Elvira expresaba así su atracción por el peculiar occidente cristiano, Servio Deo, que atravesando el Mediterráneo ante poucas annos ab Orientis partibus ultra maria in praedictam urbem [Eliberi] habitaturus peregrinus accesit. No debemos descartar la atracción igualmente de los ambientes áulicos de Bizancio (contactos comerciales y culturales no cesan), como lo ilustra el ejemplo del monje griego Nicolás de principios del siglo X, destacado de Constantinopla para Córdoba para traducir obras del griego (Discórides) que el emperador Romano en persona había ofrecido al califa.

136

andalusí fijo o desplazado. Hemos acabado un ciclo de mozarabización peninsular, geográfico e intrínseco que rematará cronológicamente con la misma acepción de cultura y gentes de la mozarabidad.
En la cristiandad peninsular, en la Gallaecia occidental y central del Norte del Duero, se litigaban igualmente ciertos posicionamientos en base a lo que estaba ocurriendo tanto en la Spania andalusí como en su propio seno noroeste. Gracias a una carta (785, incluida y citada dicha carta en la obra de Beato y Eterio Adversus Elipandum) del arzobispo toledano Elipando a Fidel, abad y presbítero del valle de Liébana, existirían en la Iglesia soberana de la Gallaecia, es decir, la astur, dos bandos o facciones
162
(duae qaestiones) sobre una de las cuales se habrá de sustentar el poder laico de la nueva dinastía: la facción de los que reconocen la autoridad dogmática y político-eclesial de Elipando: en la Tarraconense le seguirán el obispo de Urgel, Félix, y en Europa se pueden rastrear la influencias de estos en Anselmo de Canterbury (s.XI) o el otro discípulo de Félix, Claudio de Turín, donde situaríamos al citado abad Fidel, al obispo de alguna sede ñorteña pero probablemente nuevo afincado mozárabe en el Norte, Ascárico (de formación isidoriana) y abad Tunseredo, y tal vez el anónimo del Himno en honor a Santiago: no faltan quienes (J. Pérez de Urbel, C. Sánchez-Albornoz) lo hayan atribuido a Beato de Liébana por su adscripción al culto y divulgación del patrono Santiago. Creemos que toda una Cristología y Teología cristiana en movimiento hispanista que revitalizaba un cándido cristianismo andalusí exportable al Norte,

162
En M. C. Díaz y Díaz (1976), op. cit se afirma: “Que en Asturias había grupos contrarios en el mundo clerical es cosa sabida a través de Beato y Heterio que, en su carta apologética contra Elipando, hablan de escisiones en la Iglesia de Asturias; y es probable que en algún momento secuaces de Elipando se identificaran con moderados que apoyaban al partido político

contemporizador, dando de un lado y otro pie a un cierto eclecticismo, que no estaban dispuestos a tolerar los más intransigentes, los cuales (...), llegaron posteriormente a obtener el apoyo político y religioso de la corte carolingia, pues no es casualidad que la estrecha relación con el imperio franco coincida con el final triunfo doble de la dinastía de Alfonso II y de los oponentes Elipando y Félix de Urgel. Visto así el mundo asturiano, parece que política real y tendencias religiosas coinciden más de lo que suele decirse al analizar por un lado el problema dinástico, y por otro el impacto de las doctrinas elipandianas" in pág. 251, donde en nota 27 se inserta: "... Es curioso que tanto se empeñe el profesor Sánchez-Albornoz en considerar inconclusa la paternidad beatiana de este himno (de Santigo, nota propia) que es sólo admisible, y aún esto, poco probable; en el fondo el supremo argumento deriva de tener a Beato por la única persona culta del reino de Asturias (...)... si es verdad que no tenemos testimonios positivos sobre estos grupos políticos que he supuesto, sí sabemos de las divisiones, profundas e irreconciliables, dentro de la Iglesia asturiana".

137

que reforzaba los vínculos con la Sede de Toledo y que al mismo tiempo se reforzaba intelectualmente contra el vigoroso Islam que los permitía pero que al mismo tiempo los sostenía en periódica batalla metafísica y metapolítica, todo ello en un ambiente y contexto de relativa apertura a la arabización cultural de los cristianos.

En la otra parte, y siguiendo la carta de Elipando a Fidel, estaría encabezándola el monje del valle de Liébaba, Beato el cántabro-astur de formación carolingia, hábil reconductor de lo inicialmente aportado por el anónimo del Himno a Santiago e incitador de la advocación del nuevo reino a un Santiago patrono batallador, a un Camino de Santiago Apóstol alternativo, denunciador ante el Papa del desviacionismo herético de Elipando, denuncia por cierto más que "oportuna" para aprovechar políticamente la controversia y conducirla hacia a una postura "nacionalista" del cristianismo catolicista y ortodoxo astur contra el colaboracionismo e intrusismo de la prestigiosa Sede metropolitana y primada de Toledo. Sus intereses ideológicos o su facción no coincidieron con los de los reyes Mauregato (783-788) ni con los de Vermudo I el Diácono (789-791), este último no aparecerá ni en la Nómina real de los Annales astures del s. VIII por su claro posicionamiento contra el partido alfonsino y el de su tía Adosinda, a quien obligó a profesar en un monasterio en 785 siendo éstos partidarios de la ortodoxia más prorromanista posible: ni Mauregato
163
será bien tratato por la historiografía oficialista del nuevo reino. Sin embargo el posicionamiento oficialista, procarolingio y apoyo del poder regio desde las sedes eclesiásticas del Noroeste contó, para empezar, con todo el sector alfonsino y posterior sucesión asturleonesa, con prácticamente todos los obispos operativos

163
En DÍAZ y DÍAZ, M. C. De Isidoro..., pág. 248: "Es altamente probable que uno de los apoyos de Mauregato consistiese en su política de contemporización con el mundo musulmán, quizá plasmada en algún sometimiento tributario simbólico, que luego iba a extrapolarse contra su memoria bajo la forma legendaria del tributo de las cien doncellas: esta política de coexistencia debió causar preocupación a los grupos más conservadores que hallaron, pronto, ocasión para denunciar sus peligros con motivo de la controversia antielipandiana en que más allá de la polémica teológica (...) vemos dibujarse una política tradicional religiosa que va a manifestarse en

los religioso con la presentación de Aturias como reducto de la ortodoxia frente a las posibles innovaciones proislámicas (?) de la sede de Toledo, y en lo político, en tiempos de Alfonso II, con la restauración del "orden godo" en Oviedo, como única y legítima continuadora del poder visigótico".

138

del Noroeste galaico como lo demuestra el camino iniciado por Teodomiro de Íria para toda una tradición de este vital partido iriense
que continuarán en el siglo IX
y X San Rosendo (desde su importante dominio señorial de Celanova y controlador de las sedes mindoniense, dumiense y finalmente iriense…), Pelayo, Sisnando I y II, Pedro de Íria, así como al unísono todo el sector ofilialista de las sedes de la Gallaecia como Tui, Porto, Astorga, León, Zamora, Lugo, Mondoñedo-Dumiense (excepción es recordar a Arias I Muñoz de Mondoñedo en un supuesto contra Ordoño III…, después al lado de Sancho I), etc., el primero constructor de la inventio y mito del apóstol Santiago, reconducción paradójica del texto anónimo del autor del Himno al apóstol..., seguramente con el apoyo de los abades mozárabes de Samos, Argerico y presbítero Adilano, de intelectuales contra la versión adopcionista del cristianismo como el clérigo y embajador Basilisco (embajadas no por casualidad a la corte carolingia en 795 y 798), del abad de Osma pero natural lebaniego, Eterio, coautor con Beato del Apologeticus adversus Elipandum.
Es curioso observar como la región Este de Asturias, consecuencia directa de los nuevos poblamientos de cántabros, castellanos o meseteños leoneses desde los tiempos de Alfonso I, situados con preferencia en el famoso valle del Liébana, son los que encabezan esta facción ortodoxa, que una vez con el apoyo papal, son a la vez los que suscitan todas las simpatías de la que quiere ser nueva Sede de Oviedo (D. Pelayo obispo de Oviedo).
Las idas y venidas de embajadas intercambiadas de la corte leonesa con su séquito eclesiástico (obispos
164
, abades, presbíteros, copistas, traductores,

164
Obispos mozárarabes en legaciones para negociaciones Córdoba - León fueron, entre otros, los obispos andalusíes de Sevilla, Pechina (Almería) y Elvira-Granada (esto es, 'Abbas ben al Mundir, Ya'qub ben Mahran y 'Abd al-Malik ben Hassan respectivamente), pero también obispos dimisionarios de Toledo como el mismo Cixila, obispo de León desde 911 (otro obispo-abad con fundación en el monasterio de Abellar, rico entre otros aspectos, de fondos bibliográficos sin par sacados de la sede primada), las negociaciones de traslados de cuerpos de mártires de Córdoba a Oviedo (presbítero Dulcidio de Toledo), o de Córdoba a León (presbítero Raguel de Córdoba) o las vinculaciones con el traslado del mártir San Pelayo con el obispo y tío suyo Hermogio de Porto, por no hablar de los constantes contactos y viajes de Rosendo a León y Astorga (aunque suponemos mucho otros lugares, incluído el mismo Al-Ándalus...) con obispos mozárabes y embajadas califales.
escribientes en general) complementario y acompañante de objetivos y viajes, a Córdoba, Toledo u otros puntos andalusíes, los pactos de reyes galaico-leoneses con muladíes toledanos, cordobeses o zaragozanos, de seguro que también debieron hacer mover la balanza para una visión u otra, más aproximada o algo más distante de la simplemente vista por partidarios del mantenimiento del poder,

o los díscolos y potenciales detentadores del mismo: el partido "pro-muladí" de Fruela II (en matrimonio con Urraca 'Abd Allah) y su hijo y alternativa en Alfonso Froliaz contra "los Ordóñez" (Ramiro II, Alfonso IV), la supesta vinculación política y tal vez biológica de los Froilaz con Ordoño IV, la connivencia y pactos con el Islam de Sancho I, harán de todo este entrelazado, decíamos, un mundo galeciense más complejo de lo debido, pero consciente de que las facciones derivadas entre lo regio y lo político-eclesiástico (y éstas a su vez con el poder eclesiástico mozárabe, y en otra dimensión con el poder emiral-califal cordobés y los gobernadores andalusíes) de este sistema de poder llamado "Regimen de cristiandad" (J. Barreiro Somoza, 1977), sea verdaderamente calidoscópico.

Cómo no, el resto de la cristiandad y mozarabía septentrional tanto clerical como laica estarían en una horquilla mayoritaria, ajena o neutra a una dura pero decisiva polémica para el futuro político, religioso e historiográfico del reino de Asturias y el símbolo que éste va a significar casi diríamos que semióticamente hablando.

3.2. CONDICIONES JURÍDICAS EN AL-ÁNDALUS.

Amén de su sentido diferencial lingüístico y religioso por definición, el matiz de condición jurídica del hombre y mujer mozárabe no era menos relevante. La denominación mu'ahadun o "población garantizada / protegida por contrato / pacto" los igualaba a los judíos en su condición pactualista en Dar al-Islam como gentes del Libro (ahl al-Kitab:), y así está establecido en el Al Corán. En el mismo sentido pero en el nivel jurisprudencial de la ciencia de

Derecho islámico o fiqh, según la escuela maliki

165

aquí establecida (a la misma nos referiremos en todas nuestras apreciaciones jurídicas), y en uno de sus muchos libros y autores qadis (de qadi) como es La Risala de Ibn Abi Zaid al-Qayrawani (s. X), establece en su capítulo de la Yihad (pues la aplicación jurisprudencial del llamado dimmi parte del Derecho de guerrra, y esto si lo

165

La escuela jurídica maliki, ortodoxa, dada al imam de Medina Malik Ibn Anas, observando al mismo Profeta en su gobierno de ciudad, es rigurosa pero clara al mismo tiempo en su rápida aplicación. Se extendió este mahdab especialmente por el occidente islámico, y Al-Ándalus fue su principal núcleo activo, creador e intelectual de serios alfaquíes hispánicos (Yahyà ibn Yahyà al-Laythí, Ziyad ibn 'Abd al-Rahman Sabatun) que desde los tiempos del siglo VIII, con Hishan I (788-796) y Al-Hakam I (796-822) ya contaba con su firme asentamiento, ubicación de una escuela de fiqh que hará que el Islam andalusí se salvaguarde de las dudas y diferentes escuelas enfrentadas a que van a dar lugar determinadas interpretaciones de la jurisprudencia islámica en el próximo Oriente y hasta el norte africano.

Aunque de opinión no coincidente con la nuestra (N. Calder –1993- propone como hipótesis la implantación del Muwatta' de Malik en la segunda mitad del s. IX; M. Acién –1994- ya la da por asentada en el s. IX) respecto a la cronología del asentamiento práctico del malikismo en Al-Ándalus, M. Fierro (1995) relativiza dicha corriente jurídica, procedente no sólo de Medina, sino

también de Egipto y Qayrawan (Ibn Abizaid al-Qairawani sería un ejemplo práctico de ese mahdab): “En efecto, las fuentes no hablan de “malikíes”, sino de ahl al-ra’y, lo cual no es exactamente o mismo (...) y es precisamente en este siglo cuando se produce la introducción del ‘ilm al-hadit. De la interacción entre los ahl al-ra’ y los ahl al-hadit nacerá el “malikismo” andalusí que no se impone como doctrina “oficial” hasta después de la proclamación de ‘Abd al-Rahman III como califa. Lo que caracteriza precisamente al siglo III / IX es la variedad de tendencias y la existencia de soluciones “andalusíes” a problemas locales. En el estado actual de nuestros conocimientos, y mientras no se estudien las fuentes jurídicas tempranas andalusíes (Wadiha, ‘Utbiyya), junto con la Mudawwana, me parece aventurado hacer afirmaciones tajantes respecto a cuáles eran la doctrina y la práctica jurídicas que predominaban en al-Ándalus durante el siglo III / IX”, pág. 243 de su “Cuatro preguntas en torno a Ibn Hasfun”.
Tenemos necesariamente que decir que el concepto de “escuela jurídica” para el Islam no es exactamente el mismo que para nuestros parámetros jurisprudenciales: la práctica jurídica se realizaba de un modo consuetudinario (“Si no sabes, pregúntale a la gente que Recuerda”, Qadi Abu Fadl), tomando el ‘amal de Medina y poco más, aunque el Muwatta’ lo sistematice. Abu Hanifa bebe del modelo islámico jurídico deribado del ejemplo del Profeta (los Sahaba son su testimonio), pero no directamente conectado al mismo; Imam ash-Safi’, era conocedor del usul (fundamentos del fiqh), pero desconocía la ciencia de los hadices; Ibn Hanbal era un gran coranista, pero nada más; finalmente había que acudir a Malik para poseer el Corán, el hadiz y el usul de Muhammad, con su directa y heredera comunidad medinense. No es que hubiese desde el mismo siglo VIII hispánico una formal “escuela maliki”, es que si se quería implantar en el temprano siglo I y II de la Hiyra había que hacerlo muy tradicionalmente y según el modelo de Medina llegado hasta aquí, y el camino no era otro que el de Malik o lo más parecido al “malikismo”, aunque sólo sea para enterdernos en el complejo mundo del fiqh.
Efectivamente, “variedad de tendencias y la existencia de soluciones “andalusíes” (M. Fierro, 1995) pero en la constable (y parecer ser que eficiente y práctica) “especie de consenso” (iyma’) -Ali Laraki, 2000- que caracterizaba a los mahdab incluido el malikismo (Ibn Abi Zaid). La sola visión de escritos prácticos jurídicos en Al-Ándalus, como el clásico de al-Joxaní (Historia de los jueces de Córdoba) nos confirma no sólo la vivencia jurídica práctica de la Córdoba del siglo X, sino la tradición y práxis de cómo se venía ejercitando jurisprudencia en el Emirato y Califato occidentales desde hacía ya tiempo en la Hispania islámica, o eso nos parece a nosotros.

141
olvidamos es error de base), todo lo fácilmente definitorio como tal dimmi que era el mozárabe, y así explica
166
:

“3. Entonces, se hagan musulmanes o que pagen la yizia (impuesto que paga el cristiano o judío por vivir a salvo en territorio musulmán).
3. Se aceptará de ellos la yizia si se encuentran en un territorio que esté bajo nuestra jurisdicción (sólo para los que se impone el impuesto coercitivamente, de no ser así y ser pactual, lo pagarán igual aunque se encuentren en territorio donde no llegue la jurisdicción islámica).
27. El enemigo que se haga musulmán y en cuyo poder obren propiedades pertenecientes a musulmanes podrá quedarse con las mismas. (Si no es así, tampoco recibirá parte del botín
el dimmi que luche en las filas de los musulmanes, al no cumplir su condición de ser musulmán)
167

”.

Toda la legislación islámica (fiqh) respecto al tratamiento jurídico con el cristiano y judío (confesiones tributarias) es relativamente concreta y precisa para la época (a diferencia del tratamiento con los idólatras, que no lo es), y bastante más puntual que la legislación cristiana al respecto (Lex Gothorum aún vigente en el dominio cristiano de Norte y Sur), emanada aquélla del Libro revelado o Al Corán (no exactamente de la Sunna o tradición del Profeta Muhammad, y que tan poco especifica Simonet en su magna obra ya citada, aunque indudablemente le pueda influir por la transmisión de los hadices) y desde ahí se llega a la ciencia de los qadis, ulamas o muftis que lo desarrollan según cada mahdab o escuela jurídica que lo imparta y ponga en práctica.
No puede ser este el momento ni el sitio para hacer una comparación de los “tratamientos” políticos y sociales que ambas sociedades y confesiones se prodigaban recíprocamente, pero de entrada no consideramos necesaria hacer tal

166
Hemos utilizado para nuestro trabajo la versión última que conocemos de Ali Laraki, autor y traductor a quien agradecemos sus sugerentes comentarios respecto al tema que abordamos, AL-QAIRAWANI, Ibn Abizaid. La Risala. Tratado de Creencia y Derecho musulmán. 2000.

167
En este punto tenemos que aceptar que las teorías sobre el relativo mozarabismo de comunidades determinadas (posiblemente muwalladun, muladíes), o clases sociales tan especiales como los hombres de armas dimmis, entre los que se cuentan los musulmanes de la Guardia emiral y califal de Córdoba, o los Taifas de Valencia entre otros, son para nosotros atractivas porque les dan la razón en este aspecto el derecho islámico, y eso lo deberían más que saber los componentes cristianos arabizados y en este caso ya islamizados. M. de Epalza y E. Llobregat creemos serían de este criterio siguiendo su propio discurso historiográfico.

comparativa: en primer lugar, porque creemos que una cosa es el espíritu jurídico que sostiene tal o cual qadi o ulema, y otra la convivencia real entre dos prácicas de fe, siendo el formato étnico y cultural en Al-Ándalus, muy parecido entre las mismas comunidades; espacio más que adecuado no para una “convivencia ideal” o si se quiere ingenuamente armoniosa, pero sí creemos después de ciertas lecturas constantes, de una permisividad duradera y coexistente sin grandes problemas hasta la presencia almorávide y especialmente la almohade. En segundo lugar, no pretendemos sobreponer una carga ideológica en nuestros razonamientos (M. Nieto Cumplido, 1995
168
), ya que implican valoraciones, en las cuales algunos historiadores pueden caer a la vista de lecturas como las de Al-Idrisi (s. XII), Ibn Taimiya (s. XIII), lecturas del Corán sin un contexto aclaratorio y con desconocimiento íntegro del Kitab por excelencia, o interpretaciones literalistas de las versiones cristianas (en versión martirialista) de los hechos que nos dan Eulogio o Álvaro de Córdoba.
El asentamiento de la escuela maliki en sus diferentes aspectos y consensos de praxis jurisprudencial, no inicialmente asentada como oficial “escuela maliki”

169
hasta el siglo IX, aunque creemos que en paralelo y de una manera u otra ya había una práctica maliki (es decir "el modelo-usul medinense", que hasta puede no llamarse "malikismo"... en convivencia con otras) desde los inicios omeyas, fue el revulsivo jurisprudencial y consuetudinario, el que más en los mahdabs islámicos, que justificaba la puesta en funcionamiento, en visión literalista y ortodoxa del Islam occidental, del mecanismo político y social del Islam hispánico, y así se realizó.

En los trabajos ya referenciados de Ana Fernández. y M. Fierro desde la perspectiva de textos jurídicos del s. IX del cordobés al-'Utbi y su obra al-

168
NIETO CUMPLIDO, M. "Estatuto legal de los mozárabes cordobeses" (1995), págs. 27-36.
169
Por coger sólo una colección de juristas clásicos de incidencia en la jurisprudencia andalusí maliki (A. Mª Carballeira, 2002) nombraremos a Ibn Sahl (Al-Ahkam al-kubra), Sa'bi (Ahkam), Ibn Rusd al-Yadd (Fatawa), los clásicos del qadi 'Iyad (Madahib al-hukkam), Ibn Mugit, al-Yaziri, Ibn al-'Attar (Al-Wata'iq wa-l-siyillat), o el ya moderno al-Sharifi (s. XVI) pero de muy compilatoria obra que remite a la praxis jurisprudencial del fiqh hispánico. Las cronologías de nuestros autores nos remiten a los períodos almorávides y almohades, pero sabemos con certeza que su mentalidad es de continuidad y enlazada alusión a hechos y situaciones anteriores y tradicionales de las colecciones de los siglos anteriores.

143

Utbiyya, la designación para los cristianos sujetos a la dimma y que viven en jurisdicción islámica como "grupos protegidos" de gente del Libro es nasara al-dimma o ahl al-dimma, esta última más designativa a los judíos.

La traducción de Ignacio Guidi y David Santillana desde los textos de la colonia de Hoepli (1919, edición de Milán) de la referencial y obligatoria obra de Khalîl ibn Ishaq (s. XV, Egipto maliki en dura pugna con el hanafismo) Al-Mukhtasar, ya que recoge buena parte de la tradición maliki árabe desde sus inicios: la obra prima del mismo Imam Malik, Al-Muwatta, transmitida desde Medina observando directamente al Profeta Muhammad y siendo este ejemplo -'amal- transmitido a los hijos de los primeros testigos y éstos a los hijos de los siguientes, "tabi'in de los tabi'in", nos tiene que servir de ayuda para esclarecer con prontitud la definición y estatus jurídicos de los no musulmanes en Al-Ándalus y en cualquier Dar-al-Islam.

Rescatamos los referentes del volumen 8, capítulo III
170
a las condiciones
de hombres libres en que quedaban los clérigos monacales:

"3. (Procedimiento en el ataque al enemigo; invitación para convertirse al Islam o pagar tributo; si se le puede dar muerte en caso de rechazarla),... ad eccezione dei sette classi di persone che non si possono uccidere:

7) il monaco che vive solitario e separato dai correligionari, in un convento o una cella quando queste persone indicate nei nn. 4-7 non abbiamo dato o non possano dare alcun consiglio o provvedimento guerresco da far valere contro i musulmani.

A costoro cui è risparmiata la vita (se l'imâm non ordini di farli prigioneri

come potrebbe, ad eccezione dei monaci) si lascia, dei beni loro, solo quanto basti al loro sostentamento, e il resto si prende o eventualmente si distrugge (...). Ma il monaco e la monaca che vivono separati dal mondo, sono liberi, non si contano nel bottino, né sono presi o condotti in ischiavitù; e chi li uccide deve il prezzo del sangue "diyah" alla gente di loro religione".

170
Hemos consultado otra traducción para posibles contrarrestas en una edición y versión inglesa de F. H. Ruxton (Political Department of Nigeria) que sigue a su vez otras ediciones francesas del mismo Mukhatsar, SIDI KHALIL The Mukhtasar of Khalil ben Ishak according to the school of the Imam Malik ben Anas. Maliki Law. Otro soporte maliki importante de cuño más hispánico y que nos sirve de "trípode" jurisconsulto para nuestros fines, es la obra del QADI ABU FADL 'IYAD de Ceuta y Granada (finales del s. XI- XII), almorávide de pro y que retoma el patrón Salafi de Medina de la umma del momento en su obra Fundamentos del Islam. Ed. Anel (edic. Escuela de Traductores de Granada). Granada. 1984.

144

En lo referente a los dimmi (hebreos o cristianos), los capítulos de observación jurídica al enemigo, se centran en el punto intermedio que lo hace "enemigo
171
en territorio propio" por pacto y salvoconducto que lo deja desplazarse fuera (Dar al-harb) y dentro de Dar-al-Islam, así:

171
Entendemos en este contexto el término "enemigo" sólo desde el punto de vista objetivamente político y por lo tanto definible en un criterio concreto que Carl Schmitt asentaba: "Enemigo es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por su existencia (...). El enemigo es hostis no inimicus en sentido lato; πολέμος, no Έχδρος (...). El conocido pasaje de la Biblia "amad a vuestros enemigos" (San Matías 5, 44 y S. Lucas 6, 27) reza así: diligite inimicas vestros (...) pero no "diligite hostis vestros"; no se refiere al enemigo político (...). El enemigo en sentido político no tiene por qué ser odiado en la esfera privada y personal, y solamente en esa esfera tiene sentido que se ame a un enemigo, es decir, al adversario" in SCHMITT, Carl. Concepto de la Política (edic.1984 de 1º de 1932).

145

"(7. Observación de los pactos por parte de los musulmanes
172
): È doveroso
per noi musulmani a) adempire fedelmente ciò, i patti, in forza dei quali qualcun nostro nemico apra a noi la porte di una fortezza o una città a patto cioè di aver salva la vita egli stesso ed altre determinate persone con lui, i figli, e di conservare gli averi e i suoi. E b) rispettare il salvocondotto concesso dall'imam o comandante in tutte le cose garantite, como persone, averi, libertà in ogni caso, comunque il salvocondotto sia dato, e se pure in

paese diverso da quello nel quale l'imâm lo ha concesso".

172

Para el caso de resistencia al poder soberano islámico, la base del posible pacto (aman) vuelve a ser prioritaria (7. Observación...): "Gli infedeli che difendono una fortezza o una città attaccata dai musulmani e si arrendono, sono costretti colla forza a sottoporsi a quel giudizio, quelle condizioni, che imporrà egli, comandante, al cui giudizio e discrezione
si sono arresi, se però
questo comandante sia uomo probo (40) e conosca in qual cosa consiste il maggior bene della comunità musulmana, se portar via prigionieri o imporre loro un tributo, e così via dicendo. Se non sia tale, cioè né probo né conoscitore dell'interesse dei musulmani, l'imâm, il Principe, considererà ed esaminerà il giudizio portato dal comandante, ratificherà il giusto e respingerà l'ingiusto; come esaminerà del pari la sicurtà data da altri diverso da lui Principe a tutta una regione, il che propriamente diritto del Principe dei fedeli. In caso diverso, se cioè non l'imâm, ma altri abbiano dato la sicurtà, non a tutta una regione, ma ad un solo paese o ad un numero ristretto di persone, vi sono in proposito due interpretazioni della Mudawwanah, se sia lecito alle dette persone dare la sicurtà, cioè se questa sia valida, quando sia data fin dal principio e senza ulteriore intervento dell'imâm (e questa è l'opinione dei più, `Abd al-Wahhâb ed altri, e il senso ovvio della Mudawwanah), ovvero (secondo Ibn al-Mâjishûn ed altri), se la sicurtà così data valga solo a patto che venga ratificata dall'imâm; ma, in ogni caso, questa sicurtà per esser valevole deve essere stata data da persona fidata (41) che distingua e conosca bene le condizioni e le conseguenze del salvocondotto concesso, a n c o r c h é sia un minorenne, uno schiavo, una donna (41a) o un ribelle all'imâm; e non varrebbe se chi ha dato la sicurtà sia un "dhimmî", un protetto ebreo o cristiano, o chi abbia paura di essi, di coloro cui garantisce, e che quindi non dia affidamento di far il vero interesse dei musulmani". Veamos en nota 40 el concepto tan importante del harbî, que no es el de dimmi: "Si procede analogamente fuori della guerra, se uno "harbî" entra con mercanzie in paese musulmano dichiarandosi pronto a dare, come diritto di dogana, quello che si determinerà; se poi si rifiuti, questo diritto si esige colla forza". Subrayaremos la importancia del perfil del harbî como habitante de Dar al–Harb o "territorio del enemigo", ampliando su significado a "guerrero" en períodos de hostilidades, pero en otros momentos simple habitante no-musulmán de fuera de Dar-al-Islam que necesita por motivos de servicios, intereses mercantiles o diplomáticos un salvoconducto (mejor traducción de aman que "pacto") para moverse libremente por territorio islámico, de no poseerlo e introducirse en el mismo, podría ser sospechoso de espía y por lo tanto castigado con la muerte: (apartado 5. Aspectos lícitos del período de guerra: poderes del imâm sobre sus prisioneros) "8) uccidere le spie nemiche, anche se abbiano un salvocondotto o siano "dhimmî". E il musulmano che sia spia per il nemico, se non torni da sé pentito per la sua colpa, ma sia sorpreso in commetterla, è come l'ateo "zindîq", cioè si può uccidere senz'altro né aspettare che si penta; tale è la sentenza di Ibn al-Qâsim e Sahnûn". Tomemos rápida nota de la importancia de tal perfil jurídico a la hora de establecer la suficiente importancia al hecho del muladí converso y su posible doblete en mozárabe dimmi si fuera el caso en territorio Harb. Tal figura social y suponemos que fronteriza debía romper los conceptos trsdicionales de harbi y el mismo de dimmi, algo realmente tan trasgresor como "revolucionario", muy difícil de captar incluso para los cristianos.

146

3.2.1. AL CORÁN Y CRISTIANISMO: FUENTE JURÍDICA Y CONVERGENCIA-DIVERGENCIA DOCTRINAL.

"Y seguro que encontrarás que la gente con enemistad más fuerte hacia los que creen son los judíos y los que asocian; mientras que encontrarás

que los que están más próximos en afecto a los que creen, son los que dicen: somos cristianos. Eso es porque entre ellos hay sacerdotes y monjes y no son soberbios. Cuando oyen lo que se le ha hecho descender al Mensajero, ves sus ojos inundados de lágrimas por la verdad que reconocen y dicen: ¡Señor nuestro! Creemos, escribe nuestros nombres con los que dan testimonio. ¿Por qué no íbamos a creer en Allah y en la verdad que nos ha llegado si ansiamos que nuestro Señor nos haga entrar en la compañía de los justos? Allah los recompensará por lo que dicen con jardines por cuyo suelo corren ríos, donde serán inmortales. Esa es la recompensa de los bienhechores. Y los que se niegan a creer y tachan de mentira Nuestros signos, ésos son los compañeros del Infierno". Al Corán 5: 82-86.
173

Respecto al Corán, al-Qur'an y su Kitabullah, es decir, el Libro y su lengua, podríamos decir que la atención que en su contenido se hace a la doctrina de los seguidores cristianos es abundante y sintomática, aquí señalaremos algunas surah con sus aleyas que creo serán suficientes para hacerse una idea de la fundamental teoría doctrinal (creencia, 'aqîda), exegética y escatológica al respecto, dada la falta de información historiográfica comparativa entre el Libro Sagrado musulmán y su relación con el cristianismo altomedieval.
A la hora de analizar el Al Corán o Libro revelado del Islam en su relación ya directa o indirecta con la comunidad cristiana, y dentro de este grupo de las Gentes del Libro estarían también los judíos, aunque muchas veces se especifican y diferencian unos de otros, partiendo ya desde la misma fatiha coincidente con la primera surah del Corán, deberemos extraer consecuencias que le afectarán

173
Nos referimos a las tres últimas aleyas que se refieren a judíos y a cristianos respectivamente: "Guíanos por el camino recto, el camino de los que has favorecido, no el de los que son motivo de ira [judíos], ni el de los extraviados [cristianos]". Vemos por lo tanto que desde el inicio del mismo Al Corán ya hay una distinción considerable entre una y otra comunidad que quedará ampliada y ratificada a lo largo del texto sagrado. Esta distinción inicial está extraída ni más ni menos que de la fatiha ("apertura"), y ésta ha pasado más que desapercibida a la hora de sopesar el tratamiento y espíritu de la ley que emana el Corán, plamado en la sharia'h o corpus jurídico fundamental islámico de donde se extraerá el estatuto de dimma.

jurídicamente como tal grupo, siendo importante destacar desde un principio que ese debe ser nuestro casi único objetivo, ya que la amplitud de temas doctrinales (profesión de fe, vocación, sacramentos, revelación-oración, virtudes, moralidad, mariología, etc.), ascéticos, místericos y escatológicos, por ejemplo, que podríamos extraer en la comparativa, sería de tamaño suficientemente extenso como para desistir en el empeño y tal vez inutilizar nuestra inicial meta. Cabe pues sistematizar nuestro cometido temático y metodológico. Proponemos por lo tanto una relación selectiva del tema cristiano en el Al Corán con la relación surah y número de aleya, con tema indicativo escueto que sirva de consulta práctica para este y otros temas posibles derivados del mismo. Desde ahí ya podríamos proponer relaciones, consecuencias y soluciones que pudiesen involucrar directa o

indirectamente al mozarabismo peninsular y galeciano.
La selección de temas ha debido apartar por método y no por convicción específica, toda una serie de temática que ya de por sí vincula al mundo coránico con el bíblico: el pueblo de Israel – judíos, unicidad de Dios / Trinidad cristiana, adoración al Dios Único (Creador del Cielo y la Tierra), el amplio tema de María (Madre de concepción virginal) en Islam (su nombramiento, su devoción – oraciones-, comparación de tratamiento con el cristiano), el difícil discernimiento probablemente atribuido a los cristianos como asociadores / hipócritas / tergiversadores (éstos últimos más atribuibles a los judíos), la persona de Jesús (Isha)
174
y su propia historia, los Antiguos Profetas, el Día del Juicio Final (Día de

174
Una vez más el tema es más que suficientemente amplio para desarrollar presupuestos que por extensión debemos evitar. No obstante recordamos que cristianismo e Islam comparten la figura y misión profética de Jesús, aunque para aquél, éste sea Hijo de Dios y no "simple" Profeta. Apuntamos también que el cristianismo inicial, anterior a los concilios de Nicea (325), Constantinopla (381) y Tercero de Éfeso (431), era una doctrina más tendente hacia la unicidad que al trinitarismo, ya que es desde los siglos IV y V (la Iglesia de los Doctores y Santos Padres) cuando se conforma (con "problemas": en el siglo IX, aún Focio sigue defendiendo que el Espíritu Santo procede directamente del Padre y no del Filioque) la final y definitiva ortodoxia católica que ya defenderá la intelectualidad francorromana o visigoda, que renegará del arrianismo unitarista para suscribir la nueva doctrina trinitarista católica desde la aplicación oficialista de Recaredo -589-, con antes sub-fases en el "semi-arrinanismo" (E. A. Thomson, 1979).
Ya hemos comentado que el adopcionismo de Elipando se sustentaba en muchos de los Padres de la Iglesia y que nada más lejos estaba de la mente del metropolitano que el incurrir en herejía. Tanto San Agustín, Ireneo o Tertuliano (según Atahir Rahim y Ahmad Thomson en Jesús, Profeta del Islam, 2000), aunque también en Noviciano, Mario Victorino, San Jerónimo o San Ambrosio, como explica V. Cantarino (1978), nadie, ni siquiera Isidoro pudo sospechar de las doctrinas

148
la Distinción, Rendición de Cuentas, La Noticia, Día del Levantamiento, etc.), Historia Sagrada compartida con Islam en la vida de José, Moisés (también con el Faraón), Noé, Jacob, Abraham, David, Salomón, ángel Gabriel, Ismael, Juan, Isaías, Elías, Ezequiel, valores morales en común, coincidentes en cultura y tradición con la cristiana, y muchos otros enlaces que dan para un gran trabajo monográfico en sí mismo, aún hoy sin concluir.
Vale por lo tanto esta aproximación al mundo islámico para llegar y observarlo desde el mozárabe (su juridicción es tema prioritario para nosotros, su "espíritu de la Ley"), al universo coránico, para poder interpretar mejor la sharia'h o ley islámica que contemplaría lo que posteriormente se concretó en el fiqh maliki peninsular aplicable al estatuto de dimmí en la Gentes del Libro donde estarían enmarcados social, política y religiosamente los hombres cristianos andalusíes o nasara.

Surah 2: aleyas 17 y 62: cristianos y judíos que sean sinceros en sus acciones no tendrán nada que temer y tendrán su recompensa. 87: Jesús con "la pruebas evidentes" y "le ayudamos con el Espíritu Santo". 111: Jardín. 113: sobre judíos y cristianos. 120: estrategias de judíos y cristianos para que sigas "su religión" (tb. en 110, 118, 135). 146: los que saben. 253: "a Jesús, hijo de María, le dimos

pruebas evidentes y lo reforzamos con el Espíritu Puro".
Surah 3: 3 a 47: Vida y significado de María. 48 a 64: Jesús ("Jesús ante Allah es como Adán"), esta es "la verdadera historia (de Jesús) y no hay dios sino Allah" –63-. 64-65 a 68: Adorar sólo a Allah. 69 a 75: Cristianismo como camino extraviado. 78-82, 84-85 99, 110: tergiversadores de la tradición profética (Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, las Tribus, Moisés, Jesús y otros Profetas...). 112

agustinianas, y es con toda la intelectualidad patrística con la que se conforma la futura liturgia hispánica llamada después mozárabe: existe pues una tradición unitarista o semi-unitarista conciliadora en el seno del cristianismo de finales del siglo VI y por lo tanto muy probablemente en los ss. VII y VIII, cuando Elipando, aún suponiéndonos en la no intencionalidad del hecho de aproximación comentado, ejerce sin duda también un acercamiento a la doble influencia de una antigua linea intelectual cristiana y al mismo tiempo de contemporización con sectores "procristianos" (devotos del Profeta Isha) del Islam más puramente autóctono o descendiente de las masivas conversiones (preferentemente en sectores muladíes) de los mismos a la nueva fe, o así nos puede parecer.

149
(judíos, diferenciación) 113, 114: entre los que creen, los mejores son los cristianos, cristianismo positivo para Islam, los monjes son gentes de fe. 187 a 189: saben que el mensaje de las Gentes del Libro ha sido extorsionado pero quieren seguir creyendo en la tergiversación, negando el Islam.
Surah 4: 46, 47: contra los judíos. 156 a 159: Gentes del Libro (en este caso, judíos) contra María (Maryam); Jesús no fue muerto ni crucificado "pues con toda certeza no lo mataron, sino que Allah lo elevó hacia Sí". 160, 161: contra los judíos, la usura, prohibiciones, injusticias. 163, 164: Profetas y Salmos (de David). 171-172: Jesús, hijo de María (negación de la Trinidad), una de las surah más extensas sobre Jesús-Isha
175
Surah 5: 13: pago de la yizia de los judíos (abrogado por la "aleya de la espada" –IX, 5- con validez de juicio legal). 14: pago de la yizia (en el sentido de alianza) de los cristianos. 15 a 19: judíos y cristianos para que acepten al Mensajero (Muhammad), invitándolos a aceptar el Islam. 41 a 44: castigo por su incredulidad a los judíos. 46, 47: Jesús confirma aquello que ya estaba en la Torá. 51 y 59: Tomar no por aliados a judíos ni cristianos ("unos son aliados de otros"; "la mayoría de vosotros está fuera del camino"). 65, 66: "los hay que forman una comunidad equilibrada –referencia a Gentes del Libro, cristianos-". 75, 76: Jesús es nombrado como Mesías, aunque se subraye la naturaleza del Mensajero, ratificando la sola adoración a Allah. 82: "...encontrarás que los que están más próximos en afecto con los que creen, son los que dicen: somos cristianos. Eso es porque entre ellos hay sacerdotes y monjes y no son soberbios".110 a 120: Jesús se somete a Dios/Allah para recibir el Libro, la Sabiduría, la Torá y el Inyil, los milagros, protección contra los judíos, protección a los apóstoles –112-.

175
Surah 4, 171-172: "¡Gente del Libro! No saquéis las cosas de quicio en vuestra Práctica de Adoración ni digáis sobre Allah nada que no sea la verdad. Ciertamente el Ungido, hijo de Maryam, es el mensajero de Allah, Su palabra depositada en Maryam y un espíritu procedente de Él. Creed, pues, en Allah y en Su Mensajero y no digáis tres; es mejor para vostros que desistáis. La verdad es que Allah es un Dios Único. ¡Está muy por encima de Su gloria para tener un hijo! Suyo es cuanto hay en los cielos y cuanto hay en la tierra. Y Allah basta como Guardián. El

Ungido no desprecia ser un siervo de Allah ni los ángeles que están cerca (de él)". El Corán. Traducción comentada. Edición de Abdelghani Melara (1994), nuestra traducción usada en este trabajo en nuestras citas y comentarios coránicos.

150

Surah 6: 84 a 87: Profetas bíblicos (Isaac, Jacob, Noé, David, Salomón, José, Moisés, Aarón, Zacarías, Juan Bautista, Jesús, Elías...). 146: prohibiciones a los judíos (comida).
Surah 7: 204, "y mientras el Corán se esté recitando, prestad atención y callad, tal vez obtengáis misericordia".
Surah 8: 41: Quinto de guerra (1/5 parte pertenece a Allah, tierra inalienable o waqf). 55 a 63; pactos violados con los aliados, reciben castigo de los musulmanes y de Allah. 67 a 73: trato con aliados y prisioneros.
Surah 9: 5 a 12:"aleya de la espada" (ayatus-saif) que abroga todas las disposiciones anteriores relativas a las relaciones / pactos con los no musulmanes, ratificada luego con la surah 5 aleya 13 ya comentada. 13 a 16: combate contra los incrédulos. 29: yizia, tributo y estatuto determinado de los no musulmanes bajo al protección de emir-autoridad musulmana, ahora dimmies (judíos y cristianos – mozárabes-). 67, 73 y 123: contra los/las hipócritas, los incrédulos.
Surah 10: 35 a 37: Lo que debe ser el Al Corán para las Gentes del Libro.
Surah 15: 10: "ya habíamos enviado (Mensajeros) antes de ti a las comunidades de los antiguos" (gentes y comunidades con Profetas- hanifes).
Surah 16: 51: Unidad de Dios / Allah.
Surah 17: 4: contra los judíos como corruptores de la tierra. 55: preferencia de unos Profetas sobre otros; Salmos de David.
Surah 18: 1 a 5: Allah no ha tomado para sí un hijo...Preciosas aleyas (65 a 82) de las lecciones que Moisés toma de un misterioso Profeta (¿Elías?) que el Corán no determina.
Surah 19 ("surah de Maryam"): 16, 17: Viaje y vida de María cara a Oriente, la concepción espiritual de Jesús. 35: la no filiación (Jesús) de Allah para Islam. Recuerdo de la vida de los Profetas: Abraham, Ismael, Noé, Isaac, Jacob, anuncios del ángel Gabriel.
Surah 20: Vida y hechos de Moisés con el faraón (tb. la surah 40).
Surah 21: 89-91: concepción espiritual de María: "y a aquélla conservó su virginidad, insuflamos a ella parte de Nuestro espíritu e hicimos de ella y de su hijo un signo para todos los mundos".

151

Surah 23: 50: menciona el lugar donde nació Jesús, hijo de María. 91, 92: sólo se debe adorar a Allah y no a un hijo de imposible concepción directamente divina del Padre.
Surah 24: 30, 31: formas en el vestir (también seguidas por cristianos y judíos generalmente: ver tb vestir de las mujeres en XXXIII, 58).
Surah 28: 52 a 55: "los que antes recibieron el Libro (= cristianos y judíos): Paz para vostros, no buscamos ignorantes".
Surah 29: 46: "y no discutas con la Gente del libro sino de la mejor manera, a excepción de los que hayan sido injustos".
Surah 32: 7 a 9: Creación del hombre y de la mujer.
Surah 33: 7, 8: veracidad en el compromiso con Dios de los Profetas (incluido Jesús, hijo de María).
Surah 37: 99 a 182: Ratificación en el mensaje de los antiguos profetas. Se

advierte sobre el fuego del Yahim -Infierno- (97).
Surah 40: 13-32: resurrección de los muertos ("salir de las tumbas"), distribución de la Justicia el Día del Encuentro.
Surah 42: 13: "lo que encomendamos a Abraham, Moisés, Jesús (...) la práctica de Adoración y no os dividisteis en ella".
Surah 43: 32, 33: Jerarquía entre los hombres (aplicada indirectamente al estatuto de dimma). 63, 64: Isha (Jesús) y las evidencias.
Surah 56: Juicio Final, fin de los tiempos (Día Final o Dini). Allah es ad-Dayyan o Juez.
Surah 61: 5 y 6 a 14: Jesús anuncia que vendrá un Profeta (Muhammad, aquí llamado Ahmad) después de él.
Surah 70: 1 a 44: Fin de los tiempos, Juicio Final (Día del Levantamiento).
Surah 75: surah del "Día del Levantamiento".
Surah 76: Creación del hombre.
Surah 77: Día de la Distinción, Día del Levantamiento.
Surah 78: Día de la Distinción.
Surah 79: Día de La Noticia.
Surah 81: Día del Arrollamiento.

Surah 82: Día de La Rendición de Cuentas, Día de La Retribución.
Surah 83: Día de La Rendición de Cuentas.
Surah 84: "Cuando el Cielo se resquebraje".
Surah 85: referencia a los mártires del Foso musulmanes y al Día Prometido.
Surah 88: Envolvente (= Día del Levantamiento).
Surah 89: 21: "Cuando la tierra se convulsione una y otra vez hasta quedar plana. Y venga tu Señor y vengan los ángeles en filas y filas...".
Surah 98: referencia a las Gentes del Libro e incrédulos: Surah de la Evidencia sobre la invencibilidad en el Mensaje del Mensajero (Muhammad).
Surah 99: Día del Juicio Final o Temblor.
Surah 101: Día de la Balanza.
Surah 109: Muy importante en el espíritu de la ley que afectará a los dimmies: explica lo que deberían adorar unos y lo que deben o pueden adorar otros (judíos y cristianos).
Surah 112: 1-4: Allah "no ha engendrado ni ha sido engendrado y no hay nadie que se le parezca".

Podríamos desarrollar un tanto lo que el Al Corán destaca, aunque de diferente (no sustancial, creemos) perspectiva doctrinal y diría que teológica: la importancia del Juicio Final o del Día del Levantamiento que a partir de la surah 56 hasta la final toma dicho tema, sin duda debería haber influido en la literatura y pensamiento mozárabe, no obstante éste enfocado en otra dimensión, igualmente espiral-helicoidal de la historia del mundo, situándose la cristiana, más afincada en un Apocalipsis un tanto finalizador de los Tiempos y vinculado sin duda a cierto milenarismo (2ª venida de Cristo y reino de los mil años...) que partidos mozárabes (la tradición isidoriana así lo afirma, la escuela cordobesa con Álvaro, Esperandeo y Eulogio a la cabeza; sin duda la facción lebaniega) daban ya por hecho, trasladando este pensamiento al Norte cristiano (Beato de Liébana con sus partidarios). El tema es más profundo de lo que parece, pues dicha perspectiva escatológica compartida del Islam y el cristianismo visigótico-mozárabe une una relación doctrinal más directa y subyacente.

153

Isha es pues también para la última religión revelada, el Mesías (podríamos hasta trasponerlo a la figura análoga del Mahdi), el que drerrotará al Anticristo o al-Dayyal, como dice M. Fierro (1999), "Según la doctrina ortodoxa musulmana, el Mahdi escatológico y mesiánico es Jesús, hijo de María, que aparecerá al final de los tiempos para acabar con el Anticristo y dar entrada a la Última Hora, preludio del Juicio Final"
176
. Pero además comparten Islam y Cristianismo en este punto, la resurrección de los cuerpos y la retribución-distribución de la justicia divina según nuestros actos. Las suras (ejemplo pueden ser las 40 -67-74-; 70 -13-32-; 75 -22-23-; 82, 83...) que citamos al comienzo de este epígrafe son más que ilustrativas de este tema en concreto.

En una clara dimensión, la Tradición islámica es decididamente temerosa del "Día del Juicio" (su fatiha o "apertura" es clarividente: Alhandullillahi rabbi' l'alamin, Er rahmani er rahim, Malikiiaumi ed din...: "Toda la alabanza sea para Allah, Señor de todos los mundos, el Clemente, el Misericordioso, Padre-Rey del Día del Juicio"), y creemos haber demostrado todo su peso específico a lo largo del Corán segmentado anteriormente. Podemos seguir con la Tradición de los hadith (ya que el Mensaje del Islam es Kitab wa Sunna, o sea, Libro Sagrado y Tradición) donde el Profeta puede tener paralelismos con el milenio crístico: "El Profeta ha dicho: en aquellos tiempos no quedará nadie sobre la tierra, salvo los que crean y reciten la illaha ill'Allah".

La tradición aliíta (chia) es minoritaria en Hispania, pero existen sus tendencias y seguidores (según diferentes teóricos, al-Farabi -870-950-, con su propio legado peninsular, mediante el aristotelismo y un cierto neoplatonismo), y en ella se anuncia la venida del Iman oculto o Mahdi, todo ello siguiendo la línea de pensamiento restauradora-escatológica del Final de los Tiempos, con la venida de un Mesías (advirtiendo de otros falsos que se proclamarán como tales) en lucha ya definitiva contra el Anticristo anunciado unánimemente desde Patmos.

Por parte de la Tradición cristiana (testigo de Profetas que le precedieron, al igual que el mensaje islámico) de estos removidos tiempos de la "Era de los

176
FIERRO BELLO, M. "Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en Al-Ándalus" in Milenarismos y Milenaristas... (1999), pp. 159-175.

154

Peces" que constan en los estudiados acrósticos (ICHTUS) para nuestros Doctores (Iesús Christós Theou Uios Soter) cuales Jerónimo, Agustín, Tertuliano, Orígenes, Clemente de Alejandría, Severino, Máximo de Turín, Próspero de Aquitania, Cipriano, entre otros, la era de Cristo es la del Final de los Tiempos (del Tiempo, de una Edad –más aevum que aetas-, de un Ciclo) para una Final Restauración, de la cual libros como el Apocalipsis (traducción desde el griego como "revelación") de San Juan es convincente. En el mensaje finitemporal del cristianismo milenarista-apocalipticista destaca la importancia la imagen invertida de los siete días de la Destrucción (par opuesto de la Creación): siete cartas a la Iglesias, siete sellos con sus aperturas, siete plagas, siete copas del ángel... y la ciclología de las

Eras que precederán al Fin de un Mundo e inicio de Otro. Para formato de imágenes plásticas de este anunciada restauración y juicio, la obra de Beato de Liébana Comentarios al Apocalipsis
177
: sus “excentricidades” serán siempre
relatadas con dura crítica por el ortodoxo prelado Elipando, finalmente declarado, paradójicamente, hereje por la defensa del adopcionismo, con sus ediciones iluminadas (muy evidentes y visionarias) del Códice de Girona (s. X) y los más tardíos Códices de Fernando I y Doña Sancha, junto con el de Santo Domingo de Silos.

Dos trazos esenciales para intentar comprender la ciclología cristiana milenarista. La cronología cristiana desde la revelación y mensaje de Jesús es nítida: a la Iglesia de los Apóstoles (desde la persona del “Hijo del Hombre” hasta la longevidad de San Juan en el año 112, el espíritu del Pentecostés, tan apreciada por este cristianismo hispánico), le sigue una Iglesia de los Mártires que recogerán toda la ejemplaridad y literatura de santos y santas desde Oriente a Occidente, que

177
Creemos que puede ser muy cierta la “anécdota” que relata Elipando (Primado de España y obispo de Toledo) en su Carta de los Prelados de Spania a sus hermanos de Galia, Aquitania y Austrasia, donde se relata que el Beato lebaniego (el toledano lo compara con Migecio en toda esta epístola, presentándolo como a un heterodoxo visionario...), en la vigilia de Pascua de un año que no precisa, profetizó a Ordoño y al pueblo lebaniego presente, la inminente proximidad del Fin de los Tiempos, y aquéllos, espantados, se someten a un duradero ayuno que dura toda aquél día y noche tremenda hasta el domingo en hora de nona. También atribuye a Beato una fingida enfermedad parecida (“ni vivo en el alma ni muerto en el cuerpo”) a la misma muerte, para “resucitar” al tercer día. Edición que escogemos de ELIPANDO DE TOLEDO. Obras de Elipando de Toledo. Texto, traducción y notas (edición de G. del Cerro y J. Palacios). Ed. Dip. Prov. Toledo. Toledo. 2002.

155
recoge la tradición de los Siete Varones hasta las resoluciones del Edicto de Milán del año 313. Aquí la Iglesia pudo desaparecer por el caos y tensiones internas, así como falta de una coherente y defensiva doctrina oficial, pero todo se soluciona (aparentemente) y finalmente el Imperio romano acepta al catolicismo como religión oficial del mismo.

Lo más importante para una total comprensión y contexto de lo que pretendemos y en lo que a ciclología compete puede ser: del año 313 al 800 es el tiempo de los Doctores de la Iglesia, los sanctorum patrum exempla, la sancta doctrina patrum de la cual nuestros monasterios extraían sus conocimientos para sus prácticas normas y Reglas cenobiales (Liber Ordinum visigótico, sus Liber Regularum, la obra de Isidoro, Leandro o Fructuoso), el pleno ambiente intelectual del cual San Isidoro extrae su De Viris Ilustribus y todo ese amplio espectro mental que necesitamos para introducirnos con cierta garantía de relativo éxito en el complejo cristianismo del que hablamos. Es pues en el tiempo de los Concilios y definiciones oficialistas, ya que las herejías (su base fuerte es el gnosticismo, pero pujan en el “liderato” monofisitas, nestorianos y arrianos) invaden prácticamente todos los ambientes cristianos desde Oriente a Occidente. Surge a la par, en el año 612 el desplazamiento del Profeta Muhammad desde Meca a Medina, y en el 622 (Hiyra) la doctrina del Islam. Se puede leer con cierta apertura e intuición (muy altomedieval y casi milenarista por otra parte) que hay

un hilo histórico desde la historia del pensamiento y espiritualidad (la doctrina y legado de los Profetas, la primera y segunda venida de Cristo) desde la Iglesia de los Santos Padres hasta el nacimiento del Islam. En tal real y evidente convergencia se dibuja una divergencia casi mínima entre una y otra religión escatológicas sin duda, como hemos visto en las dos, escasamente doctrinales a excepción de la idea del "Hijo de Dios" en la persona de Jesús (y lo que deriva teológicamente, por otra parte, no poco), y sin embargo, para existir ambas, se van a tener que centrar en dicha separación disyuntiva, ya que de ello dependen sus respectivas supervivencias como tales vías espirituales en sí mismas. Ambas Tradiciones enfrentarán sus divergentes teologías políticas (Carlomagno es ya ejemplo de ello en el s. IX; en otra dirección, una "Reconquista", verdadera guerra

civil hispánica secular), sacrificando sus convergentes prácticas y doctrinas de elevada y rica espiritualidad, similitud y hermanamiento (que sin embargo no ha pasado desapercibida para las elites de ambos bandos en lid), ejerciendo la huella y sello de mozarabidad cristiana (ella misma, también en confusa disyuntiva) la que tiende a enlazar un muy sutil nexo invisible entre esta tercera Iglesia y el Islam occidental, pleno de malikismo general, aunque de dirigente sufismo elitista, de los siglos VIII al X. El arabismo cultural podría ser ese puente levadizo entre ambas determinaciones.

La iglesia de los Sabios-Doctores, de los constructores del románico y gótico es el punto culminante, ya posterior al riguroso ascetismo altomedieval, de un cristianismo más cercano a sus primeros pasos decididos, y que inmediatamente se va a dejar desarrollar por otros caminos de diferente estilo y objetivos. Ha pasado el milenarismo de los cómputos numéricos de años y siglos, pero persiste la idea regeneradora de la Caída de los Tiempos, que parece acelerarse,

y en contraposición a todo ello y en una plena Edad Media, florecen los místicos, el ascetismo generoso y valiente de las órdenes religiosas católicas, de las cofradías y caballería tasawwuf, su esplendor en praxis y espiritualidad: M. Ibn Masarra (883-931) y su conocida escuela; Ibn Hazm (994-1065); Ibn al-Arif (1050-1151); Ibn al-Sid (1052-1127); Ibn Tufayl (1110-antes- a 1185), así como todas los colegios de pensamiento religioso-ascético, con sus falsafa en sus riquísimos Kitab y Risala, donde la sabiduría ya discurre fluida por sus páginas
178
.

178
En los tiempos alto y plenomedievales, lo hispánico ya estaba fundido en el pensamiento islámico occidental: "Si los pensadores independientes iban a buscar, fuera de la patria, satisfacción a los anhelos ideales de su espíritu, era cabalmente porque en este espíritu circulaban todavía, por debajo de la superficie postiza y artificiosa de la religión nueva, los instintos, las tendencias, las aptitudes étnicas de un pueblo que, antes de someterse al Islam, había pensado y sentido otros dogmas, similares en el fondo, pero de un contenido emocional más rico y de un desarrollo filosófico más pleno. La intensa huella neoplatónica de la teología cristiana, las tradiciones pitagóricas y gnósticas del priscilianismo, habían echado hondas raices en las almas. Y esta psicología étnica conservada tras el umbral de la conciencia, es la que sobrevive y la que reanuda la vida del pensamiento español con los mismos caracteres de misticismo y austeridad, en lo emocional, y de panteísmo naturalista, en lo especulativo", pág. 38 de Asín Palacios, Ibn

Masarra y su escuela. Madrid. 1946, Cf. en M. Cruz Hernández, Historia de la Filosofía española. Filosofía hispanomusulmana (1957) –ver bibliografía-, in pág. 221.
Se detecta, lo detectamos, un nexo de unión desde el pasado cristiano de la intelectualidad hispánica, a la novedosa ahora islámica.

157

De la antagonista (no tanto "enemiga" en el decir schmittiano del término) relación política de ambas Tradiciones, saldrán las mismas muy desgastadas: el cristianismo se escinde en su cuarta edad con el cisma de sus "dos Iglesias" desde 1022 a 1051, llave primordial para entender, con la reforma gregoriana, el cristianismo de "antes" (el hispánico era estandarte del mismo) y el de "después". Gana el romanismo ortodoxo (retrocede el oriental), se despide el antiguo cristianismo, y las tensiones se acentúan con un Islam que ya está en las cenizas de Bizancio, en Constantinopla (1458). Lo que prosigue no es casi de nuestra incumbencia y todos lo conocemos.
Volvemos al Corán y tenemos que cambiar de semántica, destacando que las nueve primeras surah del texto coránico son principales para esclarecer el Libro Sagrado que inspira toda la jurisprudencia islámica relativa al tratamiento a comunidades del Libro no musulmanas, y por el análisis y por esta senda es por donde habría que caminar para futuros esclarecimientos de este complejo tema que tanto va a afectar al tratamiento y método del tema histórico del mozarabismo.

Independientemente del Libro Sagrado de los musulmanes, la doctrina islámica también se fundamenta en la Tradición de textos no directamente revelada por la divinidad, sino transmitida por los compañeros y comunidades allegadas al Profeta Mahoma. Son los Hadices o "Tradiciones musulmanas", completando así el Mensaje profético de la versión ortodoxa del Islam que es la del Islam peninsular, el Kitab wa Sunna (Libro y Tradición). No debemos olvidar este apunte porque el tema de Jesús y lo transmitido por él en los hadices no es de secundaria importancia. Los seleccionadores (entre otros) de estos textos fueron Az- Zalabi y Al-Ghazali principalmente. Allí se relata la figura espiritual y aspectos físicos de Jesús, su vida ejemplarizada sobre todo en su pobreza, su búsqueda de justicia, su despecho por la riqueza, etc. Casi todos los textos suelen comenzar con el encabezamiento "Jesús, hijo de María, la paz sea con él, dijo..." y no pocas veces se le nombra "el Mesías".

El difícil tema de aceptación, relativización o rechazo del Islam entre la masa creyente hispánica creemos que estamos en la obligación de dibujarlo para

158

por lo menos ampliar más nuestro espectro mental en el momento nada sencillo de entrever la doble realidad histórica del mozarabismo en el Islam y la cristiandad.

Nos quedan aún por señalar dos hechos más de convergencia doctrinal y hasta biográfico-histórica, de la vida del Profeta Muhammad con el cristianismo: la vinculación con el medio del desierto como vía y contexto de revelación, y la experiencia del Qurays en su infancia con el monje Bahira.

La vida nómada de la casta nobiliar de la familia de Muhammad (Qurays) con las rutas de comerciantes en rutas y caravanas por el desierto, hacía de este paisaje y medio geográfico, su flora, fauna y climatología, un medio muy especial donde para sobrevivir en este duro ambiente eran de notoria obligatoriedad, el

sentido de la solidaridad, el de grupo, y la Creencia en entender básicamente en la vida y muerte como compañeras indisociables de una única vida a la vez perecedera y eterna. Lo mejor y lo peor surgía como incógnito o familiar en los adentros del ser humano en extrema experiencia vital. Lo noble o mezquino, lo más humano y/o sobrenatural casi esperaban manifestarse a estos duros hombres y mujeres del desierto de la Arabia Feliz. Como dice M. Lings,

"En el desierto un hombre se sentía consciente de ser el señor del espacio y, en virtud de ese señorío, escapaba en cierto modo del dominio del tiempo. Al levantar el campamento se desprendía de su pasado y el mañana parecía tener una menor fatalidad si su dónde y cuándo estaban aún por venir (...) Así pues, en cada generación había que renovar el vínculo con el desierto –aire puro para el pecho, árabe puro para la lengua, libertad para el alma- y muchos de los hijos de los qurayshíes permanecían hasta ocho años en el desierto para que pudiera dejar en ellos una impronta duradera, aunque un número menor de años resultaba suficiente para esto".
M. Lings (1983, 1989)
179
.

Los retiros, en busca de su paz interior o apatheia, como nos instruye San Jerónimo, de San Antonio y Pacomio (s. III) a los desiertos de Siria, Egipto, a lo largo y ancho de Asia Menor o Mesopotamia, San Simón el estilita en Qalaat

179
LINGS, M. Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas. Ed. Hiperión, 1989. Págs. 30-31.

(Seman, Siria), Juan Casiano (de tanta trascendencia para el cristianismo peninsular y europeo) y así una no escueta lista de los Santos Padres del Desierto (obra literaria sobre experiencias y teoría de su dura práctica constan en títulos como Vita Antonii de Anastasio, Historia Lausiaca de Paladio, Apophtegmata Patrum, Historia Monachorum, etc), nos deberían llevar a la conclusión de que el mundo ambiental del retiro espiritual del desierto de hombre y vida religiosa contemplativa no era extraño para la doctrina del Islam al observar el ejercicio monástico, de ya secular tradición hispánica.
En una de esas rutas por el desierto de Siria y esta vez desde Meca (con su tío Abu Talib), el joven Profeta árabe llamará la atención del monje sirio Bahira (o Bohaira en otras fuentes), anacoreta que se retiraba del superficial y urbano mundo para perfeccionarse en sus adentros y fe. Siguiendo el contenido de antiguos manuscritos que los propios anacoretas cristianos guardaban, Bahira certifica la predicción (otros ya la habían afirmado, como Waraqah) de un nuevo Profeta de entre los árabes (según hadices o tradiciones escritas transmitidas por personas anexas –sahaba- al Profeta, "... guárdale de los judíos (...) Grandes cosas aguardan a este sobrino tuyo"
180
). El ejemplo y vida del Profeta (su'amal), lo sabemos por Shari'a, es fuente y fundamento para inspiración de la Ley, y dicha

vivencia sobre el anacoretismo, del eremitismo antiguo (y el de la anchísima Gallaecia era de ese tamiz), fue vivido directamente por el fundador y Mensajero del Islam. De alguna manera u otra, forzosamente si se quiere, el reflejo de ambas comunidades (una soberana, la otra sometida bajo protección jurídica de yihad) sobre la base de esta experiencia histórica y ejemplar, en ambas direcciones y recíprocamente, se tuvo que advertir en la convivencia y manera de realizarla de ambas y además, durante siglos.

Las referencias y paralelismos entre los dos puntos álgidos altomedievales hacia donde las rutas religiosas se dirigían, Meca y Santiago de Compostela (los restos del apóstol Ya'qub; otras serían Roma y Jerusalén, ésta más familar al mundo islámico) nos hacen traer aquí las comparaciones culturales de al-Zuhri (s.

180
Op. cit., pág. 37.

XII, pero también Ibn 'Idari, Ibn al-Jatib, la antología de al-Maqqari, Al-Idrisi, etc.) cuando afirma la intención de los cristianos de Oriente por conseguir el título honorífico de peregrino (hayy), al igual que sus hermanos musulmanes cuando lo pretenden preceptivamente en Meca
181
. Será más tarde al-Maqqari, cuando (ratificando a al-Zuhri, repitiendo a Ibn 'Idari) llegue a interpretar que "La Iglesia de Santiago es para los cristianos como la Qaaba para nosotros"
182
, igualada por lo tanto en importancia a la Ka'ba y a la Mezquita de Jerusalén.

No debemos abultar, aunque evidente, la crisis del cristianismo peninsular (sí lo está sin duda en su estructura, jerarquía y funcionalidad operativa, no en su desarrollo intelectual y cultural ventajoso desde el cual partía) de la Iglesia visigótica en el momento de la militar y pragmática presencia islámica en la Península. Sin embargo la cultura y eruditismo de los pensadores de los siglos VI y VII cristianos: no podemos dejar de indicar la importancia del sello de la cultura gala y norteafricana en el ambiente erudito visigodo tales como Casiodoro, Gregorio Magno, Venancio Fortunato, Luxorio y Corippo subrayarán la necesidad de conectar y reforzar vínculos con el legado latino. Distan nuestros personajes mucho de la mediocridad que a veces superficialmente se antepone y dibuja a los momentos estelares de la cultura hispanoislámica. Los centros del pensamiento cristiano en Zaragoza, Toledo o Sevilla son también la cuna del nacimiento teórico y práctico del monasticismo hsipanovisigótico: las Regulae (perdidas las de Donato y Juan de Valclara) quedan compiladas en las redactadas

181
Esta importante analogía nos la proporcionan al-Zuhri en Kitab al-Dja'rafiyya, y que a su vez la hemos tomado de la obra de Ana Mª Carballeira Galicia y los Gallegos en las Fuentes árabes medievales (2007), dicho autor andalusí "Hace hincapié en el hecho de que, si los cristianos de Oriente pretenden obtener el título de peregrino (hayy), deben dirigir sus pasos a Santiago, mientras que a quienes se hallan en Santiago se les recomienda tomar el mismo camino en sentido opuesto y acudir a Jerusalén con vistas a alcanzar este mismo mérito (…) El hecho de haber efectuado este ritual confiere al peregrino un reconocido prestigio social a los ojos de sus

correligionarios, quienes le profesan un tremendo respeto", in pág. 79 y notas. La analogía de la hiyra islámica con la peregrinación compostelana es de tremenda transcendencia para percibir paralelismos y conexiones doctrinal-cultuales entre las dos corrientes espirituales hispánicas. Sin duda las campañas de Al-Mansur mucho tendrían que ver en esta comprensión de la importancia y significado que para la cristiandad occidental y oriental en general tenían los restos del apóstol, hijo de Zebedeo.

182
La traducción es la dada por Sánchez-Alborboz en una edición (1960) de su España Musulmana (2 vols.) para los textos árabes (pags. 351-353, tomo I), edición por cierto con la que habitualmente hemos trabajado (ver bibliografía).

161
por San Isidoro, San Leandro (regla monacal femenina) y San Fructuoso (a éste también posiblemente atribuida la Regula Communis), rezuman en su saber las Escuelas monásticas de la Agaliense toledada o los focos fructuosianos del Noroeste, los Concilios de donde saldrán exquisitos textos jurídicos (leyes, decretos, cánones) y litúrgicos (Liber Sacramentorum, base de la futura liturgia y ritual hispanomozárabe), una cultura en fín de dio figuras como Valério del Bierzo, Tajón y Braulio de Zaragoza, los mencionados padres del monaquismo y marcadores intelectuales (Isidoro será estudiado en la Europa cristiana occidental), Eugenio, Julián, Ildefonso y Braulio de Toledo, Justo y Félix de Urgel, las Crónicas Biclarense, "Mozárabe" (754), Alcobacense o del ciclo asturiano posteriores, y los más modestos del grupo astur que ya comentamos. Todo ello habrá de converger en el legado cristiano-latino que heredará el estamento culto mozárabe, aunque ya falto de relaciones directas o creativas con otros núcleos eruditos cristianos, de ahí también la necesidad de trasladarse, de viajar (Esperandeo, Eulogio de Córdoba, los desplazamientos al NW...) para conocer y no perder el vitalismo que en el siglo IX ya se observa en la comunidad cristiana andalusí.

El Islam desde su soberanía (bilad al-Islam) no tuvo grandes problemas mentales para admitir la doctrina y defensa del cristianismo por parte de la Iglesia, aunque fue tajante en no dejarla inmiscuir en asuntos de política, a no ser el autogobierno pactual de los grupos de poder mozárabes andalusíes. Por otra parte, el pueblo antes cristiano indígena va aceptar con mayor apertura la fe y doctrina del Islam, adaptándose éste a los cánones de la cultura peninsular, y aliados no le faltan (la ayuda del Obispo Opas y Sisberto es más que simbólica en la contemporización de cierto sector católico cara al Islam), aunque hemos de admitir que favorecido por la desaparición de la estructura política de la Iglesia ya que ésta era estatalista y prácticamente monopolizadora del pensamiento doctrinal y diría que político de la Iglesia-Estado visigótico.

El debate sigue abierto en los puntos conflictivos de si el Islam se abrió a lo occidental o no, si la Cristiandad de "islamizó" o no y en qué medida, pero la producción intelectual y original de la muwashshaha y el zéjel literarios están ahí,

162

no digamos la especial metodología y discurso de lo historiográfico que Abu Bakr ibn 'Arabi o Ibn Jaldun continuaron, entre otras muchas contribuciones artísticas y eruditas que incluso llevaron a nuestro Don Claudio Sánchez-Albornoz a considerar a la cultura hispanoislámica más europea que árabe

183
y esencialmente
española.
La cultura cristiana derivada del monasticismo, ya esencial en pensamiento operativo de sus presbíteros y monjes y con ellos la elite intelectual, se fortificó, se enrocó en una especial cosmovisión que hasta intentó eludir la realidad social e histórica del Islam. Cristianismo e Islam así conformados se diferenciaban por su particular visión divergente de la importancia del pecado original y enfrascado en su torre de marfil, la ética monástica sobresalió por encima de cualquier otro punto de vista erudito u operativo dentro del amplio abanico de cosmovisión cristiana. La ética del ideal cristiano se concentró en el ascetismo, en la renuncia al siglo y al placer, reforzando su rechazo dogmático al punto originario del pecado paradisíaco. Por otra parte, el Islam se reafirma en la negación de dicho pecado, en el deseo y añoranza del placer, en el arte y vía artística para afirmar que Allah gusta de la belleza, incluida la sexual: no cabe el monaquismo en la vía espiritual islámica, aunque ciertas cofradías sufis lo pudiesen relativizar (y hasta admirar) con los retiros espirituales, sus hadras, sus desiertos, a pesar de converger en lo profético-apocalípitico, con un Final de los Tiempos para los musulmanes, escasamente traumático. La sabiduría para el Islam es para este mundo, que prepara el Otro, de una plena libertad para estudiar y determinar las Ciencias y el Conocimiento, a poder ser sin apenas límites: fluyen así la literatura, la filosofía, las ciencias matemáticas y físicas, la medicina, la arquitectura, etc. La cultura cristiana derivada del duro (paso del arrianismo y semi-arrianismo al catolicismo) siglo VI es apostólica y apologética, finitemporal y apocalíptica, es de base cultural romana, está dirigida estéticamente por la misión eclesiástica de

183
Como afirma Vicente Cantarino (1978), “en tortuosa coincidencia” tanto Américo Castro como Don Claudio, llegarán a coincidir en una cita que el último profesor nos confiesa al hablar del Islam, ya que éste “ha hecho a España como es y ha acentuado sus singularidades frente a Europa” (de la obra Islam de España, cita que hemos recogido de la obra de V. Cantarino, Entre monjes y musulmanes, pág.128).

163

extender su doctrina y su especial visión de la didáctica en la sociedad, su praxis es fundamentalmente la monástica de tradición eremítica: las reglas isidoriano-fructuosianas, el ejemplo de Tábanos y los retiros de la sierra cordobesa, el esplendor cenobítico del Norte y Noroeste.
El conflicto está asegurado cuando las formas orientalizantes de Damasco o Bagdad no discriminen entre lo sagrado y lo profano, cuando lo civil acompañe a todo acto religioso, cunado la estética del Corán se extienda por encuadernaciones de códices o fuentes públicas, una cultura social abierta a lo sagrado pero “contaminada” de “paganismo” de difícil comprensión para la erudición y dirigentes cristianos catolicistas, así como sus jerarquías y proyectos de Estado.
La catolicidad del siglo VIII y IX sólo podrá definir a tamaña incomprensión de lo que ve o puede entender en el Islam como una religión de “caldeos” (=”Nueva Babilonia”
184

), un retorno al paganismo
185
más atroz, una
constante tentación al pecado, algo desconocido que el mismo Álvaro de Córdoba (Indiculius Luminosus con sus famosas citas) describirá como un fuerte choque ético, cultural y doctrinal. La ascesis cristiana se introduce conscientemente en el laberinto del dolor, del sufrimiento (imagen y vivencia de Jesús en la Cruz) como base de la tradición romano-católica para desde ahí purificase, salvarse "llevando una Cruz", redimirse y ganar la salvación, objetivo sustancial del cristiano, a través de la Eucaristía. Ahí sí que hay verdadera divergencia con el Islam. Quizá podamos entender mejor el movimiento del sector mozárabe martirista cordobés

184
Profecías de Isaías XLVII, 5; XIII, 19. San Juan, Apoc. XVII, 5 entre otras.
185
Escritos cristianos como la Historia de Mahoma (de supuesta autoría de un mozárabe de Iliturgi, conocido por los núcleos monásticos de Leyre y personas como Esperaindeo o Eulogio...) o la Risala de 'Abd al-Masih al-Kindi, son de una simpleza evidente y confunden constantemente Islam y paganismo, discurso este último ya muy conocido desde Tertuliano o Agustín, los topoi literarios abundan y es general para toda la apologética contra los paganos romanos. El cristianismo altomedieval se resuelve definitivamente como incapaz para acometer, de entrada, una comprensión, por lo menos general de lo que significa la creencia del Islam, optando tal vez por un amurallamiento doctrinal (en parte hasta comprensible) y una mayor apertura cultural. La realidad de la conversión era peligrosa, mayoritaria por evidente, y la posición defensiva y conservadora, la más aconsejada. Podemos también creeer en ocasionales excepciones de lo
aquí
expuesto como general.

164
(es un ejemplo) en esos puntos doctrinales y desde este antagonismo doctrinal y salvífico en fuerte contradicción con la 'aqîda musulmana.
Las leyes extraídas del Corán proporcionaban a los cristianos residentes en tierras de soberanía islámica una oferta de trabajo abierto por meritocracia y posición a toda la comunidad (administración, comercio, policía, ejército), autonomía civil y administrativa, y unas leyes particulares que entroncaban con la tradición jurídica visigoda (figura del comes christianorum), todo ello inimaginable en territorio cristiano aplicable a los hispanomusulmanes (recordemos las listas de siervos morisco-muladíes de Sobrado y Celanova...), y aún así insuficiente para que ya a mediados del siglo IX una minoría activa y rigorista como la cordobesa se revele ante una evidente pérdida de poder, privilegios de la Iglesia, incapacidad para articular una viable sociedad cristiana que necesitaba la existencia de un aparato estatal-conciliar sobre el cual apoyarse, el invento que va a tener un futuro no poco exitoso de un "patriotismo religioso" derivado de su discurso apologético y polemista (no lo olvidemos: una doctrina y discurso divergentemente seleccionado contra la creencia islámica), luego seguido también en el Norte, pero ante todo una evidente impotencia de ciertos sectores sociales para conectar, enlazar y aliarse con las soberanías que ejercían los aún debilitados reyes y reinos cristianos.

3. 2. 2. DIMMA Y AUTOGOBIERNO CRISTIANO ANDALUSÍ.
Decíamos que en su condición de hombres de dimma, a los cristianos que

vieron los ejércitos vencedores o afirmadas personas en el Islam pujante (porque de todo pudo haber) les cabían dos tipos de soluciones fuera del de resistencia y combate en cuyo caso todo se remitiría al Derecho de guerra (Yihad: como mejor traducción, Ius belli), por eliminación o esclavitud, pero dicha posibilidad no existió en la mayoría de los casos. Lo normal era:

165

1. Obtener una capitulación de paz por contrato (aman)
186
si se entregaban
pacífica y colaboradoramente al gobierno muslim, en cuyo caso las resoluciones eran ventajosas (çolhíes).
2. Entregarse al nuevo poder, pero de manera forzada y con cierta resistencia (anuíes) y falta de colaboración, siendo así que los derechos no eran tan amplios.

Después de ofrecida la conversión y rechazada ésta, aquéllos mantuvieron sus propiedades (otra cosa es extenderlas...) y su religión cristiana con libre culto, a cambio de ello, los mozárabes pagaban dos tributos: el jaray o renta a pagar
187

186
Entendiendo más claramente lo que era el aman, podemos interpretar mejor ese excepcional movimiento de personas, o ese gran "tráfico" de reliquias y cuerpos de santos de unos santuarios cristianos a otros en pleno Dar al-Islam, citaremos unas cuantas: Dulcidio toledano se traslada a Córdoba para recoger los cuerpos de S. Ildefonso y Sta. Leocadia y llevarlos a Oviedo (finales s. IX) -Crónica del moro Rasis-; Translatio de Isidoro a León (1063), traído desde Sevilla –pacto Almotamid-Fernando I de León-, junto con Sta. Justa, en la comitiva –con aman sin duda- irían Alvito obispo de León, y Ordoño obispo de Astorga, entre otros altos representantes; supuesta traslación de reliquias de Sta. Eulalia de Mérida a Oviedo; los restos de Stos. Justo y Pastor desde Compludo a algún lugar indeterminado de Aragón; los restos de Torcuato y Eufrasio se mueven desde Guadix y Andújar respectivamente hacia Gallaecia occidental, desde la mítica fecha de la presencia islámica, pero ya bajo soberanía musulmana; S. Vicente y su hermana son trasladados en forma de restos desde Ávila a la urbe de León; S. Vicente mártir cesarugustano tenía sus reliquias en la basílica de Valencia pero un grupo de mozárabes las trasladaron hasta el conocido Cabo S. Vicente, nuestra "igreja do Corvo" tantas veces aludida. La lista sería larga, al igual que imprecisa, pero para rematar la faena también quisiéramos añadir que al igual que hay flexibilidad de traslados lipsanográficos, quedan restos para ser reverenciados en sus propios lugares de Al-Ándalus y para culto cristiano: San Emeterio y Celedonio en Calahorra, San Crispín (monasterio) en Écija (Astigi), S. Servando y Germán en lugar impreciso de la costa gaditana, el debatible de Sta. Eulalia emeritense, S. Zoilo, Acisclo y otros santos en Córdoba (cf. Simonet). Recordemos el martirio del joven Pelayo en el verano de 925 y su posterior traslado a León (gestiones regias no faltaron) en 960 y 967 en el monasterio ovetense dedicado al culto de San Pelayo.
Otros aspectos del aman son los constantes traslados para las fundaciones-reocupaciones del abad cordobés Alfonso camino de Sahagún (Le.); Ofilón, Vicente y María cordobeses en dirección a Samos; el Odoário africano direccionándose a su futura sede lucense a mediados del temprano s. VIII; Juan cordobés, una vez más, refundando S. Martín de Castañeda; el abad Martín presente en el fronterizo S. Cebrián de Mazote, y todo el ciclo de Samos si queremos citarlos: Egila y familia

en Calvor desde un muy inicial s. VIII; Argerico y hermana Sarra de finibus Spanie; Fatalis obispo-abad desde Toledo o Córdoba; Vicente y Andogfedo cordobeses, por no continuar en otras tierras como Escalada, Vime o Ribadelago, ya de cierta familiaridad para todos.

187
Simonet en su clásica obra mencionada nos comenta sobre el jaray "que ordinariamente ascendía al 20% de los productos" in pág. 61, tomo I de nuestra edición. Por nuestra parte y en las obras consultadas de jurisprudencia islámica no hemos visto hasta el momento tal puntualización. La opinión del maestro Simonet a la hora de manejar tal clase de obras es profusa pero creemos que vista con una perspectiva a todas luces demasiado tendenciosa e islamófoba (desde pág. 69...): "En el prolijo y enfadoso fárrago de dicha legislación (aquí nota 1: "esta legislación es muy

166

por contribución de tal territorio-propiedad (dado que el gobierno islámico dejaba de percibir la propiedad y su usufructo, normalmente convertido en waqf, independientemente del reparto del botín mueble o sin cultivar, ya que como sabemos, el quinto es del Emir y los restantes cuatro quintos entre los restantes miembros musulmanes del ejército, es decir, tierras cultivables o provechosas para beneficio de la comunidad islámica, inalienables, si la tierra confiscada era por derecho de botín de guerra; y el de yizia o personal (estos impuestos eran cobrados por la administración islámica con la ayuda indispensable de los obispados mozárabes (sus tercias episcopales), convirtiéndose en auténticos vectigalia
188
, variable según la riqueza del contribuyente. En nuestro parecer el jaray restringía considerablemente el desarrollo de la propiedad de las instituciones monásticas y eclesiásticas andalusíes y ello debió ser un argumento más para la decisión final del traslado de determinadas comunidades (difícilmente masivas...) mozárabes al Noroeste
189
, aunque en general el estatuto de Gentes del

parecida, por lo copioso, prolijo, complicado e incoherente de sus disposiciones, a las que pesan sobre las sociedades decadentes de nuestros tiempos (...) Mas no faltan críticos que al comparar algunas ordenanzas del Código musulmán (...) con las producidas en nuestros días por el racionalismo puro e inspiradas por un grosero materialismo, concedan ventaja a aquella legislación sobre ésta, con gran desdoro de la decantada civilización moderna".), infinitas contradicciones e inconsecuencias vienen a negar a nuestra santa religión el favor que por otra parte se le concede (...) abriendo anchuroso campo para las interpretaciones más odiosas, injustas y tiránicas de parte de los alfaquíes y de los Sultanes. Como forzado por el poder la verdad, el fundador del islamismo hizo las confesiones más explícitas a favor de Jesucristo y de su religión". Las citas de este tenor son innumerables, y las podemos, desde el s. XXI entender, pero nos interesa resaltar en este momento, que desde este paradigma es difícil acometer los juicios y analogías sobre fiqh islámico, para luego llegar a conclusiones, en el caso de la dimma, por definición claramente tergiversadas por inoportunas (pero lógicas en la historiografía decimonónica) perspectivas.

188
De hecho, los cristianos en Al-Ándalus no hacían otra cosa sino continuar la secular costumbre de pagar los hombres libres ciertos tributos a los señores sobre los caminos, modos de transportes, productos de mercancías, etc, es decir las vectigalia: en las fuentes mozárabes (Samsón, Chronica muzarabiza, etc.) los términos son también regales anonae, functio, censum publicum (A. Isla

Frez, 1992). A lo largo de la difícil segunda mitad del siglo IX parece ser que estos vectigalia-yizia aumentaron considerablemente su presión fiscal sobre los cristianos y ello fue siempre un importante punto de divergencia (y de aumento de la radicalidad) entre la iglesia oficialista católica y los críticos (movimiento martirialista) a la misma.

189
Queda estipulado en el Mukhtasar de Sidi Khalil (edición ya comentada) en su capítulo 3, apartado 3 (supuesto de atacar al enemigo, diferente apreciación jurídica si éstos pactan pacíficamente con el poder islámico) sobre las propiedades de incluso monjes y monjas (por el mero hecho de serlo ya le puede ser perdonada la vida si no colabora en el ataque a musulmanes) salientes de dicho estado (traducción al italiano) pero con la consiguiente pérdida de propiedades y menor estado de riqueza final: "il monaco che vive solitario e separato dai correligionari, in un

167

Libro les garantizaba ciertas condiciones de derecho a la propiedad nada despreciables, aunque no igualatorias con las de los musulmanes, como es lógico. No puede pasar desapercibido para un global entendimiento e inmersión de la realidad mozárabe en el corpus del derecho islámico, la importancia del waqf
190

(en maghrebi habîs –pl. hubûs-, vulgarizado habous). Lo que implica la inalienabilidad de una propiedad permanente para servicios píos es de tal peso innovador y novedoso para todo Dar-al-Islam y fuera de él, que podemos decir que todo el derecho del régimen de propiedad islámica pasa por evitar toda iniciativa (privada o gubernativa) de control unitarista-monopolizadora de la vida económica de una sociedad, dando a entender así la posibilidad y experiencia para los tributarios cristianos el poder poseer, extender y administrar un waqf que le garantiza su estado de dimmi, es el Hubs jayri, el específico sobre la renta de la propiedad individual-familiar o institucional (iglesias, monasterios, sinagogas).

convento o una cella quando queste persone indicate nei nn. 4-7 non abbiamo dato o non possano dare alcun consiglio o provvedimento guerresco da far valere contro i musulmani. A costoro cui è risparmiata la vita (se l'imâm non ordini di farli prigioneri come potrebbe, ad eccezione dei monaci) si lascia, dei beni loro, solo quanto basti al loro sostentamento, e il resto si prende o eventualmente si distrugge (...). Ma il monaco e la monaca che vivono separati dal mondo, sono liberi, non si contano nel bottino, né sono presi o condotti in ischiavitù; e chi li uccide deve il prezzo del sangue "diyah" alla gente di loro religione" (subrayado nuestro).

190
El waqf es de las más (sino la más) importante de entre las nociones jurídicas del derecho islámico, ya que están en ella interconectadas la idea general de la vida religiosa integral del Islam, y la economia y modelo social que aquella propone. Su significado, profundamente islámico, procede del Libro Rebelado (Al Corán) que dice: "Allah no cambia lo que unas gentes tienen hasta que éstas no cambian algo que está en ellos mismos" (XIII, 12). Estamos pues ante una de las nociones más esenciales de transformación del nafs de cada musulmán a través del concepto de propiedad y su creencia, ya que los lazos que nos unen con las cosas que poseemos, también éstas a su vez nos poseen, o lo que es lo mismo, nuestra relación con el mundo que nos envuelve y cómo resolvemos dicha relación. El waqf, para los sabios islámicos venía a resolver todo este entramado de relación hombre-propiedad-Allah, hallando en la entrega a Dios la auténtica libertad con la

propiedad, no supeditándose a ella.
Etimológicamente el waqf es una parte de la sadaqa “limosna pía” (la hiba, el “don profano”); en la páctica se reserva para la sadaqa el sentido literal de donación mueble y de sustancia, mientras que el waqf comporta un donativo de intención piadosa pero permanente, inmueble o de servicio, muy variable si se quiere, pero que deriva de un bien-fundación dado a Dios / Allah, de este modo recuperado para Él, perpetuamente, inalienable e innegociable hasta el Fin de los Tiempos y Juicio Final, so pena de ser castigado por la autoridad musulmana correspondiente, llegando a poder perder la vida si se vulneran los códigos del waqf. Estamos pues ante un modelo musulmán del régimen de propiedad de la tierra bastante bien definido que desemboca necesariamente en un modelo de sociedad determinada: la islámica.

168

Gracias a los trabajos de Ana Mª Carballeira (2002)
191
, podemos
ejemplificar dos casos para los tributarios mozárabes. Una propiedad en waqf en beneficio de una iglesia de dimmíes, terreno que finalmente compró el mismo Al-Mansur, previa oposición de letrados alfaquíes, con fatwa final favorable al hâjib. Otro relato jurídico de Ibn‘Iyad narra la problemática de la conversión de iglesias en mezquitas, cuando acontece la expulsión de mozárabes por el modelo político que imponen los almorávides. El tema son unos legados píos que formalizaron (muy atentos al caso estos singulares cristianos, informados del aparato jurídico islámico...) nuestros dimmíes a favor de una iglesia. Aquí los sacerdotes llevan la teneduría de los bienes, cubriendo las necesidades económicas del templo así como sus intereses. Tanto en el primer caso como en este último, se informa que las fundaciones pías de los dimmíes (recordemos, cristianos y judíos
192
, de los
cuales también poseemos ejemplos de ejercicio del waqf, y que dada la escasez de testimonios, susceptibles de ser comparados con los móviles e intereses de cristianos),

191
CARBALLEIRA DEBASA, Ana María. Legados Píos y Fundaciones familiares en Al-Andalus (siglos IV/X – VI/XII). Ed. CSIC. Madrid. 2002.

192
Los judíos, al tener con los cristianos una igual condición jurídica de dimmíes, tienen casos prácticos de ejercicio del hubs ahli (referido a herencias familiares sobre propiedades) que nos pueden valer para extraer conclusiones semejantes seguramente a la de los mozárabes: en un dictamen del alfaquí Ibn ‘Attab para el caso de una reclamación de una propiedad en fundación pía por parte de judíos, supuestamente sobre una inicial propiedad de su tío en waqf, sus sobrinos descendientes, reclaman la anterioridad e “ilegalidad” de una venta a un musulmán, quien también los puso en igual condición jurídica. Aquel juez sentenciará que no es igual la ley sobre el régimen de propiedad de un dimmí, que sobre la de un musulmán (que se haya bajo el acogimiento jurídico del qadí), por lo tanto aquél supuesto hubs ahli de judíos fue válidamente vendido, tal y como aconteció, a un musulmán, y éste además también lo conformó en hubs. Todo es legal para el musulmán y legal por parte del tío hebreo, ya que, aún en waqf, finalmente la puede vender legalmente a un musulmán.
Otro caso jurídico de dimmí judío se refiere a bienes en fundación pía de una fortificación-

ciudadela (qal‘a), junto a otra media para su hija soltera y futura descendencia, así como sus propios hijos: en caso de no tener él más hijos, todo pasaría a su hija menor, en forma de hubs (o sea, en descendencia perpetua... o a musulmanes pobres de Lorca). Aunque el padre fundador se ve obligado a vender en vida parte de los ahbas ya conformados, el qadi pertinente decreta la ilicitud de la venta y la devolución de la propiedad al fundador por estar ésta en hubs. Como se observa, se respeta por parte de los estatuarios la norma jurídica islámica, y ésta puede tener sus ciertas flexibilidades, teniendo siempre presente las circunstancias y contextos de cada caso. Estos mismos ejemplos y la multiplicación de casos sobre los bienes fundacionales se deberían dar en los cotidianos ambientes cristiano-mozárabes en su condición de dimmíes, y todavía con más polimorfía de situaciones y complejidades que las propiedades de judíos.

169

“...no tenían carácter de inviolabilidad (hurma) y, en el caso de que el fundador de los ahbas de la iglesia estuviera vivo, tendría derecho a recuperar sus bienes, a venderlos y a deshacer su hubs. Si, por el contrario, los ahbas no tuvieran dueño, los cristianos sólo tendrían derecho a utilizarlos mientras residieran allí, ya que en caso de destierro, dichos bienes pasarían a ser propiedad de los musulmanes, puesto que esas personas ya no estarían sujetas a las cláusulas que condicionan su estatuto legal. Aquí es preciso resaltar la actitud de respeto y benevolencia que los musulmanes adoptaron hacia los bienes ahbas de los cristianos desterrados, si éstos estuvieran vivos. Asimismo, se observa que los dimmíes contaban con un amplio margen de maniobra a la hora de disponer de sus legados píos, como es el caso concreto de la venta de sus propiedades así establecidas (...) si bien se precisa que lo terrenos deben ser vendidos siempre por el fundador del legado pío y cuando los dimmíes cumplan con el tributo de los no musulmanes (yizia), que están obligados a pagar
193
”.

Podemos concluir que no obstante la diferenciación de trato jurídico entre las fundaciones y legados ahbas de los musulmanes y las de las de los dimmíes, como es obvio, es sintomática una licitud de venta de los mismos para los estatuarios e ilicitud para los musulmanes
194
(ahí residía la fuerza de la propiedad no acumulativa en Dar-al-Islam y cierta igualdad jurídica de los mismos en relación con lo poseído: la venta lo diluía todo...). Concluye nuestra autora referenciada:

“Sin embargo, esto no es óbice para localizar algunos paralelismos y similitudes entre las fundaciones pías de unos y otros; tal es el caso de la idéntica situación en que se hallan los legados píos destinados a mezquitas e iglesias (...), al igual que sucedía con las mezquitas y sus imanes, los sacerdotes se encargaban de recoger su producto, hacían frente con él a las necesidades de su iglesia y se quedaban con lo que sobraba
195

”.

193
Ibidem, pág. 191-192.
194
Ibidem, pág. 265: “...una de las diferencias entre los legados píos efectuados por musulmanes y dimmíes es la licitud e ilicitud de la venta de las propiedades que tanto unos como otros constituyen en hubs”.

195
Ibidem, pág. 192. En el caso de las transformaciones de mezquitas (con sus mercados-zocos y tiendas-talleres artesanos adyacentes a las mismas según el paradigma de estructura urbanística islámica) en iglesias, y la permanencia de ciertas constantes de la practicidad y uso de los mecanismos de las “fundaciones pías” después de la ocupación cristiana, tenemos el ejemplo de

Comparando la cultura monástica en lo referente al régimen y derecho de propiedad con la islámica, obtenemos una clara visión de los dos modelos. En el primero, las comunidades regulares cristianas centran su disciplina psicológica de abandono del siglo, justo en la renuncia de la persona al concepto y bienes de su propiedad, mientras que por otra parte a la sociedad laica le está permitida toda transacción hasta llegar a los acuerdos financieros y usurarios que darán pie al nacimiento del mercantilismo inicial de la plena, urbana y baja Edad Media occidental. El abandono del mundo laico y material, por la contemplación antoniana que surge y nace desde los esenios al modelo del Desierto egipcio cristiano, creemos está reforzado para nuestro caso milenarista, con el retiro obligatorio del “mundo” que las exigencias de la ideología apocalíptica-milenarista exigían (Álvaro, Beato de Liébana, Eugenio, Esperaindeo) en esta península divergente y receptora de las doctrinas norteafricanas que la formaron. Digamos que no hay un punto medio en el modelo divisorio que ofrece la drástica diferenciación, en lo que atañe al derecho de propiedad, entre clérigos regulares y gente laica, a la que habría que añadir la amplia maniobrabilidad económica y urbana del clericato secular...
En el segundo modelo, el islámico, la propiedad, con su régimen como hemos visto, ofrece múltiples posibilidades, pero la “piedad” o intención religiosa en la propiedad normal o laica (aunque aquí ya no existe diferenciación personal de voto religioso -atribuciones sagradas- / laico -atribuciones profanas, puntualmente religiosas y sin voto-) da posibilidades de formalizarse en hubs, tanto por parte de la iniciativa privada como por la institucional (política, militar,

Granada (Epalza, 1995, citando también a otros autores), donde permanecieron ciertas estructuras viales y comerciales de la soberanía islámica, ya que el número de comercios y mercados eran hubûs de musulmanes particulares y mezquita. Gracias a que dichos negocios eran de esa naturaleza y pasaron a la Iglesia granadina, no se disolvieron, sino que permanecieron bajo propiedad y usufructo eclesiástico, todo en línea e idea de continuidad con el modelo de la anterior soberanía islámica, es decir, de los hubûs cristianos en tiempos de la dimma. Parece ser que el mantenimiento de dichos mecanismos en otras ciudades hispánicas no fue posible por la presión de múltiples intereses económicos y de reparto de propiedad por parte de los nuevos soberanos, es decir, el cambio por otra total y absolutamente diferente idea y concepto del régimen de propiedad,

uno de los mayores abismos insalvables entre el modelo de sociedad (economía, jurisprudencia) cristiana y la islámica.

171

educativa, sanitaria, no necesariamente religiosa o de imanatos), en servicios o inmuebles (hubs jairy). Sería pues un punto intermedio de la gestión y posesión de la propiedad, convergente entre lo sagrado y lo profano. Definitivamente el waqf, como afirma M. Epalza (1995) es,

"lo que pone a esos comercios a salvo de apropiaciones y codicias y permiten también eludir los minuciosos preceptos islámicos de la herencia, que tienden a una fragmentación poco operativa de los bienes productivos y fondos de comercio (mientras que así la distribución de las ganancias es más fácil de realizar, entre las fundaciones piadosas, los productores y los herederos). En Granada estos "habices" pasan a ser propiedad y usufructo de las iglesias que se instalan en los solares de las mezquitas"
196
.

Si no perdemos de vista el sentido que se le da al dimmi dentro de la yihad y consecuente desarrollo de un estado de guerra, podemos entender mejor esas prescripciones de cara al gobierno y gente musulmana: diferenciarse de sus vestidos (así la acepción "mozárabe" referida al modo de vestirse arabizado perdería aquí todo sus peso, a no ser que tal prohibición no fuera tal y sí suficientemente flexible en su aplicación...), arreos, maneras, formas
197
, no montar a caballo sino sólo en mulas y asnos, prohibición del empleo de expresiones usadas por los musulmanes, así como lectura y escritura de árabe y Al Corán, todas ellas prohibiciones que se fueron disolviendo por la práctica convivencia entre gentes recién convertidas y minoría cristiana; tampoco estaba bien visto el practicar usos prohibidos por el Islam como comer cerdo, tañer

196
Op. cit., pág. 510, nota 32. Son ideas extraídas también de estudios de M. C. Villanueva (1961), J. Mtnez. Ruiz y J. Albarracín (1993), Espinar Moreno y J. Abellán (1991). Cf. Op. cit. M. Epalza (1995).

197
Simonet, pág. 80.op.cit., que a su vez lo recoje de Dozy. En este punto es resaltable el esfuerzo de Simonet por rastrear fatwas o tratados de jurisprudencia islámica de autores como Ibn Hazm, Ibn Roxd (Averroes), Cháfar Addaudí, Ibn Abí Zamanín, Ibn Assid, Ibn Zarb, Ibn Naccax, Sidi Jalil, entre los más socorridos. Echamos de menos a todos los jurisconsultos de la escuela maliki (aparte el ya mencionado e importantísimo Al-Qairawani con su Risala, que es sólo compendio y "manual" de su usul al-fiqh, o " cuestiones jurídicas principales") tales como Ibn Abi Zaid, Al 'Utbi, Jalil ben Ishaq –¿a él se refiere Simonet?, Ibn 'Asim, al-Abi al-Azhari, ash-Sharnubi, an-Nafrawi, y muchos otros no referidos por el decimonónico profesor.

campanas o beber públicamente vino y su venta. El asunto de los matrimonios es complejo pero todo venía a concluir un estado beneficioso para los musulmanes y otro menos ventajoso para cristianos y judíos a la hora de establecer enlaces entre las diferentes comunidades, y así Islam perpetuaba la transmisión de su mensaje entre las mujeres –educación primordial de generaciones venideras- y no la posibilidad agnaticia del hombre cristiano sobre la mujer musulmana, por inercia social tornadiza al orden impuesto, posibilidad que sí existía del musulmán con mujer cristiana por igual razón en matrimonio o concubinato. El mismo trasfondo político-social existía entre las razones del predominio islámico sobre los vencidos en materia de esclavitud, concubinato o servicios personales.

Violar o transgredir el pacto por parte de los qitabíes o gentes del Libro, el mismo impago de los tributos, o lo especificado po Ibn Naccax: pecar con mujer musulmana o por casamiento ilegal, dar asilo a infieles o enemigos del Islam, indicar lugar de importancia estratégica para la supervivencia de la comunidad islámica, o el "popular" pronunciamiento en minoritarios sectores de la comunidad cristiana cordobesa que todos conocemos, de la irreverencia e insulto público a Allah y su Profeta, todo ello podía ser motivo para perder los derechos y desprotección del Islam, y poder así ser demandado a juicio con su correspondiente punición, perdiendo definitivamente su condición de dimmi, quedando fuera de Dar-al-Islam: es decir, ya en Dar al-Harb, y pasar a ser de condición social harbî.

Nos interesa resaltar a la luz del derecho maliki imperante los recordatorios que nos ofrece La Risala:

"...11. Los tratados que se pacten con el enemigo no podrán ser violados (el aman no es exactamente "pacto" o "tratado", sino mejor definido como salvoconducto, que equivale a la garantía de que no va a ser ejecutado, mientras que el 'ahd incluye muchas otras cláusulas que mejoran los derechos de los que pactan –y ésta era la realidad mozárabe-, y a esta última acepción se ciñe el que quiera infringirlas con todas sus consecuencias).
12. No se ejecutará a mujeres ni niños.
13. Se evitará matar a monjes y sacerdotes, a no ser que éstos tomen parte en la lucha".

El último apartado nos atañe especialmente ya que la condición de clérigos (ya vimos en el aspecto coránico la especial diferenciación de monjes y sacerdotes cristianos en la surah V, 82-86) de muchos de los mozárabes apartados en monasterios, junto a los ermitaños, también protegidos: era una buena medida para no islamizarse, no cabe duda y de ahí creemos su proliferación y aumento de vocaciones entre ellos en el especial s.IX, y así relativamente ajenos al "siglo"de la sociedad muslim y su connatural islamización y arabización cultural, nos lleva a la sensibilidad del fiqh de igualar jurídicamente a mujeres y clérigos en tanto su separación que de los asuntos mundanos y políticos los igualaba, al mismo tiempo y esto es importante, que estaban exentos ambos del pago de tributos de cualquier clase, a no ser los indirectos por la propiedad de su ubicación. Así todo el

movimiento martirial nuclear de Córdoba en lo correspondiente al sector mozárabe eclesiástico regular apenas tenía nada que objetar en lo relativo al pago excesivo o no de la yizia y jaray, y sí más bien con una corriente de opinión muy particular, amén de su implícito aprovechamiento político.

Finalmente los dimmiyun o contribuyentes pactuales del Libro eran designados como tales los de la comunidad judía y cada vez menos los cristianos, tal vez por su mejor trato y preferencia, tal y como promulga el Al Corán ya referenciado:

"Y seguro que encontrarás que la gente con enemistad más fuerte hacia los que creen son los judíos y los que asocian; mientras que encontrarás que los que están más próximos en afecto a los que creen, son los que dicen: somos cristianos. Eso es porque entre ellos hay sacerdotes y monjes y no son soberbios" (V, 82)
198
.

La cita es reveladora porque nos quiere dar el talante y tal vez el camino de la relación de nuestros monjes andalusíes y el Islam soberano, aunque también sabemos (o tal vez sólo intuimos) que aquellos
poco conocían los textos
coránicos.

198
Edición traducida y comentada de 1994, de Abdelghani Melara Navío. Esta ha sido la edición y traducción que hemos seguido, con especial fijación para con el apartado 3. 2. 1.

174
Dentro de los nasara, el clero regular eran denominados como ruhban y sobre ellos solía sobrevolar el debate de si se debían o no hacer nuevos templos de culto, ya que de la compra-venta de patrimonios eclesiásticos solía la Iglesia beneficiarse, así como las rentas de sus obispos (éstos a su vez, cobradores a la comunidad mediante los vectigalia y rentas episcopales). Así mismo la práctica en la realidad de lugares comunes de culto para cristianos y musulmanes (¿"iglesias-mezquitas"?), aunque diferenciados en su interior, recibían las iras y críticas de muchos jurisconsultos islámicos, de ahí que podamos interpretar que dicha práctica no era inusual. También había serias dudas sobre si los monjes estarían obligados al pago de capitación (yizia) tal y como hemos venido diciendo en el contorno de los especialistas del fiqh maliki.

En el contexto de una nueva perspectiva de la terminología del Al-Ándalus y por lo tanto todo lo relativo a los reinos cristianos desde Dar-al-Islam (como es nuestro asunto del mozarabismo), tampoco se ha librado la precisión que el término "muladí" muwallad ha generalizado en nuestra historiografía al cristiano convertido al Islam, sin embargo las crónicas en árabe usan dicho término para referirse al no árabe que vive entre árabes y/o que se parece a ellos, más o menos como "arabizado" (los "mixti arabes" de Ximenez de Rada), distinguiendo de momento a los muwalladun de los 'ayam, así lo muwalladun son los indígenas que tenían contacto directo con los arabo-musulmanes, principalmente con contacto entre elites hispanogodas y de extracción político-militar, todo ello en un proceso convergente que llevaría a dar el paso hacia el Islam por parte de nuestros antepasados. D. Oliver (1995) llega a afirmar que "los cronistas árabes nunca dicen que los muladíes sean cristianos", pero somos conscientes que la confusión

que debió existir entre ser muwalladun y nasara/'ayam no sería poca. Inmediatamente debemos admitir una mayor distinción entre muwalladun y musalima (conversos definitivos al Islam) y que por lo tanto los primeros no eran necesariamente musulmanes aunque también lo podrían ser. Maribel Fierro (2000) resuelve que muwallad es alguien arabizado, no necesariamente islamizado, y así podríamos llegar a la sugestiva conclusión de poder ser éste un similar al nasara o mozárabe arabizado que venimos desarrollando. Es muy probable que con el

175

tiempo el muladí dejara su naturaleza ambivalente para pasar a ser el elemento mayoritario islámico de la población nativa peninsular proceso que le llevaría a ser sinónimo de convertido musulmán. Para nuestros siglos VIII, IX e incluso X, el muladí muy arabizado se podría perfectamente confundir con el mozárabe también arabizado: no olvidemos que el proceso arabizador inicial es sobre todo lingüístico y lo es islamizador y árabe desde la perspectiva y medida que "tiene de árabe" la ibada y prácticas concretas de la sunna (ritos, lectura y comprensión del Corán, y costumbres desde la Tradición del Islam en sus textos –hadices-) y pilares efectivos (diarios) del Islam, y que por lo tanto huelgan comentarios sobre una supuesta asimilación o integración de la cultura o "civilización" árabe en detrimento de "otra", "europeo-cristiana", que sólo en verdad a lo entrevisto pierde piezas parciales de su entramado (la primera lengua es quizás la más importante) ahora recambiadas por otras que se adaptaban mejor a su uso y realidad bajo una nueva soberanía.

Sobre el volumen y valoración de la masa social autóctona convertida al Din ("Camino", mejor que simplemente "religión", sobre todo si aplicamos la acepción con valores estrictamente católicos, tal igualación con "religión" no puede ser efectivamente válida) del Islam, ya la historiadora Mª J. Viguera Molins (2004)
199
nos advertía de una conversión de elementos autóctonos masiva definitivamente asentada en ese "gran viraje del siglo XI" que el clásico M. Pidal también nos informaba con anterioridad. Los datos de Viguera los toma de R. W. Bulliet (1979) aproximan porcentajes de un 50% de convertidos definitivos hasta el momento del s.IX y X (entre muwalladun y musalima, según las apreciaciones de A. Fernández. Félix y M. Fierro, 2000), un 80% para inicios del XI, y un 90% hacia el pleno siglo XII. Son susceptibles de comentario dichos porcentajes relativos a la cronología de los mismos en esta dinamización de la conversión muladí. Decíamos también que la dicha doble posible naturaleza muladí-mozárabe (por otra parte, minoritaria y adscrita a cierto perfil de persona de fronteras,

199
VIGUERA MOLINS, Mª J. "Cristianos, judíos y musulmanes en Al-Andalus" (apartado recogido en VALDEÓN BARUQUE, J.(Ed./Coord.) Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo... 2004 (v. bibliografía).

176
medio-altamente cualificada para ejercer dichos tratamientos y formas en duplicidad) era tenida en cuenta subyacentemente cuando observamos el tratamiento jurídico que se da al harbî cuando le era conveniente su mutación en

dimmi, y que el fiqh repara en ello es necesario observalo (Khalil Ibn Ishaq, en su Mukhtasar, s. XIV) por lo posiblemente “peligroso” (¿jurídicamente ambivalente de facto? y no apreciable en los corpus jurídicos del fiqh) a que podía dar este perfil de personaje
200
.

200
Cita que cogemos de la edición ya citada del Mukhtasar de Khalil (capítulo 3, apartado 8 “De la seguridad del salvoconducto concedido al harbî que permance in territorio musulmán; de la heredad de ese mismo”): “La sicurtà si concede con esprimerla a parole, in arabo o in altra lingua o con una indicazione che faccia intender all'interessato che ha la sicurtà. (42) Ma per concederla è, in ogni caso, condizione che non rechi danno ai musulmani. E se a) alcuno degli "harbî" infedele in terra non musulmana reputi per isbaglio e fraintenda le parole o l’indicazione di aver ottenuta essa sicurtà, e in tale credenza venga presso i musulmani, ovvero b) il comandante dei musulmani avesse proibito a tutta la gente di concedere sicurtà, ma si siano ribellati al suo comando, o c) l'abbiano dimenticato o d) ignorato o il divieto stesso o qual colpa fosse il trasgredirlo; ovvero e) se lo "harbî" nemico avesse ignorato che colui il quale gli aveva dato la sicurtà, non aveva la qualità di musulmano, credendolo un musulmano mentre era un "dhimmî"; non però se avesse saputo che egli era un "dhimmî", e avesse ignorato che non è valida la ratifica di lui, della sicurtà abusivamente concessa da un "dhimmî" (v. poco sopra al § 7), in tutti questi 5 casi dal comandante può esser ratificata la sicurtà concessa al nemico, o esser fatto ritornare al suo luogo, ove gli era stata concessa la sicurtà, ma non si può ucciderlo o ridurlo in ischiavitù. Se lo "harbî" a) è preso nel paese loro, degli infedeli con i quali si fa la guerra, mentre si avanza verso noi e dica: «sono venuto a dimandare la sicurtà»; ovvero: b) se preso mentre si avanza, ma già è nel nostro paese musulmano, senza salvocondotto, portando mercanzie per commerciare, dica: «sono venuto nel vostro paese senza salvocondotto», perché reputava che non vi sareste opposti a mercanti, vietando loro di entrare nel vostro paese; ovvero: c) se sia preso fra i due paesi, il nemico e il nostro, e dica: «sono venuto a chiedere sicurtà»; (43) in tutti e tre i detti casi, questo "harbî" è rimandato al suo luogo in sicuro, ove non tema dal nemico presso il quale era venuto, né si può uccidere o prender prigione o togliergli il suo. Ma se sorga qualche circostanza concomitante che lo dimostri realmente un commerciante non ostile, come, ad esempio, se non porti verun'arma o, al contrario, lo mostri un nemico, si procede secondo che richiede essa circostanza, e se ne risulta che era un mentitore è ucciso o fatto schiavo o trattato altrimenti ad arbitrio dell'imâm. Se chi ha avuto il salvocondotto è respinto indietro, stando, per es., su nave spinta dal vento, prima di giungere al luogo ove sia sicuro, egli è ancora inviolabile nel suo salvocondotto, a differenza di chi torni di sua volontà, e ciò finché giunga al suo luogo, al sicuro”. “(42) Se la sicurtà è concessa da altri che non sia l'imâm, deve risultare da prova legale, non da semplice affermazione.”
Más adelante se afirma, en apartado 9 (“De los objetos que provenientes de los musulmanes se encuentran en posesión del harbî portador de salvoconducto y normas relativas”): Se uno "harbî" abbia fatto bottino, in paese di infedeli o meno, di oggetti appartenenti a musulmani o a "dhimmî", e, munito di salvocondotto, venga in paese musulmano per venderli, è riprovato, per altri che non sia l'antico proprietario, comprare le sue mercanzie di tal provenienza. (48) Ma una tale mercanzia diviene irrecuperabile per il primo proprietario, che non può più rivendicarla, per causa di essa compera fatta da altri, come anche per la donazione che ne abbia fatto, dopo introdottala nel paese musulmano, lo "harbî", contro il quale, protetto dal salvocondotto, il primo proprietario non può far valere alcun diritto. Ma quello che da uno "harbî" che dimorava in paese musulmano è

La arabización cultural, la indirecta islamización de ciertas capas de la sociedad cristiana, tal y como lo demuestran los trabajos nada atrevidos de M. Gómez Moreno (Iglesias Mozárabes, 1919)
es ya mayoritaria en prácticamente
todo el Al-Ándalus del siglo X y por lo tanto es el resultado más que palpable de todo el proceso imparable del siglo IX, como así lo atestiguan onomástica, toponimia, lengua romandalusí y latina cristiana en la estricta defensiva, lengua andalusí árabe diferenciada del árabe clásico introducida ya mayoritariamente en los ambientes cristianos, herejías confusionistas desde el lejano siglo VIII –tipo adopcionismo, aunque no exclusivamente-, aparato efectivo del aman (más la condición jurídica 'ahd) en el transcurso de los asentamientos mozárabes en el Noroeste y fronteras, entre otros factores. Optaremos aquí por lo tanto por una temporalidad más adelantada para la realidad arabizadora-islamizadora (si bien teniendo en cuenta su diferente naturaleza, ambas se coordinan en determinados aspectos y momentos) del fenómeno mayoritario muladí desde el pleno s.IX, como así la confirma, como resultado de todo ello, la propia existencia arabizada del cristianismo andalusí o las tendencias culturales o lingüísticas en claro retroceso y defensiva latinizante (ver apartado 5.2. y notas). La misma aparición exasperada de los movimientos rigoristas de la Córdoba de mediados del IX ya son el claro reflejo de una realidad abrumadora para la anteriormente mayoritaria comunidad cristiana: el lamento de Álvaro de Córdoba no es el comienzo de algo que quiere ser irreversible, sino la consecuencia de una realidad constatable de

stato rubato a noi, mentre fruiva del salvocondotto, e lo ha portato con sé nel suo paese, se quel che ha rubato sia fatto tornare e riportato nel nostro paese da qualcuno munito di salvocondotto, gli viene ritolto a forza, secondo l'opinione più ovvia; e se è il ladro stesso che torna e la riporta, gli vien tagliata la mano, nonostante il salvocondotto. Ma se lo "harbî" abbia preso prigionieri dei musulmani e, portatili seco, ritorni poi, munito di salvocondotto, nel nostro paese, non gli si tolgono questi musulmani liberi o schiavi che ha portato presso noi e che può riportare seco al suo paese. Questa è una sentenza di Ibn al-Qâsim; ma un'altra sentenza, pure di lui, vuole, concordemente ai compagni o discepoli di Mâlik, che si ritolgano loro pagandone il prezzo, (49) ed è la sentenza seguita nella pratica". El subrayado nuestro quiere incidir en la serie de derechos que se extraían de una u otra condición de harbî, dimmi, o musulmán, y dos cosas: lo relativamente fácil que era pasar de una a otra condición, y la comparativa inherente para el posible caso de dúplice actuante muladí/mozárabe.

una mayoría de autóctonos musulmanes que ya presionan sobre los "no convertibles" y la arabización tácita de las ya relativamente reducidas cédulas mozárabes, amparadas aún por iglesias y diócesis episcopales, condición de presbíteros en dimma y tan rurales como elevados muros monasteriales.
Es cierto que ante semejante cambio y dinámica favorable al Islam, la singular naturaleza mozárabe contesta con el traspaso de determinada población cristiana (desde luego no desplazada en masa migratoria) al Norte, aunque hay que recordar que una gran mayoría va a permanecer en su tierra andalusí, y es a su pesar que con el tiempo será asimilada. Pero debe de haber más en esta "reacción" cristiana: una arabización cultural y formal que recristianizada, se difunde en el mundo de Dar al-Harb, llegando a vilas, aldeas y urbes de este mundo sin fronteras reales entre el Islam y la cristiandad hispánica, eco de ello serán los

lugareños de la Gallaecia bruñidos de nombres, objetos y formas arabizantes, al son sin duda del ejemplo de los desplazados allí desde el sur, pero también de los propios cristianos del lugar ya tocados del contacto cultural arabizador, creemos que aquéllos en menos "oleadas" e intensidad de lo que se piensa. Así, la realidad cultural y formas cultuales cristianas hacen compartir en una misma "arabización" a muladíes, moriscos, mudéjares, cristianos indígenas arabizados y mozárabes con sus posibles "dobletes" transfronterizos del Duero-Tajo y del Ebro.
Es de señalar en comparación con la reacción cristiana, que la diferente disposición etno-cultural de los judíos
201
frente a la masiva conversión al Islam,
hará que la tercera religión del Libro, opte por el ocultamiento y el criptojudaísmo, y con ello control y persecuciones del poder emiral / califal / taifal sobre aquellos, ya que tampoco faltaron duras controversias en tierras del Din.

201
Señalaremos la cita del cronista al-Marrakuk cuando refiriéndose a los judíos testimonia: "El califa Abd Yusuf les hizo llevar esas prendas distintivas, porque dudaba de la sinceridad de su fe islámica, pues solía decir: "si estuviera convencido de ello les dejaría mezclarse con los musulmanes" (ed. de Dozy y que Viguera reproduce en pág. 54, con apunte bibliográfico en pág. 53, nota 25). También es notoria la expresión del "converso" al Islam del judío Maimónides: "nuestros opresores son conscientes de que nosotros no creemos esas palabras [de la fórmula de conversión], que no las pronunciamos más que para salvarnos del rey y calmarlo con simples expresiones" (ed. y traducción de J. Targarona, editado por Viguera en pág. 52 y nota 20 de op. cit.), no obstante ya hablemos de finales del s. XII.

El gobierno de los cristianos bajo el Islam era en sus lineas generales de espíritu autónomo consensuado y pactual con el poder, y en esta especial relación se fue forjando el aparato administrativo que después de la conquista cristiana se irá imponiendo hasta bien formado el Estado moderno austria y aún más allá.
Inicialmente no había problema en respetar el municipio romano-visigodo con magistrados (orden civil y judicial), y de ahí los arabismos del lenguaje administrativo llegan hasta hoy
202
: alcalde, zavalmedina / zalmedina, alamín,
alguacil, almotacén, alférez..., dependiente de un gobierno superior detentado por un comes (defensor et protector) o conde de cristianos a modo de jurisdicción "provincial" o en calidad de "gobernador general".
Las atribuciones del comes civitatis, subrayadamente recaudador de impuestos y organizador responsable del orden y de lo militar –guardia palatina incluida, responsabilidad que llegó a ejercer el mozárabe Rabí ibn Teodulfo-, estaban regidas por la legislación visigoda, que a su vez derivaba de la ley romana de los últimos Arcadio y Honorio (finales del s. IV). El conde de rumíes o nasríes, llamado ahora sahib al madina, finalmente "zalmedina
203
de Córdoba" en
romandalusí fue un cargo de potencial éxito político para prestigio y soberanía de la comunidad cristiana andalusí: en los siglos IX y X el zalmedina llegaría a

poseer el cargo de visir (ministro) e incluso hayib o “primer ministro”, como fue el caso de Qúmis (hijo de Antoniano, hijo de Juliana) en los gobiernos de ‘Abd al-Rahman II y Muhammad I.
Entre estos condes o al-qumis, destacaremos los ejemplos de Rabí ibn Teodulfo, comes mozárabe de Al-Hakam I (796-822), Abu Sai’d (descendiente del conde visigodo Ardabasto, hijo de Witiza, según Ibn Qutiyya), Mu’awiya Ibn

202
El campo jurídico-administrativo es extenso y muchos de los arabismos hoy incorporados a la lengua española son por influencia, práctica, fijación e introducción mozárabe (fuente de A. Galmés, 1996): mallato, forro (hombre libre), alvazile, zahbascorta, zavazouke, alamiro, alcayde, alcalde, alcaedí, alidar, guliffa (testigo jurado), harraze (guardia), aleire, manería (falta de hijos), adrias, alcabalas, nubtio, annafaka, atafeke (aveniencia judicial), alboroc, aldufaira (venta), alimonia, falifa, albara, maquila, etc.

203
Sobre el “zalmedina” y referencias a los cargos políticos de los mozárabes es de referencia el libro coordinado por VALDEÓN BARUQUE, J. Cristianos, musulmanes... (v. bibliografía) donde se halla el ensayo de VALLVÉ BERMEJO, J. “Los musulmanes en Al-Andalus: su relación con cristianos y judíos (s. VIII-X)” (2004).

180
Lope (971) conde en Córdoba, o el ya citado Qúmis ibn Antoniano (llegó a controlar como hayib el Concilio anti-martirial de Córdoba en 852).
Acompañando al aparato gubernativo del conde de cristianos estaba el cobrador de impuestos o exceptor, el qadi o “cadí de los cristianos” o censor (qadi al-nasara ó qadi al ‘ayam) también llamado vicario/”veguer”, judex o alcadí. Se respeta y continúa el Liber Iudiciorum visigodo, y el modo de operar de estos excepcionales juristas era poder ejercer la justicia entre dos bandos donde uno era el soberano y el otro súbdito, y así en los litigios cuyas dos partes eran mozárabes los cadís podían ejercer plenamente sus cargos, pero en el caso de un litigio entre un cristiano y otro musulmán, es el cadí musulmán quien tiene la última palabra y la ley es la islámica (shari’a). Ejemplos notables fueron Hafs Ibn Álvaro (descendiente de Witiza, por información de Ibn Qutiyya), Walid Ibn Jaizuran, reinando Al Hakam II, sirvió de intérprete a Ordoño IV (embajada de 962), cuando el califa recibió al monarca gallego-leonés en Córdoba, Asbag Ibn ‘Abd Allah Ibn Nabil, que en 1004 fue nombrado “mayordomo de palacio”, árbitro entre cristianos (conde de Castilla) en el asunto del candidato a príncipe del reino de León.
Otros subcargos eran: alcalde corregidor (çahib almedina o zavalmedina sin ser expresamente el de la capital de Emirato / Califato), almojarife o contador-cobrador de hacienda, almotacén o medidor de pesos y medidas para la justicia del comercio, alarif/alamín o perito-inspector, uazir o visir que quiere significar ministro-consejero. A su vez, la tal provincia tendría sus Visiratos (Vazaratín) delegados, con su correspondiente alto funcionariado, en determinados territorios

aún hoy para nosotros poco conocidos y aún menos delimitados en sus límites territoriales.
La nobleza mozárabe era de estirpe visigoda en su mayor parte (verbigracia, los epitafios de lápidas de mozárabes de Granada), pero también había hombres serviles mozárabes en su propia masa social, donde como es

lógico, abundan los comerciantes, auténticos especialistas del gobierno de la tienda, ya que se establecían en locales fijos, superando el concepto itinerante de los simples mercados locales semanales, generando una auténtica "revolución

181

comercial" en las ciudades populosas tanto del Al-Ándalus como de la Hispania y Gallaecia cristiana (Zamora, León, con el tiempo Compostela), con unos productos inusuales en el Norte: artículos de lujo (paños, joyas, perfumes) que procedían del sur peninsular, de Bizancio, Arabia o de Persia.

Los mozárabes además poseían una importante casta militar, muy apreciada desde el principio por los poderes emirales y la propia cristianía: recordemos los sucesos de la guardia personal de Al Hakam I dirigida por Rabí ibn Teodulfo
204
en las revueltas de Córdoba del 805 (así mismo la de 818) formada por duros cristianos que no dudan en apoyar al Emir, con su comes Rabi', a la cabeza, reprimiendo a sus propios conciudadanos, o haciendo cobrar los impuestos a muladíes y mozárabes por la fuerza si fuera necesario. Gracias en gran parte a los ejércitos mozárabes, Almanzor reconquista en las campañas de León, Castilla, Coimbra, Zamora, Compostela, Coyanza, Simancas Osma, Barcelona, tierras a cambio de mantener vivas las comunidades cristianas de cada ciudad o región. No nos sorprendemos entonces de aquellos mozárabes de la frontera lusitano-galaica de Alafões (Viseu), siendo contratados 300 de ellos por Abdulcásim rey de Sevilla para su propio ejército, o cuando el Cid conquistó Valencia en 1094, proponiendo como mejor garantía para guardar la ciudad colocar soldados mozárabes en sus adarves, amén de "porque fueran criados con los moros et fablavan assi como ellos et sabien sus maneras e sus costumbres"
205
.
Tampoco les faltó valor (12.000 granadinos en armas) para pactar con Alfonso el Batallador en su particular guerra contra los almorávides en las campañas de 1125 y 1126 de Granada, y aunque fracasaron, sus servicios militares fueron

204
Ni más ni menos que 2.000 hombres cristianos a caballo al servicio del emir omeya, divididos en 20 centurias a la orden cada una de su correspondiente alarife (J. Vallvé, 2004).

205
In Primera Crónica General que mandó componer Alfonso el Sabio, tomado de op. cit. R. Menéndez Pidal Orígenes del español... (1986), pág. 424. Subrayaremos la importancia del protagonismo de El Cid en esta historia del cristianismo arabizante, considerando al mismo alférez castellano como un caso ejemplar de neo-mozárabe, cristiano conocedor del árabe (su propio nombre en árabe, sayyid > síd lo indica, siendo muy normal en las huestes de mercenarios el bilingüismo que significaba el título de "Señor" o "jefe tribal", habitual por otra parte actualmente en lengua árabe (más información de la arabización del Campeador in CORRIENTE, F. Diccionario de arabismos... -1999-) y al servicio del emir Yusuf Al-Motamim (1081-1085) de la familia Beni Hud de Zaragoza.

recomendados por su caudillo enemigo ‘Ali, a su propio hijo Tasufin para que en el cautiverio de los mismos en Marruecos, formase con ellos milicias cristianas de gran reconocimiento y valía en las armas, siéndole además fieles en los campos de batalla, incluso cuando Tasufin (Texefín en muchas versiones) se retiró vencido a África en 1138.

No cabe duda que todo el aparato administrativo tan bien determinado ayudaba a organizar las antiguas diócesis eclesiásticas que no habían perdido (mucho menos que las instituciones civiles) su vigencia más o menos regulada entre la población cristiana meridional, que a despecho de las balbucientes sedes asturianas, aquéllas tenían como centro la metrópoli de Toledo, con su matran o arzobispo en este caso primado de las Hispanias.

El estado de la Iglesia mozárabe (in partibus infidelium) en el s.VIII (desde 754-780), según el Códice ovetense de El Escorial era de seis metrópolis: Cartaginense espartaria de Toledo, Bética, Lusitania, Gallecia, Celtiberia Tarragona, Gallie Narbona, y así lo confirman el llamado Códice mozárabe del s.IX de la Bibl. Nacional de Madrid y su Códice Conciliar en árabe (iniciado con el islámico “Bismillahi arrahmani arrahim”). Sobre nuestras sedes galecienses, ya vistas, volveremos más adelante en el desarrollo de este estudio. No nos quedan dudas del pleno funcionamiento de las estructuras de poder por el legado dado a la toma de territorios cristianos a costa de los musulmanes, ya que su puesta en acción fue inmediata, y definitivamente el mecanismo interno funcionaba como nos lo muestran las actas conciliares de sus sedes y diócesis. El prolífico Gregorio VII en su vigilancia por los mozárabes andalusíes llega a concebir a toda esta casa cristiana como un Regnum Hispaniae vinculado en ortodoxia e institución a la Iglesia de Roma. No podemos dejar de mencionar las anteriores legaciones de Juan X para certificar la falsa sombra herética que se cernía sobre el ritual litúrgico mozárabe (embajada de Zanelo), las bulas de Urbano II (epístolas de 1088-1099), Eugenio III (1153, confirmando la primacía de Toledo), Celestino III (1192, para instruir cristianamente en árabe y latín a comunidades de Marruecos y Sevilla), Adriano IV, etc., entre otras muchas que indican el celo y buen vínculo Roma-Toledo. De manera alguna existe una mala relación entre el poder islámico

e Iglesia, y es por ello que el Papa Juan XII (955-964) no duda en enviar un legado con carta para el emir al Mu’minin con el objetivo de recuperar el cuerpo de cierta mártir. El obispo de Ilíberis Recemundo (Rabi’ ben Zayd) hombre culto (con acceso a la biblioteca erudita del califa) y al servicio diplomático de ‘Abd al-Rahman III, favorece a su comunidad al prestar servicios al califa en sus múltiples legaciones con Otón I en Alemania, Jerusalén, Constantinopla y la Mitteleuropa, amén de ser un puente directo con el resto de la cristiandad europea, directamente en contacto con la mozarabía, por lo menos en centros eclesiásticos eruditos: monasterios de prestigio, sedes arzobispales.

La singularidad de la denominación del elemento mozárabe (nasara al-dimma) como tal reside en que así es denominada esta comunidad en su acepción cristiana por los elementos y fuentes cristianas, a quien les llamaba la atención, más que la persistencia de sus creencias, sus modos y costumbres arabizadas, frecuentemente normalizadas. En la sociedad andalusí sin embargo la afirmación de los mismos como religión diferente podía estar a la misma altura (o menos...) que su significación de gente que habla romance, y tienen un estatuto jurídico como mu’ahadun o gentes protegidas por pacto, siendo toda esta comparativa muy significativa a la hora de encuadrar la definición del mozárabe es esta dupla

sociedad hispánica. La idea de una sociedad andalusí múltiple y por pacto es clave para entender el enmarque jurídico y social de la cada vez más minoritaria comunidad cristiana.

El llamado Pacto de Tudmir (713), primer documento de relevancia hispanoárabe para la España islámica, señor éste visigodo de las tierras principalmente de la antigua Cartaginense y posterior reino de Murcia, con sus ciudades Orihuela, Mula, Lorca, Valencia (?), Alicante, Hellín y Elche (¿Bigastro-Villena?), es el modelo de aman que necesitamos para dibujarnos e inspirarnos un modelo de sociedad pactual y acorde con el fiqh comentado. Constatan y completan la lista de otras ciudades pactuales, las capitulaciones (P. Chalmeta, 1994) de Écija (ya referido), Ceuta, Fuente de Cantos, Sevilla, Mérida, Lisboa y Huesca.

184

Paradigma lo dibujado y comentado del modelo de Tudmir, previo pacto de la conquista de Carmona por Musà ben Nusayr (712), por excelencia de la difícil por momentos, pero en general bien llevada convivencia entre hispanos cristianos y soberanos cada vez más hispanomusulmanes. Se fija el régimen civil y militar del momento de inicios del siglo VIII (J. Vallvé, 2004), la doble imposición en especie y metálico de la yizia ("como era habitual en los ejércitos romano y bizantino"
206
, siempre muy atentos a los modos jurídicos islámicos en comparación al legado de lo aportado por lo romano-bizantino y visigodo). No hay duda, y lo certificarán otros pactos como el acontecido en la conquista de Écija en 913, que estamos ante un modelo jurídico pactual, de salvoconducto efectivo: el libre traslado de personas y bienes en seguridad y libertad por todo el Dar-al-Islam es un hecho para entender los desplazamientos de abades-obispos, presbíteros, monjes (Odoario itinerante y tempranero, Ofilón o Juan abad en Castañeda), comerciantes (por las rutas de las Marcas, para y hacia las ciudades del Septentrión tan necesitadas), campesinos de ocupación y roturación, soldados cristianos, mozárabes de doble vuelta muladí-cristianos/musulmanes, o gentes deseosas de poseer o fundar pequeños cenobios familiares en nuevas tierras (tipo Egila en Samos, simples campesinos de presura en Sobrado). Así se podría extender el modelo social andalusí (variable a todas luces en tierra cristiana septentrional) desde el mítico 711/92h., hasta la arribada almorávide y finalización almohade de los duros siglos XI y sobre todo XII. Fueron siglos de respeto de un exigente pero legislativo soberano islámico que ayudará a conservar personas, familias, propiedades y determinados privilegios, libertades todas ellas pactadas para judíos y cristianos.

206
VALLVÉ, J. op. cit., pág. 18. También nos recuerda el autor el paralelismo y similitud del Pacto de Tudmir con lo redactado en Damasco en septiembre del 685 / diciembre 686, de iguales características pactuales de cuño islámico (no olvidemos las supuestas previas campañas tácticas o idealmente planeadas por los califas Otmán y Omar en el siglo VII...).

185

4. CENTROS DE EMISIÓN Y VÍAS HACIA EL NORTE CRISTIANO.

"...y éstos [los mozárabes] en el Sur vivían de espaldas al Islam a causa de su apego a las formas tradicionales, con mayor razón aún habría que creer, a la espera de mejores argumentos, que igualmente tradicional, aunque más intransigente, sería su actitud en los reinos cristianos del Norte. Sin embargo, tan evidente como la presencia de los mozárabes en los reinos cristianos del Norte es su influencia arabizante en la cultura del mundo de su entorno". V. Cantarino (1978).

La inmigración y movimiento de población en dirección al Norte
207
de los
llamados mozárabes (nasara) de Al-Ándalus (en Dar-al-Islam), esa minoría (y no la mayoría muladí, aunque sus pactos y alianzas entre misma gente de origen hisponorromano e hispanogodo arabizado constan a todos) que decide mantener difícilmente su religión, cultura y posición social (no arriesgando así la misma en la aún más que indefinida "tierra de nadie" Gallaecia o regiones todavía más vacías de poder, pero no tanto de grupos humanos...como también Cantabria o Vascongadas...), con un propio estilo de vida cristiano que se iba diluyendo en dos procesos muy diferenciados por su naturaleza que desde ahora cabe denominarlos y distinguirlos como arabización e islamización (ésta especilamente escasa o en su caso muy tamizada, camuflada, sutil); es una realidad de la cual tenemos que partir para así poder analizar con mínimas posibilidades de éxito la acometida de la lectura de los documentos monásticos que en breve nos ocupará en gran parte.

El disenso historiográfico, una vez más, suele estar dividido a la hora de sopesar, desde la misma definición ad hoc de y lo mozárabe, y la cita anterior de Cantarino nos quiere avisar de lo importante y grave que sería inadvertir la importancia específica del mozárabe trasladado del Norte, su condición social y

207
A veces el término "repoblación" evoca, creemos, el falso sentido de "volver a poblar" sitios que sabemos estaban relativamente o simplemente poblados, o en su defecto no poblados, pero en todo caso además por gentes que no eran las propias de los lugares poblados, y difícilmente así podían "repoblar". No obstante usaremos –lo menos posible es nuestro empeño- palabras como "repoblar" o "repoblación" en el significado dado por nosotros y no por la historiografía tradicionalista, o ésa es al menos nuestra sincera intención.

186
pensamiento propio, consideramos que con el paso del tiempo, diferenciado del andalusí.

Si aceptamos la idea de unas importantes pero no en demasía extendidas, revueltas mozárabes cordobesas o toledanas del centrado, único y singular siglo IX, y por lo tanto, insuficientes nucleares sucesos justificativos que puedan solucionar el posicionamiento antropológico e ideológico del cristiano desplazado al Norte, no podemos compartir el posicionamiento de historiadores como el profesor Albornoz:

"[emigrados cristianos al Norte] para quien no eran los conformistas y colaboradores pacíficos y cómodos los que emigraban del Sur hacia el Norte cristiano sino los intransigentes, y por ello, mal podían transmitir estilos de vida o pensamiento islámico-orientales, quienes para salvaguardar los suyos huían de Al-Andalus portadores de sus tradiciones, sus libros y sus reliquias" (Enigma histórico, Vol I. pág. 178 ss.).

Los emigrados al Norte, de condición variada y mayoría clerical no tendría por qué pertenecer ni siquiera ideológica o simpatizantemente a los más que localizables o focales núcleos minoritarios (activos, es cierto, pero justos en número y efecto sobre la población cristiana general) de cristianismos rigoristas-polemistas como así nos lo demostrará el Concilio de Córdoba (852, con evidente falta de apoyo político e intelectual de los obispos al movimiento martirial, reflejo directo creemos de la mayoría mozárabe) y en nuestro caso directo, la falta de justificaciones "rebeldes" de los mozárabes de Samos (salvo un caso puntual,[208] más que dudoso y posiblemente referido a la historia del momasterio), Sobrado, Celanova o Castañeda. Signos de una determinada disidencia podrían haber sido la creación de literatura apologética del momento al estilo de la astur del s. VIII y más periférica que la de Eulogio, Esperaindeo o Álvaro cordobeses, o la eficiente a la larga producción historiográfica providencialista que los cronistas (Ciclo alfonsino, Crónica Mozárabe del 754 o la Profética) del ámbito astur, que

[208] in tempore persecutionis eius, del documento samonese de 1 Agosto del 922, texto que trata ya del tiempo sincrónico después de la restauración del monasterio del abad Sinderico (ver apartado 7. 1. 2.).

tampoco observamos en este ángulo noroccidental, aunque simpatizantes no faltaran: lo veremos con los apoyos y políticas jacobeas de los obispos de Íria-Compostela en relación coincidente con la historiografía de la corte palacial astur. Directamente no sabemos casi nada del impacto martirialista en los mozárabes destacados al Norte cristiano.

No nos encaja en el esquema tradicionalista, que el peso de la elite mozárabe ya asentada y pujante del siglo X equivaliese en su justa medida al desplazamiento del eje de soberanía de la capitalidad de Oviedo a la nueva corte y reino en León, ciudad ésta focalizada por la presión e intereses políticos o culturales de una mozarabidad en marcha.

4.1. ÁFRICA SEPTENTRIONAL.

África septentrional no debe quedar fuera de nuestro margen como foco emisivo, ya que era la antigua Mauretania que abarcaba la Tinguitana romana (siglo III, Mauretania Tinguitana, con centro en Tánger, Tinguis) de tradición plenamente cristiana (no hace falta que nos refiramos a Cipriano, ni a Agustín de Hipona, Ticonio el donatista, Tertuliano o Jerónimo y su escuela africana como ejemplos comúnmente conocidos de erudición y vivencia cristiana

209
) alrededor
de comunidades cristianas autóctonas con diócesis activas como Tremecén (en el

209
Puede ser bueno recordar todo lo que el ejemplo doctrinal, personal e intelectual debe la Hispania al Norte y oriente africano. No sólo los mencionados en nuestros textos son de obligatorio dictado. El monaquismo peninsular o italiano (Benito de Nursia no es ajeno a ello) en sus versiones eremíticas, anacoretas pero sobre todo en su praxis y doctrina cenobita se inspiró, se relacionó y finalmente se ejemplarizó en la obra de Casiano y la erudición de Isidoro y las escuelas toledanas (Eugenio, Ildefonso, Julián) cesaraugustinianas (Braulio, Tajón) y los importantes núcleos de noroeste fructuosiano, la Cataluña más isidoriana (cenobios de Ripio, Vich y Urgel) o la Córdoba del VIII y IX. No puede ser éste el lugar de defender tan evidente filiación "transcontinental", pero no debemos olvidar la importancia de autores occidental-africanos como Corippo y Luxorio que sin duda el monje Donato introdujo en los inspiradores del monaquismo antiguo hispánico, así como creemos cierto montanismo aún palpitante de erudición tertuliana. No desconocemos noticias como la expedición de los 70 monjes africanos que allá por el siglo V (430) –según Ildefonso- o el IV (380) –versión del VI Concilio de Zaragoza, más verosímil...- y la fuerza de los escritos de los Padres del Desierto Elías, Eliseo, San Juan Bautista...) ejercieron desde la Antigüedad hasta esta compleja alta Edad Media, pero todo ello se detecta notoriamente en obras que van a influir decisivamente en el decurso y suerte del cristianismo isidoriano y mozárabe: Regula Monachorum de Isidoro obispo de Sevilla y, Regula communis y Regula Monachorum de Fructuoso del Bierzo/Braga, rastro originario para nuestros intereses investigadores.

188

s. XI Al Bakri constata su viva presencia), Ifriqiya, Tripolitana y a lo ancho de todo Marruecos (a él volverán, y un ejemplo es Fez con ya monjes cristianos desde el s. VII y VIII, como resultado de las deportaciones, es decir, rupturas del pacto de dimma al apoyar ciertas, no todas, comunidades cristianas a un enemigo del Islam, en tiempos de almorávides y sobre todo almohades) y Cartago.
La latinización de todo el Maghreb según Al- Muqqadasi en 985 era un hecho, y los beréberes cristianos sobrevivieron a la islamización sin demasiados problemas, usan como lengua "un árabe poco inteligible", quiere decir su beréber "lengua incomprensible"
210
, y esa otra lengua "que se parece al rumí" o dialecto
románico
211
, todo ello viniendo a significar que a su poca formación musulmana (como relativa era la de nuestros beréberes peninsulares...) hay que añadir su aún menos arabización inicial, aunque ambas carcterísticas fueron acrecentándose con el tiempo y la soberanía peninsular andalusí. Fuentes musulmanas como la del mencionado autor Al Bakri (1094/486h.) nos cercioran que existían comunidades cristianas (¿"mozárabes"?, por acaso aquí con más motivo que en ningún otro sitio) que siguiendo la ruta Ceuta- Fez, llegaban hasta Túnez, y en la región de Gafsa y Gabes (Idrisi nos lo remite en 1154/548h.): "la mayor parte de la gente hablaba latín africano", una vez más la huella cristiana desde su legado bajorromano y en la recristianización arriana de la Vandalia del s. V , que en 534 el poder bizantino retomará como

provincia África, capital Cartago, progresando
su cristianismo, tuvo que haber dejado sus huellas irreductibles.
Cabe destacar como colofón, que la relación entre los cristianos africanos
y la Santa Sede eran reales y fluidas. La correspondencia de Gregorio VII con
estos constantes creyentes es abundante
212
, y podemos aún leer sus cartas a las

210
Referido sin duda a la más central lengua beréber, la tamazig, lengua de familia lingüística un tanto imprecisa. Unos la derivan del tronco íbero –la similitud con las grafías íberas y celtíberas, es notoria, al tiempo que éstas también están influenciadas por el alfabeto fenicio; algunos dialectos carecen de tradición escrita-, otros del grupo hamita (A. Gonem, 1996; A. Tovar, 1950-1989).

211
Cita de la obra de PEÑARROJA TORREJÓN, Leopoldo. Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia. (1993), in pág. 270, que a su vez la recoge de Ch. Pellat, Description de l'Occident Musulman au X siècle.
212
Ibidem, pág.263, quien a su vez toma dichos documentos epistolares de J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. 1844-1864 (v. bibliografía).

comunidades de Cartago (1073, 1076), a los feligreses de Hipona, a Ciríaco, su obispo cartaginés, o al gobernador Anzir de Mauritania. La lectura, hemos de ser sinceros, es doble: o bien existían formales comunidades cristianas norteafricanas, o el empeño papal por ayudar a dichos núcleos pudiera ser sintomático de una más que probable regresión paulatina sobre todo de autoridad sobre las diócesis correspondientes a sus obispados (M. Epalza, 1994).
Regresión cristiana demográfica que se detecta en Al-Ándalus y Maghreb desde la época taifal del s. XI, y que al mismo tiempo acoge eventuales inmigraciones de "neo-mozárabes"
213
no andalusíes: árabes cristianos u orientales,
europeos en general, convertidos de diversos orígenes posiblemente llamados a "reocupar" desde las instituciones eclesiásticas... Aunque las Taifas islámicas hispánicas (Toledo, Granada) acogieron de buen grado a los neo-mozárabes, éstos no fueron suficientes para constatar una desaparición gradual de la cultura mozárabe en el mismísimo Al-Ándalus y Maghreb y sus instituciones en pleno siglo XII, pasadas las duras oleadas almorávides y almohades. Deportaciones de los al-murabit del 1126/519h. ó 1138/532h. que llevarán a renovar las casi vacías instituciones católicas de Meknés, Salé, el Fez comentado, o el Marrakech que llegaría a contar con una iglesia. Estos mozárabes erradicados y que no habían querido seguir a Alfonso I el Batallador en la campaña de Granada, formaron verdaderas compañías mercenarias cristianas al servicio de los beréberes almorávides marroquíes, núcleo paradójicamente más resistente a la conversión al Islam que los no militares mozárabes que con el tiempo se diluyeron el la comunidad musulmana del norte africano. Estos mercenarios, de nuevo en campañas peninsulares bajo la espada islámica, podríamos considerarlos también

como neo-mozárabes, cristianos recolocados de nuevo en Al Ándalus, al lado ya en los siglos XII y XIII, de escasos cristianos "andalusíes" muy específicos por sus funciones económicas: mercaderes, cautivos o los mismos soldados a sueldo. La mozarabía autóctona originaria (preislámica) del siglo VIII se había disuelto en

213
La acepción "neo-mozárabe" la tomamos de Míkel de Epalza "La islamización de Al-Andalus: mozárabes y neo-mozárabes" Revista Instituto egipcio de Estudios islámicos. Nº XXIII- 1985-1986.

190

Dar-al-Islam o revivido, transformándose, en la cristiandad septentrional, la "Otra" realidad del cristianismo hispánico.
La llegada así del obispo Odoário (suponemos cada vez más que beréber
214
), con su grupo de hombres y mujeres dependientes de grupos humanos

214
Aparte de la transmisión escrita que nos ha llegado del obispo repoblador-presor y su origen norteafricano, hemos realizado unas suposiciones, por antropología comparada desde sus zonas de origen que nos llevan a pensar en la conformación de grupos humanos de extracción berberisca que no queremos dejar de lado.
Tenemos que considerar que Odoário y séquito llegan inmediatamente, sino a la par, de la descomposición de la vigilancia militar-estratégica de las huestes beréberes afincadas por 'Abd al-'Aziz (714/715) hasta mediados del siglo VIII (740/750) debido a las rebeliones contra árabes y supuestas hambrunas de ese momento. ¿Qué nos impide a nosotros pensar en una continuidad beréber en suelo galaico-duriense, pero de creencia cristiana, y que por concomitancias informativas no dieran con un lugar de promisión para unos cristianos, bien avenidos con el poder andalusí –de ahí su permiso de traspaso por fronteras, que sabemos poseían-? Si siempre suele valer la explicación persecucionista del poder islámico, no es fácil entender tal mecanismo en plena composición / gestación increada del aparato soberanista emiral en pleno y confuso siglo VIII.
Los beréberes, ya lo hemos afirmado, poseían una tradición cristiano-romana (Agustín y Cipriano son ejemplo de ello, y más influyente si cabe para la ya antigua transmisión / contacto entre ambos pueblos desde Paulo Orosio cara la las comunidades galeciano-cristianas hasta Fructuoso) fácilmente constatable por sus redes episcopales y monasteriales.
Antropológicamente hablando constituyen una estribación de la macrorraza caucásica (aún no del todo demostrada, aunque los últimos estudios del DNA mitocondrial lo están ratificando en esa dirección: B. Sykes, J. Alonso García en artículo de prensa de A. Arnaiz Villena "Nueva Visión del mundo animal" ABC, 6-III-1998), corroborando las últimas investigaciones en este terreno ("Xornadas de Xenética e Historia no Noroeste peninsular", Compostela, 2002; actas publicadas en 2006), que el aporte genético diverso en la Gallaecia altomedieval (en el marco de una gran homogeneidad étnica), apuntan a un localizable banco de gente del norte africano que se puede considerar como de extracción beréber: ¿la de los cincuenta años de asentamiento táctico-militar de los beréberes islámicos aquí?, ¿pudo haber algo más que un simple asentamiento táctico y más poblador?, ¿pudieron ser aportes de las gentes que Odoário trajo hasta aquí en el siglo VIII?: "una estructura modular típica de poblaciones norteafricanas, que en Galicia aparece con una frecuencia del 9'4%" ("La genética de los gallegos", Voz de Galicia, 18-II-2006) destacamos en un artículo-resumen de lo trabajado en el Congreso citado del año 2002.

Es un pueblo nunca necesitado de crear organismos estatalizadores-centralizadores fijos ni administrativos, son un pueblo leal a su cabila (tribu) y el vínculo individuo-jefe, a través de lo gentilicio es básico para su supervivencia. Su modo de vida y según etnias es doble: sedentarios y mayoría nómada por otro, mediante una economía de pastoreo de ovinos en la montaña –siempre en rígidas climatologías, duras y adversas- y en tierras bajas fluviales donde predomina el ganado de vacas y cabras. No debió extrañar demasiado a estas gentes clima y modo de vida galaicos.
Los Imazighen y los Masmuda (etnias que se asientan aquí desde las huestes de Tariq y poblaciones beréberes de habla tamazig, mayoritarios a diferencia de los menos presenciales Maiduna, Zeneta, Sanhâgha, Gomêra, Ketâma, Micanasa y Hawwawa -o Huwara, más vinculada con Arabia-) del Atlas Medio (desplazados desde allí por los árabes, que pasaron a ocupar los ricos y pintorescos valles antes beréberes) aún hacen uso de la ganadería trashumante, viviendo en continuo movimiento pero con referencia a graneros permanentes donde almacenan sus cosechas, incluso muchas cabilias practican la "doble trashumancia" con viviendas fijas en puntos equidistantes para pastizales de invierno y verano –esto nos recuerda la trashumancia plenomedieval y hasta hace poco tímidamente existente en Galicia de las cañadas desde

gentilicios, en busca de presura para poblar Lugo desde la África de cultura europea orientalizada y cristiana no nos debe sorprender porque asimismo tomarán esas rutas antiguas occidentales y central-peninsulares que nunca se dejaron de recorrer, y el "permiso" (salvoconducto es la palabra) o aman ya comentado en apartados anteriores, de paso por soberanía islámica era pactual a la par que jurídica y tradicional desde la África ya también islámica y beréber. Que todo lo relatado en África (Mauretania Tinguitana) era así y no de manera opuesta nos lo confirma el modus operandi de Odoario y su séquito de monjes-monjas, clérigos en general, sirvientes, hombres libres que también recogería a su paso por el largo transcurso del viaje, sirvientes y familiares, encontrando todos ellos en las zonas de recepción de Lugo ciudad, alrededores y Terra Chá, una población indígena diezmada pero tenemos que afirmar nunca despoblada –repoblador Avezano del séquito de Odoario establecido allí nos confirma la dificultad de su establecimiento, las compras de terrenos a los habitantes de lugares próximos a

Extremadura hasta las montañas orientales gallegas...-. Se almacenan en graneros colectivos cebada, maíz, trigo, centeno, mijo, hortalizas, especies frutales.
La organización social, en general beréber se articula en cuatro elementos: poblado, cantón, cabila y confederación. El poblado-aldea lo componen hermanos, primos carnales y secundarios, agrupados en caseríos de diez a quince casas; a su vez varios poblados forman un cantón (sedentarios) o una facción (nómadas), éstos son una unidad militar y política que por una junta de sabios-notables, designa
a un jefe o Cherif (jerife) que dirimen pleitos, velan por la honradez de costumbres y mercados, transacciones , orden, así como de visitar los rebaños en permanencia o traslación.
El tema sería áun más largo pero quería que constatásemos la similitud del modus operandi de este extraño y al mismo tiempo familiar grupo de Odoário (claro caudillo-jerife) que arrastra tras de sí a un numeroso grupo con familiares grupos diríamos que de cabila, así como sus correspondientes sirvientes, informados de tierras promisorias, todos ellos en continuo movimiento en búsqueda de ricos pastizales, tal vez de nuevo ganado y nuevas tierras que ellos creerían áun más despobladas de las que las encontraron. Anteriores a la presencia árabe en la Ifriqiya, los beréberes no nos son un pueblo desconocido, ni por supuesto su fructuoso pasado de convivencia con cartagineses, romanos, vándalos (su pasión al caballo y armas es probable proceda de allí), visigodos,

bizantinos, muy afectos al cristianismo en sus versiones arrianas y donatistas. Hasta es probable que el aparentemente ortodoxo de catolicidad Odoário pudiera no congeniar precisamente bien con esas versiones y comunidades cristianas, de donde el Islam, nuevo poder emergente, le hubiera podido dar ese especial permiso de movimientos a través de sus tierras.
Esta nueva ruta de investigación sabemos es árdua y llena de interrogantes, aún así debemos tenerla en cuenta en nuestros estudios altomedievales para el caso de Odoário u otros semejantes. La línea de investigación de voces de arabismos en iberorromance que desde hace tiempo ha comenzado F. Corriente (1999) subraya la importancia no sólo de la importante laguna de los arabistas, al estudiar el árabe de Al-Ándalus, de ignorar la doble versión latente en Hispania del andalusí y el árabe oriental, sino también de intentar desenterrar la huella beréber en los topónimos u onomástica ocultada bajo la superficie aparentemente sólo árabe, siendo la mayoría muslim peninsular de extracción y origen beréber...

192

los suyos-. El nuevo obispo restablecedor de la diócesis lucense de la Sede de Gallaecia es un proyecto pactado con el hábil Alfonso I (739-757), y una presencia nítida de funcionario eclesiástico al servicio de la nueva corona que no contaba ni mucho menos con fuertes aliados y nobles de la tierra en esta zona nuclear gallega. Esta nueva población de cristianos beréberes (si nos determinamos por llamarlos así) y peninsulares, pactada con los poderes norteños en gestación real y quiere que cada vez menos virtual en los tempranos años entre 740 y 750, es un modelo un tanto paradigmático, no rígido ni único, de la manera y legalidad con que los mozárabes (la cristiandad andalusí en movimiento) van a ir penetrando paulatinamente más allá del Duero y Miño.

4.2. SEVILLA.

Desde la amplia región de la Andalucía occidental atlántica con Sevilla y Córdoba con núcleos centrales de la mozarabía, queremos destacar primeramente el grupo de origen sevillano que ya Alfonso I había animado a desplazarse al Norte a más de sus mil cristianos (J. González, 1951)
215
, una Sevilla (Ishbiliya o Ixvilia, la Hispalis romana y antigua) metropolitana
216
, cabeza de la sede arzobispal de la Bética en todos los documentos conciliares, que desde el s. I gozaba de una prestigiosa y pionera tradición cristiana, ciudad de mártires antiguos, de la aristocracia visigoda (Sara “la Goda” –al-Qutía- era sevillana
217
,

215
GONZÁLEZ, Julio. Repartimiento de Sevilla. 1951.
216
Serían sus diócesis tradicionales, amén de la hispalense, Asidonia (obispo Miro en 861-862), Málaga (Amalasuindo obsipo en 839), Elvira (Ab-al-Malik ben Hassan, obispo en 941), Écija (obispo Leovigildo en 839), Córdoba, Cabra (Recafredo obispo en 839), Itálica, Niebla, Tucci. Entre las iglesias legadas de tradición visigoda que pervivirían en la Ishbiliya andalusí constarían la iglesia de San Vicente (ya desde los tiempos vándalos de Gunderico), la iglesia de Santas Justa y Rufina (García Rguez., 1966) e iglesia de Santa Jerusalén (Sancta Iherusalem, concílios

hispalenses de 590, 619; R. Puertas, 1975), la posiblemente catedralicia.

217
Sara la Goda, nieta o biznieta del rey visigodo Witiza, también llamada Sara al-Qutía (con su laqab o apodo deseado de “Goda”), hija de Olmundo el hijo directo de Witiza. Se casará con los aristócracas árabes Isà ben Muzáhim y Umair ben Saíd al fallecimiento de aquél. Descendiente de Sara será el historiador Ben al-Qutía, como bien indica su alcurnia (palabra ésta que deriva de la árabe alkúnya, en clásico kunyah, “linaje” y todo los privilegios que de ello deriva; en gallego-portugués dará “alcume”, “alcunha”). En lengua árabe las mujeres autóctonas convertidas al Islam y casadas con musulmanes eran denominadas muwual-ladát, si bien se diferenciaban si procedían de familia hispanorromana (muwual-ladát) o de extracción visigoda (muwual-ladát al barbar). Son numerosos los enlaces de los hispanomusulmanes (sean de origen muladí autóctono o de

193

iniciando un nuevo capítulo hispanomusulmán godo en la historia peninsular, vinculando también a la metrópoli el nombre del arzobispo Opas, colaborador activo anti-rodriguista y pro-islámico, batallador contra el Pelayo de la mítica Covadonga...), de los Leandro e Isidoro conciliares..
La sede hispalense
218
de nuestro momento del s. IX estaba representada por un tal Çaeyt / Said Almatrán, como era denominado el metropolitano de Sevilla Juan Hispalense (Johannes Hispalensis Sedis Episcopus et Metropolitanus), asistente como conocemos en el polémico Concilio de Córdoba del 839, donde se condenan las herejías de los acéfalos
219
. Nos comenta Ignacio Olagüe (1974) en su ya clásica y casi de culto obra
220
no exenta de críticas (P. Guichard) que este Juan de Sevilla es el auténtico y ya mayor de edad obispo de Sevilla que no se debe confundir con otro autor, Juan, del mismo lugar, escritor laico y casado que mantuvo debate teológico y correspondencia con Álvaro de Córdoba, discrepando (se conserva su Epistolario, en el cual se advierte que en Sevilla no eran partidarios del movimiento martirial que se iniciaba en Córdoba) e

aristocracia árabe) con mujeres cristianas también autíoctonas –a las que en primera instancia se les respetaba la religión-, sólo citaremos a Dulce (Haláua) madre de ‘Abd al-Rahman II; Durr, bisnieta del rey navarro Íñigo Arista, ahora esposa del emir Abdalá; Muzaina, madre de ‘Abd al-Rahman III y esposa de Muhammad I; Maryana, esposa predilecta de ‘Abd al-Rahman III, devota y fundadora de mezquitas Córdoba adelante; la vasca Subh esposa de al-Hakam II y aliada de Almanzor; la misma Urraca hija de los Banu-Qasi aragoneses, esposa después de Fruela II rey de León, Galicia y Asturias (por ahí también penetrará la arabización de la Gallaecia: no olvidemos que sus hijos serán nada menos que Ramiro y Ordoño...), etc. Si no perdemos de vista a estos primos todos, cristianos y musulmanes ligados por lazos sanguíneos, podremos entender mejor los pactos de la reina Toda de Navarra con ‘Abd al-Rahman III (912-961), la ayuda a García Sánchez rey de Pamplona, o el recibimiento de la corte omeya al rey gallego-leonés Sancho I el Craso, así como su retiro, curación y reposición en el trono norteño. El casamiento con una mujer autóctona (muwual-ladát) para tener descendencia que no provoque conflictos y asegure paz era capital políticamente hablando par la posterior estrategia de pactos con reinos y familias cristianas,

mozárabes o muladíes, amén de reforzar la expresada alcurnia de ambas aristocracias que finalmente tendrán lazos e intereses en común.

218
Nos constan, sobre todo por las fuentes en árabe, las noticias de un metropolitano ‘Abbas b. al-Mundir (Ibn Hayyan) en 941; otro ‘Ubayd Allah ben Qasim en 973 (Ibn Hayyan); en siglo X mediado, Salvatus obispo metropolitano.

219
Los casianitas o acéfalos según estos mismos documentos de 839, “ayunaban como los maniqueos y priscilianistas en Navidad”, negaban la adoración de los santos y sus reliquias, daban Eucaristía a hombres y mujeres, asentándose en Epago, diócesis de Cabra, cerca de Córdoba (Simonet, 1983).

220
OLAGÜE, Ignacio. La Revolución islámica en Occidente. (1974).

intercambiando pareceres sobre una biografía de Mahoma (Antichristi precessor lo denomina el hispalense en una nota final de una de sus cartas) que Eulogio había encontrado en el monasterio de Leyre y que éste le había remitido, confirmando la igual ignorancia que se tenía de Mahoma (Muhammad) tanto en Córdoba como en Sevilla, percibiendo nosotros hasta qué punto la islamización no era ni mucho menos intensa en estas zonas del valle del Guadalquivir, o las comunidades cristianas eran impermeables y estrictamente pro-monásticas para sobrevivir como tales en Al-Ándalus. Volveremos sobre este tema.

Llama la atención del grupo de Sevilla que esta tendencia moderada o normalizada de su comunidad, en comparación con la cordobesa e incluso con la toledana, va a continuar una trayectoria coherente con su posicionamiento cuando Recafredo, metropolitano hispalense, presida el tan importante Concilio de Córdoba del 852, convocado por ‘Abd al-Rahman II a petición de los obispos, para intentar solucionar con las diócesis andalusíes el grave problema del partido de los mártires cordobeses. Con la excepción del obispo Saúl de Córdoba, la desaprobación al movimiento martirial fue mayoritaria y las conclusiones del sínodo fueron concluyentes: prohibición de buscar el sacrificio voluntario ya que es susceptible de interpretarse como
un suicidio y por lo tanto condenable por la
Iglesia. Creemos que el peso de la jerarquía y comunidad sevillana fue más que importante en este tan crucial cónclave. Colaboración y posicionamiento claro de la Sevilla mozárabe en modo alguno contradictorio con esa rebelión que más adelante en 891 van a protagonizar los mismos con los muladíes contra las casas árabes yemeníes, empezando así los primeros una considerable merma en número y prestigio que con dificultad va a poder superar en tiempos posteriores: aún así nos consta un obispado mozárabe sevillano en 937 y otro en 1144 (B. F. Reilly, 2007)
221
.
Con la dura política intransigente de Yusuf ibn Tasufin (o Texefín) y las deportaciones de mozárabes desde 1099, la decadencia de éstos no es difícil de adivinar, y en la Sevilla del s. XII (tratado de Ibn ‘Abdun) sólo existen pequeñas

221
REILLY, B. F. (Dir. John Lynch), Historia de España. Reconquista y Repoblación de la península, Vol 7. Ed. PDA-El País. 2007. págs. 55-56.

195

comunidades en el Valle del Guadalquivir ejerciendo profesión de médicos y traduciendo libros de medicina. Es sintomático igualmente el hecho de que el Papa Celestino III en 1192/587h. ordenara al arzobispo de Toledo Martín López de Pisuerga para que enviase un presbítero bien formado en árabe y latín para reforzar la fe y formación de las comunidades de Marruecos y Sevilla. Según también el ensayo de Àbdun, en la Sevilla almohade había iglesias abiertas al culto cristiano, siendo el arrabal más poblado el de mozárabes el situado en la orilla norte del Guadalquivir, en el actual barrio de Triana (Torres Balbás, 1954).
La presencia de los almohades desde 1146/540h. va a significar el colofón de no sólo la comunidad cristiana de Sevilla (los mozárabes sevillanos eran obligados a llevar en esta época un distintivo visible o zunnar como cristianos), sino también de las de Medina-Sidonia o Niebla, grupos que habrán de huir o rehacer nueva vida en Talavera, o la difícil convivencia con la ya hace tiempo cristiana Toledo, ya que esta ciudad es receptora de no pocas comunidades de Málaga, Valencia, Córdoba, Alcaraz, Baeza (R. Gonzálvez
222
advierte que los
mozárabes andaluces y valencianos duplicaban en número a los propios toledanos). La documentación aragonesa (L. Peñarroja Torrejón, 1993) del s. XII registra la llegada de inmigrantes mozárabes andaluces (preferentemente Granada, Málaga, Almería, Marruecos andaluz) y valencianos (Denia, Valencia, Mallorca). Según Julio González
223
, de la tierra de Sevilla llegaron a Talavera y al Toledo
poco a poco desmozarabizado, Clemente
224
, el último obispo de Sevilla afincado
en Talavera, como Vicente ben Yahya (1177, 1192). Al lado de la iglesia de Santa Justa de Toledo vivió hasta sus últimos días Juan, obispo de Écija, junto con los obispos de Niebla y Medina-Sidonia. Un tal Juan Marxeni (de Marchena) en 1161 llegó a ser canónigo de la catedral de Toledo, o ese Josef de fama de santo, archidiácono en la capital. Se registran también a personas como Juan Sibilí

222
GONZÁLVEZ, Román. “Los Mozárabes” in Hª de la Iglesia II, 2º.
223
Ibidem op. cit. pág.70-72.
224
Un episcopologio aproximado de la Archidioecesis Hispalensis sería desde la presencia islámica: Oppas (710-711), Elías, Teodulfo, Aspidio, Humeliano, Menduliano, David, Julián II, Teodulfo (s. IX), Juan (839-antes de 850), Recafredo (850-antes de 860), Anónimo (864), Juan II, Julián III (937) y el Clemente mencionado (h. 1144), siendo suprimida la Sede metropolitana hispalense (Archidiócesis desde el siglo IV) entre 1145 y 1251.

196

(¿1152?), Gonzalo nieto de Juan el Sevillano (1222-1241), y otro Juan de Setfila (1206-1221).

4.3. CÓRDOBA.

La Córdoba (Qurtuba califal/Corduba romana) dependiente de la anterior cabeza metropolitana de la Bética con sus arciprestes, arcedianos y aparato administrativo episcopal era floreciente en su más que valiosa andadura con ‘Abd al-Rahman II, como un compacto y diverso amplio grupo de gentes cristianas, bajo la autoridad del correspondiente conde, arabizadas por lo general en sus formas de vida, con un linajudo contacto con la aristocracia y alta burguesía musulmanas (oficiales de la guardia personal del Emir, grandes comerciantes, funcionarios alcabaleros) y de ahí que no fueran raros los matrimonios de musulmanes con mujeres mozárabes, previa conversión de las mismas, roce tan evidente como real era la islamización progresiva en que se vio inmersa lógicamente toda la comunidad cristiana.

No obstante los mozárabes seguían hablando lengua romance-latina en praxis bilingüística con el dominante y prestigioso idioma árabe (lo leían, escribían en varios géneros literarios –poesía, ensayo- recientes o antiguos) insertados en una capital del Al-Ándalus llena de esplendor y arrancando en su apogeo cultural hispanomusulmán: familias godas de alta alcurnia ya muladíes, “olvidaban”, hay excepciones como Ibn Hazm, con cierta facilidad sus recientemente olvidados árboles genealógicos de realeza, ¿qué no harían para no “recodar” su origen los estamentos más modestos aunque de común origen hispánico?, incluso falseándolos como “árabes”.

Tal punto de preclara arabización y ascendiente islamización (M. Epalza 1975, 1992, 1994a y b, 1997), se dio en la que es ya clásica queja de Álvaro de Córdoba: “eorum versibus et fabellis milesiis delectamus”
225
por no tener el

225
Del Indiculus Luminosus son estas líneas no menos elocuentes: “repperitur absque numero multiplices turbas qui erudite Caldaicas verborum explicet pompas, ita ut metrice eruditiori ab ipsis gentibus carmine el sublimiori pulcritudine finales clausulas unius littere coartatione decorent”, cita que hemos extraído de la obra de GONZÁLEZ MUÑOZ, Fernando. Latinidad Mozárabe (1996), que a su vez la recoge de la obra de J. Gil Fernández Opera de Albarus

197

mismo celo con las letras arábigas que con los escritos de los Padres de la Iglesia o las Sagradas Escrituras. Los clérigos, parte no minoritaria e influyente en todas las decisiones de la grey hispanocristiana, veían con malos ojos este progresivo estado de las cosas que llevaba a la misma arabización de la cultura religiosa entre los propios gentiles, sin poder ni saber frenar la presión connatural de pueblo en convivencia con otra soberana creencia. El desconocer el Islam por parte del fuerte grupo clerical (donde el clero regular estaba en auge en comparación con el secular) de vida retirada no ayudó a un mejor entendimiento entre las elites cristianas e islámicas, intentando ignorarse y no sobrepasando ciertos límites de acercamiento casi pactuales. Los monasterios en esta tendencia de refracción por

propia definición aislacionista, fueron llevando esta situación con gran dignidad, aunque suponemos que un reducido número de ellos se fue radicalizando y "politizando" como veremos. Caso un tanto diferente pudo ser el del clero secular ya que sus demostraciones exteriores estaban limitadas por la condición jurídica de la dimma: ritos funerarios al paso por las calles, procesiones, ceremonias litúrgicas exteriores, repique de campanas para oficios de misa, todo ello fue creando en la práctica dos móviles de acción que repercutían en ambas comunidades. Por una parte las prohibiciones exteriores eran las pactadas y no había objetivamente nada que añadir ya que su aceptación era obvia, pero con la convivencia no fueron tales prohibiciones y se permitían puntualizadamente previo consenso
226
, pero por otra parte se fue gestando un partido de posición rumí-nasrí (de nasara) de cultura monasticista pero aproximado a un sector de sacerdotes y laicos (he ahí una de sus singularidades específicas), pensamos que creado por un hombre de familia de clase senatorial de la corte visigoda, el propio Eulogio de Córdoba, y su amigo y biógrafo Paulo Álvaro, rico burgués y que él mismo se remite a sus ancestros como de origen judío, dándole un toque

Cordubensis inserta en la gran aportación de este mozarabista, Corpus Scriptorum Muzarabicorum (2 vols.), 1975, de obligada referencia.

226
Nos consta que ya el siglo X, el toque de campanas es aceptado con normalidad, y que la sunna (tradición consuetudinaria) de marcar con distintivos exteriores a los cristianos nunca fue practicada, a excepción de la presencia almohade y tal vez la almorávide.

escatológico-dogmático no exento de fe conversionista y diríamos que "neo-mozárabe", el primero párroco de San Zoilo, discípulo del pensador católico Esperandeo (de "Spera in Deo"), abad que también conoció el segundo. Seguiremos con ellos porque nos pueden dar una ligera pista de lo que se conformó en la intelectualidad cordobesa, y una explicación más (no única) del porqué de los exilios y emigraciones al Norte un tanto, matizadas en número de contingentes; por demás hemos de profundizar también en el andamiaje mental del movimiento martirial, aunque sabedores que es problema de difícil solución y no objetivo de nuestro trabajo, baste todo ello para ayudarnos a entender mejor uno de los núcleos de emisión, el cordobés, principal en su determinación de dirigirse más allá del Duero.
El prestigio de la sede episcopal cordobesa (no olvidemos que aún en 971 nos consta por Ibn Hayyan, un obispo 'Isa ibn Mansur) le hacía elegir ella misma sus obispos (previo reconocimiento del Emir/Califa omeya), repartiendo desde un principio iglesias entre cristianos y musulmanes : v. gr. iglesia de San Vicente con culto mitad cristiano, mitad musulmán
227
, no exento de
cierta tradición en las

227
J. Zozaya en su trabajo (op. cit., 1998) nos comenta la frecuencia del repartimiento de iglesias y

de iglesias en mezquitas (“iglesias-mezquitas de transición”) en varias zonas de Al-Ándalus, ya que las fuentes arqueológicas y escritas constatan esta co-utilización como práctica, sencilla y normalizada, sin huellas desde el final del período visigodo de niveles de incendios o resistencia clara y su común uso, finalmente único cristiano o musulmán (anteriormente períodos pre-andalusí –711/756- y paleo-andalusí –756/852-). El caso análogo de lugares de culto para difuntos (binomio iglesia-cementerio) son ocasionalmente coincidentes. El culto cristiano orienta a los muertos mirando para el Este, posición decúbita y manos sobre el pecho, vestido, ajuar y armas –prohibidas teóricamente por el catolicismo pero que se practica como restos culturales arrianos y ya hispanorromanos gotizados-. El rito de tratamiento a los muertos en Islam es más explícito: sin ataúd, envuelto en sudario, sobre el lado izquierdo mirando al Oriente de La Meca. El caso es que una serie de necrópolis sugieren un proceso de tránsito de una religión a otra –creemos que de una misma gente hispana, de ahí el arraigo de dichas costumbres y su co-ultilización familiarizante-: son los hallazgos de una serie de tumbas orientadas N-S (primera estimación de Hispania con respecto a Meca...), en vez de W-E, error que creemos duraría hasta la construcción de la Gran Mezquita de Córdoba, consagrada por Abdelrrahman I (desde 786). Estas “necrópolis de confusión” abarcan no sólo Al-Ándalus (Pedro de Alcántara –Málaga-, Cerro del Castillón –Granada-, Alcalá de Henares y Colmenar Viejo –Madrid-) sino además Esgueva y Simancas –Valladolid- y Coimbra como más próximos a nuestro Duero de referencia. “En ellas se han encontrado cadáveres con adornos visigodos, ajuares cerámicos, pero con los difuntos tumbados sobre el lado derecho y mirando al Este, lo cual denota claramente, como mínimo, una incertidumbre ideológica y religiosa, siendo su fenomenología agudamente percibida por Retuerce (1987)” in pág. 92 de op. cit.
Destacar entre las “iglesias-mezquitas de transición” y sus asociadas necrópolis, entre los edificios cultuales más destacados que comparten ambas doctrinas aprovechando iglesias cristianas

llamadas “iglesias-mezquitas de transición”, incluido un inicialmente dubitativo acimut de la qibla [228]. Con ‘Abd al-Rahman I (756-788) se fue arrebatando a la mozarabía la mitad de las iglesias que les quedaban por la demanda de los musulmanes (aumento de las conversiones, ahora ya masivas desde el s. IX, como ya constataba Torres Balbás [229]), además de tener que construir mezquitas nuevas, sin embargo todo esto suponemos fue a cambio, y contraviniendo ciertos tratados preestablecidos que lo prohibían, de edificar nuevos templos esta vez sí que en las afueras [230] de la ciudad. Éste creemos que fue el ambiente de cordialidad, aunque siempre diferencial, en la sociedad omeya, en convivencia social, con sus altos y bajos, y diplomacia con el nuevo poder, por lo general en la Córdoba del s. VIII

mencionamos, aparte de las ya enumeradas, entre Duero y Tajo son abundantes –área amplia de El Gatillo, Melque, Casa Herrera, Vegas de Pueblo Nuevo en Toledo-, pero se atisba en M. Retuerce y se afirma en Zozaya, ¿habrá que añadir a éstas, la capilla de S. Miguel de Celanova (Our.), iglesia de Sta. Comba de Bande (Our.), basílica de Quintanilla de las Viñas (Burg.), entre otras? El trabajo de CABALLERO ZOREDA, L. “Arquitectura visigótica y musulmana. ¿Continuidad, concurrencia o innovación?” (1998) es importante para ayudarnos a desvelar estas metodológicas cuestiones desde el punto de vista de la arqueología del arte.

228
Decimos inicialmente dudoso por lo anteriormente expuesto por los trabajos de M. Retuerce y J. Zozaya para entre Duero y Ebro, ya que parece ser que el "arte de la orientación" en épocas posteriores al siglo VIII, fue escrupulosamente aplicado en las edificaciones de oración (pues oratorios son las mezquitas < masjid) y así en todo el Sharq Al-Ándalus levantino (especialmente en el Valle del Ebro), ya que parece se según los estudios de M. Epalza (1995), "el cuidado escrupuloso en orientarse hacia La Meca formaba parte de la especial "espiritualidad de frontera" de los musulmanes aragoneses (...). Esta dirección hacia oriente estaba señalada en el propio recinto de la capital regional Zaragoza: su Puerta de la Quibla (Bab-al-Qibla) da nombre a su cementerio más renombrado y al barrio periférico levantino de la ciudad, el del camino hacia Tortosa y Valencia lugares de embarque de peregrinos hacia oriente", pág. 514 de su "Mutaciones urbanísticas...". Se refuerza la idea de Epalza con el estricto cumplimiento para tal precepto por la escuela maliqui aquí establecida, así como varios tabiíes que acompañaron a los conquistadores, juristas expertos en este especial punto de orientación de las mezquitas (qibla, mihrab, nicho del imam...), así como la presencia de toponimia específica de este aspecto en el Este peninsular (Calatayud, Lleida, Borja, Gurb (Plana de Vic, en la "Cataluña Vieja").

229
Recogemos de la obra de GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis. Curso de Historia de las Instituciones españolas. 1986 (1ª ed. 1968), una referencia a la obra de Torres Balbás donde éste constata del incremento del número de hispanogodos al islamismo, deducido de la circunstancia de que en los siglos VIII al IX hubo necesidad por las autoridades de aumentar el forum de las mezquitas, o tener que construir otras nuevas, in pág. 656.

230
No sucedió lo mismo en los territorios recuperados por los cristianos por Alfonso I y Fruela I, donde no pudo prosperar, que se conozca, comunidad islámica alguna con sus mezquitas nuevas o viejas. Comunidades "mudéjares" en dicho territorio sólo habrá algunas pocas desde el s. XI y comienzos del XII. En este punto una cita de Lévi Provençal –que la toma a su vez de G. Wiet- es oportuna:"oponer, como se ha dicho, la tolerancia romana al fanatismo musulmán supone dar de lado los datos históricos" in op. cit. 1950.

200

hasta mediados del IX, pero pasada la grave crisis (850-859) de los voluntarios mártires se debió estabilizar volviendo a su estado inicial a partir del emirato de Muhammad I en su tramo medio (Eulogio mismo es puesto en libertad para viajar –con salvoconducto casi sin duda y practicado por el mismo Esperandeo- a Pamplona y Leyre, siendo más tarde decapitado en su insistencia del 859) y muestra de ello es ese debate sintomático entre el monje Juan enviado por su obispo también Juan a la corte de Otón I, donde el legado particular a Córdoba (una vez más la flexibilidad de viajeros por Dar al-Islam era viable si se poseía el aman) de este último, un monje del monasterio lorenés de Gorze, enzarza una discusión de posicionamientos autoridad islámica contra cristiana, llamando la atención la argumentación del colaboracionista andaluz en contraposición con la taxativa intransigencia del francés... y estamos hablando de las embajadas del año 954, más que superada las crisis de las revueltas martiriales de la capital andalusí y más que fluidas las relaciones diplomáticas entre el poder omeyas y los reinos cristianos a lo largo del siglo X (M. Carriedo, 1984)
231
Las revueltas de Córdoba hemos de mirarlas a nuestros ojos como no

únicos focos emisores de elementos cristianos (laicos y clérigos) que deciden trasladarse más allá de la frontera del Duero, considerando que en dichos centros meridionales existen algunas claves que nos ayuden a saber algo más de este importante desplazamiento desde el punto de vista del interés de los mozárabes y no sólo del político-religioso de los monarcas del Norte. Así, el movimiento martirial en sí no es de nuestra incumbencia directa y una larga historiografía (desde Lévi Provençal, 1950 y 1965, nos la relata iniciando una seria revisión del legado de F. J. Simonet e Isidoro de las Cagigas) se ha ocupado profusamente de ello. Finalmente nuestro objetivo final será el ver en este movimiento migratorio una de las causas, modus operandi, realidad y formas de las comunidades monásticas que fundan o refundan los mozárabes en los cenobios estudiados en concreto de la Gallaecia occidental.

231
CARRIEDO TEJEDO, M. “Embajadas califales a León”, Rev. Archivos Leoneses, nº 75. 1984, págs. 187-206.

201
La concentración bulliciosa del arrabal de la ciudad de Córdoba, en la orilla izquierda del Guadalquivir, hasta la aldea de Shaqunda (la “Secunda” de las crónicas y escritos), el arrabal meridional unido por un puente que iba a dar ni más ni menos que a la Mezquita Mayor y Palacio de los Emires, es donde se concentraba la mayor parte de los cristianos, y en el momento de la primera revuelta política del 805 (antitributaria, y con razón con los libros de la shari’a en la mano) conviviendo al lado de los influyentes alfaquíes malikis y aristocracia de ulemas y cadíes de mayoría muladí : los muwallad que ya hemos definido en su difícil diferenciación a veces con los nasara. Reprimida severamente por Al-Hakam I (796-822), los insurrectos insistirán en 806, y en 818, tres días de saqueos y matanzas inauditos a la propia población musulmana (una vez más por causa de nuevos impuestos extraordinarios), demoliendo la autoridad toda la orilla sur y arrabal, y dando lugar a esa primera gran deportación de “rabadíes” (20.000 según cronistas musulmanes) descontentos pero forzados en un eterno peregrinar que difundirá la profusa cultura andalusí desde Toledo, el Norte de África (Fez, Al
Aliya, el Rif beréber) hasta Alejandría y Creta. El posicionamiento visible mozárabe respecto a sus compañeros de habitación no nos deja indiferentes, porque son ellos (un sector sin duda, pero muy influyente y cabeza de la comunidad) los que en 805 protegen al Emir con su guardia personal mozárabe encabezada por el comes Rabi’ contra los rebeldes muladíes y tal vez una pequeña sección de mozárabes, y en la relativa al 818 porque el mismo Rabi’ se convierte en eficaz alcabalero o hábil cobrador de impuestos para el Emir.
Distinta naturaleza tiene el movimiento martirial que abarcará su máxima intensidad desde 850 a 859, aunque no debemos olvidar la mala o buena costumbre de proclamarse en rebeldía de la exigente población civil cordobesa respecto a su autoridad en las anteriores insurrecciones. Los cronistas musulmanes en lengua árabe no hacen alusión a los acontecimientos que Dozy ha estudiado, llegando a la conclusión que los únicos relatos que poseemos son del lado cristiano, exactamente de sus testigos directos y participantes cuales Eulogio y Álvaro.

202

La posición del Islam hispánico de aquel momento respecto a la Iglesia mozárabe rebelde ha sido tratada con "ardor y vehemencia –Simonet-" (L. Provençal, 1950), aunque se ha intentado explicar desde las escuelas de los años cincuenta y sesenta con el mismo Provençal, I. Goldzinher o G. Wiet, llamando la atención el casi nulo esfuerzo epistemológico de la historiografía española en este sentido de los R. Menéndez Pidal, C. Sánchez Albornoz, o el mismo E. García Moreno, por citar a los más conocidos. En la "nueva" perspectiva de los hispanoarabistas, Provençal lo deja claro: "los emires castigaron más bien rebeldes que infieles", "persecuciones dictadas (...) por preocupaciones de tipo político"
232
. Sorprende ver que estas revueltas de Córdoba no tuvieron igual repercusión en otras ciudades con comunidades parejas de otras Marcas (Mérida, Zaragoza, Sevilla, Coimbra, Badajoz), ni fueran apoyadas, como en otras ocasiones lo fueron y serán, ni por muladíes ni beréberes, y eso es lo que parece.

Loss aparentes motivos iniciales de los agitadores fueron una vez más exigencias fiscales, ofreciendo el arrendamiento de los alcabaleros (no faltaban mozárabes con este oficio para recaudar impuestos regulares y extraordinarios, normalmente bajo supervisión espicopal) a quien más recaudaba, tributos que sufrían tanto musulmanes como dimmíes judíos y cristianos (este mismo espíritu anti-tributario también convenció a los sediciosos de Mérida en 828). El argumento jurídico que evidenciamos es que el Islam medieval nunca dictó sentencia condenatoria a un reo de categoría tributaria sin consultar previamente al tribunal de fatwa, diferentes tipos de dictámenes jurisconsultos, solicitado por el gran qadi de Córdoba, o por el mismo soberano, no pudiendo ser transgredido por éste sin ser replicado y reprobado en su actuación (L. Provençal, 1950). Desde el momento en que se hacía un insulto público a la religión del Profeta, la justicia ejecutaba como ya hemos visto, fuese el actuante musulmán (ejemplos no faltan) o no. El único documento en árabe hispánico que poseemos sobre un martirio voluntario especifica que la pena capital impuesta es la correspondiente a la negación pública de la divinidad de Allah y la misión profética de Muhammad

232
Pág. 150. Op.cit.1950.

(Mahoma), aunque ya entre el 902 y 910. Las fuentes cristianas de los hechos, las únicas contemporáneas que tenemos, son "legítimas de poder ser puestas en duda como imparciales", el Memoriale Sanctorum de Eulogio (seguidor teocraticista de tradición isidoriana), el Indiculus luminosis y la Vita vel passio beatissimi martyris Eulogii de Álvaro de Córdoba.

Los acontecimientos que precipitaron los radicalismos desde el quasi-auto-martirio de Perfecto (in Basilica beati Aciscli) del 18 de Abril de 850
233
, hasta
Eulogio mismo y la monja Leocricia en Marzo del año 859, sirvieron para que Eulogio y Álvaro extendieran una idea de exaltación mística a través del martirio, no exenta de dudas en su propia coherencia interna dentro del seno del cristianismo. La doctrina en sí de los rigoristas no es ajena a un determinada ideología carismático-milenarista, a una dura apologética militante, a un fuerte

desconocimiento del Islam y de la doctrina de su Profeta, y derivando de todo lo dicho un intenso espíritu de purificación aislacionista y creemos que impregnados que de determinadas corrientes de opinión cristológicas de corte milenarista-apocalipticista, tal vez tremendista: no pueden ser ajenos las comunidades ortodoxas católicas a la presión del migecianismo, sabelianismo, adopcionismo, acéfalos-casianitas, influencias judaizantes, vigilianismo, jovinianismo, o el ya clásico montanismo
234
, o en el recientemente condenado en el Concilio cordobés
235
 (839), compendio de todos ellos que fue llamado casianismo.

233
 Nos relata San Eulogio (Memoriale Sanctorum) que Esperaindeo ya constata en sus relatos martiriales a Adulfo y Juan (hijos de la abdesa Artemia de Cuteclara), ejecutados en 824/825.

234
El mismo concepto de martyr creemos puede derivar de la idea de Tertuliano, término griego (excepcionalmente no empleando su normal traducción latina de testis), cogido aquí con intencionalidad que se busca en los textos bíblicos (traducción de Los Setenta y los originales griegos del Nuevo Testamento juegan a su favor), es decir, "cristiano que afirma su fe y como consecuencia muere y sufre por ello" (en Apocalipsis 6, 9: animae martyrum), también como testimonio (el testimonium de la Vulgata). De hecho es a Tertuliano a quien se le debe la primicia de que en un texto latino (Ad Martyras) se incluya un vocablo tan rigurosamente griego como el de martyr

235
De este Concilio cordobés del 839 conservamos las actas (edición de J. Gil, 1973 Corpus Scriptorum Muzarabicorum) y en el mismo vemos a la herejía casianista o acéfala (de hecho, reinterpretación del migecianismo y herejías anteriores...) expandiéndose por las diócesis de Córdoba, Guadix y Cabra. Su líder era Cunierico (nombre germánico, norte de África o desviaciones extremas del arrianismo y acercamiento tal vez al judaísmo) y parece ser de procedencia extrapeninsular. Recafredo obispo de Córdoba y Cabra (Egabrensis) convoca –

 El carácter del líder Eulogio tuvo que influir determinantemente en la difusión, estilo y mecanismos de la teoría y práctica de movimiento martirial. Reyna Pastor (1975, 1985) define al presbítero cordobés como envuelto en un delirio colectivo capaz de arrastrar muchos adeptos en Córdoba y Toledo, "exaltado predicador", "mozárabe rebelde", "desafío al poder omeya", "sacerdote de origen aristocrático", definiendo finalmente a Eulogio como un autosegregacionista
236
Todo ello contribuyó a que la comunidad disconforme con el partido de los rigoristas presionara a su cúpula eclesiástica para celebrar un cónclave que

permiso emiral no debió faltar- dicho Concilio, al que asisten los obispos de Toledo (Vistemiro o Wistremiro), Juan de Sevilla, Ariulfo emeritense, Amalsuindo de Málaga, Nefridio de Elvira y el indignus Leobesindo de la Astigitane. Se condena finalmente la herejía por mediación del obispado cordobés, efecto suponemos rápido porque no se volverá la Iglesia hispánica a encontrar

de nuevo con ese preciso problema. El precedente constatable es para nosotros de suma importancia, no sólo por el tema en sí que aborda, sino por la importancia que pudo tener, junto con la polémica del año 850, para ese otro cónclave, más conflictivo si cabe del año 852.
La polémica cordobesa, a la que se refieren Álvaro y Esperaindeo, sobre el año 850, y que Dei lacerat eclesiam et per assertionem letalem caterbam post se trayt ad mortem, quia iuxta apostoli dictum: "Sermo hereticorum ut cancer serpit" cordia humilium... (Epístola VII, 1, 16-18) debía estar en el seno de la misma comunidad y sus puntos esenciales eran negar el trinitarismo y la divinidad de Cristo. Era pues el Islam una herejía dentro del cristianismo, semejante a la polémica contra el Islam en Oriente (Franke, 1958). Entre los diversos puntos de vista que se pueden extraer de este debate (P. Herrera Roldán, 1995), quizás nos quedemos con el punto de vista del maestro Gil (1973) donde se apunta la idea que el nudum de la polémica es un rebrote más del no olvidado adopcionismo. No obstante ser una tendencia unitarista (le seguimos la pista sólo en acontecimientos tan sutiles como éste desde los tiempos de Witiza y el semiarrinismo aún vivo y conversionista cara al Islam) y no trinitarista, podemos intuir que detrás de la no aceptación y el silencio con que el Concilio final cordobés condena a los rigoristas y esa su tendencia martirial tan poco publicitaria para la causa general mozárabe, existe una facción no exclusivamente minoritaria de aceptar "por debajo de la mesa" ciertos preceptos dogmáticos que los acercarían más diplomáticamente a la soberanía islámica (heterodoxias, ¿Hostegesis, Samuel, Servando?), buen caldo de cultivo todo él para un cristianismo en crisis y debate interno. Todavía la polémica continuará en los posteriores concilios cordobeses de 862 y cara al 864, expresamente convocados para poner en juicio el antropomorfitismo de Hostegesis y la misma ortodoxia romanista del empeñado abad Samsón (en su condenatorio exilio en Martos, comenzaría su Apologeticus). A más debilidad en el cristianismo, mayor avance del Islam en la propia comunidad de los vencidos.

236
Reyna Pastor (v. bibliografía) en su obra Del Islam al cristianismo... en pág. 130: "El islamismo español –como todo islamismo- fue tolerante en materia religiosa. Mozárabes y judíos convivieron con los musulmanes sin mayores problemas. Porque cuando los hubo (...), resultaron fruto del fanatismo cristiano más que del musulmán. Los cristianos que con San Eulogio insultaban públicamente a Mahoma buscaban voluntariamente el martirio y procuraban a través de él poner fin a la convivencia cada vez más estrecha con el islamismo que practicaban otros grupos cristianos. Su objetivo era autosegregarse e inducir a los otros cristianos a hacer lo mismo".

205
inmediatamente 'Abd al-Rahman II se ofreció a congregar en el 852, el llamado Concilio de Córdoba.
Parece ser que en este III Concilio del 852, la voluntad cristiana estaba por la colaboración con el poder omeya para que los mismos mozárabes no pagasen las consabidas represalias a que se podía ver sometida dicha comunidad e intereses, incluso políticos. La mayoría de los clérigos, tanto de Córdoba como del Al-Ándalus andaluz desaprobaban la inútil propaganda del partido de los mártires voluntarios, y a petición de aquéllos el Emir hizo presidir al metropolitano de Sevilla, Recafredo, dicha importante asamblea donde los obispos de las diócesis de la Bética por lo menos habrían de estar presentes, junto con el legítimo representante cristiano del Emir, el Exceptor o conde Gómez (hijo de Antoniniano de estirpe goda, antes de aquél hacerse musulmán), siendo Saúl el obispo cordobés el único que defendió teológicamente a los mártires y por relación los martirios voluntarios. La orden conciliar fue la prohibición de buscar el sacrificio voluntario como vía de salvación, ya que es susceptible de interpretarse como un

suicidio, por lo tanto condenable por la Santa Madre Iglesia, detener a los jefes del partido extremista, donde se incluían el mismo Saúl y Eulogio.

No sabemos si por falta de celo o apoyos indirectos, el caso es que las injurias públicas a Allah y Muhammah (Mahoma) continuaron incluso en plena Mezquita Mayor (antigua iglesia de San Vicente), siendo ejecutados ese mismo año varios de estos singulares integristas católicos (Columba, neo-mozárabe y siríaco Jorge, Aurelio y Natalia, tanto presbíteros como monjes y monjas, más adelante lo harán también convencidos laicos y sus esposas). La propaganda franca desde el monasterio de St. Germain-des-Près se encargará (monjes Usuardo y Odilardo) de enviar a recoger reliquias de "santos" mártires cordobeses, siendo así tergiversada en gran medida la pseudo-persecución (pues no hubo tal sobre la comunidad cristiana general de Córdoba) de los mozárabes de Al-Ándalus. Así podemos resumir esta especial, y no exenta de peligros, corriente de opinión entre los cristianos cordobeses (expandida sin mucho éxito en Toledo, donde se nombrará "ex cathedra" a Eulogio como Metropolitano de Hispania, creemos que difundida por los emigrantes martirialistas de la misma Córdoba), toda ella

pintada de un odio y desdén por la religión de los señores soberanos y pueblo del país donde ellos se acogían por contrato regulamentar, procedentes de ignorantes (pues desconocían el Islam en toda su extensión, así como la figura del Profeta Mahoma, según vemos en sus escritos) interpretaciones de una digamos no fácil, pero no imposible (como se demostró en varios siglos de eficaz armonía y operatividad) convivencia; no obstante y con cierta dosis de pacificación política, dicha radicalización pronto cesó, salvo esporádicos años posteriores a la muerte del ahora San Eulogio.

Estudios analógicos entre lo acontecido en la Córdoba insurrecta de este momento han sido tratados por Eva Lapiedra
237
(1994) al referirse al Bagdad
abbasí de al-Mutawakkil y su política ortodoxamente anti-cristiana, pero la conclusión a la que llega es que no hubo tales influencias de unos en otros a pesar de la rígida coincidencia de fechas (850-853) y determinadas características alrededor del 850. El aislacionismo intelectual, más permeable al peninsular y al proveniente de los ambientes carolingios..., del asunto cordobés se impone como argumento.

Beato de Liébana nos sugiere, siguiendo el estudio de su obra principal, un soporte intelectual que los líderes cordobeses utilizarían por la vía de las críticas pero también por la justificación del martirio (sabemos que de posible ascendencia donatista) como hecho de salvación y alta consideración divina. En los Comentarios al Apocalipsis de San Juan no sólo hay apologética justificativa del tremendismo milenarista. El trabajo de E. Romero Pose (1988)
238
demuestra

237
El artículo de Eva Lapiedra "Los mártires de Córdoba y la política anticristiana..." sobre la relación de los mártires cordobeses hacia el 850 y 852 (decapitación de Perfecto de San Acisclo en Abril del 850) pone en evidencia la no relación con lo acontecido en el Bagdad decididamente anti-cristiano de Mutawakkil, aunque muchas características son coincidentes. Llama la atención el origen de la exigente limitación cristiana de sus costumbres en el Islam si éste se rige por la

ortodoxia iniciada desde Ummar al-Jattab y recogida en los ensayos de fiqh relativos al tratamiento de judíos y cristianos como dimmíes –todavía es más llamativo que la exigente ortodoxia hispánica maliki no tratara ni por asomo algo parecido a lo acontecido en el Bagdad abbasí de Mutawakkil...-, aunque concluimos que no es forzosamente necesario el rechazar taxativamente las relaciones entre el nestorianismo bagdadí y el movimiento rigorista cordobés, éste mucho más impregnado de apologética, aislacionismo y milenarismo-apocalipticismo purgativo, del cual creemos estaban exentos los orientales cristianos.

238
ROMERO POSE, E. “La importancia de los “Comentarios de Beato” en la historia de la literatura cristiana”.Rev. Compostellanum. Vol. XXXIII, nº1-2. 1988. págs. 53-92.

207

sin duda que la filiación intelectual de este original copiador y metódico insertador de textos ajenos (método de yuxtaposición por otra parte muy habitual en la cristiandad altomedieval) era muy variada y rica. Aparte de los obligados Jerónimo, S. Agustín, Ambrosio, Fulgencio de Ruspe, Eusebio, estaban también Gregorio de Elvira (obsesión compartida por la Ecclesia una) e incluso el experto en herejías Ireneo de Lyon, pero por encima de todos ellos destacan tres tratadistas del tema apocalíptico de tradición antigua tardorromana: Victorino de Pettau, Apringio de Beja (Tractatus in Apocalipsin) y el que finalmente hemos de extraer para sacar una primera conclusión, Ticonio africano. De la mejor escuela donatista y muy contagiado por la cultura beréber, vemos en él la fuente textual de donde escoge Beato su especial utilización de los textos: citando literalmente fragmentos de su obra (conocida sólo su Liber Regularum) y siguiendo suponemos tendencias escatológicas del exégeta donatista (con cierta ascendencia montanista, indirectamente la sombra de Tertuliano...), donde el martirismo es doctrina a seguir y justificativa de un cristianismo purista o rigorista como diríamos nosotros. Resulta curioso constatar como un discurso exegético como el donatista le vale a Beato como fuente discursiva para defenderse contra el adopcionismo heresíaco de Elipando: cuatro siglos después, sobre todo y al hilo de toda una dialéctica conformada, es este genuino partido asturicista el que resalta y se proclama como verdadera heredera de la traditio cristiana hispánica frente a las “pretensiones” del cristianismo andalusí, exactamente toledano. Creemos que bien pudo todo ello llegar a la Córdoba más radicalmente cristiana reflejado en sus líderes visibles.

Sin embargo, de entre todas las opiniones teológico-cristológicas heredadas de la Antigüedad e Iglesia carismática primitiva, y que vemos plásticamente ejecutadas en el hecho histórico de este especial movimiento cordobés, debemos destacar la figura y pensamiento de Tertuliano y la doctrina montanista, junto con su contraposición (y paradójicamente complementaria) ideológica en Ireneo de Lyon (padre de la tradición cristiana griega -s. II-, más

208
condescendiente con el mismo, pero inexorable en su combate apologético contra toda huella herética, Adversus Haereses) y Praxeas.

El montanismo, que Beato influenció ideológicamente en Álvaro y Eulogio como sabemos, lo debió haber conocido sin duda a través de los escritos

donatistas de ascendencia tertulianista, propone una serie de Profecías de carácter e intención que anuncian una inminente segunda venida de Jesús y su consiguiente Fin del Mundo (su apocaliptismo es más que evidente en Adversus Marcionem, así como su interpretación un tanto gnóstica del Evangelio de San Juan), una "Nueva Jerusalén", un lenguaje que Montano (siglo II) su líder interpretaba como venido directamente del Espíritu Santo (Parakletos). El ambiente de "escatología apocalíptica" de vivía el cristianismo desde prácticamente sus inicios, se acentúa desde el montanismo del siglo II (el mismo Ireneo la compartía), hasta el donatismo, adopcionismo o el milenarismo ortodoxo más romanista (Victorino de Petovio, Lactancio o incluso el primer San Agustín): nunca podemos dejar de lado las intertextualidades literarias y mentales (corrientes de opinión, de opiniones fundamentadas, criterios de unos ambientes a otros, de unas escuelas episcopales o monasteriales a otras), las interrelaciones e interconexiones espacio-temporales entre doctrinas y personas en el juego de las concepciones del mundo del momento.
Su rigorismo se plasmaba en el ayuno, stationes, muy parecido en forma y extensión temporal
al musulmán, aunque aquí el premartirial cristiano está
incluido, el imperdón de los pecados mortales (la convivencia real con el Islam y su doctrina por parte de los cristianos pudo ser interpretado, por ciertos sectores, como tal medida condenatoria), un retorno erudito a los "orígenes" de la Iglesia, pero sobre todo, el anhelo del martirio como vía excelsa de salvación.
El montanismo, que nace en la provincia de Frigia y se expande en doble sentido por Asia Menor y hacia occidente, rápidamente es conocido en Roma y la amplia Galia (los "Mártires de Lyon" se adscribieron al movimiento), debiendo sospechar que hasta Leyre (Esperaindeo) o los bosques de la Liébana deberían haber llegado (tal vez a través de un pseudo-donatismo de influencia montanista

norteafricana) sus escritos y comentarios; varias tienen que ser entonces las coincidencias con los mozárabes cordobeses que aducimos:

1. Aunque de escuela africana y occidental más "moderada" que la frigia, el último Tertuliano (más ortodoxo en el primer y medio trayecto de su producción intelectual) no comprende ya la pax ecclesiatica a que la ortodoxia conmina. El choque con los no cristianos es inevitable.
2. El martirismo
239
(que puede ser aquí incluso buscado y provocado,
contra preceptos de la Iglesia ya en pleno siglo I...) debe ser intransigente contra el paganismo (todo lo que no sea cristianismo), junto a la peccata gravitatoria; todo ello unido a una defensa del trinitarismo más radical (Tertuliano es uno de sus mejores exponentes en claridad y profundidad) y celo por la santidad por estas vías.
3. La convivencia entre la ortodoxia romana con la declarada incluso oficialmente excomulgada doctrina montanista
240
(Concilio de 170,
según Eusebio de Cesarea) es inhabitual en la historia del cristianismo. Ireneo de Lyon (el gran detectador y denunciador de las herejías de

corte cristiano) no la quiso considerar como herejía y sí como "heterodoxia", y figuras como Tertuliano son aún hoy día consideradas como uno de los Padres de la Iglesia, aunque en su linea más apologética (su Apologeticum, Scorpiace, De fuga in persecutione). En

239
Es especialmente bello un texto sobre los mártires que cita Tertuliano en su Ad martyras (III, 3): "Por lo tanto, bienaventurados, considerad todo lo que haya duro en esto como ejercicio de las virtudes del alma y del cuerpo. Tenéis que sufrir un buen combate, en el cual Dios vivo es el presidente; el Espíritu Santo, el preparador de atletas; la corona, de eternidad; el premio, de la sustancia angélica; la ciudadanía, celeste; la gloria, por los siglos de los siglos". Cf., edición de C. Ánchel Balaguer y J. M. Serrano Galván (2003).

240
Pasados los primeros tiempos del montanismo y el no cumplimiento de sus reveladoras Profecías, dicho movimiento martirista se pudo ir integrando con otras corrientes ascéticas del momento posterior: novacianos (s. III), donatistas (s. IV, y es más que probable su fusión en Hispania: ¿con el adopcionismo?), viendo en ciertos importantes movimientos plenomedievales como los albigenses-cátaros y valdenses, orígenes puristas que tendrían su base en los rigorismos orientales del primer cristianismo, siempre en contacto con doctrinas y prácticas gnósticas, divergentes en este punto respecto a sus diferentes concepciones del martirismo como vía ascética de salvación.

210

los ambientes rigoristas de Córdoba sus escritos (vía directa o indirecta, o por "ambiente" de escatología exaltada del momento y a cuyas raíces ya nos hemos referido), por contexto, serían siempre bien acogidos. Sabemos que el montanismo sobrevive en el norte africano (la vía de directa influencia intelectual en el cristianismo peninsular, no lo olvidemos) hasta bien entrado el siglo VI, ya contagiado de donatismo, pensamos que sería susceptible de ser exportado a la Bética y amplia Hispania sin grandes problemas, sobreviviendo a la presencia del Islam soberano en el ámbito cerrado del cristianismo, en dos vertientes: interna, de vigilancia purista-ascética de la cristiandad, y externa como defensa y contestación al tan "pagano" como desconocido Islam. El martirialismo es recurso clásico en el cristianismo combativo desde sus tiempos de persecución romana
241
.

241
El cristianismo del África Proconsular (Túnez y Argelia), seguramente de evangelización desde el estrato militar, en ciudades como Cartago, Leptis, Timgad, Djemila o Scilli (aquí serán martirizados los primeros grupos de cristianos de la Numidia) podría ya estar formalizado en el avanzado siglo II (180 aprox.), a pesar de las dificultades que pudieron poner emperadores como Marco Aurelio, Trajano o .Decio. Aún así ya se distinguía entre los cristianos perseguidos, a los mártires (condenados a muerte) y confesores ("los que profesan la fe en Cristo"), los que eran severamente castigados aunque no fallecidos, todos ellos, como sabemos, muy distinguidos entre las primeras comunidades, púnicos en las costas y beréberes en el interior, romanos latinos en la administración, todos ellos ciudadanos romanos desde el edicto de Caracalla del año 212, con alto

grado de latinización, y menos en su aculturación helénica.
En un nivel interno, desde el Papado romano se difundía una política de inteligencia y estrategia, de no provocación a las autoridades romanas hostiles, pero en las provincias la autoridad eclesiástica no pudo frenar una cierta radicalización de sectores un tanto exaltados.
En el año 197 (emperador Cómodo), Tertuliano escribe Ad martyras, describiendo a un grupo de cristianos encarcelados a la espera de su muerte redentora (período de persecuciones contra cristianos, de Septimio Severo, 193-211), especificando los tipos de muerte martiriales: espada, cruz, bestias y fuego. El apologista cartaginés todavía dará un nuevo paso a sus tendencias más rigurosistas desde su paso al montanismo en el año 213 aunque la influencia de su extremismo ya se observaba en obras anteriores (Adversus Marcionem, De carne Christi, De resurrectione mortuorum, Scorpiace, De corona militis, etc.). Especialmente directas de su desarrollado posicionamiento son De fuga in persecutione, De monogamia, De ieiunio adversus psychicos, etc. La heterodoxia montanista, profética y martirista (a ello convidaban sus Montano, Priscila y Maximila, estas dos, mujeres visionarias al más puro estilo militante directo: rigor ascético, rechazo del perdón, ayuno, aceptación gozosa del martirio, rechazo de las segundas nupcias, anuncio de la "consumación del mundo", Profetas encarnados por el Paráclito mismo, entre otros preceptos) se expandió con rapidez desde Frigia, Lidia, Galacia, Siria y llega a Occidente desde Roma y las galas Lyon y Viena. Hasta el siglo VIII (año 722) perviven como grupos muy reducidos en el norte africano y aún fuertes en la Frigia (ciudad de Pepucia).

4. Curiosamente, su celo por las profecías y el "don de lenguas" (mentalidad pentecosteliana donde la haya) hizo atraer hacia el montanismo en el año 207-213 a Tertuliano, quien abrazando lengua y cultura latinas, escribió toda su teología en clave romana, haciendo de esta lengua y cultura un sinónimo de cristiandad. Latinidad e insistencia en esta relación religioso-cultural en la cual destacaron los mozárabes y el grupo eulogiano: tampoco puede ser casualidad. Mucho le debe la Iglesia al Maestro cartaginés para que aún hasta la actualidad existiese una verdadera asociación de la catolicidad y su teología con la civilización romano-latina.

El apreciable esfuerzo de erudición de la peculiar obra de Ignacio Olagüe (1974) sobre la interpretación y escatología cristiana en el seno del movimiento martirial está aún por considerar en apertura de perspectivas (aún considerándolas en muchas afirmaciones, ciertamente excesivas), y creemos que sólo será mejorable si volvemos a repasar, a poder ser con más criterio, los teóricos que usaron Eulogio y Álvaro para dar corpus especulativo a su doctrina. Repasando las obras (y muchas de ellas con especial interés) de autores como Agustín de Hipona, Jerónimo, Eusebio de Cesarea, Ambrosio de Milán, Juan Casiano, Tertuliano, Gregorio Magno, Sedulio, Juvenco, Draconcio, como base teórica para luego recaer en los hispanos Isidoro, Braulio de Zaragoza, Julián y Eugenio de Toledo, pensadores carolingios no exentos de impronta sobre los cordobeses, tales como Aldhelmo de Malmesbury, Esmagardo o Teodulfo de Orleáns, y un listado de autores paganos (La Eneida de Virgilio, por ejemplo) de creemos menor importancia y cuantía, sólo así repetimos podemos criticar o poner en juicio los mil y un aspectos (que no tenemos que compartir en su totalidad) de la obra del historiador y geólogo Olagüe.
Para empezar sabemos que la regresión del cristianismo (el avance de la

heterodoxia y desviaciones internas en la Iglesia es un hecho evidente) a mediados del s. IX es un hecho indiscutible, y que las herejías, divisiones y ejercicio de la propia Iglesia en España era de difícil mantenimiento. Y con ella su cultura

212
específica y el latín, en llamativo abandono e insistente reduccionismo. En 856, el incipiente Islam hispánico comienza a mostrar sus expresiones exteriores de presencia y poderío no sólo político, sino social y cultural en la Hispania unitarista y arriana; es ahora cuando Eulogio descubre el texto anónimo de la biografía de Mahoma en la biblioteca del monasterio navarro de Leyre (viaje a Navarra en 850), personaje y Profeta, que para asombro de historiadores actuales, desconocía en todo su dominio el intelectual cordobés. La herencia del discurso de este anónimo, tal vez de autoría bizantina o cenobio pirenaico, pero en todo caso insuficiente y deficiente
por lo superficial en su información, no es poca para el
movimiento que se está gestando en el sector clerical rigorista con la singular ayuda de Paulo Álvaro y que ahora puntualizamos en sus tramos generales:

1. El conocimiento que Eulogio ha adquirido fuera de España es apologético
242
,
perteneciente quizás a un monasterio intermedio entre la Andalucía herética y el Occidente ortodoxo carolingio.

242
Definimos aquí por apologética (definición de D, Juan A. Ruano Ramos) la ciencia que se ocupa de la demostración y defensa de la fe católica, derivado de la palabra griega apologueticós-e-on de significado “defensivo” y ésta de apologueómai (απολογέομαι -οῦμαι, “defender de palabra, justificar”, aunque también puede interpretarse como rechazo o refutamiento ante una imputación, se supone). Sigue explicando el Dr. Ruano: “En cuanto defensiva, se dirige sólo a los incrédulos, ya que su fin es refutar sus prejuicios y sus objeciones que suelen hacer (...) La Apologética defiende y demuestra el conjunto de las verdades de la religión católica, no cada una en particular, apoyándose en argumentos o pruebas de razón: no se dirige a los católicos (...) sino en cuanto seres racionales (...). El objeto sobre que versa la Apologética, o las verdades que estudia, es doble: remoto (fundamentos y preámbulos de la fe) y próximo (motivos de credibilidad) (...). La Apologética se divide en tres partes: Apologética general, Cristiana (posibilidad y existencia de la Revelación) y Católica (demuestra y defiende el catolicismo como la única, íntegra y verdadera Religión Cristiana contra los herejes y cismáticos). In RUANO RAMOS, J. A. Nociones de Apologética para la Escuela y para la vida. (1941).
Al tenor de estas definiciones podríamos subrayar al paso que bien Beato como Eugenio o Álvaro utilizan la Apologética cristiana preferentemente en vez de la general (pues creo que por lo menos sabrían que se dirigían a gente creyente...), aunque interferida con la católica, aunque ésta más levemente. El tono del discurso cristiano altomedieval es defensivo, si bien es agresivo en determinadas obras y autores, pues no acierta a diferenciar exactamente, entre si el “mahometanismo” es una herejía dentro del cristianismo, o bien una otra religión bien definida y difrenciada de la cristiana. La Apologética en sí misma deja de ser exactamente defensiva cuando se interpolan discursos de raíz milenarista, providencialismo radical o apocalíptico, típico en el discurso cristiano rigorista.

2. La extrañeza de dicha información en Juan de Sevilla autor y el mismo Álvaro, pues los "árabes mahometanos" eran parece ser desconocidos para nuestros mozárabes.
3. La voz de Habacuc (I, 6, 8, 9) iguala a caldeos con contemporáneos árabes, discípulos de Mahoma: la conquista del Islam ha sido "permitida" por Dios por oculta voluntad divina, castigo a los creyentes infieles por sus pecados. Nacen mito y "topoi" literarios al mismo tiempo; así habían "caído" Nerón o el Imperio Romano, y así nos consta la entrada de los "bárbaros" en Hispania según Orosio o Idácio de Chaves de la Gallaecia. No es ajeno a esta tendencia el Albeldense: "tenemos la confirmación de que los sarracenos tenían que dominar la tierra de los godos". Providencialismo en la historiografía cristiana altomedieval.
4. El carácter apocalíptico del texto es notorio en boca del Profeta bíblico, y así nace, con precarios conocimientos del Álvaro del Indiculus, esa especie de exégesis donde Mahoma es el Anticristo, y su doctrina es la Bestia. La raíz ideológica bien puede estar en Beato de Liébana (Comentarios de Apocalipsis, del siglo VIII, pero realmente difundidos en los siglos IX y X..., así como toda la tradición literaria hispanoafricana cristiana antigua de la "Iglesia de los mártires"), autor reconocido y recomendado por Álvaro.
5. El aspecto visionario de Daniel (especialmente su capítulo 7; la cuarta Bestia sería Mahoma) sobre los tiempos y futuros reinos del porvenir inspiraron el corpus final de la obra alvariana, dándole un aspecto milenarista y aterrador sobre el papel del Islam en el final apocalíptico que se avecina. A lo mejor el milenarismo del venidero s. X se debe al movimiento martirial, y sobre esto alguna vez habrá que profundizar. Sin duda en este ambiente cordobés se conocían los textos de Beato de Liébana y su enfrentamiento con el heresíarca Elipando de Toledo.

214
6. La complicada numerología y cálculos cronológicos
243
de Álvaro con sus
profecías apocalípticas y cómputos extraídos de la tradición también hebraica, que avisa de la presencia de los ejércitos de Mahoma en nuestra Península, calará con el tiempo en las corrientes de pensamiento cristianas situadas al Norte
244
. El conversionismo y extracción hebrea de Álvaro se podría detectar a partir de su conocimiento dogmático o cabalístico (numerología) y desde ahí su influencia en el movimiento cristiano rigurosista cordobés.
7. La formación del "mito arábigo" invasor manu militari sobre la Península, difusión que entre la minoría cristiana se le debe a la Escuela de Córdoba rigorista, nace de la dialéctica apocalíptica heredada de todo lo anteriormente dicho como maquinaria de guerra intelectual contra el Islam, según Olagüe. En todo caso no es poca la fuerza que toman las obras de Álvaro y Eulogio dentro y fuera de la mozarabía y cristiandad en general.

El avance sinuoso pero constante del Islam desde su soberanía en la sociedad hispanogoda de anterior mayoría cristiana del s. IX (Juan Zozaya –1998- insinúa una sutil y hábil política de convincente islamización que no buscaba antagonismos con el cristianismo y que evitaba así la desobediencia civil generalizada

245
), la evidente pérdida de poder real de las clases dirigentes
cristianas, la propia pérdida de población demográficamente hablando –había un

243
La tradición hispánica cristiana altomedieval es ya larga en los cálculos del inicio de la creación, el final de los Tiempos, y el comienzo de la definitva y próxima Sexta Edad o venida triunfal de Cristo: Isidoro de Sevilla los expone en sus Etimologías, Julián de Toledo (de probale ascendencia judía al igual que Álvaro) las defiende en su De comprobatione sextae aetatis, Beato de Liébana en Comentario al Apocalipsis. Sin embargo, tenemos que tener muy en cuenta la propia tradición cristiana occidental y oriental en esta complicada numerología, pues Beda el Venerable (s. VIII) ya los exponía, y éste a su vez de San Jerónimo (ss. IV-V). Finalmente el Crónica Biclarense la retoma al igual que el Códice de Roda.
Algunos autores actuales (Álvarez Palenzuela, 1999) consideran que el término apocalipticismo es más correcto que el de milenarismo, pues en la escuela hispánica priva el anhelo del Fin del Mundo, Juicio Final y signos precedentes, todo ello menos desviacionista y heterodoxo que el milenismo puro que tanto definió y temió San Agustín entre otros.

244
OLAGÜE, I. Op. cit. pp. desde 294 a 340.
245
Dos trabajos de J. Zozaya (v. bibliografía) “El Mundo visigodo. Su supervivencia en Al-Andalus” (1998) y “771-856. Los primeros años del Islam andalusí o una hipótesis de trabajo” (1998).

215

importante número de sociedad clerical que no aportaba precisamente caudal demográfico-, la inicialmente difícil adopción de ciertos modelos culturales musulmanes por parte de los cristianos –técnica, lengua, vestido, arte-estética, etc-, aunque conviviendo con los propios modelos visigodo-romanos que sabemos pervivían haciendo ya masa con la realidad andalusí, ratifica una arabización sobre todo lingüística y una cierta islamización de las gentes “nazarenas” de Al-Ándalus, así como una poderosa razón para defender aquello que consideraban no debían perder (las grandes razones de fondo de Álvaro y Eulogio, de Esperandeo). Por aquí es un buen camino para ir ya siquiera entendiendo el porqué último del espasmódico movimiento martirial cordobés y mozárabe.
La escuela historiográfica que aquí denominamos levantina de E. A. Llobregat (1982) y M. Epalza ya comentada con referentes, y que vemos desarrollada en autores como E. Lapiedra Gutiérrez, Millet-Gérard o los antecesores maestros Riu (1964, 1975) o Rivera Recio (desde años 40), insisten en sintetizar al movimiento martirial como una última resistencia política y doctrinal de una auténtica minoría cristiana andalusí desde finales del s. VIII ya..., que ofrece su cara de radicalismo defensor a ultranza de unos cultemas, referentes culturales y valores cristianos que ya se estaban o se habían perdido en la mozarabía (Epalza llega a poner en duda el propio vocablo de “mozárabe” y su consustantiva “mozarabidad”, por lo menos en ciertas regiones del Al-Ándalus...), poniendo en la palestra el ocaso de las restituciones de las sillas episcopales de las diócesis andalusíes o la islamización del cristianismo que obtenía como resultado verdaderas doctrinas encubiertas (herejías finalmente a los ojos romanos) tal como

el adopcionismo islamizado pero pretencioso de recristianiazar desde dentro de Al-Ándalus (haciendo el cristianismo "más asimilable" vía Elipando o Félix de Urgel, a la vorágine imparable de la progresión islámica), o el propio movimiento rigorista cordobés, posible reflejo como hemos comentado (Eva Lapiedra –1994-[246]), de duras políticas anti-cristianas con claros paralelismos en Oriente. Pero eso no es todo.

246
LAPIEDRA GUTIÉRREZ, E, "Los mártires de Córdoba y la política anticristiana en Oriente". Revista Al-Qantara. NºXV/2. 1994. Págs. 453-463. No llega a la misma conclusión

Es especialmente coincidente con nuestro punto de vista el tema específico de la falta de renovación y finalmente, desaparición de las sillas episcopales de las diócesis mozárabes andalusíes, ya que en una clara acción recíproca eso equivalió a la propia desaparición de las comunidades cristianas en la Península y Norte de África. La historiografía del momento quiso ocultar el hecho comentado porque debilitaba la legitimación de los orígenes preislámicos y la misma estructura diocesana-episcopal de la Iglesia católica en Al-Ándalus (M. Epalza, 1994: "Esta conciencia histórica de "restauración" episcopal cristiana fue uno de los factores ideológicos más importantes de la larga empresa militar hispana de conquista de los territorios musulmanes peninsulares y magrebíes"[247]), manteniendo una imagen distorsionada que quería dibujar un permanente asentamiento de comunidades cristianas mozárabes en la Hispania islámica, legitimando de paso su "re-conquista", su "herencia visigótica" que esperaría ser "recuperada" por los reinos cristianos, terminología que fundamentalmente usaba la jerarquía eclesiástica y espiscopal (los respresentates laicos hablaban más de simplemente "conquista"). Todo lo hablado no es muy distinto de lo ya comentado al referirnos con anterioridad a la idea del desierto estratégico-poblacional, neogoticismo o mitemas como el del encuentro-aparición del apóstol Santiago. La política de presencia real episcopal en las catorce sillas que constaban en Gallaecia no es ajena a una tendencia a quedar éstas abandonadas paulatinamente a medida que a finales del siglo IX y ya en pleno siguiente siglo X, era más que evidente la mayoría islámica en Al Ándalus y todavía mayor la presión sobre la cristiandad del Norte[248]. A la altura de 1007/397h. sólo nos constan en Gallaecia, Armentario

Dominique Urvoy "que atribuye a algunos nestorianos de Bagdad, capital intelectual del mundo árabe, musulmán pero también cristiano, la propagación de unas doctrinas cristológicas nuevas en Al-Ándalus" (Urvoy, 1983), recogido en los últimos trabajos de M. Epalza de (1999-2001) (v. bibliografía), "Félix de Urgel: influencias...".

247
EPALZA, M. "Falta de Obispos y conversión al Islam de los cristianos..." in pág. 386. (v. bibliografía).

248
CARRIEDO TEJEDO, M., “Los episcopologios portugueses...” (1998-1999): “En efecto, la situación de los obispados, que todavía era estable durante 982, en que se corona Vermudo II, se encontraba en un estado lamentable en 999, año de la ascensión de su hijo Alfonso V (...), coincidentes parcialmente con las peores campañas de Almanzor (se adjunta espicopologio en esquema). De modo que, poco después de alcanzar Alfonso V la mayoría de edad, en 1014, sólo

217

de Mondoñedo-Dume, Godesteo de Oviedo, Nuño de León, Jimerno de Astorga, Suario de Lugo y Pelayo II Díaz de Íria-Santiago de Compostela (M. Carriedo, 1998-99).

La permanencia del estatuto de ser cristiano dentro de la comunidad institucional católica requiere una serie de pasos que nos ayudarían a detectar la falta de fieles y representante de la Iglesia andalusí: 1. Se requiere la ceremonia del bautismo para obtener el estatuto de considerarse canónicamente cristiano. 2. Quien bautiza ha de ser eclesiástico, presbítero u obispo, y éste último es quien sólo puede consagrar el óleo santo del acto bautismal, luego: 3. La necesidad de consagrar obispos es vital para mantener la entrada de neófitos cristianos, si no se pararía el proceso de mantenimiento-crecimiento de las comunidades. Pero no es tan sencillo ser y conseguir obispos.

Para ser consagrado obispo se necesitan por ley canónica las siguientes condiciones: ser monje, para nuestro interés particular ello exige que haya monasterios y monjes/monjas... y célibe, ser consagrado por tres obispos (casos especiales son los enviados desde Roma para nombrar directamente obispos), que el nuevo poder episcopal sea reconocido y aprobado por la soberanía musulmana (al igual que se exigía en la sociedad visigótica). Concluimos con Epalza:

“...a la larga, la ausencia de obispos provoca una pérdida del estatuto religioso de cristiano y, consecuentemente, la pérdida de ese estatuto político en la sociedad islámica. Se produce entonces una conversión sociológica y jurídica masiva al Islam, de las comunidades cristianas privadas del bautismo”
249
.

El cargo político-religioso de ser obispo en Al-Ándalus tiene una doble naturaleza: es emblemático para el poder califal omeya (importancia del cobro de impuestos específicos como representantes de dimmíes, imagen de poder, de soberanía diplomática), y por otra parte su ausencia es síntoma de la decadencia o

quedaban en pie seis de los catorce obispados permanentes que llegó a tener el reino a lo largo de todo el siglo X (...). Desde luego, algo importante hubo de ocurrir entre 1018 y 1021 para que el 19 de agosto de 1022 (...), el obispo Suario de Lugo aparezca acumulando lo títulos de Dumiense, Lucemse, Auriense et Tudemse sedis episcopus”, in págs. 340-341.

249
EPALZA, M. Ibidem op. cit. pág. 390.

218

desaparición (la emigración al Norte por ejemplo debió ser una búsqueda de

reforzamiento de las comunidades creando nuevos asentamientos, instruyendo a cristianos faltos de preparación, fundando y reocupando monasterios, reestableciendo sedes episcopales vacantes o desaparecidas, y además con el apoyo regio) de los propios mozárabes que ya estaban clramente absorbidos por cultura y creencias islámicas. Un ejemplo es, una vez más, nuestro Eulogio cordobés. Sabemos que la comunidad mozárabe de Toledo, tan simbólica para las reivindicaciones del cristianismo hispánico, levantisca a mediados del s. IX, precisa de un obispo metropolitano, por estar la silla vacante, que reclama en la persona de Eulogio
250
, pero el poder musulmán rechaza dicha petición por causas ya comentadas. La conclusión a la que llegamos es que ya Toledo tenía problemas para consagrar obispos, ergo disminuían los grupos cristianos, dejados de la acción iniciática bautismal –amén de otras razones de conversión más conscientes, pero éstas siempre serían minoritarias en comparación con el acto general y común en las gentes de tradición religiosa familiar y de grupo- engrosando paulatinamente las filas del Islam. La crisis de mediados del IX de los mártires cordobeses y su desesperación general en todos lo ámbitos –desde el doctrinal-escatológico, intelectual latinista, hasta el puramente personal- es también el resultado de una exasperación de subsistencia como tal grupo cristiano que se resiste a desaparecer, pero no por persecución o represión del poder islámico, sino porque no hay nuevos feligreses (falta de la recepción del sacramento bautismal), porque cierto sector clerical prefiere retirarse al septentrión peninsular, porque no hay poder político efectivo cristiano, porque desaparece la cultura latino-cristiana, porque las conversiones al Islam son en masa, en definitiva porque no existen y se buscan desesperadamente obispos.

250
EPALZA, M. Ibidem op. cit. pág. 393, en nota 16: “Es muy posible que el viaje de Eulogio a Pamplona (...) estuviera relacionado con su deseo de ser consagrado obispo (Viguera Molíns, 1993), en territorios cristianos septentrionales, por no poder encontrar suficientes obispos consagrantes valedores en al-Ándalus. Fracasaría en su intento, por no querer inmiscuirse los obispos pirenaicos en problemas eclesiásticos muy complejos –hasta doctrinal y políticamente- de los obispos hispanos de al-Ándalus, en relación con la sede toledana y con las doctrinas que representaba Eulogio”.

Las agrupaciones sociales y entidades eclesiásticas de la Córdoba mozárabe cabe dibujarlas sobre los barrios (ver mapas de la obra de Sánchez Albornoz de la Córdoba califal
251
) que ya mencionamos supra, y en las iglesias y monasterios que servirán de salida inicial en la dura emigración y llegada de clérigos al Norte y Noroeste peninsular.
La tradición eremitista que pudo llegar a Córdoba en tiempos del obispo Ossio (asistente al Concilio de Nicea, año 323), verdadero integrador de prácticos eremitorios en las laderas de la sierra de Albaida, en un amplio lugar denominado Las Ermitas, a 20 kmts. de la capital y urbe, pensamos fue determinante para la fijación de un modelo muy singular de interpretación ascética del cristianismo, modelo de los Padres del Desierto oriental y que sin duda influirá con el tiempo

en el modelo de ubicación de muchas de las localizaciones de los futuros monasterios, pero también y derivado de cierto tipo de comtemplacionismo radical, dará la base, pie y cabeza, ya a los múltiples movimientos heréticos de la zona, a la singularidad del cristianismo cordobés no urbano (no lo olvidemos, el Islam sí lo es) y en último lugar a los radicalismos de los mártires de mediados del siglo IX. La en paralelo tradición norteña del eremitismo y modelo oriental de contemplación enlaza perfectamente con esta fuerte corriente de pensamiento en el seno de la comunidad cristiana milenarista-apocalipticista
252
desde Al-Ándalus
a la amplia Gallaecia y así debió haber constado en el imaginarium de cierto tipo de cristiandad.

251
SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio. La España Musulmana (2 vols.). 1960 (2ª ed. de 1940), en sus pp. 257 y 316.

252
Si el eremitismo de tradición tan oriental como singular del primer cristianismo visigótico en Hispania, es renunciar al mundo y huir al desierto (Fructuoso, Valério, Beato) y con el trabajo de purificación y oración, ir conformando
desde la rigurosidad el monaquismo ascético a que darán
lugar los ya los siglos VIII-X, su fin último puede con algunos posicionamientos radicales, derivar en la búsqueda del martirio, aunque también podrían "quedarse" en la mera huida de lo mundano, la identificación con Cristo. En un sentido más exegético y escatológico, eremitismo también es la preparación de la Humanidad para el Día y Juicio Final (de ahí el especial ahinco contra las desviaciones y herejías en el seno de la Iglesia), la preparación para el combate contra el Anticristo, la lucha contra los enemigos de la Crsitiandad (Islam...). Sin duda esto todo pudo haber ocurrido en sus múltiples versiones tanto en el norte como en el sur de la cristiandad altomedieval, de hecho observamos el continuum (sin demasiadas diferencias e interrupciones de transmisión entre unas Casas y obispados de aquí y allá...) de esta singular práxis de ascética.

220

En la misma ciudad emiral y califal se asientan los edificios eclesiásticos y comunidades cristianas que enumeraremos: la iglesia y monasterio del "Barrio de los Tejedores o bordadores" (vico tiraceorum de Recemundo -L. Peñarroja Torrejón, 1993; Simonet, 1867-) que posiblemente sea la de San Zoilo (con sus restos, basilica, sanctuarium), de ambigua localización y que contaba con un colegio de clérigos en el cual se formaron teológicamente Álvaro y Eulogio, llegando a ser abad de la misma Samsón, cerca de la iglesia de S. Andrés (restos de Zoilo y abad Esperandeo). La iglesia de San Cipriano (mártir cartaginés del s. III, con los otros restos de mártires Adulfo y Juan) de dudosa ubicación: aquí se enseñaba árabe y había escuela para niños.
A 7 millas al Norte igualmente, el famoso Monasterio de Tábanos o Tabanense (de reciente construcción, posiblemente acabado alrededor de 840), de fundación familiar (matrimonio de Jeremías e Isabel) sabemos que después destruido (852-853) por Muhammad I, dúplice, nido y base doctrinal de gran parte del movimiento martirial, "lugar solitario y montuoso" (Simonet), con una comunidad femenina (única de la que poseemos información), que se trasladará al "nuevo" Tábanos anexo a la iglesia de San Ciprián en el centro de Córdoba; el

monasterio femenino y dúplice llamado Tabanense
253
, fue también famoso por su
escuela ascética (abad Martín y abadesa Isabel, meditaciones de la monja
Columba) y centro intelectual de los martiristas tales Aurelio y Sabigotón, que no
dudarán en dejar en manos de tutoras la suerte de sus hijos. Al ser destruido, la
comunidad (la femenina por lo menos) este Tabanenese se trasladará a la iglesia
de San Cipriano.

253
Los alejados monasterios de Tábanos y Peñamelaria se acababan de fundar (carácter privado, esposos Jeremías e Isabel para el caso tabanense) en el mismo siglo IX, y serán derribados por Muhammad I a raíz de las agitaciones de los rigoristas (algunos los llamarían "fundamentalistas") cristianos. En ambos casos de demolición (aprox. año 852) las comunidades fueron respetadas y trasladadas a otros sitios. La comunidad femenina de Tábanos se trasladó a la ciudad de Córdoba, como anexo de la iglesia de San Ciprián. La información es de Arce (1992; también R. Puertas, 1975) recogida en un extenso trabajo de Manuel Luis Real "Portugal: cultura visigoda e cultura moçárabe" (págs. 21 a 75), incluido en el importante volumen VV. AA. (Dir. Luis Caballero y Pedro Mateos) Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media. Anejos de Aespa XXIII. CSIC. 2000. También anota dichos hechos Torres Balbás (1954) –v. bibliografía-, y Juan Gil (1994) relaciona Tábanos como un convento de fundación familiar inicial, al calor de una cierta tendencia de monjes "sarabaítas" que ya Benito denunciara en su Regula Communis.

221

La iglesia de San Cipriano (con fiestas litúrgicas de Santa Leocadia y el mismo San Cipriano) recogerá con el tiempo la cabeza del mártir y santo Pelayo/Pelagio/Paio, así como los objetos salvables de monasterio Tabanense, en pleno centro de la Corduba.
La Basílica de los Tres Mártires o Trium Sanctorum: Fausto, Jenaro y Marcial (con sus restos martiriales desde el siglo IV) en Rabad al-Burg, al Oriente de la Medina, según el Calendario de Córdoba del obispo Recemundo, auténtica "catedral" (poseía escuela eclesiástica con pedagogos, se cree que situada en sus afueras) de los mozárabes cordobeses después de la pérdida de San Vicente, ahora Gran Mezquita omeya.
Al Oeste de Córdoba, en sus arrabales y extramuros, las Basílica de San Acisclo (basilica, aula y titulus, al cual pertenecía el sacerdote Perfecto –in Basilica beati Aciscli, in eo titulo...nos dice San Eulogio en Memoriale Sanctorum
254
-, primero del martirologio contemporáneo cordobés): esta iglesia fue denominada kanisat al-harqà ("iglesia de los quemados") o kanisat al-asrà ("iglesia de los prisioneros"), no lejos del "barrio de los pergamineros" (al-Raqqaqin, con arqueología que lo ratifica), muy importante por su cuerpo de profesores y culta comunidad de clérigos, discípulos donde ya debía fluir el árabe.
Al sur de la ciudad, orilla sur del río Guadalquivir (Wadi al-Kábir) estaba la iglesia y Monasterio de San Cristóbal (la Munia Achab –Simonet-), donde fueron depositados los cuerpos de Gumersindo, Félix y Servodeo mártires ¿Desde aquí se produciría la huida a Sahagún en 872 de parte de sus monjes?
Situamos la iglesia de San Martín obispo de Tours, coenobium (¿por qué

no origen de aquellos monjes que reconstruyeron nuestra iglesia-monasterio de S. Martín de Castañeda, también obispo de Tours?) en el arrabal de Tercios, alrededores de la madina. En las ya afueras (Colubris) en un vico se situaba la Basílica de los Santos Cosme y Damián, en el arrabal de los attarrazim o de los

254
Memoriale Sanctorum, Liber secundus, caput primus, 4, 15 (edic. J. Gil, Corpus Muzarabicorum, vol. II), pág. 400). Sobre el aspecto intelectual de la enseñanza del árabe en este especial colegio eclesiástico seleccionamos (de igual fuente y edición): ...et sub paedagogis basilicae sancti Aciscli clara eruditione nutritus, plenissime ecclesiasticis disciplinis imbutus et uiuaci educatione litteraria captus, necnon ex parte linguae Arabicae cognitus, totam paene iuuentutem in praedicto transegit coenobio (ibidem, pág. 398).

222
tejedores/bordadores ("tirazeros", especialistas en la manufactura de la tela de tirazes, en seda), donde estarían las reliquias del mártir Salomón (Liber Apologeticus de Eulogio).
En la parte de villa Quartus había la iglesia de los mártires Servando y Germán. En la aldea Cuteclara, la iglesia y monasterio (coenobium) de monjas del mismo nombre consagrada a Santa María, alma de un colegio cenobial femenino (abadesa Artemira) al Oeste de la ciudad: fueron abades Pedro, diácono Walabonso, llegando a depender de otro cenobio, el de un tal abad Frugello. Lo designa Eulogio como monasterio praeclaro ancillarum Dei praeposita anitescit y de aquí saldrán formados y prepradas para el martirio la monja Áurea, María y Flora, el mismo Pedro abad y los educados en sus aulas Adulfo y Juan.
En la aldea de Lejulenses (a veinticinco millas de Córdoba) el monasterio de Justo y Pastor, en parajes de sierra y valle cerrado llamado Fraga.
En la Serranía de Córdoba a Oeste y Noroeste de la ciudad existían muchos más monasterios, no pocos de los mismos llamados "ocultos" por su especial alejamiento del siglo, lugar habitual para ermitaños en su especial purificación espiritual (tradición que como decíamos nunca faltaría en la Gallaecia occidental), siendo aún en un arrabaldo llamado Fragellas y villa de Casas Albas la ubicación que poseía la iglesia de Santa Eulalia de Mérida: Rabi' ben Zayd (obispo Recemundo en su Calendario) denomina Villa Careilas, en las afueras de la ciudad, al lugar donde se depositaron las reliquias de las mártires Santas Columba y Pombosa.
Al NW de la urbe y en la Sierra, el templo y monasterio de San Martín (no "de Tours"), origen del afligido Cristóbal, junto a la comunidad de monjas de Sta. Eulalia de Barcelona en el lugar de Sehelati (llanura).
Siguiendo la orientación al Oeste de la ciudad, la iglesia y Monasterio de San Félix (a 12 millas o 3 leguas de la capital, junto a la aldea de Fromiano), aquí fue formado teológicamente Walabonso y fue rector el presbítero Salvador. El monasterio de advocación también a San Martín en villa y lugar de Rojana, en el s. IX.

223
A cuatro millas al Norte de la urbe, el monasterio dúplice y de origen familiar de San Salvador de Peñamelaria, donde se formó la monja Pomposa, hija de los fundadores y mártir. Aquí se depositaron las santas reliquias de Aurelio, Jorge y Pedro.
Entre las comunidades parroquiales, en y alrededor de las iglesias, y los

monasterios más activos de esta especie de "nacionalismo religioso" que es la resistencia martirialista, están los focos de San Acisclo, convento femenino compartido de Tábanos, monasterio de igual naturaleza de Santa Mª Cuteclara, igualmente San Salvador de Peñamelaria, y cómo no, el monasterio y basílica de San Zoilo. No parecen ser mayoría, aunque su prestigio en toda la comunidad parece estar fuera de dudas, de ahí su fuerza y alcance en todos los acontecimientos del movimiento.

No pasa inadvertido para nuestro interés el hecho que comunidades dúplices como Peñamelaria o Tábanos, o la exclusiva conventualidad femenina de Cuteclara, fueran el reflejo e incidencia directa para el traspaso de modelo dúplice a San Xiao de Samos (Lugo) galaico, ya que desde un temprano siglo VIII (757-768), el abad Argerico con su hermana Sarra resturan y ponen coto a un evidente monasterio de dos sexos vocacionales. En el mismo monasterio y después con el séquito de Ofilón (850/861 hasta finalísimo el siglo IX) aparece con protagonismo la Deo vota María, creemos que con sus monjas ocupacionales, otra vez empeñadas y empeñados en restaurar el cenobio sarriano. Suele coincidir, y es el caso parece ser de Tábanos (J. Gil, 1994) que coincidan fundaciones monásticas de sello familiar y laico con el sistema dúplice que, ya de rica tradición hispánica y visigoda (la naturaleza del monacato femenino queda reflejada en la Regula a su hermana Florentina por San Leandro), también ejemplariza en Galiza el caso de treinta y siete Casas de estas características (H. Rodríguez Castillo, 2005), donde destacaremos también la de Sobrado dos Monxes (A Coruña).

Otras poblaciones con instituciones anexas serían las villas de Ananellos (iglesia), Ansinianos, San Pablo (iglesia propia), iglesia y monasterio de San Ginés (en las afueras de la urbe), San Sebastián (una vez más culto y vocación ta antigua a este santo desde tiempos visigóticos que también era celñebrado en su

fiesta in ecclesia Alseclati) con su templo (al mismo le dedica un campana como ofrenda un tal abad Samsón en el 955), todos ellos en la Sierra.

A 30 millas al Norte de Córdoba, recordamos los monasterios de San Zoilo y el Armilatense a 50 kms de la ciudad: dicho monasterio estaba situado muy cerca del río Armitallo (actual Guadalmellato –Rincón Álvarez, 2003-). Tal era la situación física (y creemos que de viva creencia y práctica espiritual) de la amplia red de iglesias y monasterios de la ardiente, compleja pero vitalista comunidad mozárabe, a todas luces consentida por el poder omeya. El cuerpo del mismo martirizado San Eulogio será recogido en este monasterio y templo de San Zoilo. El cenobio Armilatense estaba en plena sierra y se relaciona con la villa de Adamuz, en Peñas Rubias.

El dictamen jurídico del s. X de dejar intramuros de la ciudad las iglesias construidas y el edificar otras nuevas extramuros
255
se ve que fue intensamente puesto en uso por la mozarabía (Ibn Hazm nos advierte que asimismo se abandonó la prohibición del uso de tañer campanas), teniendo por costumbre los cristianos de edificar adjuntos a los templos, cementerios y eremitorios lo cual finalmente debió terminar por constreñir la misma ciudad y aledaños inmediatos, de ahí el progresivo desplazamiento hacia la serranía de muchos de los templos y monasterios cuando la ciudad de Córdoba creció considerablemente, que será de inmediato en el siglo X.

4.4. TOLEDO.
Queremos ver a Toledo (Tulaytula) desde nuestro particular ángulo como centro emisor de cristianos a los sectores de Frontera Media y septentrionales del Duero, pero hemos de reconocer que la estratégica
256
y simbólica por su tradición

255
“Parece comprobado que, consultados a comienzos del siglo X, los juristas musulmanes, prevaleció el criterio de dejar a los cristianos cordobeses el disfrute de sus iglesias en el interior de la ciudad, pero no autorizarles a construir otras nuevas más que en comarcas rurales donde poblaban barrios o arrabales independientes de las aglomeraciones musulmanas”. Torres Balbás (1954) in “Mozarabías, juderías...”.

256
Reyna Pastor (1985): “la situación estratégica de Toledo, que ocupa el centro geográfico de la Península y que se hallaba servida por una red de caminos legados por los romanos, favoreció (...) sus posibilidades comerciales y militares”. Pág. 66 de su obra Del Islam al Cristianismo....

225

goda ciudad regia, era al mismo tiempo receptora de emigraciones mozárabes provenientes de Andalucía (ver supra en lo referente a Sevilla y alta Andalucía en este apartado 4), Valencia (Román Gonzálvez, 1976; Julio González, 1975), condición que se acrecentó en el siglo XI con la presencia e intransigencia almorávide (entre 1086 y 1094 con intensidad –Reyna Pastor, 1985-), donde ya es sólo nuestro cometido mencionarlo. Ya L. Peñarroja (1993) nos decía:

“Dada la presencia de mozárabes llegados de Valencia (nota propia.- a Toledo) y del Levante hispánico en documentos toledanos y aragoneses, trataré de sistematizar el alcance y cronología de esos movimientos de población, que no se ajustan por entero a nuestro prejuicio”.

Y al mismo autor y obra he de remitirme, entre otros, cuando queramos saber algo más de la repercusión de esta parte de la Meseta. De momento los movimientos migratorios comentados desde dirección Sur (del Al-Ándalus meridional y Levante) hacia el Norte toledano taifal y después cristiano que acoge a los cristianos de las primeras políticas almorávides u otras seguidas de 1150-1154 (huída del archidiácono de Málaga con su séquito para asentarse en el Valdecarábanos toledano
257
cercano al Tajo), son también aspectos que no olvida
Reyna Pastor (1975, 1985) al comentar los grupos humanos mozárabes de la política almorávide y las donaciones de tierras de Alfonso VII a los de Valdecarábanos.
Desde Toledo y hacia el norte cristiano si se quería uno dirigir, le cumplía conocer las puertas de esta fortificada ciudad: a la Puerta del Puente (bab al-

¿No nos es familiar este procedimiento y estructura política interna del desplazamiento de elementos mozárabes de unas zonas a otras –Odoário y Ofilón lucenses, posiblemente Fránkila celanovés: sólo en su mecanismo operativo de momento, Juan y Martín abades de Castañeda, las vilas Colimbrianos y área de Présaras de Sobrado, lo propio de Alfonso en Sahagún, o la llegada del arzobispo de Ercávica, Sebastián, a Ourense? Sin duda creo que estamos ante un procedimiento de desplazamiento (al mismo tiempo que necesidad, ¿cumplimiento de cierta "terapia de distancia"?) o huida paralela a la nuestra galeciana en el homólogo malagueño. Se reafirma la necesidad, con mentalidad de monjes en movilidad, si la migración es ordenada y formal, de contar el núcleo desplazado con un alto representante eclesiástico de rango y/o prestigio, dignatarios que irán declinando en poder y capacidad de aglutinación por su escasez en número y crisis de sus respectivas parroquias, conventos o diócesis vacantes desde los devenires sobre todo del s. IX al XI.

226

Qantara) se accedía desde el Este; la bab Saqra o Puerta de la Bisagra era una de las principales de la ciudad, que como veremos tenía sus principales accesos desde el Norte de la urbe; la que ya referiremos Puerta de los Curtidores (bab al-Dabbagin) se orientaba al Sur, vinculada a la parroquia de San Torcuato. Los documentos mozárabes (Clara Delgado, 1999) nos cuentan de otras puertas de Toledo, incidiendo con especial interés las dirigidas al Norte, donde la principal de la ciudad estaba ubicada, la bab Mu'awiyya, otras serían las bab al-Mardum (puerta de Valmardón o Mayordomo, también al Norte), bab al-Yahud (puerta de los Judíos o del Cambrón, al Noroeste), puerta de San Martín, puerta de Alfarach, de Buena Vista o bab al-Faray (al SOO), la bab al-Portiel o puerta del Portillo al SSO), bab al-Hadid o puerta del Hierro (al SSE), bab al-Majada o puerta del Vado (al NNE) y la puerta de los Grederos o bab al-Taffalin al NE también. La más principal de todas la puertas y entradas a la ciudad y corazón de la medina era la bab Mu'awiyya, actual Puerta del Sol, con recintos defensivos con su torre Arrifáa (hoy Puerta de Alarcones), control de viajeros, mercancías y tráfico de toda clase, siendo una entrada de ya tradición goda, emblemática para la ciudad. El recinto fortificado completa (junto con la medina y el arrabal de los judíos) la estructura básica de la ciudad, situado en el NE de la urbe, era la Alcazaba o al-Hizam ("Ceñidor"), construido por 'Abd al-Rahman III.

Toledo (Madina Tulaytula) en nuestro momento era y es la Metrópoli de tradición visigoda arriana (de hecho tiene rango de Urbs regia, testigo tomado por la denominación de Toledo en árabe Madinat al-Muluk), adopcionista y finalmente trinitarista hasta de nuevo su comienzo de "romanización" o hispano-romanización del siglo XI (los límites del mozarabismo persistente, aunque latente más allá del XIII...), con su Metropolitano a la cabeza
258
, contando con
toda la jurisdicción eclesiástica del Al-Ándalus (incluida dentro de la antigua sede

258
Otros obispos toledanos que nos han legado fuentes islámicas y cristianas son nuestro ya familiar Cixila (744, Crónica Mozárabe de 754), Vistemiro (839), 'Ubayd Allah ben Qasim (962, suponemos el también metropolotano de Sevilla en 973 -Ibn Hayyan-, ahora según Al-Maqqari) y un Paschalis archiepiscopi en 1067. Las fuentes de las que nos hemos valido para estos sucintos episcopologios nos las han proporcionado las obras clave de Simonet, fuentes islámicas y cristianas, y las referencias historiográficas de M. Carriedo Tejedo (2005).

227

de la Cartaginense) y su supervisión (por lo menos doctrinal y dogmática), toda ésta última sometida a la aprobación del correspondiente monarca omeya. Abarcaba la Sede metropolitana las diócesis de la propia ciudad, Oreto, Baeza (entre 861-862, obispos Saro de Baeza, Juan de Baza y Teodeguto de Elche), Mentesa, Acci, Baza, Urci (Yaqub b. Mahran como obispo de Pechina-Urci en 941), Cartagena (provincia de la Cartaginense, obispo Juan de Cartagena en 987), Xátiva, Denia, Valencia, Valeria, Segovia (Ilderedus episcopus Segouiense sedis en 960), Arcávica (hacia 877, Sebastiano Archabiensis peregrino espiscopo que como sabemos recala en tierras ourensanas), Segóbriga, Guadalajara y Sigüenza (Sisemundo de Sigüenza y Venerio de Compludo en 851), Oxoma (785, Hetherius, Oxomae sedis indignus
nominatus episcopus), y Palencia (en 944,
Iulianus episcopus Palentia sedis).

En el episcopologio toledano de avanzado el siglo VIII debemos destacar la figura del metropolitano Elipando de Toledo, con la defensa de su especial perspectiva de cierta catolicidad de cuño visigodo –atisbos de arrianismo y unitarismo no faltarían- y mozárabe: el adopcionismo.

No quisiéramos extendernos más de lo debido en este complejo tratamiento de escatología y cristología cristiana, pero sí queremos entender el protagonismo de las elites toledanas por querer mantener primero el prestigio y autoridad sobre toda (incluido en Norte pro-carolingio) la cristiandad hispánica, el centrarnos en el núcleo mozárabe (nasrani) no rigorista (como lo será el cordobés de mediados del s. IX) y estratégicamente blindado intelectualmente para resistir a la presión islamizante
259
, por todo ello es pues obligado retomar este asunto,
aunque de somera manera.

El adopcionismo es una contestación al posicionamiento peculiar de trinitarismo por el cual ya Migecio había sido condenado en el Concilio de Sevilla

259
No han faltado interpretaciones que inmiscuyen la influencia del Islam en el adopcionismo. El profesor Epalza (1999-2001) ya ha estudiado este aspecto nada fácil de escudriñar , y con él no podemos compartir nada más que un cierto escepticismo al respecto, tal vez sólo, y no es poco si lo sopesamos bien, y el mencionado profesor no lo comenta, aunque tal vez de manera indirecta, el haber forzado el Islam por su prestigio e influencia política, la balanza hacia ciertas posturas anti-carolingias que el amplio ángulo mozárabe toledano, receloso de su independencia, compartía en coincidencia político-estratégica con la soberanía de Al-Ándalus.

228

(784). Para Elipando, Cristo es Hijo adoptivo (adoptata caro) de Dios, ya que hombre, y es Verbo, aunque con una cierta naturaleza humana: los posicionamientos cercanos al nestorianismo
260
son ciertamente sorprendentes. Lo

más interesante para nosotros es ver, detectar las dos corrientes teológico-políticas que envuelven las dos escuelas monásticas (porque no son episcopales, de ahí nuestro empeño en poder observar algo más que el simple debate intelectual) en liza, en la cristiandad septentrional y meriodional hispánica (las duae quaestiones en el campo eclesiástico astur que nos constan por la correspondencia entre ambos partidos y en cada uno de ellos, en concreto una epístola de Elipando a uno de sus seguidores, el abad Fidelio), es decir, la Iglesia astur contra la Primada de Toledo. Por el lado oficialista y prorromano, Beato de Liébana (finales del siglo VIII), Eterio de Osma (hemos dicho quizás oriundo de Toledo –Díaz y Díaz-, obra Apologeticus), Argerico, y posteriormente toda la Sede iriense y jacobea, Teodomiro, Sisnando de Liébana como obispo de Íria; por el tradicionalista toledano y en breve heresiarca Elipando, el obispo Félix de Urgell
261
y el abad
Fidelio comentado. Finalmente y después de dudas, deserciones y reinserciones (obispo Félix), el Concilio de Frankfurt (junio de 794) condena la tesis adopcionista (homo assumptus frente a filius adoptivus), y el futuro del cristianismo meridional se va a ir transmutando, desapareciendo e islamizándose poco a poco, mientras se "refuerza" la intransigencia norteña ortodoxa romana,

260
El nestorianismo afirma la separación de la divinidad de la humanidad de Jesús según dictaban los posicionamientos de las escuelas teológicas de Antioquía y Constantinopla. Fue condenado oficialmente en el III Concilio de Éfeso, año 431, donde Nestorio, el patriraca de la capital bizantina, defendió sus postulados. El parecido con el adopcionismo es evidente, aunque creemos que dicha aproximación bien se pudo ejercer indirectamente a través de un propio discurso cristiano de larga tradición, donde la adoptio de Jesús hecho Hombre se encuentra en clásicos autores sin tacha herética como Hilario o el propio San Agustín (asunción y adopción de la divina persona de Jesucristo), aunque ya observamos una cierta tendencia en el montanismo de Tertuliano. Aún más: Jerónimo, Ambrosio o el mismo Isidoro de Sevilla; así lo asumía naturalmente toda la escuela escatológica occidental y creemos que Elipando, aunque no sólo desde esa vía. Polo opuesto a esta tendencia relativista lo ocuparía el Monofisitismo que Cirilo de Alenjandría y su escuela defendieron (¿contestación radical al nestorianismo?) en el posterior Concilio de Calcedonia (451), igualmente condenado.

261
EPALZA, M. de. "Félix de Urgel: influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII" (1999-2001). El trabajo sobre el obispo de Urgel es tocado en muchos otros trabajos de Epalza, aunque éste es el más nuclear y sin duda el más excepcional, aunque no falto de controversia.

auténtica protagonista de la catolicidad religiosa (defensora de la historiografía altomedieval neogoticista (ver apartado 2.3.) como hemos visto, paradójica pero al mismo tiempo coherente con su proyecto político-religioso), monárquica y hasta imperial hispanocristiana en futuros próximos y relativamente lejanos de nuestros sucesos.

Los estudios de la actualmente llamada escuela levantina relativa al mozarabismo (Llobregat, E. Lapiedra, M. Epalza, entre otros) consideran el adopcionismo como un interés ciertamente erudito por construir un fuerte

armazón ideológico de triple objetivo: evitar la fuga de los cristianos al Islam, haciendo un discurso dialéctico (Félix de Urgel no excluía la posibilidad de extender este mensaje cristiano a los musulmanes...) fácil de entender para los eruditos y cristianos ya dudosos pero distanciándose de la supuesta mediocridad oficialista procarolina tipo Beato, refirmándose en su posición de prestigio cara a la sede ovetense o intentos de cualquier otra sede no toledana por la Primatura, y combatir toda clase de herejías (migencianismo, monofisitismo, etc.) dentro del cristianismo peninsular. Todo ello en el contexto de un máximo respeto a la soberanía política islámica, aunque igualmente en un cuidado distanciamiento por parte de la jerarquía eclesiástica para su no islamización que el pueblo llano cristiano ya estaba traduciendo.

Compartía la ciudad y reino-taifa de Toledo con la medieval conurbación de Córdoba y los poderes del momento, su consenso [262] y pacto de dimma, su moneda cristiana de tipología musulmana, conviviendo con la comunidad judía, suficientemente importante ésta para considerarla al lado de la cristiana, aunque se sabe que los judíos apoyaban el poder islámico como después harán lo correspondiente con el nuevo poder cristiano, como dice Olagüe acertadamente "estaban con los vencedores", y así el adjetivo de dimmí recaerá en ellos, diferenciándose de los cristianos o nasara/mu'ahadun.

262 López Pérez de Ayala en su Crónica del Rey don Pedro nos informa que los musulmanes cedieron a los cristianos del s. VIII dichas seis parroquias que más adelante nombraremos: "...que oviesen las seis iglesias que demandaron para oír sus misas et sus horas, las cuales duraron después", en las cuales tres se regían por el rito de S. Leandro y otras tantas por las de S. Isidoro (J. González, 1975).

Nuestra comunidad e instituciones tuvieron larga y próspera vida como lo demuestra que a la entrada de los castellanos pervivían obispo: en 1058 Don Pascual fue consagrado en León como obispo de Toledo- y catedral. Sisnando Davidiz [263] fue el conde delegado, gobernador y asesor de Alfonso VI, rendición y toma de Toledo por cristianos castellano-leoneses y francos en 1085, de las tan iniciales como acertadas prescripciones sobre el complejo mosaico étnico y cultural de Toledo, sólo así se pudieron respetar en el comienzo las negociables capitulaciones de la ex-capital islámica: pactos que con la lateralización de los mozárabes del poder no podrán ni serán sustentados por más tiempo para también desgracia de la "minoría" mudéjar.

Los mozárabes toledanos eran abundantes en la ciudad y alfoz [264], siendo el grupo densamente más fuerte el de la propia ciudad, difícilmente estimable en número junto al gran grupo muladí, con propiedades situadas al Norte (ricas vegas) y Sur del Tajo, viviendo y administrándose en seis parroquias intramuros: San Sebastián, Santa Olalla, San Lucas, San Torcaz (o Torcuato), San Marcos, y Santas Justa y Rufina (centro de la urbe); posteriormente se circunscribieron en el

sur de la ciudad las parroquias de San Cebrián (Cipriano) y San Cristóbal (Clara Delgado, 1999)
265
, y se nos dice que siguieron practicando el culto católico hispánico hasta y después de la conquista de Alfonso VI. El arzobispo de Rada

263
Sisnado Davidiz, aparte de lo ya mencionado, fue asesor inicialmente del emir al-Mu'tadid y después de Fernando I de León, y parecer ser que en las conversaciones políticas se trató la toma de Coimbra: él mismo sería nombrado gobernador.

264
Los estudios de Torres Balbás (1954) y otros mencionan en 37.000 los habitantes del núcleo urbano y 106 hectáreras edificadas, la segunda ciudad en número más acopiada después de Córdoba.

265
VV. AA. (Dir. Clara Delgado Valero). Regreso a Tulaytula. Guía del Toledo islámico (Siglos VIII-XI). Ed. Junta Catiltta-La Mancha, Toledo, 1999. Nuestro mejor y más informado trabajo sobre el Toledo islámico nos refiere primero iglesias visigodas preislámicas: Santa María (posterior Catedral con Alfonso VI), Santa Leocadia (centro de reuniones conciliares), San Román, otra coincidente con la actual del Cristo de la Vega, iglesia-monasterio de Santa Cruz (¿coincidente con la mezquita-iglesia del Cristo de la Luz?), iglesia de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo o Pretoriense (lugar del rito de unción de los reyes visigodos). También se cuenta el monasterio Agaliense e iglesia-monasterio de Santos Cosme y Damián. No se pueden localizar las referencias al monasterio de San Miguel e iglesia-monasterio de Santa Eulalia (de culto histórico al arrianismo), aunque su existencia nos consta (concilio XI, año 675) en ámbito y región toledanas (es posible su ciudad...).

231

añade tres iglesias, que Simonet cuenta como cuatro, durante el dominio del Islam: Omnium Sanctorum (de tradición ya visigoda), Santa María de Alficén
266

(el Sobarces godo, ahora del árabe al-hizem: "lugar amurallado" –M. Rincón, 2003-), iglesia-monasterio de Santos Cosme y Damián, y Santa Leocadia
267

(iglesias de esta devoción suponemos habría varias en la ciudad; R. Puertas, 1975)..
Es de singular importancia para nosotros que nos dirigimos desde el sur hacia el norte, el culto, peregrinaje y veneración de las reliquias de San Torcuato o Santorcaz
268
.

266
En esta iglesia anteriormente llamada de Santa María (después Santa Mª de Alficem) se

celebraron los concilios toledanos IX y XI. En esta linea y en la iglesia pretoriense de Santos Pedro y Pablo, se reunieron los concilios de Toledo VIII (653), XII (681), XIII (683), XV (688) y XVI (693), tal vez el XVIII (702)

267
En el tomo 5, correspondiente a L. Provençal de la obra dirigida por R. M. Pidal (Historia de España... -1965-), el mapa que nos comenta la ciudad de Toledo (con plano correspondiente en su pág. 227) del siglo X, hace constar sólo las iglesias de Sta. Justa Santa Eulalia, San Salvador, San Lucas, San Sebastián y San Torcuato. Ladislao Castro (2001) comenta que el siglo VIII "mantuvieron el culto cristiano en Toledo; entre otras Santa María de Sobarces o de Alficén, San Cosme y San Damián y la iglesia de Todos los Santos, más las seis parroquias mantenidas después de 1085 con el privilegio de su propio rito: Sta. Eulalia, Stas. Justa y Rufina, S. Lucas, S. Marcos, S. Sebastián y S. Torcuato (...) es muy probable que más de una de esas iglesias se remonte, al menos en lo que respecta a sus cimientos, a la época de los reyes godos de Toledo" in pág. 230 de Sondeos en la arqueología de la religión..., 2001.

268
Diremos sucintamente que el culto-veneración a San Torcuato parte del mito-hagiografía de este Santo Varón Apostólico (el más destacado por la literatura cristiana de entre sus siete compañeros ya comentados) que lo hace partir desde su desembarco y evangelización peninsular desde la granadina Guadix (Acci). Las rutas ya las podemos seguir desde Al Ándalus andaluz hasta Toledo, donde ya su culto arraigaría hasta conseguir erigir un tempol en su nombre.
Nos interesa comentar que a su vez y con la "diáspora" voluntaria que pudo haber sido el traslado de población N-S hacia Gallaecia, su culto se expandión en núcleos y regiones como: Oviedo (parroquia de Stgo. de la Monjoya), Burgos (cerca de Sto. Domingo de la Calzada), Guimarães (templo de S. Torcato, en plena Gallecia bracarense), y el núcleo fuerte del "torcuanismo", el de la iglesia de Santa. Comba y S. Torcuato de Bande (our.), Capilla de S. Torcuato en S. Cibrán de Las, S. Amaro, Eiras, Our.) y el templo de S. Torcuato de Alfoz (Allariz, Our.), donde existió también una capilla de estilo mozárabe. Creemos que todo ello puede ratificar el origen no sólo bético de los emigrados, sino en este caso toledano (toponimia asociada no falta, onomástica arabizada tampoco, estilo artístico-cultural...) como origen, por lo menos de determinadas comunidades religiosas, en compañía de otras laicas, todas ellas a través de las rutas paleocristianas y visigodas de peregrinar cara a las reliquias y cuerpo del santo (junto a su otro compañero Apostólico, S. Eufrasio, cerca de Samos...) que en Bande y Guimarães tienen sus dos polos septentrionales de mayor atracción. La asimilación del culto y centralización del peregrinaje jacobeo e3n los siglos XI y XII acallaron por muchos siglos estos viejos cultos y consagraciones que contaban con gentes devotas de varios siglo atrás, entre ellos los mozárabes.

232

La iglesia consagrada a San Torcuato toledano, personaje que luego sería también venerado en amplio norte de Gallaecia, aunque la Galiza nuclear fuese de fuerte arraigamiento que a nuestro entender conectaría con tradiciones locales castrexas, como los cultos a Bandua, divinidad tutelar, soberana y guerrera con 30 aras dedicadas a su culto en la mayor concentración posible de las mismas, todas en territorio luso-galaico..., los mitemas asociados a guerreros pétreos del torques, discos solares, santos militares, señoras o mouras que se llaman en varios casos Lupas..., se hallaba decíamos, dicho templo enclavado en el central siglo X, en el sur de la ciudad, al norte de la iglesia de San Sebastián, en la parte prominente del "morro" que acantilea decidida al Tajo más curvo, que a su vez abraza toda la ciudad manchega. Hay una relación con esta parte de la ciudad que nos llama la

atención: su situación adyacente a la fuerza fluvial que rodea la ciudad (como las ermitas ascéticas de Salamanca...), tal vez una situación no de azar dado el matiz asociativo del santo evangelizador con el culto a las aguas que en lo paleocristiano está en el misterio del bautismo, pero también en la idea ancestral de purificación, de eterno fluir y retorno vida-muerte. Tampoco debe ser casualidad la situación del templo de Torcuato en el barrio de los curtidores: al-Dabbagin, la puerta sur de Bab al-Dabagin, barrio al que también pertenecía la iglesia de San Sebastián
269
, aunque hoy sea difícil su exacta ubicación. Hablamos de la relación con los curtidores porque también la anudación, trenzados y cuerdas (de cuero en este caso) llevan asociados el vínculo con la simbología de los torques o collares (desde los antiguos en oro o torques céltico galaico-lusitanos abiertos en su parte frontal) con que el santo de Guadix y/o galaico asimilado fue definido: traducido en el norte Torcuato con Bandua, éste era el dios de los lazos mágicos, de nudos

269
Según M. Rincón Álvarez (2003), estaba la iglesia sebastianista en un "barrio de curtidores, al sur de Toledo y hoy es una iglesia mudéjar, visitable. Es la que posee mayores probabilidades de haber sido templo mozárabe durante la época islámica; en los documentos recuperados por González Palencia figura como existente en 1181" pág. 178 de su Mozárabes y mozarabías (2003). La iglesia de San Sebastián (se cree construida en 601) se sitúa en el sur de la ciudad, cercana al Tajo y cuenta con restos de ascendencia y cronología visigoda.
En nuestra documentación monástica gallega, observamos con cierta frecuencia y en un abanico cronológico mozarabizante, el hagionomástico de San Sebastián (Sancti Sebastiani) y a ello nos referiremos en el análisis de Samos (entre otros galaicos) y su documentación, en la segunda parte de este trabajo.

y sogeados que aún hoy podemos ver alrededor (a lo largo de la imposta) de la iglesia del santo en Bande (Our.), precisamente en nuestra amplia área celanovense.
No falta una amplia mayoría cristiana en al alfoz toledano, habitando núcleos rurales importantes: Olías la Mayor, Maqueda, Escalona, Madrid, Cobisa, Alfamín, Pastor y Zorita al Norte, alquerías como la del Val de Mozárabes en la zona de Sisla, ahora al Sur del Tajo.
Desde la presencia cristiana del 1085, se le adjudicó un Fuero especial (1101) que la comunidad agradeció, y se pudo conservar su rito litúrgico hispano, aunque pasando los rigores y presiones de los nuevos aires reformistas de la Iglesia del XI y XII. La vuelta a sus orígenes de los inmigrados a Andalucía y Levante (a los cuales tildaríamos de neo-mozárabes por desplazarse de otras tierras a estas nuevas recuperadas) mermó su número y fuerza de influencia sobre los poderes emergentes de la casa de Borgoña con sus tan inseparables como prestigiosos monjes cluniacenses y del Cister, y presbíteros de novísima conciencia que ligaba con la tradición centroeuropea
270
; todo ello conllevaba problemas de convivencia y diferentes objetivos evidentes que dieron como resultado un choque inevitable, aunque superable, pues desde temprano también

se constatan enlaces matrimoniales entre castellanos, francos y mozárabes. El peso demográfico debía ser tan grande en el Toledo del XII, que más de la mitad de las transmisiones de propiedad correspondían a gentes mozárabes (L. Peñarroja, 1993) y en sus oficios no destaca en especial ninguno de ellos, así hay alfareros, carpinteros, albañiles, tintoreros, zapateros, carniceros, curtidores o campesinos en equilibrada proporción con castellanos, judíos (éstos, no campesinos) o musulmanes. Como ya hemos apuntado anteriormente, al grupo de cristianos tradicionales toledanos se debe añadir el de los neo-mozárabes (ver

270
Reyna Pastor llega a decir que los mozárabes toledanos eran un numeroso grupo en tradicional armonía con el poder musulmán, pero poco afecto a los castellanos, in REYNA PASTOR. Revista Annales. “Problèmes d’assimilation d’une minorité: les Mozarabes de Tolède de 1085 à la fin du XIII siècle”. 1970. La edición española última de la misma autora es Del Islam al Cristianismo en las fronteras de dos formas económico-sociales: Toledo s. XI-XIII. Ed. Península. Barcelona. 1985 (1ª1975). A esta última versión nos remitiremos en los siguientes comentarios y notas que añadimos.

234

3.1.), trasladados cristianos hasta la nueva Toledo o bien convertidos desde el Islam a la religión de los vencedores cristianos, una vez más nuestros moriscos de estirpe muladí hispana o de la antigua árabo-beréber Julio González (1975)
271
no considera el número de mozárabes tan numeroso como lo estiman otros historiadores, aunque aún al Sur del Tajo

271
Op. cit. (1975) El posicionamiento de González no es concordante con el trabajo de Reyna Pastor, reduciendo aquél el número de mozárabes autóctonos, imposibilitado además por la carencia de documentos anteriores al 1085. La historiadora considera a aquéllos como pequeños propietarios campesinos cuyas fincas fueron absorvidas por la gran propiedad eclesiástica –la Catedral, clérigos, instituciones, etc...- y laica castellano-leonesa emergente y conquistadora, de ahí los lógicos enfrentamientos de intereses, además de otros de rigurosa y diferente mentalidad, como nosotros ya apuntamos. La obra de la autora argentina es importantísima para el mozarabismo hispánico, en ella podemos seguir el real conflicto que existió entre el nuevo poder cristiano (trinitarista, oficialista y prorromano) y el antiguo cristianismo mozárabe, todo ello transpolable si lo intuimos, al mismo seno de la mozarabía, donde se detectaba desde los tiempos tardoantiguos la división de los trinitaristas y los relativistas unitaristas (el adopcionismo es una expresión de ello, aunque muy matizable por su doble aspiración anti-romana y anti-islámica, aunque condescendiente con el poder islámico). Está claro que el Norte cristiano solicitaba la versión del partido oficialista mozárabe para su proyecto político-religioso 8aunque es más que probable que algún que otro personaje se le hubiera podido infiltrar desde la versión criticista), y este será el perfil mayoritario de los grupos de clérigos avenidos al Norte del Duero desde el importante foco emisor toledano hasta las tierras de Samos y Castañeda, como veremos. Resumamos el conflicto interior de la recién conquistada Toledo así:
1. Hubo litigios entre mozárabes y castellanos por las tierras abandonadas de los musulmanes.
2. Alfonso VI cede a la Catedral de Toledo un importantísimo lote de tierras, libres de impuestos.
3. Entre 1170 y 1230, la política adquisitiva del nuevo poder cristiano ve acrecentar tierras y

viviendas, olivares, huertos, tierras de riego y cerealísticas, alquerías, arruinando y desplazando al pequeño propietario mozárabe, adeudándolo y empobreciéndolo. El arzobispo Ximenez de Rada adquirió entre 1209 y 1242, tal cantidad de bienes, viviendas y parcelas que era el principal comprador del Toledo del XIII.

4. Se forma una aristocracia terrateniente con los nuevos pobladores "descendientes de los visigodos" – la estupefacción de los mozárabes toledanos al escuchar esto debió dejarles sorprendidos...- que acabarían por desplazar totalmente a los auténticamente "descendientes" de los godos toledanos, y así la marginalidad de éstos, fuera ya de las esferas del poder fue progresiva. Gracias a esta disgresión social podemos constatar la histórica división de los mozárabes, al aparecer en esta nueva aristocracia conquistadora, "un grupo no muy numeroso de mozárabes toledanos, que tuvo un considerable peso y prestigio local de larga persistencia (...), logró hacer o mantener su fortuna, y junto con ello conservar sus formas culturales, al mismo tiempoque aquellos que habían constituido la mayor parte de la mozarabía toledana se diluían, empobrecidos, en el mundo de los hispano-cristiano-románicos" (pág. 109) y "sólo un pequeño núcleo prestigioso (nota propia.- Sisnando Davidiz sería uno de ellos) y rico de la ciudad había hecho tratativas con los vencedores, en tanto que la gran mayoría se mostraba inactiva ante los acontecimientos" (pág. 111).

5. Se desplaza de los cargos eclesiásticos importantes (parroquias de prestigio, Catedral) a los clérigos cristianos arabizados y se limita la liturgia hispana a parroquias de raíz más antigua de la ciudad. Finalmente el rito litúrgico hispano-mozárabe sobrevivirá a duras penas a la nueva Roma del s. XII y XIII, con su Castilla Bellatrix que nos comentaba en Silense, como ejecutora eficaz del proyecto católico y castellano.

235

sobrevivirán sus habitantes hasta las razzias de los almorávides, siendo sus partes extremas (Escalona, Atienza, Buitrago, Sigüenza) repobladas por nuevos cristianos no mozárabes. Según González es posible que el núcleo de mozárabes "autóctonos" toledanos no lo sea tanto, teniendo en cuenta que gran parte de su población como dijimos, aunque matizando en mucho su volumen, sobre los ss. IX y X (los importantes movimientos migratorios al Norte) ya se había desplazado como tal grupo al Norte del Duero (de ahí su arabización cultural), y muy probablemente sus descendientes castellanos y sobre todo leoneses de la Gallaecia
272
, retornasen a su origen después del 1085, siendo así un tanto "extraños" entre la reconformada población (una vez más la idea rígida del "desierto estratégico" puede ser revisada). Con todo, no podemos atisbar con precisión el contingente demográfico de las emigraciones al Duero y aún siendo éste un movimiento de gente religiosa, que es la que nos consta, y laica campesina, importa pergeñar aquí si dichos movimientos pudiesen ser de elites más o menos amplias, o no, ya que así podríamos evaluar con mayor exactitud su importancia.

Sabemos que las migraciones de clero regular pudieron ser importantes, pero no para "vaciar" un Toledo populoso o proveniente de la vía Córdoba-Toledo (que acaba en Zaragoza...) mozárabe a todas luces muy transitada. Nos constan campesinos por presura ya norteños pero éstos al ser de libre o semi-conducida iniciativa no los podemos estimar alegremente como número.

La conservación de su singular rasgo cultural arabizado, junto con su Fuero y su especial liturgia, hizo reaccionar a la mozarabía eclesiástica con la

difícil para ellos aplicación del oficio romano (oficial cambio de rito desde el

272
La lectura de la obra de MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. Orígenes del español. Estudio lingüístico de la Península ibérica hasta el s. XI. 1986 (10ª ed.), nos refuerza la idea de las estrechas relaciones del legado mozárabe con la cultura galeciana central y oriental: "El habla romance de los mozárabes toledanos, en los siglos XII y XIII, a juzgar por las escasas muestras que de ella conocemos, tenía varios rasgos comunes con el leonés (...), y eso no sólo la del pueblo bajo, sino la de los notables..." pág. 437. Sigue refiriendo esas particularidades filológicas: ll en vez de la j, rechazo del diptongo ue admitiendo el ie, añadiendo la i en varias terminaciones de sustantivos ("pero su lengua no se parece al leonés occidental, sino al central"), etc.

236

cónclave de Burgos en 1080
273
), reacción que el metropolitano y cluniacense
Bernardo de Sedirac
274
contestó con la reducción de sus parroquias, de su clero,
reducido igualmente a costa de introducir elementos francos en sus filas, pero la resistencia de la clerecía autóctona debió ser tan persistente que ya en el s. XII volvemos a ver señalados mozárabes entre canónigos, arciprestes, obispos –pocos-, arcedianos y abades (Monasterio de S. Clemente), pero dicha fuerza irá cediendo con el paso de los años. No debemos perder de vista que de la confluencia de este peculiar cristianismo mozárabe independiente, con la especialísima teoría política cluniacense-Cister (de amplio éxito en Europa) se vino a dar en esta Hispania una idea de Christianitas muy especial, más en la trayectoria de lo posteriormente llamado "Reconquista" que derivada del incumplimiento con los pactos con los musulmanes y de un tratamiento inflexible en política religiosa, dará pie a una singular mentalidad de cruzada, fruto también de movimientos eruditos salidos de los monasterios, ahora de dirección menos autóctona y "nacional", más de cuño francés-borgoñón, una común política intransigente y reformista, universalista-papalista en dirección con la linea política

273
El ritual de tradición hispano-visigótica, llamado posteriormente mozárabe por ser éstos quienes lo conservaron (actos de ofrenda entre evangelios y prefacios, fórmulas de oblación, lectura de dípticos, beso de la paz, canon variable) era muy semejante al primigenio oficio de los primeros tiempos romano-cristianos y se mantuvo en todo Occidente por muchos siglos con la diferencia que aquí pervivió. Fue Gregorio VII (paradójicamente tildado por el cardenal cismático Beno –s. XI y XII- y sus detractores enriqueños como manifiesto nigromante , denominándolo "Nactanabus", mago egipcio legendario) quien presionó a Alfonso VI para sustituir el rito mozárabe litúrgico por el oficial romano, e incluso se llegó a decir que visitó Toledo ("topos" literario y ciudad simbólica de otras ciencias de práctica no legítimas), siendo así que calificó a la práctica mozárabe como superstitio toletanae.
La cita de Reyna Pastor (1975, 1985) quiere ser aún más clara: "Lo que durante siglos había unido a la comunidad mozárabe, motivo de orgullo por ser la fiel expresión de la iglesia primitiva, ahora los separaba, diferenciándolos y empobreciéndolos ante los otros cristianos. Ellos, que habían mantenido la continuidad de la más alta prelatura en Toledo, aun durante los tiempos más difíciles, se vieron despojados del derecho, que creían legítimo, de elegir su metropolitano: un arzobispo

francés ocupaba ahora la sede toledana" pág. 115-116 de op. cit.

274
Op. Cit. (1975) p. 90 de J. González: "Es conocida la actitud incomprensiva de los eclesiásticos extraños que se hicieron cargo de la Iglesia de Toledo, con olvido y desprecio de los mozárabes que con su fidelidad habían prestado tantos servicios a la Cristiandad; así el abad de Cluny, en carta a don Bernardo (1086), alude a la iglesia de Toledo,
la cual "olim peccatis nostris destructa
ey veris cultoribus drelicta, rudis est et tenera ac nondum seruientium clericorum obsequiis aut probatarum personarum honore plantata et decorata". Se conoce la reacción mozárabe a la liturgia traída por el arzobispo don Bernardo con sus auxiliares francos en la catedral".

237
del resto de Europa: solo que allí las condiciones históricas no eran realmente las que aquí había.
La especial concepción del plan político-religioso de Cluny (y del cual Toledo fue su primera puesta en práctica) lo podríamos resumir de la siguiente manera enumerada:

1. Obligación del rito romano litúrgico.
2. La liturgia mozárabe pasa a ser sospechosa de herejía (ya desde tiempos de Elipando) y con el Papa Alejandro II (1061-1063) el rito hispánico vuelve a ser tildado de irregular y confuso.
3. Universalidad de la "lex romana".
4. Potenciación del Camino de Santiago, idea del "Santiago Matamoros".
5. Cruzada contra el Islam o "Teología de Guerra".
6. Veneración de reliquias como oposición a las doctrinas iconoclastas que podían ir en sintonía con posicionamientos cercanos al adopcionismo o similares.

Se mantuvieron por derecho de fuero las ya mencionadas seis parroquias con su liturgia mozárabe (sólo practicable en determinadas y vigiladas parroquias antiguas, a modo de recuerdo de lo ya pasado), es decir no más de la quinta parte de toda la ciudad (con estos datos J. González –1975- estima en 3.000 el número de elementos en esas parroquias) y en la misma Sta. Mª de Alficén –o Alhicén- no se certifica que se pudiera haber mantenido el culto tradicional. Aún en el s. XV el clero de las iglesias mozárabes entra en litigios judiciales contra las parroquias del rito latino, debido que ante su ya evidente debilidad (de hecho buscaron insistentemente el patrocinio real de sus templos y jurisdicciones, a lo cual se opusieron las latinas), los mozárabes exigieron la incardinación de los clérigos en las suyas propias para poder mantener viva su tradición, incluso modernamente el Cardenal Cisneros dio constituciones para mantener el rito en determinadas iglesias y capillas de la capital.

238

No sabemos casi nada de la aristocracia mozárabe anterior a finales del XI (sí a partir del XII), excepto que ésta debió quedar asimilada a las elites islámicas, y que ante la entrada y particular política de los castellanos en el Toledo posterior a 1085, sólo un pequeño grupo consiguió enlazar sus intereses con la nueva aristocracia vencedora y adquiridora de las tierras que el pequeño propietario de

Toledo y alfoz le fue vendiendo, identificándolos en sus cargos de “caíd”, “mair”-maior-, o el tratamiento social de “don”, alguacil, zabalmedina, alcaldes de cristianos (linajes de Aben Lampader, Illán Pérez, Melendo Fernández, Imrán, Sisnando Davidiz, Miguel Midiz...) transparentando dominios muy estimados en documentación posterior que a la fuerza se debió enraizar desde atrás. Estos alcaldes privativos de la época islámica y los que se rigen en el nuevo condominio cristiano se seguían apoyando legislativamente en el Fuero Juzgo visigodo (lo cual implica notarios y escribanos en aljamiado mozárabe y árabe andalusí, por lo menos hasta el s. XIV), ahora completado con los privilegios del Fuero alfonsí.

Con el tiempo, los rasgos definitorios de la idiosincrasia mozárabe se fueron diluyendo con el insistente volumen de castellanos advenedizos. El respeto a sus costumbres que expone el famoso Fuero comentado, la lengua hablada del árabe con muchas palabras romances (árabe andalusí con influencia romandalusí: las mismas jarchas...), su romance aljamiado (era de normal uso entre escribanos -con su bilingüísmo practicante-, más romance con los pobladores castellanos), su latín aún a la espera de un especial y delicado estudio
275
(ver apartado 6), la especial toponimia, su onomástica escogida del martirologio cristiano tal y como lo utilizaron en el León y Gallaecia oriental del s. X, a la par que conservaban su nombre propio árabe (tradición que desde la conquista irá desapareciendo al iniciar la tercera generación, acabando sus antropónimos latinizados como el de los francos o castellano-leoneses), hacían de los mozárabes toledanos una de las

275
Los estudios iniciales de lo que se viene denominando con algunos problemas, “latín mozárabe” de R. Menédez Pidal, A.Galmés de Fuentes (aunque más centrado en romandalusí), hasta los últimos de P. P. Herrera Roldán (1995) que nos enumera F. González Muñoz en su ya conocida obra (1996) sobre el latín de Álvaro de Córdoba, están siendo sometidos a nuevas interpretaciones, sacando ya algunas conclusiones de este delicado asunto, matizadas por este último autor en “Perspectivas para el estudio del latín tardío en el Noroeste Peninsular” (1997).

276
más definidas como tal grupo étnico-cultural arabizado y parcialmente islamizado, como así se demostró en el posterior acercamiento a la comunidad musulmana y morisca desde finales del s. XI. No es casualidad que el castellano hablado y escrito derivado de toda esta interacción, y desaparecida ya la plena huella árabe en el cristianismo, va a dar lugar una “nueva” lengua romance llena de mozarabismos escritos y nos podemos imaginar que densamente fonéticos. Políticamente hablando, aún en 1058, es consagrado en León un obispo mozárabe toledano (B. F. Reilly, 2007).

Las referencias a otros núcleos mozárabes en Talavera (ya minoritarios en el s.XII), Madrid, Maqueda, Alamín o Guadalajara, van desapareciendo a un ritmo aún mayor que el de la arquetípica Toledo. No debemos olvidar que la cora califal del Toledo de finales del XI abarcaba las hoy provincias de Madrid, Toledo, Guadalajara, Sur de Ávila, Este de Badajoz y Cáceres, al Este propio también las alturas de Cuenca, y al Sur, Ciudad Real.

Las fechas que pueden incidir sobre el desplazamiento de gentes toledanas y circundantes de la región, hasta el Noroeste y centro del Duero amplio, según la historiografía tradicionalista pudieran ser la Jornada del Foso de 807 (alzamiento de muladíes y mozárabes contra Al Hakam I, finalmente sometidos), revueltas de 829 (Haxim el muladí), otra en 834, las campañas de Muhammad I de 853 a 859 contra las múltiples alianzas toledanas de 855 a 858 (pactos del muladí Suintila

276

Obligado es mencionar el largo legado de dicha elite intelectual que ya ha enumerado Díaz y Díaz en varias de sus obras (De Isidoro al siglo XI –1976-, y valga sólo como ejemplo). Aquí diremos que la redacción de sus códices latinos, el conocimiento de la tradición greco-romana (a diferencia de sus hermanos del Norte...), la importancia de la trascripción, la traducción, el estudio de los manuscritos antiguos se deben a personajes toledanos como Evancio arcediano (cuya carta denunciadora de la mala influencia del judaismo sobre los cristianos no tiene pérdida), Pedro Diácono, (¡¡libro de la celebración de la Pascua en 750 !! dirigida a los olvidadizos cristianos de Sevilla), el mismo condenado de herejía pero de sólida formación cristiana, hábil donde los haya, Elipando arzobispo de Toledo, creador del adopcionismo no falto de intención incluso contra el mismo Islam, o el obispo Cixila, autor de importantes himnos litúrgicos para enriquecer en calidad el rito de esta gente singular, el anónimo de la Crónica del 754 llamada Mozárabe. Destaca con luz propia un autor anónimo del s. XI toledano y su obra Crónica pseudo-isidoriana inspirada sin duda por autores tanto cristianos como musulmanes de lengua árabe, donde se relatan historias como las del famoso conde don Julián, provenientes todas de fuentes mozárabes, latinas y romances. Tampoco es de olvidar el importante trabajo diplomático del toledano Dulcidio, ahora mozárabe de la corte de Alfonso III (883), cuando es enviado a una Córdoba muy sensible con lo cristiano, traslando a Oviedo los cuerpos de Santa Leocadia y San Eulogio.

240

con Ordoño I, con el rey de Nararra Iñigo Arista en 854, nueva sublevación en 856, ahora con los Beni-Qasi de Zaragoza como aliados), la otra gran jornada, la de Guadalacete en 854 donde definitivamente queda sometida al poder omeya, concediéndole un amán (con consiguiente pacto como comunidad en dimma) o gobernador (sería en esta época de las revueltas de Suintila, cuando se nombra, creemos que simbólicamente, al cordobés Eulogio
277
como Metropolitano de
Hispania desde Toledo). Es en 932 cuando ‘Abd al-Rahman III al Nasir derrota definitivamente a las alianzas militares muladí-mozárabes y los somete a la soberanía omeya. Cumple no olvidar que todos estos movimientos de la insumisa Toledo se corresponden con las insurrecciones de Mérida (inicios del s. IX hasta 866) o las campañas muladíes de Ibn Marwan al-Yilliqi (930, también “al-Galliqi” en otros textos) y Omar Ibn Hafsún (hasta 891 y 928, hijos)
278
, este último
símbolo heroizante donde lo haya de la tan mítica como real alianza estratégica entre la población muladí y la mozárabe, un ejemplo más de la dificultad de diferenciar ambas comunidades dado su mimetismo, doble militancia posible, e

277

Según Reyna Pastor (1985) “luego de estar preso en Córdoba, Eulogio marchó a predicar a Toledo, donde poco después fue elegido metropolitano por su población mozárabe, y aunque no

llegó a tener el cargo por oposición de Muhammad, consiguió atraer muchos adeptos" (pág. 83).

278
El trabajo de FIERRO, M. "Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun" (1995) –ver bibliografía-, pone en evidencia lo que desde nuestros apartados iniciales hemos ido sugiriendo. Superando el "visigoticismo" de M. Acién (1994) que atribuye una permanencia de un
grupo noble, feudalizante
y visigodo rebelde, arabizado pero resistente al poder califal en pleno sigo X, la autora se decanta por insertar a los rebeldes muwalladun como "conversos cuya conversión no había traído consigo el establecimiento de lazos de clientela (wala') con tribus árabes" (pág. 234), combatiendo si era necesario para lograr el status de musulmanes hispánicos que los árabes no les dejaban compartir. Comparten estas características los líderes muladíes al-Yilliqi ("el Gallego" o "el Galeciano"...) y el mismo Hafsun.
Sin duda la común intencionalidad política de los difusos muladíes y mozárabes (huídos en las hoy descubiertas iglesias rupestres de Málaga, obispado de Bobastro) convergían en un ideal rebelde anti-omeya: era normal un contacto y convivencia islámico-cristiana en un "ejército de fitna": "el ambiente en el que se mueve Ibn Hafsun es uno en el que no siempre hay una línea divisoria clara entre ser musulmán y no serlo, pues en muchos casos la islamización no consistió en un cambio radical, sino en un lento proceso, durante parte del cual la afiliación religiosa de los individuos resultaba ambigua" (pág. 245).
Finalmente concluye M. Fierro (pág. 256): "Entre las aportaciones del presente trabajo quiero destacar una nueva interpretación del término muwallad (muladí) en el contexto andalusí: muwallad debió de designar en un primer momento no al converso al Islam (como se ha interpretado generalmente), sino al "arabizado", al aculturado, no necesariamente islamizado". Podríamos converger, para el caso de la Gallaecia mozarabizada, con la conformidad dual mozárabe-muladí para la frontera del Duero y entre Duero y Tajo.

241

interesecciones de intereses (M. Fierro, 1995): una demanda ante el poder cordobés, decidida a obtener mayores cuotas de poder para los hispanos arabizados, ya sean musulmanes o todavía cristianos, conscientes de su pasado hispanorromano y visigodo (M. Acién, 1994).
Todavía en los siglos XIII y XIV, la Toledo depositaria de una fuerte tradición cristiana arabizante y un nada desdeñable sector morisco en sus callejas fue un símbolo de confluencia de todos los saberes científicos y hasta erudito-esotéricos de Occidente y Oriente, hasta llegar a convertirse en un "topos" literario en nuestra Centroeuropa. Significación mágica que dará con el prurito de la ciudad del Tajo como núcleo y escuela de "nigromantes"
279
donde se

279
Sobre este apasionante tema, pleno y ya bajomedieval, ligado directamente con la tradición hispanomozárabe y cultura cristiana e islámica arabizante, hemos de reseñar el trabajo de nuestro maestro D. Jaime Ferreiro Alemparte, al cual le debemos su "La Escuela de Nigromancia de Toledo" (1983), genial erudición de la fuentes latinas y germánicas del "topos" literario que fue el Toledo islámico, mozárabe y posmozárabe. Este Toledo mágico, pro-sarraceno, críptico aunque calumniado por la oficialidad, se plasma en los escitos centroeuropeos de ni más ni menos que Helinando de Frodmont (1229), Guillermo de Malmesbury (1123), Cesáreo de Heisterbach

(Dialogus Miracolorum, 1223-1224), Salimbene de Adam o Parmense (1221-1287), Gilde Vouzela, Don Yllán de Toledo, Matthaeus Parisiensis (1235) y un largo etcétera.
De todo ello nos tenemos que quedar con una idea general: la transmisión de textos y fuentes de conocimiento hacia el occidente romanista de después del s. XI-XII procede del mismo occidente arabizado, andalusí, de también tradición hispanogermánica y que ahora entronca con la misma, centroeuropea, abierta al mundo orientalizador que emana el Islam derrotado en una singular Hispania católica, extraña, diferente a los ojos del Norte europeo, que lejos de vituperarla, es foco atrayente a los ojos de eruditos, científicos y minorías de espíritus no satisfechos con la cultura oficialista que Roma vende y expande: "Toledo era la meta añorada de muchos intelectuales atraídos por el alto nivel de los estudios árabes. La juventud del mundo (...), se dirigía a Toledo, para allí, en la primera fuente, escrutar, en las alacenas de los árabes, los studia arabica, y, separando el oro de la nueva ciencia del plomo de la vieja escolástica, comunicar sus resultados. España en la Edad Media tiene dos metas, una popular y otra elitista: Santiago y Toledo" pág. 209 de op. Cit.
Finalmente exponemos aquí, merced al ya fallecido y sentido por todos nostros Profesor Ferreiro, una idea que siguiendo las fuentes literarias del mito del Santo Grial (a través del Parzival de Wolfram de Eschenbach por ejemplo) ha venido a dar con las transmisión de textos del Toledo mozárabe y posmozárabe: ¿Quién es "Kyot", el maestro que dona a Wolfram en Toledo todo el conocimiento y saga del Santo Grial? Según Don Jaime, el "topos" todavía puede dar lugar a otros motivos y temas literarios más conocidos en la Hispania moderna: "En esa misma tradición está Don Quijote con sus aventuras, plasmación ideal del hombre llamado Cervantes (nota propia. una vez más, con su transmisión del texto original desde su autor mitificado, Cide Hamete Benengeli, y así pervive el mito de lo oriental y selecto como vivificador de lo occidental). Kyot, por su localización geográfica, por su contexto lingüístico y por el contenido que encarna dentro de la tradición cultural de Toledo, no puede ser más que un mozárabe, un cristiano arabizado, real o simbólico, que esto es lo de menos (...) Toledo, punto de conjunción entre Oriente y Occidente, era el lugar óptimo para trazar desde allí el gran arco de la convivencia patrocinada por el poeta bajo el ideal de vida cortés y caballeresca..." pág. 230. El mito ya ha echado a andar hasta hoy.

242

enseñaban y analizaban las artes de la astrología, matemática, filosofía, música, artmética, geometría (lícitas aunque sospechosas, integradas todas ellas en las studia arabica, estudios que nuestra elite mozárabe entendía y dominaba), al lado de otras consideradas desviadas y heréticas: lectura de los astros, ábaco, adivinaciones, encantamientos (divinationibus et incantationibus nos relata Guillermo de Malmesbury entre 1114-1123), ornitomancia, contacto con demonios y entes supranormales, áreas todas ellas atribuidas en la literatura del XII y XII a las "artes de los sarracenos". Hacia Toledo y su simbología de urbe de lo tradicional y oculto se dirigirán desde toda Europa las elites ilustradas (Silvestre II, Gregorio VII, Wolfram von Eschebach: es decir, hasta el mismo tema literario del Santo Grial) y minorías insatisfechas en busca de un saber (causa sophiae según Ademaro Cabannense hablando del Hildebrando, futuro Papa Silvestre II...), de la magia, el misterio y su iniciación.

4.5. ÁREA DE MÉRIDA-LUSITANIA.

La capital de la Marca Inferior, capital y Metrópoli visigoda
280
de la
provincia Lusitania, Mérida (Marida) nudo clave de camino desde el occidente meridional al septentrional por la Vía de la Plata antigua, vital como primera

antepuerta a Gallaecia (Yalliqiyya / Yilliqiyya) antes de llegar a la puerta que era Zamora (Sammura), poseía ya desde antiguo una población levantisca (levantamientos de 806 contra al-Hakam I), muy muladí. No debemos olvidar que ya desde los inicios de la presencia musulmana, retomando la coalición viticiano-islámica esta zona en 712 sobre la inicialmente aliada de Rodrigo ciudad de Mérida, Musà ibn Nusair tiene serios problemas para tomarla por sus sólidos muros y población acostumbrada a fuertes resistencias. Cuando la ciudad cae en

280
En la Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium de comienzos del siglo VII se nos dibuja Mérida como una urbe prestigiosa, con peso económico, cultural, de importancia política en rivalidad con Toledo, recogiendo el ambiente ciudadano de la última y poderosa huella romana (capital administrativa con Diocleciano), sede y capital episcopal de la Lusitania, con no pocas construcciones eclesiásticas de renombrado prestigio. Como bien dice M. C. Villalón (1998), no debió ser poco el concepto de admiración que la ciudad debió causar a los invasores (citas a su vez en notas de Hayyan, del Ajbar Maymu'a, al-Razi, al-Rusati, Ibn Hawqal, Ibn abi-l-Fayyad, Ibn Idari, entre otros). Recogido de la citada autora en "Indicios cristianos bajo el Islam. El caso de Mérida y Badajoz". Cuadernos Emeritenses nº15. Mérida. 1998, in págs. 177-199.

243
manos aliadas, los cristianos no dudarán en retomar las rutas que marcan la Vía de la Plata (igualmente los habitantes de Sevilla perjudicados huirán a la Beja
281

también lusitana) en dirección a la Gallaecia, auténtico corredor galaico-lusitano como nos lo confirman las fuentes árabes del Ajbar Machmua
282
:

"...concertaron la paz con Muça, a condición de que los bienes de los que habían muerto en la celada y de los que habían huido a Galicia, así como sus bienes y alhajas de las iglesias, fuesen para los muslimes. Convenidos en esto, abrieron las puertas de la ciudad".

Era vital establecer primero un pacto de dimma (a cambio de impuestos de yizia y jaray) en Mérida (713) para explotar el éxito y viabilidad, siendo el mismo general beréber quien se dirigirá con facilidad hasta Viseu, ruta que después retomará su hijo 'Abd al-'Aziz para ocupar Sevilla, y finalmente conquistar la amplia Gallaecia en 716.
Con una importante comunidad mozárabe, alentadas por un Alfonso II que desde el Norte, y siguiendo la tradición jurídico-político-eclesiástica romana de relaciones directas desde la Metrópoli del Noroeste, Braga
283
(Braqara), con

281
Beja (Pax Iulia) era una de las ciudades más insumisas de las sedes episcopales lusitanas (revueltas de muladís y cristianos), acogiendo gentes de otros lugares como los extremistas
cordobeses. Ibn Marwan tuvo en este Alentejo una zona de dominio junto con Mérida y Badajoz, repartido con otro señor muladí, Sa'dum ibn Fath al- Surumbaqui, caudillo de un castillo entre

Santarém y Coimbra. Algunos de los mártires voluntarios de Córdoba fueron oriundos de Beja: Sisenando (851), Elias (856) con sus monjes Paulo e Isidoro, el cautiverio de Tiberino (M. Luis Real, "Portugal: cultura visigoda e cultura moçárabe" –2000-). Tenemos información de un obispo de Beja, Isidoro (754).

282
CRÓNICA ANÓNIMA DEL S. XI (Edic. de Emilio Lafuente). Ajbar Machmuâ. 1984 (Ed. facsimilar de 1867). Cita de pág.188, 189. Más adelante la relación con Galicia desde el Sur con sus vías de acceso es notable: "Algunos dicen que Muça desde Mérida se dirigió a Galicia", "Tenía en tanto Muça ben Nosair vehementes deseos de penetrar en la comarca de Galicia, asiento de los infieles, y hacía preparativos para ello", "(el califa de Damasco) le hizo, en efecto, volver desde Lugo, ciudad de Galicia, regresando por el desfiladero llamado Muza". Todo el plano de rutas que toman Musa ibn Nusair o su hijo 'Abd al-'Aziz son un dechado de detalles que ratifican el habitual uso de sus tramos (sean desde Sevilla, Córdoba, Beja, Coria, el mismo Trujillo -castillo de Albalat- hasta la misma Astorga, o incluso las campañas más al Este hasta Zaragoza...). Pocas comunicaciones estaban, con sus puentes, en tan buen estado como los accesos de esta llamada Marca Inferior occidental.

283
Sobre Braga y el área bracarense constar la importante presencia de población musulmana en convivencia con la mozárabe que ya nos señalan los documentos localizados en la Portugalia Monumenta Historica, Ed. Kraus Reprint. Liechtenstein. 1967. Vol I., donde destacaremos lo ya

244

pretensiones de hegemonía sobre la Mérida lusitana (intenciones que continuará la Iglesia compostelana en el XI y XII bajo la Mitra de Gelmírez...), seguirá de cerca o diseñando estrategias levantiscas ayudando a rumíes y muladíes como es ejemplo esa primera revuelta meridense del 828: asesinato del gobernador Marwan al-Yilliqi (nisba "el gallego"). No faltará tampoco la ayuda de su otro aliado alfonsino, Ludovico Pío, con su testimonial epístola de 826/828, dando refuerzos morales a una población sólo presionada por el poder islámico con onerosas cargas fiscales, y esta única argumentación es muy reveladora de la realidad y no sistemática persecución contra unos y otros por parte de la soberanía cordobesa..
Por otro lado las fuentes árabes indican (Al-Bakri y Himyari, siglos XI y XV respectivamente) a la Braga histórica, enlace de primera magnitud que hace comunicar todo el sur limiano y minhoto con el Duero y al sur del mismo…, con cinco vías romanas constatables y múltiples secundarias medievales incluídas y de no poca importancia, como una ciudad despoblada de cristianos y arrasada antes y después de la ocupación musulmana, expulsada con anterioridad unas gentes

señalado por trabajos de Carlos Baliñas (1992): "Esta carencia populacional queda en boa parte paliada pola persistencia de elementos humáns de orixe mozárabe e musulmán, froito da relativa intensidade do poder islámico nestas bisbarras e da sua duración –cerca de século e medio-". En nota 118 de esta página 116 (op. Do Mito á realidade...): "Os indicios da continuidade habitacional dun importante continxente de poboación musulmana neste territorio infra-duriense son doados de atopar na documentación". Se cita a continuación onomástica claramente árabo-islamizada: "ego Mahomat, filius de Abderahmen, neptus de Harit (968)"; "Vila Coua...moabita Meffarraie (973)" entre otros que por nuestra cuenta hemos localizado. Todos las cotejaciones sobre toponimia (ver anexos) y onomástica de introducción mozárabe (o muladí, indígena, neo-mozárabe o siervos musulmanes en ocupación cristiana) en lengua latino-romance y árabe, certifican la presencia de

población arabizada intensa entre Minho / Miño y Duero, siendo la región transfronteriza del Mondego conimbricense un caso especial para estudiar con abundacia de datos todo esta interesante constatación y proceso. La PMH (Portugaliae...) ratifica sobradamente todo lo dicho y deja a la población cristiana más latinizada (onomástica) más severamente minorizada.
Todo el territorio de entre Duero y Miño estaría demarcado con anterioridad al siglo IX por las territorialidades que siguen: Bracarense, Portugalense, Anegia, Entre-ambas-Aves, Latito, Temilobos, Limie, Arnogie (J. López Quiroga, 2004). En los anteriores apartados (1.1.1. Vías de acceso...) hemos visto las conexiones viales de estos territorios y ciudades a su paso. Es probable que a la vista de las aportaciones documentales cristianas y de lengua árabe sobre Braga y su supuesta "despoblación" nos pudiéramos quedar con una ciudad que en los vaivenes de población islámica y cristiana, ésta fuera la más perjudicada (posiblemente enclaustrada literalmente en la vida religiosa consagrada), ruralizándose, abandonando la antigua urbana, villa y corte antes sueva, "desapareciendo" de la civitas la población cristiana, pero siendo muy vital su protagonismo islámico, vial y comercial, clave también militar y proximada a los engarces navales y fluviales para los intereses militares emirales y califales.

245

cristianas
284
más latinizadas (podemos asegurar que reducidas a una vida retirada y conventual, no urbana), que poco a poco se reafirmaría posteriormente desde su casi desaparación entre siglos VIII-X, antes de las importantes restauraciones (obispo Dom Pedro) de las sedes eclesiásticas de finales del siglo XI y mediados del XII, como parece indicar la clásica historografía portuguesa, ya que desde este siglo XI (A. Jesus da Costa, 1959; J. Verissimo Serrão, 1977-1995) semeja que Braga y su estructura parroquial (ríos Límia, Ave y Vizela) aún seguían tímidamente vitales
285
, así como su comercio (J. López Quiroga, 2004), siendo tal vez un Dume/Dumio mozarabizado (São Frutuoso de Montélios-monasterio, monasterios varios y santuarios, cerca de las vías romanas XIX-XX antoninianas) uno de esos resortes vitales que pudieron permanecer latentes y en silencio activo.
Siguiendo con los alzamientos del líder beréber o muladí Mahmud y el muladí Sulayman ben Martín, éstos organizan bélica resistencia, declarando a la ciudad emeritense fuera del poder cordobés. Después de los sitos a que les somete 'Abd al-Rahman II en 829 y 830, recupera éste Mérida en 835 (reconstrucción de la alcazaba, conservando hoy su lápida de fundación) para luego pasar por un período de sucesivas ocupaciones en 836 (Sulayman el muladí), 862, 867 y 868 (ruptura del gran puente romano, reconstruido por el poder emiral), cuando Muhammad I derribará sus sólidos muros.
Nuestro Mahmud del 828 huirá y concertará pactos con Alfonso II, ayudando militarmente al rey cristiano, instalándose con los suyos –suponemos muladíes, beréberes y mozárabes- como conclusión, en el territorio mozarabizado del valle del Sárria: son repobladores guerreros. Ibn Hayyan nos relata tanto la traición como el descontento del jefe beréber en Galicia a partir de 830-835, sus

284
Cfr. A. Mª Carballeira Galicia y los gallegos en las fuentes árabes medievales, (2007), págs. 86-87.

285
VERÍSSIMO SERRÃO, J. História de Portugal (1080-1415) -tomo I-, (1995), en págs. 58-61. Los actuales estudios de arqueología altomedieval de A. Rodríguez Resino (Do Imperio Romano á Alta Idade Media, 2005) descubren materialmente una Basílica paleocristiana (de referencias bizantinas) de origen martiñense (s. V, con testigos materiales hasta el siglo VIII) con necrópolis asociadas, la iglesia-capilla de San Fructuoso, y por lo menos una iglesia de Dume "prerrománica" sobre la cual se construyó otra más "románica" de los siglos X-XI

246

pactos secretos con el emir, siendo al remate de estos eventos la reducción y muerte en la resistencia del castro de Sta. Cristina en el 840. Su familia y gentes quedarán en dicha región donde su hermana entroncará con la nobleza gallega.

Otras zonas del hinterland de Mérida-Lusitania pactarán con el poder establecido y así el líder Abd al-Chabbar sobrevivió en Beja, en la muy mozarabizada y muladí Ossonoba (Faro) – con su prestigiosa iglesia y monasterio del Cabo de São Vicente o "de los cuervos"-, pactando con Alfonso II (838 en Gallaecia), visitando la corte de Oviedo, intercambiando feudos y castillos en buena relación diplomática. Otro muladí Ibn Marwan llamado "el gallego"(Yilliqi) fundará un principado independiente en Badajoz (875), fortificándolo, pactando con los poderes cristiano (Alfonso II) y musulmán, intentando ese más allá estratégico de fundir un cristianismo unitarista con Islam, en una nueva aparición de un pseudoarrianismo, proyecto que decidió a muchos muladíes y mozárabes a seguirle.

La amplia provincia eclesiástica y metropolitana de Mérida, antigua capital de la Lusitania romana, constaba de los obispados de Beja, Lisboa, Ossonoba, Idanha (obispo Teodemirus Egitanensis en 899), Coimbra (974, nombrado Uiliulfus), Viseu (en 974, obispo Iquilani según la PMH), Lamego (en 956, Ornatus lamecensis), Caliabria, Salamanca (obispo Tudemundo en 956), Avila, Évora, Coria (obispo Iacob Cauriensis en 899), y Badajoz (última aportación y novedad del cuadro diocesano). Conservó la capital las iglesias de devoción a Sta. Eulalia de Mérida

286

(denominada aula, ecclesia y basilica), Monasterio de Cauliana (en la periferia y a ocho millas de la urbe, abad Renovato y posterior obispo emeritense), iglesia de Sta. María o de Sta. Jerusalén anterior (iglesia-catedral principal de la ciudad, adosado a la misma estaría la iglesa-baptisterio de San Juan Bautista), y sabemos de una más hacia el interior de la urbe (Simonet,

286

Esta iglesia (de anterior consagración arriana) coincide con la actual erigida de Sta. Eulalia, panteón episcopal donde reposaban los restos de Fidel obispo. Se cuenta el protagonismo del obispo ex-arriano Masona (571-605), convertido al catolicismo (III de Toledo, posible conversor a la fe romana del futuro San Hermenegildo...) y resistente después a la autoridad de Leovigildo por lo cual fue desterrado al lugar de Sunna, nombrándose a otro obispo católico para Mérida (llamado Nepopis). Masona se negó también a entregar a la Iglesia arriana la capa-reliquia de Santa Eulalia, requerida por éstos.

247

1867-1903). Otras iglesias que se suelen citar son San Andrés, Santiago, Sta. María de Ureña (ermita), Sta. Leucricia (basilica Lucretiae) o Lucía (L. Caballero, F. Arce, 1992), San Cipriano y San Lorenzo (independientes, ambas urbanas), Santa Mª Reina de todas las Vírgenes (de fundación regia, en s. VII, de comunidad femenina) y posiblemente otros templos dedicados a mártires.
Mantuvo su silla metropolitana con Ariulfo (839-862) en momentos críticos y de recomposición de la ciudad, manteniendo una ciudad que supo equilibrar población cristiana, muladí, judía y árabe, aunque ésta última se fue diluyendo entre la mayoría autóctona islámica y cristiana.
Parte de la gente mozárabe emeritense, que como sabemos participó con la muladí en las revueltas que hemos comentado (la influencia de los rigoristas cordobeses de mediados del s. IX pudo haber influido pero no exclusivamente), debió seguir desarrollando (Ibn Marwan) en las serranías de Ronda y Málaga una actividad levantisca que les llevaría a trasladarse hacia el proyecto de Marwan de fundar una nueva ciudad para él y los suyos. Esa ciudad será Badajoz (Batalyawa, señorío independiente de 875 a 930), siendo así ciudad islámica de fundación muladí, con pervivencias notables de presencia episcopal mozárabe, bien defendida desde sus colinas y con rastros de ocupación romana, talleres de escultura visigoda
287
(¿introducidos por la arquitectura islámica, desde Mérida?) y posterior al-qaría.
Podemos conocer algunos aspectos de la Mérida emiral gracias a los rasgos definitorios de la Badajoz de soberanía muladí y autónoma mozárabe (Cruz Villalón, 1998). Aunque constatada en fecha tardía (932, 1050 como sufragánea de Mérida), sabemos que estos cristianos emeritenses desplazados (una vez más y siguiendo el eje de la Plata) a Badajoz fundaron sede episcopal (obispo Julius) y que desde el dominio almorávide y almohade, desaparece el rastro de dicha sede (1150).

287
En estas colecciones pacenses, las que se consideran más semejantes a las de Mérida, coinciden en motivos omeyas orientales y mozárabes del norte peninsular, todas ellas de tradición visigoda (L. Caballero, 1992).

248

Las huellas del mozarabismo en Badajoz las rastreamos por la antropología popular de la veneración, advocaciones de iglesias
288
y vidas de santos cuales Santa Engracia
289
, San Sisenando
290
y San Antón
291
, vinculadas también a la tradición cristiana de tradición visigoda (sudoeste del Guadiana es

núcleo de fuerte gotización) de Beja y área lusitana. Permanecen pues estructuras, episcopado y un mantenimiento del legado mozárabe, en el ejemplo de pacto dimma del cercano modelo cordobés.
Fueron iglesias "antiguas" (relatos del siglo XVII de J. Solano Figueroa) las de San Pedro, Santiago (en la alcazaba y sobre soporte de antiguas mezquitas), Santa María de Calatrava, San Lorenzo, el Salvador y San Andrés (las tres últimas en el interior de la fortaleza y primeras parroquias), la iglesia de Sta. María del Castillo
292
(construida sobre mezquita), convertida en primera catedral. La

288
Un método apto para seguir el rastro de pasos del mozarabismo son las titulaciones-advocaciones de los santos en las iglesias de lugares (hagiotoponimia) y ciudades, con sus topónimos y onomástica de relación de lugares asociados: en dominios monasteriales será de útil aplicación para el caso galeciano. En lo que concierne a Badajoz, coinciden dichas titularidades con iglesias visigótico-mozárabes, las modernas del siglo XVII, o las altomedievales emeritenses (Cruz Villalón, 1998): Santa Mª Princesa de todas las Vírgenes, Sta. Mª de Quintisina, las de Mérida. Entre las fundacionales de Badajoz, Sta. Mª del Castillo (coincidente con Mérida), Santiago, S. Lorenzo, San Cristóbal de Licia (veneración bizantina y siria con testimonios visigodos y mozárabes), Sta. Marina (mártir oriental aunque en Gallaecia acaba asimilándose a una santa local ourensana, consta en el Sacramentario mozárabe y su culto semeja ser posterior al siglo VII –García Rodríguez, 1966-: hay inscripción en S. Miguel de Escalada –Le.- y reliquias suyas en S, Román de Hornija, venerada también –eje ruta occidental- en Córdoba y Sevilla, S. Miguel (lo registramos en Toledo, de Lillo en Asturias y en Celanova gallego), El Salvador (monasterio de Peñamelaria en Córdoba, de Valdediós, y Priesca en Oviedo, Celanova, en monasterios de Dúmio-Braga miñotos). Aparecen todos los indicios de haber una continuidad de cultos de raíz visigodo-mozárabe con influencias del cristianismo oriental, ya tradicional por otra parte.

289
La leyenda de Sta. Engracia nos coloca en 1030, originaria de la Bracarense, decapitada por quien quería ser su marido y trasladada al Guadiana: en una de sus lagunas se vislumbraron destellos y allí mismo se construye una ermita (¿posible origen aún más remoto?). Su tradición la hace con seguridad de entronque mozárabe.

290
San Sisenando es mártir cordobés (851) y oriundo de Beja –recogido textualmente por Eulogio cordobés-, aunque el gentilicio de "pacense" tal vez se pueda referir a Badajoz (Cruz Villalón, 1998).

291
San Antón también es nacido in urbe Pacensi y acabará su vida como obispo de la italiana Pistoia (m. 1155).

292
También llamada "la Obispal", sobre cimientos de mezquita de la cual aún se mantiene su estructura basal.

posterior catedral es la de San Juan, consagrada aún en la conquista cristiana (s. XIII) en proximidades de la alcazaba. Solano da a entender de una iglesia mozárabe inicial (analogía con la cripta visigoda de la catedral de Palencia) en la base de la catedral
293
. Ermitas, las de Caya (alrededores de la ciudad), Santa Engracia (al pie del cerro de S. Cristóbal, aunque hoy sólo queda el topónimo), Santa Marina (adjunta a la muralla de la alcazaba) y Sta. Mª de Botova.
Dependiente en política eclesiástica de la antigua Mérida, era la beirense de Coimbra (Qulumriya) con su río Mondego como dibujo de su territorialidad, límite de influencia geopolítica de la Gallaecia y de administración de Lusitania. Desde la vía hacia el Oeste Sevilla-Niebla (posible desvío a Ossonoba)-Beja, se sube a Lisboa-Santarém hasta llegar en linea recta a Coimbra, el paso al Portucale (Porto) de la ya Gallaecia Magna es más tranquilo y en pleno IX y X muy transitable cultural y comercialmente hablando, aunque con relatividad, más de lo parece en principio
294
. Recogía Coimbra en su diócesis episcopal (obispo Viliulfo

293
SOLANO DE FIGUEROA, J. Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz (1664), edic. de 1930, in págs. 96 y 104: "...porque allí se conservó entre nuestros mozárabes la iglesia antigua, aunque pequeña, y cuando se reendificaba se conocieron los çimientos por el sitio que ocupa oy el Pulpito para los sermones (...) ...la neua fábrica del tenplo del Bautista que entonçes se reedificó en el mismo sitio que tuvo antes, y en el tiempo de los moros, que era, y es, la iglesia catedral...".

294
La villas comerciales en las dos riberas del Mondego son dignas de ser enumeradas: villa Cova, Gondelini, Palatiolo, Albalat, células económicas en la región del afluente Viaster, Villela y su puerto de Aqualada. Pero lo que venimos a tratar aquí es la ejemplificación de la dinámica comercial Gallaecia-Al-Ándalus a través de la frontera del Mondego. Dos documentos quisiera comentar en este ínterin: uno (editado por Ruy de Azevedo en Liber Testamentorum) del llamado Zacarías magister venido de Córdoba para construir puentes y molinos (período del abad Primus, 966-985, aunque M. Carriedo lo fija en 987, Junio, cf. J. Simonet in Mozárabes..., tomo III) redactado por un contencioso de 1064 entre el monasterio de Lorvão y una familia que demanda la posesión de unos molinos en la villa de Forma, en la orilla del Mondego y cerca de Coimbra. Zacarías es con mucha probabilidad (los mecanismos son institucionalmente católicos: concilio, contrato con adadía...) un mozárabe clásico. Pero más allá de dicha identificación está la constatable verificación de una circulación de hombres, oficios, técnicas y contratos entre la Gallaecia y Galiza septentrional y Al-Ándalus (Córdoba en este caso). Curiosamente Zacarías sólo residirá temporalmente en la Beira, no forma precisamente parte de "contingentes" repoblacionistas, constituye sistemáticamente en una zona de frontera intermedia y permeable, y es lazo comercial y cultural de primera magnitud a nuestro entender.
Una segunda entrega del "affaire" de los molinos de Forma: cierto Pelagio Halaf y su hermano Zulaiman Alafla demandan la posesión de los molinos al monasterio, ya que afirman no haber sido construidos por el nombrado Zacarías, sino por su abuelo, Ezerag de Condeixa. Para desacreditar la demanda, el prior Arias esgrime argumentos sin desperdicio: Ezerag se convirtió en musulmán (et
fecit se mauro: obsérvese el adjetivo étnico para lo que sólo es conversión religiosa: veremos el "fenómeno mauri" en apartado 6.1) y es así, aliándose con Al Mansûr como Ezerag consigue los

250

en 974 según PMH) los prestigiosos monasterios de Lorvão, con sus monjes prestos a la acción como lo demuestra la ayuda decisiva de éstos para ayudar a Fernando I con víveres para ganar Coimbra en 1064, afectada sin duda por la decidida por Alfonso I colonización gallega (la extensión en tiempo de su tránsito de emigrantes N-S como S-N es intensa abarcando desde el s. VIII al s. IX), junto con la también constante llegada de los "gallegos del Sur occidental" mozárabes por la ruta de Mérida que tanto impregnará la cultura conimbrigense, con otro notable monasterio decía, como el de São Pedro de Lourosa, vertiente izquierda del río Mondego, estribaciones de la Serra da Estrela, con iglesia basilical
295
.
El monasterio de Lorvão, de fundación (antes de 878 sin duda y aproximándose al siglo VI –¿Lucencio de Coimbra
296
, presente en concilios bracarenses?-, masculina y de origen cenobita) y refundación ocupacional de clase nobiliar gallega (Coimbra en el 878: Hermenegildo Gutiérrez, conde Tui y Porto, obispo Albalat de Ília y en Coimbra –933-, en campañas de Alfonso III), así como sus gentes repobladoras, con sus componentes mozárabes de nombres arabizados (onomástica indiferentemente en árabe padre, mujer e hijos, entrelazándose con

molinos de Forma. El argumento de la conversión de Ezerag es definitivo para desacreditar a la familia. Resumiendo, constataremos algunas conclusiones: 1. La ocupación de la soberanía musulmana no desarticula las arterias comerciales ni estructurales de la mosaística de la sociedad beirense. 2. La dualidad mozárabe / muladí es localizable en dicha sociedad como es el caso de la familia de Ezerag, Pelagio y Zulaiman, y más cuando hay alternancia de soberanía cristiana y musulmana. 3. El apelativo mauro no tiene por qué designar un origen étnico árabe, sino que puede ser utilizado por ciertos sectores eclesiásticos como propaganda desacrediticia de "el otro" en relación a su contrincante confesional y no relacionado a su origen étnico o racial. Realidad dual de una sociedad que se debate (incluso en practicidad) entre las dos creencias pero que haya en el punto ambivalente una relativa solución a sus problemas estructurales.

295
La iglesia de planta basilical de San Pedro de Lourosa, recuerdan por columnas y capiteles a las de Balsemão, cripta de catedral de Palencia, y en otros aspectos (testero, sobresalientes, puertas laterales, inscripción-datación) a S. Miguel de Escalada, Melque, S. Pedro de la Nave (M. Gómez Moreno, 1919, 1998).

296
A modo de breve abazologio cabría nombrar a los abades que hemos localizado de este extenso momento: Lucencio (fundación bajo advocación a San Mamede, s. VI, con antecedente nominal en el Paroquiale Suevorum, al ser nombrada Lurbine, una parroquia de la diócesis de Coimbra), legendario abad Juan (período pre-andalusí del s. VIII) obispo-abad (?) Albalat (867-912, después prelado de Ília), Primus (966-985, conocido gracias al "affaire" Zacarías de Córdoba), Benjamín (988-1012), Dulcidius (1012-1016) y "prior" Arias (segunda mitad del s. XI, caso de nietos de Ezerag de Condeixa). Nombrados en documentación de Lorvão, los arabizados Donadeo cognomento Abuzhac, Muluc y Zoleiman.

251

nombres latino-germánicos –R. Mediano, 1994
297
-, bien indígenas de zona o
galaicos mozarabizados, difícilmente “islamizados”), pasará a ser un modelo de monasterio mozárabe en la extrema Magna Gallaecia: la advocación a un típico santo altomedieval gallego, San Mamede (veneración de este mártir capadocio desde el siglo III en el noroeste suevo-visigótico –v. anexo topononimia- y asociado a otros nombres de lugar santificados: Sta. Columba, Sta. Eulalia), aunque aventurado decirlo, la regula mixta de inspiración isidoro-fructuosiana pudo haber sido su norma, común en la hipotética federable red monástica galeciana

297
MEDIANO, F.R. “Acerca de la población arabizada del Reino de León (siglos X y XI)”. Rev. Al-Qantara. Vol. XV. 1994, págs. 465-472. El esquema tradicional de nominación del árabe clásico se mantiene, como en León: 1.kunya o nombre relativo a filiación de padre o madre. 2. ism’alam o nombre propio. 3. nasab o desarrollo de la filiación de prestigio relativa a su padre preferentemente (Ibn). 4. nisba que evoca los orígenes tribal-étnicos, o geográficos para su identificación (al-Ylliqi...) –C. Aillet, 2004-. Los cómputos de onomástica árabe en mozárabes o duales muladíes (siempre la duda difícilmente solucionable en tantos casos) no dejan lugar a duda de la impronta arabizadora: en la segunda mitad del siglo X ya llegan al 39%, general en la Gallaecia del Duero inclusive, pero no se llega allí a los porcentajes de estas partes de las Beiras; tantos por ciento que descenderán, ostensiblemente en una cuesta hasta el 1100, ya con sólo 10% de onomástica de este estilo.
Localizamos en el área de Coimbra-Lorvão, cristianos arabizados y andalusíes en sus fuentes documentales: Mujariq b. al-Hakam, sabio cordobés y en guerra santa en la campaña de Coimbra (987, según Ibn al-Faradi, cf. Lévi-Provençal in La España musulmana -1965-); cepit Almanzor Abennamer Colimbriam (...) postea coeperunt aedificare illam Hesmaelitae, et habitaverunt in illa annis LXX...(h. 994, según Chronicon Conimbricense, creíble según fuentes como las de Ibn al-Kardabus en su Historia de Al-Andalus del siglo XII); los numerosos pobladores musulmanes qque se recogen en la PMH de h. 994 y/o de 1018 a 1020, todos ellos conimbricenses.
En toda esta extensa región del área lusitana, son abundantes los documentos recogidos en Gallaecia de gentes pobladoras de ambas doctrinas en lugares ya citados: Lisboa, Mérida, Algarve, Badajoz, Braga, Évora, Alcácer-do-Sal, Santarém, Porto, Guimarães (v. M. Carriedo in “Andalusíes en la Gallaecia (756-1009)” (2003-04).

252

Modelo de ciudad fronteriza
298
, región y alfoces mimada por amplios
valles y vegas, monte bajo que lo hace especialmente atrayente para la explotación agrícola y ganadera, benigna en clima y fertilidad de sus tierras, Coimbra y sus territorios pertenecientes eran una zona donde a partir de su Norte crecía en estabilidad de urbe tomada por musulmanes y cristianos según las circunstancias, que en todo caso asumía su condición de ciudad limítrofe con Al-Ándalus y tierra intermedia entre ella misma y Gallaecia donde de momento hay un tímido, aunque decidido poder astur, después más galaico y leonés. La inestabilidad había hecho que los poderes episcopales de sus obispos se fueran

con ellos a Asturias en 876, intentando con Alfonso III entre 868 y 880 tomarse la ciudad para la cristiandad, cosa que ocurrió, aunque esporádicamente en 878, asegurando así esta zona-límite los poderes norteños. Reconquistada después por Al Mansûr (987), finalmente será conquistada por Fernando I.
Desde estas tierras seguirán dejando a su paso y huella hasta Oviedo, venidas de gentes de Coimbra cara al Noroeste, reflejando así la toponimia gallega los lugares de Alcaidón
299
, Colimbrianos, Mondego, Cumbraos (estos

298
Las fechas de diferentes dominaciones sobre Coimbra son: islámica (714-878), cristiana (878-987), islámica (988-1064), desde 1064 ya será de soberanía cristiana. En un trabajo de Cyrille Aillet (2004) reproducimos lo que consideramos una más verosímil aproximación a la realidad trasfronteriza de esta región beirense: "Pourtant, alors que certaines chartes et chroniques léonaises mettent en scène les ravages causés par al-Mansûr, les actes noteriés de Lorvão enregistrent donations et achats de terres sans rendre compte des mutations politiques. Le maintien de Lorvão traduit-il une capacité particulière d'adaptation de la société locale à un changement politique –la "re-conquête" musulmane- en apparence brutal?. L'histoire de Lorvão reproduit, à moindre échelle et sur une période plus réduite, le débat sur l'adaptation des populations locales à la conquête arabe, débat souvent exacerbé autour de deux positions antagonistes: la rupture ou la continuité. La Beira, société de frontière marquée par l'infiltration partielle de la culture andalouse, met plutôt en lumière la complexité des rapports avec le Sud musulman. Les flux e reflux de pouvoirs laissent en effet aux marges du Mondego le sédiment d'une culture et d'une société latines permeables aux influences andalouses" in "Entre chrétiens et musulmans: le monastère de Lorvão et les marges du Mondego (878-1064)", in Revue Mabillon, nº 15 (t. 76), 2004, págs. 27-49.
No es gratuito observar que tanto Coimbra como Santarém fueron ciudades que se rigieron por estatuto de dimma tipo Tudmir y no, como le correspondería, con estauto de ciudad retomada a la fuerza. Creemos que la connivencia y la transfronterización, su dualidad poblacional cristiana y musulmana debió jugar un papel importante tanto en los gobernantes como en la acogida de la población de atenerse a los pactos.

299
Gracias a un pequeño trabajo de campo (agradecidos a D. Luis Monteagudo y D. Lino Vilas) constatamos la presencia de este topónimo Alcaidón (lugar en el Municipio de Brión, prov. de A Coruña), de muy probable ascendencia mozárabe. Desde las tierras de la Beira Litoral o incluso desde las andalusíes Lisboa o Setúbal, se pudo haber desplazado un pequeño núcleo de cristianos

últimos de la zona de Sobrado: ver anexos de toponimia), la fundación de iglesias de la amplia comarca de Cervantes lucense y berciana del diácono Rodrigo de Coimbra, en esta Galicia nuclear que cotejamos, en dirección meridional como objetivo repoblador de monarquía y nobleza gallega colaboradora, reordenando el espacio entre el Miño y Mondego; así se refuerzan en su densidad demográfica Braga, Coimbra, Chaves para esta especial fijación política en el Oeste. Aparece de esta guisa la figura del conde gallego Hermenegildo Gutiérrez con la toma del 878 de Coimbra, clave para el control de la frontera inferior cara al Al-Ándalus atlántico. Muhammad I era sabedor de la importancia de ello y la asedia, siendo derrotado de nuevo por Alfonso III, esta vez asentando más ejércitos de

galecianos occidentales (Árias Menéndez, Lucídio Vimánez), y en el interior de su hinterland repoblando y controlando Viseu con Odoário, aunque entre las gentes de esta gran campaña de ocupación y colonización estratégica se suman castellanos, alaveses, musulmanes mismos, y mozárabes, de éstos últimos contamos con los testimonios que nos relata R. Menéndez Pidal sobre los mozárabes bilingües de Alafões (NW de Viseu), relato de un autor musulmán hablando del rey de Sevilla Abulcásim, que penetrando (1025) en esta técnica

arabizados (en el Tumbo de Toxosoutos localizamos los constantes "Sarracinos" oportunos, ya que ésta es su área de influencia...) y aún hoy, preguntando a los lugareños, hemos localizado una "Feira da Alfándega" (también nombre de lugar con significado de foso o barranco) muy cerca de allí, habiendo aún hoy contactos comerciales de madera entre este lugar y Portugal.
Mencionaremos también en esta zona una posterior pero localizada Fuente de San António de Pádua. El nombre de "alcaidón"-alcaudón procede del árabe < alqabtún, especie del género Launius, pájaro "cabezudo" (Fdco. Corriente, 1999), aunque también sea probable la presencia-dependencia de una autoridad administrativa (aumentativo de "alcaide" < al-qáy(i)d), dependiente según constatamos, por ser Alcaidón (Alqueidón en los documentos de Antealtares, con heredades), lugar de la parroquia de Santa Maria de Ánxeles, patrimonio ésta del monasterio de Antealtares de Compostela (M. Lucas Álvarez, 2001).
Esta parroquia de Ánxeles es de nomeclatura moderna, aunque el trabajo de Lucas Álvarez no lo constate. Sabemos que el arzobispo López Mendoza (1400-1435) cambió su denominación de Santa Mª de Perros por la actual. A esta tierra de Amaia (Amea alto y plenomedieval, marcada por acontecimientos jacobeos) pudieron muy bien arribar gentes un tanto desconocidas para la población indígena de ahí el apelativo despectivo de "perros", tal vez provenientes de la Spania meridional. Se nos ocurre que o bien podían ser mozárabes (muy arabizados para ganarse el desprecio del topónimo) o quizá moriscos, de ahí su inicial rechazo. Es confirmable la presencia asociada de topónimos en Galiza referidos a estas gentes (v. anexo de Toponimia de introducción mozárabe), y el caso del área de Samos puede ser una de ellas.
He cotejado lecturas donde también se añade la posibilidad de ser estos "perros", judíos, pero por el contexto, lugar y nombre del lugar que hemos desarrollado creemos qu es poco probable esta afirmación.

zona, se encuentra con un grupo de cristianos que habían pactado con Ibn Nusair, descendientes de Jebala ben Alayham, príncipe árabe-sirio cristiano (¿son estos los neo-mozárabes que defienden ya algunos historiadores [300] ?), todos ellos árabo-parlantes, o tal vez de mozárabes del s. VIII; el emir sevillano los contrató como soldados de su ejército.
La presencia mozárabe debió ser especialmente intensa (antroponimia-onomástica y toponimia arabizada no son escasas [301]) para que un personaje como

300
Nos hemos referido ya alguna vez a Mikel Epalza y E. Llobregat (op. cit. 1982). El primero ratifica sus hipótesis en The legacy of muslim Spain. "Mozárabes: an emblematic minority in islamic Al-Andalus". 1994. Aparte de la bibliografía sobre M. Epalza que adjuntamos al final de este trabajo, quisiéramos añadir el caso de los neo-mozárabes que el mismo autor profundiza en

“Obispos -¿mozárabes o neo-mozárabes?- en Albarracín y Valencia, en tiempos del Cid, en su contexto islamo-cristiano” Encuentro Islamo-cristiano. Madrid. Julio 1998. También menciona la importancia de la heterogénea sociedad mozárabe Manuel Luis Real (2000), subrayando el mosaico neo-cristiano de gentes venidas de Oriente y África: ¿por qué no los nasrani o cristianos orientales, los gibt egipcios, o los afariq de Túnez? No nos los presenta como neo-mozárabes Reyna Pastor (1975, 1985) –a su tesis brillante aún no habían llegado las necesarias puntualizaciones actuales, aunque sin duda se anunciaban- pero cabe aquí relacionar lo que ella sólo enumeraba (página 112 de su obra) y al mismo tiempo afirmaba como lógica concatenación la realidad de las rutas de “comercio mozárabe” diríamos nosotros que no son otras que las rutas islámicas que abastecían Al-Ándalus: ruta oriental (abandono de la misma en la segunda mitad del s. IX) desde Sudán hasta Egipto y China, reemplazo de la misma por le Sahara Occidental que pasando por el Central y el Hoggar terminaba en el Moghreb oriental, aunque la más segura era la que atravesaba el Sahara Occidental para alcanzar el Alto Atlas en Sijilmansa, punto final de las caravanas de oro, pero vías e itinerarios de donde los cristianos andalusíes extraían formación, información, viajes y contactos con el cristianismo oriental, sin duda mucho más influyente que el del Norte hasta los siglos XI y XII cuando Roma decide centralizar y “romanizar” la catolicidad y la conquista sobre el Islam occidental avanza.

301
La onomástica arabizada es notable (v. nota supra 79, F. Mediano, C. Aillet) y muy semejante a la también estudiada en León (F. Rodríguez y V. Aguilar, 1994; J. R. Morala, 1993) pero destacamos ahora dos aspectos más de este singular territorio: toponimia como Albalat (versiones Abbalat, Alvalad), Almedina, Alcoirana, Algazala, Alquinitia, Moçamedes, Kazemes, Alkapdec, microtoponimia tal Almafalla, Garves (Garbes) –ambas, fuentes-, y otro aspecto que incide en algunos de los portadores de nombres árabes: la regla nítidamente cristiana en abades de Lorvão como Donadeo cognomento Abuzhac, Muluc y Zoleiman, aunque menos clara es la adscripción religiosa de muchos pequeños propietarios y variables terratenientes de onomástica árabe (creemos que: o intencionadamente no constatable, o no especificada por evidente). No hay exactamente un criterio determinante para distinguir cristianos del Norte y del Sur, éstos más arraigados a la historia local de sus gentes, y eso sí, diferenciados nominalmente de los grandes señores de origen galeciano-gallegos (Gutiérrez, Menéndez, Vimánez...), hombres del rey con objetivos político-militares muy concretos. Tales poderes establecidos en esta Marca occidental-Sur podrían tener una cierta huella de “arabización” que pudo muy bien influir en las alianzas de Al Mansûr (campañas de finales del siglo IX) hasta Compostela, y por supuesto la toma de Coimbra o protectorado musulmán de frontera (C. Aillet, 2004) desde 988 a 1064, toda una estabilidad singular entre el Duero y Mondego que habla por sí misma de convergencia de poderes e intereses, No falta la constante presencia de los contactos comerciales raya Mondego/Coimbra-Al-Ándalus. En documentos cristianos la moneda árabe es numerosa: solidos toletanos, solidos mohomati,

255

el conde Sesnando/Sisenando
302
, hijo de David, señor de Tentúgal, afianzase su soberanía en la Beira y tierras de Coimbra. Sesnando había pertenecido a la corte de Ibn Abbad rey de Sevilla, llegando a ser el Visir de su diván, supremo consejero del Emir (Amir), temido por los enemigos de Ibn Abbad, pero por razones que desconocemos se pasará al servicio de Fernando I, convenciéndolo de las grandes ventajas de controlar todo el occidente de la Marca en Lusitania. Sesnando será recompensado con el dominio de un distrito entre Duero y Mondego, y así la nueva frontera quedaría controlada por el Este con la linea de

Lamego, Viseu y Seia, y de frontera por el sureste, la parte septentrional de la Serra da Estrela. El otro gran conde gallego del momento de mediados del s. XI, Nuno Mendes vigilaba ciudad y región de Porto. Todavía Sesnando acompañó a Alfonso VI (1086) en la trágica batalla de Zalaca. Es llamativo que el caso de este conde tuvo su precedente en el otro conde mozárabe de Coimbra, Servando (Alhachach), al servicio esta vez del sultán ‘Abd Allah (888-912), y que después de contactar con la mozarabía cordobesa
303
, y también por extrañas razones, se pasa al bando de Alfonso III. No nos deberemos confundir con otros personajes, esta vez obispos de esta sede episcopal, cuales Servando (770) y Nausto (867-912).
Todo ello será removido por el caudillo Al Mansur con sus aliados indígenas lusitanos y aliados nobles gallegos en su intención de “subir” más al Norte la frontera andalusí y controlar la Gallaecia, esfuerzo intenso pero no extenso. La raya Viseu / Vouga - Coimbra / Mondego será sin duda la aduana-frontera del mediados de siglo XI cristiano, pero no una línea impermeable a todos los efectos, sino más bien una dominación musulmana pactualizada con los grandes señores laicos del país, una suerte de red extensa de intereses con los

solidos de argento kamizi (dirhams qâmisî). Pasan la frontera especies como pannos, laneos, lineos siricos, también comunes a los intercambiados hasta el reino de León.

302
Información que parte de otros autores como Simonet o R. Menéndez Pidal, nos consta de una manera especial en HERCULANO, Aleixandre. História de Portugal. Desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III. 1989 (1ª edic.1846).

303
El dato nos la pasa Simonet y es conveniente tomar algunas precauciones silogísticas al caso, in op. cit. pág. 553 (tomo III de nuestra edición).

contestatarios al poder de Vermudo II en León: García Gómez conde de Saldaña (del linaje mozárabe de los Beni Gómez
304
), Ansúrez de Monzón, Gonzalo Vermúdez de Luna (rebeliones de 991-992), Munio Fernández, conde Pelayo Rodríguez y otros, y los dominios monasteriales mozarabizados, una suerte de “protectorado musulmán de frontera” (C. Aillet, 2004) desde la reconquista de Coimbra por Al-Mansur (987-988) hasta bastante después de 1064, la siempre llorada y dada aún por lamentablemente perdida en las letras en árabe pasados ya siglos (Al-Idrisi).

4.6. ÁREA ANDALUSÍ CENTRO-ORIENTAL.

Quiere nuestra intención detenernos, aunque someramente, en determinados puntos de esta área tan importante, central y sur-mediterránea, para no formarnos tal vez una falsa idea de que sólo en Al-Ándalus suratlántico existían los vivos núcleos de Sevilla y Córdoba: los hemos seleccionado para nuestros intereses de

gentes y protagonismo capaz de hacerse eco en el distante (aunque no tanto como pudiera parecer a simple vista) norte galeciense, en su cono noroeste.
La Andalucía mozárabe con comunidades (provincias diocesanas de Bética y Cartaginense, con sus sufragáneas) tan célebres como las de Málaga, Almería, Murcia, Jaén, Úbeda y Baeza, no pueden aquí dejar de ser mencionadas. Sin embargo, y una vez más, para los cálculos de rutas, peregrinaciones, traslados de cuerpos santos y reliquias, contactos culturales, personal laico al servicio de ejércitos islámicos (como Al-Mansur nos lo demuestra haciendo respetar

304
Esta extensa familia condal puede tener dos puntos originarios de su solar, uno en Liébana y otro en tierras de Palencia, donde Abolmondar Albo (posible Munio Gómez) y su hijo Diego Muñoz serían personajes destacables, criados y educados en la Córdoba emiral. Quizás por ese motivo se negaron a combatir al lado de Ordoño II en las campañas castellanas de Al- Mundhir (865). En las mencionadas revueltas contar Vermudo II, los ejércitos califales ayudarán a Munio Fernández de Saldaña en la lucha contra el rey leonés. La alternativa leonesa (con ayuda mozárabe y proandalusí, intento de llegar a la realeza por parte del linaje Beni Gómez con los Ansúrez, sus naturales aliados) estaría en el matrimonio de la Cristina Vermúdez (hija de Doña Velasquita, reina repudiada por Vermudo, de cultura influyente andalusí cristiana pues fue una difusora de la devoción al muchacho gallego San Pelayo como veremos en documentos galaicos muy próximos la lafecha temprana de su martirio, 925; se refugiará en Asturias al lado de los Ansúrez) con Ordoño Ramírez (hijo de Ramiro III), pero la opción castellanizante triunfó al reinar Alfonso V, hijo de Vermudo y de su segunda esposa, Doña Elvira García de Castilla (M. Torres Sevilla, 1999).

257

escrupulosamente el Domingo santo, musulmanes incluidos, para que sus huestes cristianas no se sientan ofendidas), hemos forzasamente de centrarnos en dos ciudades-símbolo para los propósitos de gentes mozárabes en dirección norte.
Guadix (Acci antigua, actual provincia granadina, perteneciente a la Cartaginense), en la Hoya del río Verde, presumía de ser y tener el protagonismo intrínseco de la primera diócesis episcopal de Hispania, retomando esa historiografía tan asimilada por la comunidad mozárabe (la autoría de sus Actas – manuscrito de Cardeña, siglo X- es casi sin duda mozárabe) que era la explicación con trazos de veracidad de la expansión del cristianismo en su más extremo occidente por los Siete Varones Apostólicos que desde Roma enviaron en el siglo I, San Pedro y San Pablo. De entre todos los Varones, el protagonismo lo ocupa Torcuato
305
, con su iglesia y prodigios que eran la admiración tanto de la comunidad cristiana, como de la musulmana como veremos con el relato de “olivo maravilloso”. Poseía Guadix también una basilica de tradición visigoda (652, con obispo Justo) bajo la advocación de la Santa Cruz.
Nos importa recalcar la idea de un Guadix con su templo advocacional al santo, que era referencia y contexto primigenio de un Oficio litúrgico de los Siete Apostólicos, introducido notoriamente dentro del elenco de la liturgia hispánica tradicional o gótico-mozárabe. Es en Guadix donde se celebraban en conmemoración a San Torcuato, siete (uno por cada Apostólico) días de festividad, anteriores al central y festivo día del 1 de mayo, según el calendario del obispo Recemundo cordobés. La relación como sabemos de Torcuato con las

fechas de mayo (de antigüedad pagana, celtibérica castreña del Noroeste sin duda), siempre de entre las más cristianizadas, será continuada con el culto que allí le será dispensado al santo granadino.
Existen dos relatos que a nuestro modo de ver no sólo se relacionan, sino que se suplantan, son susceptibles incluso de ser utilizados para sincretizar otro nuevo

305
El "superior de los Siete Varones, el glorioso San Torcuato" nos dice Simonet in pág. 459 de su referenciada obra; "el jefe de fila de los siete predicadores que vienen a evangelizar España" también indica Dufourcq (1990, La vida cotidiana de los árabes...).

258

culto que va a centralizar la política eclesiástica de peregrinaciones posteriormente, el Camino de Santiago. Pero no adelantemos acontecimientos.
La historia del "olivo maravilloso" es en su primera versión en la iglesia (podemos imaginar que primordialmente mariana...) y reliquias (sacra lipsana) de San Torcuato; allí nuestro protagonista planta un olivo en el atrio del templo: el olivo florecerá todos los años en vísperas de la festividad, del 30 de abril a 1 de mayo y así Rabi / 'Arib ibn Said nos lo ratifica
306
. El pueblo cogía sus aceitunas,
ya maduras, y con este aceite alumbraban los candiles del altar y sepulcro perpetuamente, así como con su óleo curaban dolencias.
La traslación a Galiza/Galicia (moro Rasis) hacia finales del siglo VIII (tiempos de 'Abd al-Rahman I, aunque no nos constan fechas precisas, pero no se debería postergar hasta como mucho el siglo X
307
) del cuerpo de Torcuato, hasta
el templo de Santa Comba en Bande, ahora denominado de Santa Comba y San Torcuato de Bande (Our.) es de una capital importancia ya que nos demuestra la continuidad de una ruta y peregrinar (ver mapa de lámina 5, apartado 1.2.) que va más allá de lo local para trazar una ruta de peregrinar de las comunidades mozárabes hacia Gallaecia (Guadix-Granada-Sevilla y desde allí tomar la Ruta de la Balath –o "Plata" referida a lo acomodado y llano del terreno-). Sabemos que no parará ahí la reliquia corporal: después se traslada en el moderno siglo XVII a Celanova, el centro de intereses de su área de influencia.
Similitudes a todos estos procesos lipsanológicos y rutas santas de la cultura de relatos mozárabes de reliquias desde el sur, las hallamos en Santa Eulalia de Mérida, ya referida, o en la iglesia de San Vicente del Algarve, cuando el cuerpo del mártir es desplazado desde Valencia a la punta del Algarve (Promonorium

306
En el Libro de los Anwa o también llamado Calendario de Córdoba, el obispo Recemundo nos relata magistralmente los últimos días de mayo hasta la festividad torcuatiana: "27 Abril (...) Los cristianos llaman a este día y los seis siguientes, de los "siete enviados", es decir, Torcuato y sus compañeros, y dicen que eran siete apóstoles (...). Los olivares florecen, brotan los higos, se plantan limoneros y se meten en tierra esquejes de jazmín. Se siembran la albahaca, las coliflores, el arroz y las judías" (in edición de RINCÓN ÁLVAREZ, M. Mozárabes y Mozarabías, 2003).

307

Ratifican esta última fecha, primero las dudas de Simonet (1867) y segundo las obras de renovación del templo que se realizan a finales del siglo IX (Alfonso III), inspirada en los mismos motivos y estilo de su primera construcción del VII.

259

Sacrum) y allí se narran los sucesos de peregrinos recibidos y alimentados en la "iglesia de los cuervos", también milagrosos.
La otra versión olivarera se ubica en la iglesia de San Miguel del Alto, todavía más próxima a la capital granadina: de esta iglesia mozárabe salía aun chorro de agua que era admiración de musulmanes y cristianos por su escasez en esta comarca, y al lado de la fuente (la simbología es la del Paraíso Terrenal, al pie del Árbol de la Vida...), en el atrio de la iglesia una vez más, un olivo que fructificaba su aceituna desde la puesta del sol del último de abril al saliente de mayo, ya florecido. Una y otra vez, los referentes a los días de mayo se remitan a las fiestas paganas del Beltaine, al anuncio de los días solsticiales (Sol Invictus) del San Juan. Ni que decir tiene que fruto de aceituna y aceite curan enfermedades y reparten remedios a quienes se alleguen al templo y recojan sólo una aporte de lo maravilloso
308
.
La consecuencia de este esta ubicación y diócesis apostólica de Guadix (nos constan nombres de obispos como Fredoario de Acci –720-, Quirico –839-) es que el templo de fundación torcuatoniana y el de San Miguel del Alto eran centros de peregrinación en primavera, con adeptos devotos y por qué no pensar que permanentes en su culto: es una tradición que también se traslada a Galiza, con sus restos (s. VIII-X), a Santa Comba y San Torcuato de Bande, donde a su vez pudiera ser asimilado o sustituto de antiguas creencias, cultos y ritos prerromanos célticos de Bandua, de personajes como la misma Comba, una nueva y antigua ruta recobrada y en movimiento de gentes.
La cora de Elvira de los tiempos omeyas limitaba al oeste con Archidona y al este con Jaén; saliendo desde Elvira (Iliberris) se tomaba fácilmente Guadix (Wadi ´Ash), Baza (Basta) hasta la ruta del Guadalquivir. En prácticamente la cabeza del gran río, se situaba la clásica Illiturgi, la Andújar jienense y mozárabe, donde ya parece ser que el rey godo Sisebuto (siglo VII) levanta una iglesia en memoria y vocación a San Eufrasio, uno de los Varones Apostólicos (y

308
Las fuentes textuales de estos relatos son de Abu Haid, citado a su vez por un anónimo hispanomusulmán –suponemos que granadino...-, y de Ibn al-Wadi de Halepo, autor de la famosa obra de literatura hispana La perla de las Maravillas con su relato de "La fuente de Granada".

260

se refuerza el arraigo de dicha hagiografía-"leyenda"... en los ambientes del cristianismo andalusí) que por allí predicó en sus inicios, festejado santamente en otra vez el mes de mayo (no es casualidad) y día quince.
Según crónicas, el cuerpo y reliquias de Eufrasio, guardadas en el sarcófago de un templo de Andújar, fueron transladadas desde Andalucía hasta el elegido

valle del Mao, comarca sarriana y cercana al monasterio de San Xiao de Samos (Lu.), supuestamente desde la inicial presencia árabo-beréber del segundo decenio del siglo VIII, tradición que ha llegado hasta nosotros. Aún en el siglo XVI, Andújar ya no tiene memoria de su santo ni de su cuerpo ni festividad, siendo que a finales de ese mismo siglo (1597) se traslada la reliquia del brazo del santo otra vez a esta villa de la provincia de Jaén con fastuosidad y ganas de recobrar la importancia tenida en el pasado.

La labor cristianizante de San Eufrasio, otro de los Siete Varones Apostólicos

309

que ya conocemos (Misal Romano de Galicia, estudios de López Rubio –1955-, Ferro Ruibal –1992- y relatado por Ladislao Castro –2001-) sufre el martirio en el siglo I (año 57), de tendencia anacoreta, era compañero de otra santa, Potenciana (ambos con reliquias conjuntas para su culto en Andújar, reforzado su culto a partir de los mencionados años de finales del s. XVI..), de profesión tejedora, unida también al mito de Nuestra Señora de la Cabeza (de culto en Sierra Morena, con romería, festividad en el ultimo domingo de abril, cercano a nuestros mayos). Puede tener relación todo ello con la desaparición de la cabeza del santo (¿hoy en Andújar?, ¿en Samos?) con el santuario gallego, pues tal y como sabemos, la significación de las cabezas de los santos, o de los guerreros es un símbolo de triunfo, colocados antiguamente por los celtas en las salidas de las poblaciones, en las estacas de los castros (César lo atestigua en sus campañas de la Galia); no debe ser pues casualidad que hechos como los relativos a los mártires (a los que se les secciona por el cuello, separándoles la cabeza del tronco) remitan a mitemas ahora repetidos en personajes como Santa Mariña,

309

Diremos los otros Varones y sus destinos episcopales: Torcuato comentado en Acci (Guadix); Cecilio en Eliberi (Granada); Tesifonte en Bergi (Berja); Segundo en Abula (Abla); Indalecio en Urci (Pechina, prov. Almería); Esicio en Carcesa (Cazorla?).

Santiago el Mayor, tal y como lo hacían los guerreros pétreos galaicos, que también carecen de su cabeza, suponemos desde una la alta edad media recristrianizada y contra-pagana (filosofía de fondo en el De Correctione rusticorum de Martinho el Dumiense), o cabezas de piedra avisadoras (símbolo y testigo de Cofradías de guerreros castrexos, alrededor de la divinidad de Bandua...) como las de la Cibdá de Armeá y la de S. Cibrao de Las (Our.), hasta llegar al románico de la basílica inacabada de Santa Mariña das Águas Santas (Allariz, Our.), todo un “remake” que comenzaría desde los petroglifos del Bronce final, un misterio analógico que deberíamos ya ir resolviendo con amplios horizontes semánticos.

5. MOVIMIENTOS DE POBLACIÓN MOZÁRABE HACIA GALLAECIA.

La Gallaecia más occidental y central contaba a la altura de los siglos VIII al X con una zona de recepción capacitada para recibir una estratégica venida de gentes especiales al mismo tiempo que tal vez espontáneos brazos nuevos para roturar, poblar y avanzar en la explotación de nuevas tierras o reocupar otras. Las

regiones receptoras por autonomasia serán el curso bajo del río Miño, la dorsal galaica entre Compostela y Miño, y el Duero bajo. Es una zona de vacío de poder laico y eclesiástico desde que la presencia musulmana se constató con Musà ibn Nusair (714/95h.) y el más fijo por estratégico asentamiento de su hijo ‘Aziz con sus tropas beréberes. Región de las menos colonizadas por Roma, ruralizada por la germanización y escasamente vigilada por la hegemonía visigoda (rota ya la soberanía sueva), padeció si duda el hambre y escasez que ya venía del 711 (J. González, 1975) y las duras sequías que eran generales en la Península del 748 [310], así como las crisis internas del nuevo poder andalusí –rebeliones beréberes contra los árabes en 740-, hicieron que la presencia islámica fuese breve, aunque todavía falte un verdadero estudio de alcance para su peso específico en la historia de

[310] Así nos lo cuentan la llamada Cronica Mozárabe del 754, el Ajbar Machmûa, las Crónicas de Al Maqqari, el Muqtabis de Ibn Hayyan, la Crónica de Abderrahman III de Ibn ‘Idari, entre las fuentes más destacadas.

Galicia. El caso es que la fuerza de los musulmanes se repliega desde la amplia cuenca del Duero y Galicia hasta el sur de la Sierra Central, fijando para muchos siglos un especial concepto de frontera estratégico-militar (ver apartado 1.1.) y ocupacional-colonizador con Al-Ándalus.

Un caso también especial es la diócesis de Íria que parece ser mantiene un núcleo mínimo de poder eclesiástico, tal vez sin coherencia ni conexión externa pero que geopolíticamente deberá ser absorbido por el dominio de la soberanía astur, la única capaz de momento en el Norte de dar esa relativa cohesión.

El reino de los astur-cántabros o “Reino de Asturias” es una difícil coordinación de elementos autóctonos con elementos minoritarios, creemos que posteriores, godos e hispanorromanos de guardada tradición rigorista católica. Se integrará a dicho reino la Gallaecia nororiental desde Alfonso I (739-757) y el abandono de los beréberes muslimes a la Marca central y el sistema montañoso Central, empezando la llamada ocupación-repoblación (Carlos Baliñas, 1988 [311], 1992) en su primera fase (750-790), entendiendo aquélla como la colocación de poblaciones y dirigentes delegados para articular una organización política, administrativa y económica en un territorio (los elementos del método ver en apartado 2) que había que articular, administrar y controlar políticamente, pero nunca “repoblar” en el sentido de llenar vacíos demográficos extensos que difícilmente existieron.

Primera fase de ocupación: Distingamos que en todo este complejo proceso que a la fuerza tenemos que sintetizar, la llamada a ocupar tierras por nuevas poblaciones (insistimos, en tierras ya pobladas por elementos autóctonos, aunque desarticulados) podía ser de dos naturalezas bien distintas: colocación de población desde la misma corona y oficializado, o bien de tipo privado, concertado y pactado no obstante por la monarquía, o simplemente consentido por espontáneo y no contraproducente para los intereses de la soberanía. Entre nuestros objetivos fundamentales está, no hay que olvidarlo, la intención de

adivinar el porqué intrínseco y extrínseco de la migración mozarábica o cristiana

311
BALIÑAS, Carlos. Defensores y Traditores: un modelo de relación entre poder monárquico e oligarquía na Galicia altomedieval (718-1037), (1988).

263

al Noroeste, sería forzoso por lo tanto no eludir de las razones de dicho hecho demográfico, las de tipo espiritual
312
en el importante sector clerical.
Se hace visible una explicación de la mentalidad cristiana singular y esa motivación pro Dei amore (incluida la búsqueda de nuevas diócesis que crear debido a la crisis estructural de los obispados en Al-Ándalus: la monastización de la Iglesia era un hecho), además de la búsqueda de propiedad (que en Dar-al-Islam semejaba restringida alomenos, además de tributada), el nuevo prestigio recibido desde la nobleza regia y el poder eclesiástico norteño. Estaremos otra vez con este tema ya que es crucial, cuando veamos los documentos oportunos.
1ª Subfase. Recordemos que esta también recristianización (constatar la relativa "fortaleza" del cristianismo en nuestro ángulo –no se sus elites...- y ante todo en el rural paganizante aunque de tradición eremitista) del noroeste, no exenta de características políticas, fue ya arribada desde la pars maritiman Gallecie o litoral cantábrico gallego y posiblemente asturiano, estableciendo el orden eclesiástico desde Mondoñedo (Lugo), absorbida la antigua Sede de Britonia (s. V/VI hasta el VII), de tradición monástica celto-británica, verdadero y definitivo aparato de control territorial afín a los intereses de la nueva monarquía. Las fuentes las tenemos en la Crónica Rotense, menos fiable no obstante por sus exageradas "conquistas" desde el norte lucense y aún de toda la Gallaecia... Más moderadas son las informaciones de la Crónica Albeldense. Se reintegran definitivamente elementos venidos del Al-Ándalus de Mérida, de las elites y siervos o acompañantes de
la Sede de Braga a Íria: es posiblemente la primera migración mozárabe a la Gallaecia cristiana, ya que sabemos que el Norte del

312
"...desde el punto de vista de los valores sacros la repoblación era una causa buena, y había que organizar la vida religiosa de las nuevas poblaciones, menester que por la fuerza misma de las cosas y por mucho que se respetara la jerarquía de la iglesia territorial no podía por menos de recaer al menos inicialmente en los monjes repobladores, por eso necesitados de una mayor libertad individual aun en detrimento de la virtud para ellos cardinal de la obediencia (...) Hay que tener en cuenta que algunas familias repobladoras podían tener el mismo interés en poner el marchamo de la solidez institucional monástica a su estirpe en la nueva circunstancia que las de la vocación ambivalente cenobítica en la preislámica (nota 21 de ref. a J. Mattoso)". LINAGE CONDE, A. pág. 22. "El Monacato en Galicia hasta la Benedictinización". Pág. 12 a 27 (v. bibliografía).

264

Duero inmediato del limes es por ahora la Gallaecia más protoislámica o arabizada, de ahí un desplazamiento más septentrional.
2ª Subfase. Llegada de Odoário con su pacto o aman como salvoconducto para circular por tierras de soberanía islámica, y grupos de repobladores apoyados por Alfonso I, desde el Norte de África y creemos que también de Al-Ándalus en su paso (tanto si su itinerario fuese terrestre o marítimo) hacia Gallaecia. Odoário (ver también apartado 4.1) es un obispo-líder de comunidad que recala en estas tierras lucenses con su grupo de siervos, hombres directa o indirectamente dependientes del mismo, monjes, monjas (tradición duplicista del cristianismo monástico), clérigos, aproximadamente antes o en el 750. Se ocupa la ciudad de Lugo –mejor estudiada está dicha ocupación en su alfoz...-, se fortifica, se organiza la comarca, se reinstaura el obispado y diócesis, repuebla la Terra Chá, y lo que es interesante, creemos que toda esta tierra era independiente de la monarquía astur por su clara característica de "no man's land". El obispo probablemente beréber oriundo de la europea y cristianizada desde antiguo provincia Tinguitana, actúa en nuestro territorio como un pater familiae, un caudillo de tal vez grupos gentilícios a lo germano (y no por ello los documentos reivindican aquí la supuesta legitimación visigoda que el posterior aparato historiográfico se propondrá relanzar) o beréberes
313
abrazados a su figura y
protección incluso militar.
Los emigrados a la Terra Chá encontrarán población indígena (poblador Avezano como alguna vez ya mencionamos), aclarando aún más la idea de que estas regiones tenían población, aunque no una dirección política administrativa (quizás, ni les hacía falta...), y es curioso el deseo de los documentos de querer notar que son verdaderamente ellos quienes "repueblan" todas estas tierras: la intención política de los autores (sospechas de falsificación documental no faltan)

313
Es conocida la relación jerárquica por antropología cultural el vínculo que se mantiene entre siervos y libres con respecto a un jefe, jeque o Chariff entre los grupos gentilicios y serviles de las comunidades beréberes. Las cabilas son esas instituciones que mantienen parentesco y modo de operar en pueblos (según sea la subetnia beréber y cabila a la que pertenezcan) incluso muy habituados al nomadismo donde el mismo modo de los Herrenköning germanos se mantiene más o menos en similitud, al estilo de las invasiones bárbaras del siglo V, por ejemplo. Lo hemos ampliado un tanto en la nota correspondiente al apartado 4.1.

265
es notoria en el poblacionismo. La otras zonas pobladas con gentes del gropo "familiar" odoriano serían al NW de la ciudad lucense: Meilán, Provesende-Saamasas (con vestigios de arte: Cancel de Saamasas, de influencia ravenese-bizantina), Bocamaos, Macedón-Mazoi, Rudesilva-Silvarrei (cerca de Rábade y Valdomar) y posiblemente otras zonas que desconozcamos, incluídas área de la diócesis de Braga.
La ciudad antigua de Lugo (fortificada, suponemos custodiada) es recuperada en sus funciones y el nuevo poder episcopal-laico "refunda" la urbe para darle un reimplantado derecho canónico ("sucesión apostólica"), administrando, juzgando, nombrando oficiales públicos, en relación directa ya con el reino astur. Odoário llega con elites probablemente mozárabes (se les puede

llamar en este caso cristianos que vivirían en territorio de soberanía islámica y por lo tanto susceptibles de ser culturalmente arabizados, como ya estaba sucediendo con toda la franja septentrional berberisca, es decir, pasando por todos o casi todos los procesos típicos de la mozarabía), no sólo brazos para trabajar, y esta escolta y protección es lo que necesita la región para ocupar el poder desestabilizado hacía casi un siglo. Odoário y su grupo son tal vez el resultado de las primeras no aceptaciones del estatuto de dimmíes que el Islam le ofrecía a la comunidad cristiana (como atestiguan algunas Crónicas mozárabes: "núcleos de rebeldes cristianos de la montaña" que cronistas como Ibn Hawqal –s.X- también ratifican), aunque disponga de un salvoconducto de desplazamiento o aman, lo cual indica por lo menos no una comunidad del estilo de refugiados políticos, ni un grupo en enfrentamiento directo con el poder establecido, más todo ello en consonancia con ese espíritu de flexibilidad de traslados que en el territorio andalusí presta (ese mismo espíritu de personas y "santos de traslación" del que hablamos en 3.2.2. y notas). Pero hay más en todo el caso del llamado "Ciclo de Odoário".

Primero, una datación dificultosa que oscilaría entre los 622-712 de H. Risco y la de Floriano, 760, hoy fecha normalmente aceptada. El caso que nos llama la atención es la notoria falsedad y falsificación de los documentos que nos ocupan (constatada por P. David, I. Frez, Barrau, Floriano, Vázquez de Parga, I.

Frez y otros) y cómo fueron calificados como verdaderos por Sánchez Albornoz, en sintonía por su proceder general de no desconfiar de la documentación altomedieval. Isla Frez (1992) ha llamado la atención sobre la interpretación tópica de la narratio de la colección odoriana: arrasamiento de iglesias, esclavitud de los mismos por Omar ('Ummar) II, su cautiverio, el oír de los éxitos de Pelayo y Alfonso, y coincidiendo con todo ello...desertización de Braga, Ourense. Narración muy apreciada por la propaganda ideológica de los falsarios de los siglos XI y XII.

Segundo, la intención final de los documentos falsificados como del siglo VII sería la de llevar a tiempos de Odoário el origen de la propiedad de ciertas familias, justificando, por ejemplo en el caso de la villa de Bocamaos entre otras (San Xoán de Bocamaos, Santa Eulália de Mazoi, Santiago de Meilán...), una legitimación de la Sede lucense sobre esa propiedades que así obtendrá. Los métodos que se citan en la documentación son la distribución y reparto entre miembros de la "familia" odoariana (Avezano, Seudo, Agrario, Aloito e Icka, etc.: si son nombrados, posiblemente todos ellos hombres libres o libertos) que así legitiman su propiedad por pressura. La estrecha relación entre mito despoblador/"desierto estratégico" albornociano, historiográficamente hablando, e inmediatamente repoblador-legitimador de tierras, con falsificación de documentos supuestamente altomedievales pero plenomedievales al efecto, es clara a nuestro parecer, aunque técnicamente no entremos de momento en debates paleográfico-diplomáticos.

Convendría finalmente cuestionarse la vinculación de Odoário con su naturaleza cultural y religiosa. Según P. David, ¿sería Odoário el metropolitano de Braga refugiado en Lugo, ya desde el primer Alfonso?, ¿podríamos relacionar a Eterio de Osma (cuya dignidad metropolitana se constata en otros documentos, no así la de Odoário) con Odoário, por el modus operandi de aquél refugiarse en Liébana?: no aparece la titulación ni el personaje de Odoário en los documentos de la polémica adopcionista ni en la nómina episcopal de la Albeldense. Aún dando por cierta una determinada realidad histórica de fondo en este ciclo

polémico, no deberíamos olvidar que prácticamente todas las sedes episcopales

267
(Mondoñedo, Íria-Santiago, León, Oviedo, Lugo, Braga...) remueven datos, interpolan textos, falsifican fechas y referencias históricas para justificar confirmaciones, donaciones regias y ventas, retrotrayéndose a supuestos orígenes odoarianos.

3ª Subfase. Ocupación y explotación de la cuenca superior del Miño y expansión hacia el Oeste. Se fomenta desde el nuevo rey Fruela (757-768) el asentamiento de nuevos pobladores desde el estratégico monasterio de Samos, única Casa de jurisdicción señorial pero vinculado a los reyes en boga, ahora será asiento de pobladores mozárabes por sus características, una vez más especiales: experiencia de convivencia con el poder omeya de Córdoba (información, accesos, incluso intermediarios, sólida formación intelectual en comparación con el desamparado Norte, recristianizan, son aliados firmes, substitución monasticista del poder episcopal), vigilan y controlan el poder que quieren detentar los magnates gallegos opuestos al poder astur, siendo activos colaboracionistas regios. Samos es refundado por Egila y su hijo Adilano, presores de la comarca sarriana, reactivando la antigua comunicación que enlaza Lugo con Astorga por Cebreiro: "...centro de propaganda e difusión dos ideais políticos da monarquía astur, de aculturación e pacificación da poboación indígena, e de vixilancia e control en representación rexia desas novas comarcas insertas no espacio político do reino de Asturias
314
".

El contexto histórico de este momento es un mapa repleto de insurrecciones
de siervos (770) contra los señores o poder alguno regio de la Gallaecia occidental; derrota militar del rey Silo (774-783) a los líderes gallegos en 780, batalla de Monte Cubeiro; victoria militar acompañada de submisión monástica de esta zona que ayudará a integrar la soberanía en esta zona nororiental que pivota alrededor del más que estratégico monasterio de Samos y su valle del Sárria; el nuevo poder se refuerza al desbaratar los intentos del Islam por controlar el Noroeste en campañas de 755, 759/60, 767, 787, 794/5, 808, etc.

314
BALIÑAS, Carlos. Do Mito á Realidade..., (1992) (v. bibliografía) in pág. 81-82.

268
Se da por concluido el sometimiento de la nobleza galaica al poder astur, siendo anexionada ya la Galicia nuclear oriental a la monarquía.

Las estructuras socio-económicas y político-administrativas describen en tiempos de Silo (774-783) un proceso obvio de colonización a través de fundaciones monásticas de fuerte tradición hispano-visigótica ahora arabizada, tierras para pequeños propietarios autóctonos, donaciones del propio rey, dando cobertura legal a la ocupación y explotación de las presuras (Egila de Samos también ocupa tierras y funda pequeñas iglesias privadas y monasterios dúplices en el valle del Sárria): aparecen más mozárabes venidos del Sur andalusí a Samos (sus monjes incluidos) y muy bien pudieran reforzar a éstos, otros venidos de zonas fronterizas orientales.

Coinciden en este espectro cronológico dos procesos simultáneos que por

fuerza hemos de subrayar para mejor comprensión del contexto político del momento de la decidida expansión cara al Oeste y Galiza nuclear por la monarquía astur: revueltas internas en las mismas dinastías de los primeros reyes desde Alfonso I a Vermudo I "el Diácono" –los últimos de "sospechosas" prácticas de colaboracionismo con el poder omeya-, una cierta represión contra los poderes periféricos tipo las revueltas de gallegos y vascones contra el dominio astur-cántabro, que ya anuncian un reforzamiento de la centralización de poder en el segundo Alfonso, y una mayor oficialidad de las repoblaciones-ocupaciones, entre otros, de los clérigos especializados del A-Ándalus.

4ª Subfase. Repoblación interna de los asturianos y gallegos en reciprocidad, que se va desplazando a la ansiada Galicia nuclear o de los gallegos (la reducida Galiza actual) que van de unos lugares a otros con notable naturaleza monástica (S. Vicente de Vilouchada, Caaveiro, Antealtares, Samos y vila de Samos –donación de Alfonso II en 811-), todas ellas islas de autoridad que abades, condes u obispos ejercen en nombre del rey. Así se refuerza el Bierzo con más población gallega en evidente desplazamiento W E. Alfonso II (791-842) centra este sub-período, atrayendo definitivamente a la elite de la Sede iriense, controladora de gran parte de la Galicia más centro-occidental.

269

En estas circunstancias de monólogo dominio, se produce el proyecto político-religioso que implica un control-soberanía del poder espiritual y material sobre los súbditos de la christianitas atlántica, y que ha venido en llamarse el encuentro del sepulcro del Apóstol Santiago (814), bandera amén de religiosa, política y militar de gran alcance contra el enemigo exterior del Islam, pero no menos importante como cohesionador interno y extensivo cristiano de sus distintos reinos, que acentúa un "pacto social" que dará pingües resultados en una ciudad como Compostela (región impulsada por los intereses del obispado iriense), nueva aglutinadora desde el s. XI y XII, aunque ya emergente desde el IX y X, de intereses comunes y enlace con la Europa cristiana franca con quien tanto se desea ligar: en este nuevo eje de Compostela a Oviedo y luego a León, saldrá perjudicada la federación monástica galaica y el centro de poder de Samos.

Alfonso II es clave para abarcar este proyecto jacobeo y jacobino, cuando a mayores, el astur derrote la importante y decidida ofensiva de 'Abd al-Rahman II en 825/209h. (batallas de Anceo, Naharón y la eliminación del peligro interno de la rebeldía del jefe beréber o muladí Mahmud en Sárria, cotos de asentamientos mozárabes o población arabizada), condición histórica idónea para reordenar el espacio de poder de la diócesis, fijadas alrededor del obispado Íria-Santiago. Reforzado el mensaje jacobeo
315
por el aparato de propaganda de la monarquía y obispado de Lugo, recogiendo éste la dignidad y prestigio de la exiliada metrópoli de Braga, sólo adjunta por entonces...sólo se va aislando y abandonando el prestigioso poder de la Sede primada de Toledo, acusada como sabemos de adopcionismo o el simple justificativo de una decisión política ya tomada por la soberanía de Oviedo.

La nobleza galaica se va integrando (conde Gatón de Triacastela, repoblando la Gallaecia occidental y central del Bierzo, Astorga, acompañando ya al monarca –Ordoño I, Alfonso II, Ramiro I-) en sus campañas militares: son los

315
Los indicios que el culto a Santiago el Mayor fue una elaboración mozárabe desde un determinado sector, aprovechado por otro distinto..., ya del siglo VIII, están expuestos en entregas como la ya mencionada de M. C. Díaz y Díaz (1976) De Isidoro..., las menciones a Santiago de Beato de Liébana (no falta la opinión de Sánchez Albornoz en Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media –1981-), los himnos litúrgicos de teóricas autorías, etc.

270

comes...ad imperandum o tenentes que también poseen territorios para ejercer funciones públicas o repobladoras, espacios todos ellos de control y vitalicios, muchos de ellos ya propiedad y heredables.
Segunda fase de ocupación. Entre 850 y 868 hasta 910, Ordoño I y Alfonso III van a ver como el litoral es saqueado por los insistentes ataques normandos por el NW (Crónica ovetense de 844), compensada por un mayor debilidad interna del emirato cordobés, una supuesta y aún por estudiar "descontenta" cristianidad cordobesa que ya hemos afirmado proviene de una minoría muy activa pero en absoluto general de la población o del estamento clerical regular y secular: los ad vene cordovensis de Samos (852), y de ipsa Spania del mismo monasterio (853), entre otros varios, apenas son indicativos geográficos y no resultados de trágicas persecuciones y ejecuciones, que de haberlas habido en su esperada intensidad, serían transmitidas en los textos monásticos como más adelante veremos (apartado 6, aunque ya lo hemos tratado a modo de introducción en apartado 4). Los actuales estudios
316
del porqué mas
intenso de la inmigración mozárabe al Norte y Noroeste a mediados del siglo IX, apuntan a varias razones que ahora podemos intentar enumerar:
1. Pérdida de mayoría demográfica de la población cristiana andalusí, intensificada ahora por los movimientos migratorios susodichos (atracción por una repoblación oficialista de corte regio).
2. Los cristianos meridionales se van convirtiendo masivamente a la fe musulmana, sobre todo por falta de estructuras sacramentales básicas, y a pesar de que los mozárabes intentasen conservar a toda costa elementos lingüísticos propios y cultemas poco a poco abandonados. Los intentos de la Iglesia mozárabe por retener su población del Sur (Elipando arzobispo de Toledo) y Nordeste (Félix de Urgel) pasarían por asumir ciertas tesis como el

316
El trabajo de EPALZA, Míkel de., "Félix de Urgel: influencias islámicas encubiertas de judaísmo y los mozárabes del siglo VIII" en Acta historica et archaeologica...(v. bibliografía VV. AA –dir. S. Claramunt y a. Ribera). Nº 22. 2001, nos abre las puertas a la escuela levantina mozarabista, arabista y moriscológica que nos ha sorprendido gratamente. Desde este pivotante ensayo nos podemos adentrar en los trabajos de Eva Lapiedra "Los mártires de Córdoba y la política anticristiana en Oriente" (1994), el del mismo Epalza "Falta de obispos y conversión al islam de los ciristianos de Al-Andalus" (1994), o la obra de Millet-Gérard Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l' Espagne des VIIIe-Ixe siècles. Paris. 1984.

271
adopcionismo, sintética con el Islam, pero para luchar apologéticamente

contra el mismo: el rechazo de la misma Roma a dichas corrientes (muchas veces denominadas encubiertamente como "judaizantes"...) determinará, creemos, la decisión de marcha hacia un "más allá del Duero" más esperanzador y agradecido. El núcleo cristiano astur-cántabro es partidario de un cristianismo oficialista y adicto a Roma, lo que ligado a la propaganda neogoticista hace más atractivo el desplazamiento cara al Norte de determinado sector (creemos que no mayoritario) de población mozárabe o romanogoda.
3. Existe un sector más hispanorromano que hispanogodo que desde ya el s. VIII decidió resistir "desde la montaña", encontrando un fuerte aliado en el Imperio carolingio aceptando las tesis romanistas más ortodoxas y rigoristas: los reinos repobladores-ocupadores desde el Norte, el astur y el astur-leonés. Son territorios por estructurar y donde fácilmente puede haber asentamientos consentidos y pactados (¿tipo Egila en el valle del Sárria?). Con todo, se mantienen ciertas instituciones del poder suevo-visigótico: red eclesiástica diocesana y monacal (federación del NW), sede de Íria controladora desde el poder episcopal.
4. Hambrunas de Al-Ándalus, presión fiscal y de acceso a la propiedad restringidamente (ya hablamos del jaray) que particulares e instituciones eclesiásticas no podían ver aumentar (a pesar de ciertos subtipos de"waqf", de exenciones fiscales y otros tratados de dimma), satisfacción que era aportada por la política de acogida del reino astur-leonés (Ordoño I, Alfonso III...), además con cierto trato
preferencial. En Dar-al-Islam el proceso inmediato
(no así a largo plazo) de los que se quedan es, pasado el contrariado movimiento martirialista cordobés, el contrario al esperado por los rigoristas cristianos: mayor fidelidad de los obispos y sus diócesis al poder omeya acabando el siglo IX.
5. Singular situación geográfica (ambiente aislacionista para el ejercicio de la contemplación cristiana, al igual que la Iglesia hispánica antigua, de tradición eremitista), política, social y económica de la Gallaecia. Un contexto socio-

cultural no hostil al asentamiento de gentes del Sur y de procedencia variada y cristiana.
6. Coincidencia ideológica del sector más prorromano de la mozarabía toledano-cordobesa para reforzar una red eclesiástica (diocesana, y expansión de propiedades monacales, constreñida por la dimma) y ganar soberanía dentro del sector ortodoxo que la misma Primada de Toledo ponía en cuestión, a través del poder del trono de Oviedo. Como muy bien indica C. Baliñas (1992), "aínda que nun principio a súa postura pase pola chamada á restauración da pureza da fe católica como nos momentos anteriores á irrupción islámica, tras delo agáchase a reivindicación dunha sociedade fundamentada na interconexión de Igrexa e Estado
317
". Existe por lo tanto una
doble coincidencia ideológica entre el sector oficialista cristiano del Norte y los movimientos rigoristas (cuyo ejemplo extremo podría bien ser el movimiento martirial cordobés de mediados del siglo IX), así como una confluencia de intereses que van a ayudar a relacionarse con el partido mozárabe más allegado a Oviedo-Gallaecia, alejado éste de la mayoría

mozárabe colaboracionista, pro-toledana, más laxa con el poder de Roma, reservada y cautelosa con el poder estatal-eclesiástico norteño, recelosa Sede primada Toledo de tradición cristiana visigótica, con formas de práctica de oficios y perspectivas de antigua catolicidad muy especiales.

Evidentemente el triunfo del Islam en la Península comportaba el fin de todo ese mundo simultáneo estatal-católico. Incluso podría a llegar a ser insoportable para nuestro conocido vector de mozárabes andalusíes el verse impedidos en la idea de ejecución política Iglesia-Estado, dado que la soberanía era del Islam, así pues el motivo del desplazamiento de abandono de Al-Ándalus no era solamente por un motivo dogmático, doctrinario, simplemente martirialista o de Fe, sino esencialmente también de ambición política, de mentalidad de "hombres de Estado".

317
Op. cit. pág. 182.

Todo ello ocurría paralelamente en una Asturias y Galicia/Galiza más unidas, extensas en poder real y no sólo virtual como hasta el momento: valles del Miño, Limia, Tâmega, Duero, Gallaecia bracarense. Decididamente Alfonso III quiere conquistar el Norte de lo que va a ser el condado de Portugal, "restaurando" el reino visigodo (=neogoticismo que ya olvida e ignora la legítima soberanía sueva con centro en Braga...), al mismo tiempo que "repuebla" con intenciones nítidamente políticas.

1ª Subfase. Reocupación interna de Galicia: Ordoño I en 862 con el "giro" que da a la urbe de Compostela
318
, el aumento de poder de la Sede episcopal lucense a costa de territorios del condado de Meira (1027), y la sólida repoblación-reocupación de Lugo ciudad son sus más destacadas características.

2ª Subfase. Aumento de fundaciones monásticas y eclesiásticas. Mayoritariamente no son nobiliares, son más bien autónomas (de propietarios locales individuales y propios, también de desplazados del Sur y Este de Gallaecia, como sabemos) y este es un punto singular del asentamiento de templos y pequeños núcleos de poder, creemos que derivado de las ruralizadas organizaciones gentilicias antiguas (¿por qué no?, de antiguas sociedades monasticistas de raíz priscilianista), y de la red parroquial germánica (Parrochiale suevum
319
) que acababa por configurar una tupido mapa de iglesias a modo de "estandartes" de prestigio y poderío de la tierra y templo de quien las poseía, recelosos de cualquier poder eclesiástico o laico que se pudiese entrometer, como así sucederá con el tiempo y apartir del siglo X. El interés político para controlar y dar normalidad política a esta red monástica y de iglesias pasará, entre otras medidas, por la hábil intermediación del poder episcopal para consagrar o no los

318
El magistral estudio de LÓPEZ ALSINA, Fernando. La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media. 1988, ilustra sobremanera del crecimiento, expansión y auge de prestigio

político-religioso de no sólo su Mitra sino sobre todo de ciudad y mito.

319
La especial red parroquial enumerada en esta fuente del 572/582 podemos compararla por su importancia con la de otras diócesis al Norte y Sur del Duero. Las diócesis de Braga y Portucale (Porto) contaban con 30 y 25 parroquias respectivamente (sumaban el 67% de las mismas), mientras que las diócesis de Conimbriga, Lamecum, Videum y Egitanea juntas, sólo el 33% del total (M. Luis Real, 2000).

274

nuevos templos, pudiendo así expropiar o explotar el terreno de la manera más apropiada para los futuros interese que ya se adivinan en la benedictinización.
En este estado de cosas la presura fue adquiriendo y exigiendo una previa iussio/ordinatio, y otro previo decretum/edictum para conceder esas licencias y plena posesión de lo terrenos apresados. La tendencia es a no crear pequeños propietarios libres sino a aumentar las tierras en extensión y calidad para la nueva nobleza gallega colaboradora, repobladora y pro-monástica. Son de este momento: S. Cibrán de Calogo (844), S. Tirso de Cores (860), S. Breixo das Donas (854), S. Estevo de Oza (868), Sta. Mª de Mezonzo (870), S. Cosme de Valderrama (875), S. Xoán da Cova (883), Sta. Mª de Ferreira (898), Arcos de Furcos (898), Pico Sacro (904), S. Pedro de Cinís (909) y la reedificación de S. Xiao de Samos en 853 por el obispo Fatal.
3ª Subfase o de repoblación oficial con Ordoño I (850-866) hacia la Galicia meridional dirigiendo personalmente dicha reocupación y establecimiento de gentes, entre sus partidarios y familias (condes Odoário, Vimara Pérez, Alfonso Betote, Gatón...): mayor rapidez de ocupación, grandes extensiones de territorios, mayor densidad de ocupantes, esta vez con derechos de tenencia, poder judicial, beneficios y usufructo en manos de los señores de las tierras. La nobleza gallega se expande cara al Sur y no hay duda, dirige la repoblación oficializada y proyectos para repartirla entre sus correspondientes privados.
Las zonas son ahora: desde el norte del Miño hasta el Limia, que es como decir casi desde Astorga (854, repoblación con los bercianos del conde Gatón), León y Amaya (conde Diego por orden de Ordoño I) hasta Tui (ciudad de estratégico control del Miño, 860), aunque el Cronicón rotense sea muy optimista. Igualmente Ourense (866) con sus sede episcopal
320
, comarcas de Bande y Castela ourensanas, establecimiento de mozárabes en el Bierzo, y desde 861 la nueva reocupación y construcción de Samos con abad Ofilón con su gente también de extracción mozárabe (provenimus de regione in finibus Galletie eo quod nos nationes fuimus et cives cordivenses patria properavimus...) Se recalca

320
Alfonso III el Magno instala en la silla episcopal de Ourense al obispo de Ercávica, llamado Sebastián, de familia y formación mozárabe, expulsado de Al-Ándalus.

275

en todos los documentos de la época la creación, establecimiento y confirmación

real de instituciones, personas y propiedades. En cuanto a la ocupación de contingentes mozárabes:

"...problema da súa instalación nun territorio xa estructurado polos seus habitantes autóctonos. A ocupación de rexións meridionais preséntase como unha aceptable solución para os intereses duns e doutros e tamén para a monarquía, desexosa de empregar ós novos súbditos en proveito dos seus proxectos de expansión territorial e afortalamento da autoridade real" (Carlos Baliñas, 1992 321).

La reocupación de una zona como la meridional, de tradición germanorromana, de cierta presencia del impacto arabizante e islámico 322 y sobre todo por no estar en absoluto despoblada, va a traducirse en un área muy extensa donde loa aristocracia gallega, delegada directa de la regia, va a imponer el dominio, y la clase dirigente eclesiástica divergente de la más norteña va a encontrar una segura y ante todo "nueva" área de poder.

Tercera fase ocupacional-repobladora. Con Alfonso el Magno (866-910) y la más que animada colaboración nobiliar indígena, se roturan y ocupan nuevas tierras, atrayendo y conviniendo con nuevas gentes. La dialéctica de los poderosos se va acercando cada vez más, a medida que avanza el interés común de los potentiores engrandecidos, observando ya una oligarquía protofeudal consentida y pactada con la monarquía astur-leonesa y cada vez más galaica.

Una vez más la aristocracia occidental nuclear puebla el norte portugués, de mayor riqueza si cabe que el norte del Miño, y además hay menor control de la realeza, que sólo regenta por delegación en los magnates, que ahora se cubren de poder y tierras en sinonimia de rápido enriquecimiento y mayor concentración de poder autónomo, ya que la riqueza y bienes están sin monetarizar. La densa red de

321 Op. cit. pág. 99.

322 Relativo a la presencia musulmana entre Miño y Duero: "esta carencia populacional queda en boa parte paliada pola persistencia de elementos humanos de orixe mozárabe e musulmana, froito da relativa intensidade do poder islámico nestasa bisbarras e da súa duración –cerca dun século e medio-". Dicha documentación Baliñas la retoma de los Portugalia Monumenta Historica que así lo ratifican. Op. cit. pág. 117.

monasterios gallego-portugueses se diseña con S. Miguel de Negrelos (870 ó 890, Cabe del río Ave), S. João Baptista de Souto-Redondo (873), Lordosa (882), Monasterio de Lorvão, restituyéndose las diócesis episcopales de Dume-Braga, Lugo, León, Lamego y Coimbra. Es de este momento también la práctica ocupación por el mecanismo monacal de la región de la "Ribeira Sacra" que tenía ya las huellas de Fructuoso, Martinho de Braga o el más contemporáneo

Fránkila
323
como primer abad celanovés a instancias de San Rosendo obispo y
también abad. Este proceso y mecanismo no acabará hasta el definitivo control de
la zona por el monasterio de Celanova en el siglo X.
Los nobles defensores (contra traditores
324
) que ahora enumeramos gana a
a marchas forzadas prestigio y poder en la corte gallego-leonesa:
- Alfonso Betote, conde de Deza, repuebla curso final del Miño (antes de 951).
- Vimara Pérez ocupa y repuebla Porto (868), fundando Guimarães (aprox.
868). Condes de Porto serán Nuno Mendes, Lucídio Vimaranes, Alvito
Lucides (que retomará por su descendencia una vuelta al la Galiza nuclear o
Nuno Alvites, entre 915 y 753 (J. Mattoso, 1985).

323
Como ya habíamos anunciado en supra y hablando del modus operandi de la acción fundacional-ocupacional de un líder clerical y su monjes en séquito (más que posiblemente, no exento de gentes laicas), el ejemplo de Fránkila (registramos inscripción epigráfica en San Xoán do Cachón, cerca de S. Miguel do Canal, prov. de Ourense), bajo la protección de Rosendo y el padre de éste Gutier Menédiz, magnate defensor en esta fase pobladora, se presenta aquél ante el rey Ordoño II (doc. 2 datado en 26-09-942, entre otros donde se menciona a dicho abad: testamento de Rosendo: 977, doc. 1) para pedirle autorización de la reconstrucción de la iglesia y monasterio de San Estevo de Ribas do Sil (prov. Our. , zona eremítica gallega donde las haya), evidentemente con sus monjes repobladores. La cosa no debiera acabar ahí en nuestro silogismo, pues monjes mozárabes hacen lo propio con presbítero Genadio para reocupar el monasterio de San Pedro de Montes en el Bierzo. La inscripción fundacional, aquí seleccionada, del monasterio berciano reza así: “Insigne meritis beatus Fructuosus postquam Complutense condidit (...) post quem non impar meritis Valerius Sanctus opus aeclesie dilatabit. Nobissime Gennadius presbiter cum XII fratribus restaurabit era DCCCCXXXIII...”. Se observan coincidencias de esenciales elementos entre las inscripciones de San Miguel de Escalada (León), con esta de San Pedro de Montes y San Martín de Castañeda sanabrés: fraseología, modo de explicitar la era hispánica y la común autoría cierta de clérigos mozárabes del Sur en Castañeda y Escalada. Nosotros creemos que también en el caso de San Pedro de Montes y el Fránkila de Ribas do Sil-Celanova (tal vez añadiríamos el del monasterio de Tábara -Zamora galeciense- con su abad y su gregi suo, con su particular inscripción epitáfica segmentada), se articulan similares modos de acción ocupacional-restauradora.
324
Es más que significativa la diferenciación entre el grupo nobiliar gallego de los traditores o nobles que quieren participar del poder real y hacen todo lo posible para ello, incluida la guerra, y el de los defensores que ya están participando directamente del poder regio gallego-leonés, un ejemplo preclaro de ello es Hermenegildo Gutiérrez. Todo este tema y más en la obra citada de Carlos Baliñas (1988), op. cit.

277
- Odoário (digno bellatori), conde de la Castela ourensana, repuebla A Límia y
Chaves (878).
- Hermenegildo Guitierrez, mayordomo real, conde de Porto y Tui, repuebla
Coimbra (878).
- Pelayo Pérez, repuebla Braga y comarcas (antes de 899).
- Lucídio Vimáraz (hijo de Vimara P.), acaba por ocupar el resto de territorios

entre Duero y Miño, repoblando y ocupando con concesiones muy ventajosas para los nuevos dueños del condado amplio de Portugal, cum cornu et albende.

Alfonso III progresa también en el ángulo oriental de la Gallaecia, atrayendo colonos mozárabes por razones ya enumeradas, para ocupar territorios recobrados a los musulmanes, retomando Zamora (893/279h.) como ya dijimos con tránsfugas de Toledo, reinstaura la Sede de Ourense con el obispo mozárabe Sebastián (ver supra), apoya la instalación y terrenos, comprándolos, para que allí fundase el andalusí abad Alfonso el monasterio de S. Facundo y Primitivo, después llamado Sahagún (consagración de 935). Lo mismo o semejante hace con el monasterio de S. Miguel de Escalada (913), S. Cebrián de Mazote (NW de Valladolid, 916) y S. Martín de Castañeda (SW de Astorga, de su diócesis, 921) entre los más importantes. Posteriormente colonos toledanos, andaluces, emigrados desertores de campañas militares, labriegos (Hakan cordobés, en Sahagún, 964) del Al-Ándalus cristianos y algunos islamizados (¿por qué no, los muladíes confusionistas entre las población cristiana arabizada?) e incluso moriscos, llegan incorporándose a estas instituciones de convergencia de mútuos intereses, laxa en control del poder entendemos para ser atrayente, tanto de los soberanos beneficiados, como de los súbditos que se acogen y protegen con ellos, aportando cuadros de mando y formación política, agropecuaria, tal vez militar, económica y cultural.

La zona que se promete para el rey Magno es también la de allende Miño hasta el río Mondego de la región conimbricense, pero cara al primer cuartel del

siglo X, se certifica un desgaste del proceso reocupacional-repoblador: serán los descendientes de los magnates gallegos los que rematarán la obra iniciada desde Ordoño I (850-866).

5. 1. POSIBLE INFLUENCIA DE POSICIONAMIENTOS IDEOLÓGICOS.

Podemos entender esta expansión más galeciana que astur si tenemos en cuenta las coordenadas ideológicas que el neogoticismo difunde entre las elites norteñas, continuadoras, según ellas del reino godo de Toledo (?), pero sin duda más porque en toda esta nueva adquisición de conquista de territorios está la ampliación de sus dominios, de su poder militar-jurídico, de su prestigio (especial protagonismo político de los magnates galaicos en los siglos de finales del IX al XI) de sus beneficios sobre tierras y súbditos. El sector mozárabe más panegirista y trinitario-romano se pondrá al servicio doctrinario de la expansión militar hacia el Sur, y el de la subida y recepción de gentes mozárabes en dirección al Norte del Duero. Ideas que emanan de las cada vez más disponibles en el Antiguo Testamento (Libros de Daniel, Esdras, Ezequiel, Jeremías, Isaías, Habacuc) y Nuevo (Apocalipsis según San Juan, su Evangelio y determinados capítulos de San Mateo, Marcos y Lucas), dosis de milenarismo y apocalipticismo, de destierro babilónico, imagen de un Alfonso II como novus Constantinus y ya edificador de predios jacobeos, refuerzan sin duda el aparato mental reocupador, a la larga de "reconquista" que se quiere componer ideológicamente, al que un sector de mozárabes claramente se adhirieron o más aún, conformaron el armazón ideológico sobre el cual se habría de edificar el discurso político e historiográfico de la legitimación y conquista de los territorios andalusíes.

El pequeño grupo intelectual del Norte (Beato, Eterio de Osma, Basilisco, los Cronistas anónimos del ciclo alfonsí y el del 754 de ambiente palacial y

oficialista, el obispado galaico y sus redes monásticas), así como los rigoristas posteriores de mediados del siglo IX cordobeses y toledanos, confluirán sin duda en la ingeniería erudita de todo lo que hemos venido afirmando hasta ahora como discurso de un cierto vector cristiano que sabemos tendrá éxito historiográfico hasta incluídas fechas recientes: Restauración del cristianismo a través de un

279

nuevo orden cristiano basado en la legitimación visigoda, explicación teológica de la destrucción del antiguo orden cristiano visigodo (pecados de sus dirigentes, de su pueblo, infidelidad a lo jurado): "la victoria del infiel y del pecador no tiene otro sentido que la prueba o humillación con que Dios prueba o castiga al cristiano" (Cantarino, 1978). Finalmente una teología providencialista (de ascendencia patrística y veterotestamentaria) que tiene su línea epistemológica en la Roma caída por los pecados cristianos (La Ciudad de Dios agustiniana, Historiarum adversus paganos o siete libros de Historia universal de un Paulo Orosio traducido al árabe y muy conocido en Al-Ándalus, de donde emana el pesimismo antecristiano –"la ciudad del Mal"- y el exagerado optimismo posterior) acabará por conformar una propia historiografía sectorial mozárabe plagada de signos apocalípticos y proféticos, un propio discurso tremendista que en autores como Álvaro de Córdoba advierten del envío de la Bestia (el Islam) contra los cristianos por sus inmisericordes transgresiones. No será el único en esta tendencia: Eulogio, la Crónica Profética o inscripciones como la de la Cruz de la Victoria astur: Hoc signo tuetur pius. Hoc signo vincitur inimicus.

Conviene reparar en la ideología milenarista tan esgrimida por este sector mozárabe (Beato, Teodomiro, obispo Juan de Valpuesta) que hace sus cómputos basándose en la Biblia, "Sexta Edad" iniciada ya en el s. VII: no importan las críticas a estas ideas del también participante en las mismas Julián de Toledo, insistiendo en las prédicas de sus diócesis el culto a los muertos (temor por el Final de los tiempos), elaborando una literatura del Apocalipsis (Beato de Liébana o parte de las crónicas del ciclo asturiano y con ellos toda la tradición isidoriana altomedieval), avisando de un anti-Cristo que tal vez venga en el siglo X (¿Almanzor?),

reforzando el dogma de María como refugio ante lo inevitable (Concilio de Éfeso) o remitiéndose al renovado culto a los mártires (los sucesos de la Córdoba de mediados del s. IX no están exentos de la influencia milenarista y apocalíptica). Sigue pasos de milenarismo la Recensión de Juan de Bíclaro (742: para el 801 se predice una segunda venida de Cristo en Majestad), y el cultivado Beato (denominación de corte y ambiente tremendista) reúne ya a sus devotos para esperar lo inevitable en el año santo y vigilia pascual de 794/177h. Se

280

recogen pocas palabras de amor o de referencias directas a Dios en este especial cristianismo altomedieval: cálculos, temor, cierto terror-advertencias de signos y enmienda de los pecados: la lucha contra las herejías es más que necesaria para la purificación preparatoria de los cristianos, frente a lo inevitable. En el posterior (pasados los patéticos años 885 y después 980) siglo X final, aún se siguen oyendo voces de ansiedad, incluso entre gente erudita y culta, aunque ahora lo único que importa es Dios y el objetivo final, salvarse.

Ante tan evidentes signos, también entendemos el refugio en el eremitismo y su larga tradición peninsular, por último el monacato ascético y rigorista, su éxito y expansión, su rechazo a la sociedad no religiosa, el duro camino y ejemplo

de la vivencia de los primeros cristianos (referente de los Padres del Desierto, como lo pudo hacer un Fructuoso, Valerio, Macario o Juan Casiano de Marsella), una huida a un desierto al mejor estilo egipcio o sirio, si me lo permiten un "druidismo" ascético, una simplificación de toda la moral y compleja teología cristiana, un resumen de situaciones espirituales-límite: gloria eterna/condenación, virtudes/pecado, Dios/Satanás, un dualismo puramente ascético al estilo maniqueo: Bien/Mal, Luz/Tinieblas. Observamos sin grandes dificultades doctrinales un puente de continuidad que parte de cierto eremitismo ya secularmente arraigado en la cristiandad tardoantigua y altomedieval hispánica, que continúa en el monasticismo riguroso (que ya va remitiendo en la segunda mitad del siglo X, pero pervive fuerte aún en avanzado el s. XI) y que éste a su vez pudo haber dado el fruto dogmático del martirismo militante del nombrado siglo IX cordobés y radicalismos toledanos. De los Padres del Desierto y la Tebaida egipcia, pasando por Isidoro, Fructuoso o Valério, llegamos a un más pragmático Rosendo y la aplicación de una reinterpretada Regla de San Benito, así como la amplia difusión de Cluny y Cister.
Resumiendo mucho, forma parte del pensamiento cristiano andalusí y por extensión del norteño trasladado y/o de tradición eremitista e isidoriana, los referentes de doctrina bíblica que podemos exponer:

1. Capítulo 7 del Libro de Daniel, pero también en 8, 14; 12, 11; 12, 12; 7, 25; 12, 7.
2. Libro IV del apócrifo de Esdras (¿y el "Apocalipsis de Baruch"?).
3. Otros Libros proféticos veterotestamentarios: Isaías (45, 1; 11, 1-9), Habacuc (3, 13), Jeremías, Ezequiel (17).
4. Libros de Paralipómenos.
5. Salmos, números: 2Salm 7, 12-16; 45, 47, 72, 89 (David) y 96-100
6. San Pablo en I Corintios (por ejemplo 15, 22-26), Romanos y 1 Tesalonicienses 4, 13-18.

Como veremos en la documentación monástica seleccionada (Celanova, Samos y Sobrado como exponentes, amén de otros lugares y casas), las donaciones de autores y títulos inventariados en las bibliotecas de nuestros lugares darán preferencia a la larga tradición cristiana altomedieval y la fuerte huella isidoriana que los acabará de conformar, y de ahí que los lomos de dichas obras citarán las Sententiae del mismo Isidoro y otras de tajón de Zaragoza, el Tractatus in Apocalipsin de Aspringio de Beja, De Virginitate Mariae de Ildefonso de Toledo, el sintomático Prognosticon futuri saeculi de Julián de Toledo, Apologeticum y Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana, anónimo del Indiculus de adventu Enoch et Eliae adque Antichristri, el De viris illustribus en sus versiones isidoriana y de Álvaro de Córdoba (Indiculus luminosis), Vita Sancti Emiliani de Braulio de Zaragoza, Antikeimenon de Julián de Toledo, Collationes de Casiano, Comentarios a Ezequiel y Daniel, Homilías sobre Ezequiel y Diálogos de Gregorio Magno, Epitameron de Valério del Bierzo, In Danielem (también a Ezequiel, Isaías y a los Profetas Menores), Comentario al Evangelio de San Mateo y Vitae Patrum de San Jerónimo, Chronicon de Próspero de Aquitania, De Trinitate las Cuestiones sobre el Hepateuco (Eptatico) de San Agustín (entre otras fundamentales), Liber Eucerii de Euquerio de Lyon, Liber apologeticus de Sansón, la Vita de Sancta Melania de Gerontios, la clásica Historiae adversus

paganos (también traducida al árabe) de Paulo Orosio y con estas obras, la ya larga historiografía narrativa del momento: las versiones de la Crónica de Alfonso

282

III, la Crónica Albeldense, la Crónica Profética del 883 (anunciante de la llegada y fin de los sarraceni) y la Crónica mozárabe de 754, entre las más destacadas. La convergencia ideológica de los fundamentos bíblicos en una determinada orientación, y las coordenadas políticas del neogoticismo regio se van tejiendo cual cesta de mimbre en una compleja red intelectual de la cual no puede ser ajeno el observante.

5.2. PROCEDENCIA DE LOS EMIGRADOS.

Hemos intentado ya apuntar razones causales que llevarían a determinadas comunidades mozárabes a enfilar las rutas hacia el Norte y Centro-Norte peninsular, y a menudo que avanzamos vamos ratificando que dichos grupos cristianos, arabizados (algunos tal vez superficialmente islamizados encubiertamente, aunque en clara minoría por su no detectación) serían mozárabes andalusíes- nasara de frontera y Sur, este último del grupo más asimilador y partidario de la ortodoxia romana, adicta posteriormente creemos al poder carolingio que indirectamente les llegaría desde los reinos norteños receptores, polo de atracción con promesa de compartir el poder, prestigio y territorialidad repobladora y ocupacional, asumiendo estas elites el protagonismo compartido del control de rutas (incluidas las comerciales), cenobios, diócesis o parroquias que complementarían ese control territorial que los monarcas proyectaban para ellos mismos y para oponerse a la amenaza islámica. Los andalusíes (en nuestros documentos, conimbricenses, toledanos y cordobeses sobre todo) jugarán un papel fundamental en el fortalecimiento del poder eclesiástico, vía monacal, quizás menos secular, mucho más notorio que el suponemos más escaso mozarabismo laico dispuesto a desplazarse a un Norte diferente, probablemente adverso (así lo atestiguará la convivencia con los cristianos del Norte en el Toledo del s. XI) e inseguro
325
.

325
En el clásico trabajo de Torres Balbás (1954) “Mozarabías, y juderías...”, el prestigioso historiador afirma hablando de las razones del traslado poblacional mozárabe a tierras cristianas: “...los primeros en emigrar fueron las gentes de mayor cultura y posición social, y los más unidos al suelo nativo y persistentes en la conservación de sus creencias en territorio gobernado por gentes de otra religión, los humildes campesinos, enraizados profundamente en las tierras de cuyo cultivo vivían” pág. 173. Si bien es cierto que la emigración mozárabe hacia tierras septentrionales

283

Estas comunidades dirigidas por nasara prorromanos o no, eran ciertamente poseedores de estructuras eclesiásticas débiles, episcopados vacantes o poco eficaces para defender la minoría en regresión demográfica cristiana, antiguos frailes u obispos-abades dirigentes o hermanos de monasterios aún vivos por muchos siglos pero receptores del impacto conmocionante que debió ejercer el movimiento martirial aunque no exclusivamente: el Noroeste y el mundo del Duero les ofrecía, solicitados además por los reyes aliados, una diferente y tal vez

una vida retirada en mejores condiciones (no sólo las estructurales que más de una vez hemos reseñado) tanto de desarrollo espiritual personal en una Gallaecia apartada e idealizada (ver apartado 1.2.) como un locus amoenus o Jerusalén Terrestre según el decir de los por ellos conocidos Padres de la Iglesia (San Agustín no faltaba en su formación teológica), como de extrapolada situación mejorada por el prestigio y preparación intelectual del que sin duda eran portadores: un lugar de auténtica expansión territorial de los dominios monásticos, ya en alza por tradición en el Norte y Noroeste.

Las regiones de procedencia no es precisamente variada según la poca información que nos aportan las fuentes, y así estos mozárabes que a la larga se integrarán en la amplia familia galeciana vienen desde: 1. Toledo. 2. Galiza meridional / Portugal septentrional y central. 3. Córdoba y la extensa Spania andalusí que nos comunican nuestros documentos monásticos. La región norteafricana o Spania africana tampoco se puede dejar totalmente de lado en la perspectiva investigadora. 4. Grupos poblacionales internos de la propia Gallaecia que se establecen en otras regiones de la misma.

Las comunidades religiosas y catedralicias se desplazan desde Lamego y Tui en dirección a la nombrada y prestigiosa diócesis de Ría. Rodrigo diácono

fue evidentemente de mayoría social clerical, es también cierto que el monje culto o mínimamente formado no tenía por qué ser de una posición y riqueza elevada, ya que por definición eran simplemente monjes. Las presuras, reocupaciones o fundaciones de monasterios y conventos (su verdadera expansión en el Norte), y las gentes que venían con ellos, encabezados con un líder obispo o abad dirigente

(éstos sí que de una mayor categoría social, pero no destacable en exceso según observamos en documentos directos o indirectos), no serían aquéllos sino simples campesinos (eso sí, libres), comerciantes, artesanos o de otros oficios variados que compendiaban a toda la amplia (militares incluidos, administrativos y de servicios varios no eclesiásticos, laicos) clase productiva mozárabe.

284

hace lo propio desde Coimbra para recristianizar creemos la comarca del Cervantes lucense o reforzando poblaciones cercanas a Porto como Coimbrões. Desde un posible Toledo

326

, es Argerico, de finibus Spanie, quien gracias al rey Fruela toma posesión del una vez más abandonado monasterio samonense (757-768).

Propietarios laicos o visiblemente desvinculados de la iniciativa directa (quizás no indirecta) de lo eclesiástico también son gran parte de los protagonistas y merced a la cosntatación toponímica, gentilicia mayormente en nuestro suelo (su elección es más bien la Galiza nuclear nororiental, más cercana al control astur) se delatan como provenientes de la Galiza Sur/Portugal del Norte y central por una parte: Cumbraos (< colimbrianos, en parroquias como Mesia, Sobrado o Monterroso lucense), Mondego (prov. Coruña), Viseu/-eo en también el occidente coruñés; y por otra desde el rico Toledo emisor: Toldaos (< toletanos) situados la Galicia más lucense: Samos/Tricastela/Íncio, Láncara, Pantón. Son estos propietarios cultivadores conscientes de su origen mozárabe y procedencia (Teodenando de la región samonense recuerda el nombre de sus antepasados Egila –tectu-egilane- y Adilano del siglo VIII...), podríamos pensar hasta en una conciencia de clan que poco a poco se iría diluyendo con lo autóctono.

Trinitaristas y prorromanos no optan por una efectiva oposición al poder emiral, sino que bien pudieran haber huído a la espera de encontrar una mejor situación política, fiscal, reconocimiento social, territorial-propietaria o espiritual.

Las zonas de recepción que pueblan las gentes de la mozarabidad en Gallaecia occidental y central, entre las cuales muchas de ellas sólo nos constan testimonios muy puntuales por sus nombres y cognomes son:

1. Área entre el Macizo galaico y el lado meridional de la Cordillera Cantábrica que abarcaría hasta el curso medio del Duero limitando al Sur: principalmente Bierzo –desde donde ocupan el curso medio del Duero, punto neurálgico de las rutas que ligan con las Marcas Inferior y Media de

326
Carlos Baliñas (1992) afirma que es muy posible su origen toledano por la restauración de la consagración y culto a San Julián del monasterio. No es mucha la argumentación, pero concuerdo en que es la única posible hasta el momento.

285

la frontera andalusí, el dominio del potencial reino de León (con sus monasterios articuladores de su poder) y la Sanábria que veremos en apartados posteriores.
2. Ourense (Sebastián de la Ercávica de taifa toledana) y el amplio dominio de Celanova rosendiano, sus posesiones en el condado portuense hasta los límites de la "raya" de la extensa Gallaecia en Coimbra-Mondego, controlados por sus propios magnates familiares.
3. Galicia occidental (muy poblada de comunidades de extracción solar indígeno-castreña) sólo puntualmente constatado en Sobrado: topónimos Présaras, vila Colimbrianos, Cumbraos... y su toponomástica.
4. Galicia centro-nororiental: Es caso especial es el valle del Sárria (Sarra en árabe) y su monasterio de San Xiao de Samos como eje vertebral del mozarabismo gallego y galeciano, como veremos en apartados siguientes que queremos desarrollar.

6. LENGUAS DE LOS MOZÁRABES.

Las lenguas mozárabes están determinadas así, en plural, ya que es el romance en territorio arabizado (suponemos que sólo hasta cierto punto ya que su ocultación literaria es evidente) o romandalusí el sistema lingüístico que se va desarrollando con muchas dificultades sobre el estrato latino altomedieval que en la escritura se quiere mantener vivo pero que en la lengua oral deriva hacia ese romance inicial comentado, protorromance.

El latín altomedieval, estandarizado del siglo VIII al X, es un latín tardío, con rasgos vulgarizantes, con un nivel más culto en los textos que en la lengua hablada, más transgresora del modelo latino escriptural (no se leían ya todas las letras, por ejemplo la –m final). No funciona tampoco el modelo ni la conciencia de referencia hacia los modelos clásicos (sólo será una abstracción muy posterior), no hay estricta observancia de reglas gramaticales
327
, adaptando éstas a un uso

327
Volveremos sobre determinados rasgos del latín altomedieval de entorno mozárabe, destacaremos ahora la expansión de la quinta declinación a costa de sustantivos en –ia, o el uso de

286

tomado de ciertos autores vagamente leídos o eruditados en antologías de difícil obtención. El resultado final de todos estos factores es un latín lingüísticamente correcto y escrito con una determinada calidad literaria, en contra de cierta tendencia negativista y excesivamente comparativa con el resto de la cultura clásica latina europea..., que vemos sin duda en nuestros analizables tumbos, si son fieles transcriptores plenomedievales a sus originales del siglo VIII al XI, de Sobrado, Samos, Celanova o Castañeda. El resto del legado peninsular corrobora todo lo dicho.
Diferenciemos debidamente desde un principio que lo que aquí analizaremos a modo de generalidad es el latín mozárabe (lengua literaria) y el

los adverbios arcaizantes (-im), préstamos léxicos, singularidades fonéticas, etc, a modo de visión general de este especial tema.
Veamos las características generales del latín altomedieval de una amplia Gallaecia. A partir del trabajo de Fernando González Muñoz en su "Perspectivas para el estudio del latín tardío en el Noroeste peninsular" (1997), enumeraremos escuetamente los préstamos del griego bizantino y del árabe (militarismos), apertura del timbre i>e en sílaba final (recesset) o postónica (nomene), apertura del timbre u>o (orna), cierre en hiato ea>ia, fallos de concordancia tipo templum hunc, evitando la forma hoc, feminización de neutros tipo gaudium por cum gaudia, no articulación de muchas consonantes finales tipo sum en vez de sunt, palatalización de los grupos consonánticos con yod con grafías g, di (aguro (=adiuro), ediciantur (=eiiciantur), simplificación de los grupos ct, ps, pt (issum (=ipsum), escetrum (=sceptrum), articulación relajada de nasal seguida de oclusiva tipo gardinem, loquedi en vez de grandinem, loquendi, entre las características latinas suevo-visigodas que perdurarían en el latín del VIII o IX, o eso creemos. El mismo autor y profesor González Muñoz apunta a los trabajos de Amable Veiga Arias donde se afirma que en el s. VIII el gallego romance había alcanzado ya su estructura como tal conviviendo en estado diglósico con este latín, pronunciado ya éste en fonética romance, interactuando el mismo y el gallego ("indicios gráficos del tratamiento fonético de las antiguas labiovelares, de la w germánica, de los grupos rs, fl, pl, cl, de l y n intervocálicas, de los diptongos ei y au, etc", in pág. 493 de su artículo in Revista Lucense de lingüística y Literatura Moenia. Vol. 3. 1997.
Los soportes científicos sobre los cuales poder estudiar el latín del Noroeste son escasos, los más importantes:

- Epigráficos: inscripciones lucense (año 510), leonesas (del 630 y s. III), mindoniense (s. VI-VII), bracarenses (618 y del s. X).
- En pizarras: inscripciones de Carrio (río Návia, Oeste asturiano).
- Textos literarios: Narración sobre Octaviano Septemsídero (s. X o inicios del XI –Díaz y Díaz-), Historia Compostellana (s. XII), Crónica Adefonsi imperatoris (s. XII).

Una primera serie léxica de arabismos ya la constatamos en estos documentos, como decíamos, extraídos del ámbito militar: algaras, alcacer, assecuti / azecuti, alcadrán, adali, alcayde, alguacil, tambor, almunia.
¿Y los documentos notariales y monásticos, su epigrafía, inscripciones? De momento, lo realmente importante de todos estos estudios es la constatación que dichos fenómenos y otros tantos: hay ahora que localizarlos en los documentos monásticos gallegos que en breve someteremos a un primer examen para analizarlos históricamente. Es un trabajo ingente por hacer y es materia

filológica, pero habremos de señalarlos si fuesen susceptibles de extraer de ellos materia historiable.

287

romandalusí, habla viva esta última que quiere ser escrita pero muy modestamente en comparación con la tradición literaria latina como veremos. El modelo soporte desde el cual estudiar estas dos lenguas ha de ser el del Al-Ándalus cristiano: Toledo –romance mozarabizado- y Córdoba –latín escrito-: curiosamente nuestros dos núcleos principales de origen para el traslado de poblaciones mozárabes cara al noroeste, aunque dicho impacto social y cultural lo habrá de sentir el propio latín instalado en la Gallaecia.
Fonéticamente hablando el resultado es una pronunciación innovadora y una grafía conservadora, siempre en la idea general de una trasgresión de la norma latina ortográfica
328
, con un léxico donde pesa muchísimo el latín bíblico (no exclusivamente, sobre todo el veterotestamentario) y el litúrgico (textos mayores y menores). Es en definitiva un latín con una realidad social y cultural compleja y en un ámbito lingüístico bilingüe (urbano preferentemente y monolingüe en núcleos rurales con sus posibles variantes en niveles diatópicos: tenemos hoy en día un dibujo más que aceptable de la
dialectología mozárabe
329
) con el árabe,
otro sistema que ejerce sobre el latín y romandalusí mozárabe, un efecto diglósico sobre éstos con consecuencias en unos casos de muy rica producción literario-artística, y en otras de real desaparición de las lenguas mozárabes en beneficio de la soberana árabe andalusí
330
. Dicho proceso, es decir, el tránsito a una sociedad

328
Las alteraciones gráficas más localizables desde sonidos determinados (vacilación de las formas vivas del habla) son normalmente estas: Alteraciones desde [T]: -TI, -CI, -ZI, -Z y –ICZ (donde antes TI+vocal ó CI+vocal). Sonido de [S] desde secuencias de SCE, SCI, SIA, SIE y (-) X- + vocal > SC (de ahí Ximeno). Sonido de [Č] con tendencia a prepalatización, posiblemente incorrecta en Sanctius o Sangiz. Sonido de [Ž] representado en gupos DI+vocal, (-)I, G+E, I y GI (+vocal). Sonido de [λ] de donde –LI (ovelias, baraliare) y trunfante el dígrafo –LL- que en Galicia aún se podía leer como [l] simple (Puentes Romay, “Representación gráfica...” 1995).

329
GALMÉS DE FUENTES, A. Dialectología mozárabe. 1983. Podremos ver en esta especialísima obra lo relativo al mozárabe de Toledo, Mallorca y Valencia, Murcia, Sevilla, Granada, y una idea apreciable de los rasgos globales de la dialectología relativa a Castilla la Nueva o los romancismos en Ibn Quzman.
En los estudios relativos al romandalusí de las jarchas, Galmés apuesta por la notoriedad del dialecto toledano de la mozarabidad a la hora de confeccionar las cancioncillas tanto de autores cristianos como de arabigoparlantes o de hebreos. In pág. 179 del mismo autor, Las jarchas mozárabes. 1994.

330
La imposición del sitema lingüístico del árabe es el de un neoárabe andalusí (Ángeles Vicente, 2006) pudiera con converger con la teoría de un "bilingüísmo prolongado árabe-romance" (L-Provençal, Galmés Fuentes) hasta el siglo XIII y escritos de latín hasta el XV. La realidad creemos

288

monolingüe árabe en todo Al-Ándalus ya lo podemos apreciar bastante antes de la "cruda" realidad del siglo IX, más que probable en ámbitos urbanos de finales del siglo VIII
331
e inicios del IX.
Sólo el avance cristiano de finales del XI y pleno XII hará que el "nuevo oxígeno" sobre determinados territorios peninsulares haga florecer o simplemente permanecer toponimia latino-romance con rasgos arabizantes sobre onomástica, toponimia o liturgia propiamente cristiano-andalusí. Poco después la cultura mozárabe y sus lenguas se diluirán o desaparecerán con la homogenización hispanorromana.
En el singular estudio del romandalusí mozárabe con sus dialectos
332

(cuyo eje es el toledano, aunque no exclusivamente -A. Galmés, 1983-), es notoria

que era un contacto permanente, aunque diferenciando el efecto a nivel diatópico (permanencia del romance en la población mozárabe rural y superioridad del árabe en lo urbano), en nivel diastrático (árabe en las capas altas sociales y hacia las más bajas, una cierta realidad del romandalusí en comunidades tanto islámicas como cristianas), disolviéndose estos hechos entre finales del IX hasta el siglo XIII, donde ya el dominio del árabe era más que evidente y la diglosia una consecuencia normalizada. El contacto entre el árabe andalusí y el romandalusí (el bereber contaba también con no pocos representantes) se dio primero en el propio Al-Ándalus, pero también en los reinos cristianos de Gallaecia, donde los mozárabes eran las mejores conexiones de préstamos e interferencias entre árabe y romandalusí con el romance septentrional en niveles diastráticos tanto medios como bajos (también los mudéjares musulmanes y los nuevos acristianizados moriscos debieron ejercer no poca importancia en la arabización del norte); las relaciones comerciales, religiosas, científicas, intelectuales y militares hicieron lo restante, pudiendo afirmar que "en el caso del bilingüísmo árabe andalusí-romandalusí, el nivel de interferencia fue profundísimo" (A. Vicente, 2006), de ahí por ejemplo las muwassahat y sus xaragat, y por supuesto los préstamos semánticos, dodnde éstos se adpatan a las lenguar vernáculas de cada zona concreta, en nuestro caso galeciano "el caso de la conservación o pérdida de diptongos al recibir arabismos es muy ilustrativo: se mantuvieron en romandalusí, en gallego y portugués, pero en castellano y catalán han desaparecido, debido a la fuerte tendencia de estas dos últimas lenguas a la monoptongación" (idem A. Vicente).

331
Es partícipe de nuestra opinión, el estudio de M. Fierro Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales. 2001, que a su vez la toma de estudios de F. Corriente, in pág. 16-17 y siguientes. También Galmés de Fuentes en su obra Las Jarchas mozárabes (1994), partiendo de la consideración de una propia " escuela poética" en romance mozárabe que la determina a una "poesía tradicional" (no especialmente "popular"...), por lo tanto, anterior en su creación oral o escrita (que no ha llegado a nosotros) a las conocidas del siglo XI, de ahí, "el arcaísmo de su lenguaje, que parece poner de relieve que autores árabes o hebreos reproducen en los siglos XI y XII cancioncillas de épocas muy anteriores, y no inventadas por ellos, pues en tal caso utilizarían

un lenguaje más moderno" (pág. 180 de op. cit.).

332
Desde la pág. 302 a 317 (y mapa), op. cit., A. Galmés intenta demostrar que para el plural femenino del romandalusí mozárabe, terminación desinencial sin vocalizar, interpretamos la vocal fatha /a/ como vocal kasra /i/, "lo cual representaría un plural en –es (...), la tendencia del árabe, que se manifiesta en os mozarabismos, a suprimir las vocales finales (...) afecta a todas las vocales excepto a la –a", págs 304 , 308).

289

la lista de topónimos de origen latino (ver apartados de anexo 3) que se nos ha legado, pero no sólo en el centro y sur peninsular, también en la extensa y norteña Gallaecia: desde la realización fonética de los plurales femeninos en –as que dan finalmente en –es, germanismos (antroponimia desde Teod-/Tod-/Ted-, y Egila, Teodenando y Argerico, a modo de ejemplo) o determinados helenismos que apuntan a un grado de morazarabización de determinadas zonas (dominios monásticos en nuestro caso) que estudiaremos. Así, topónimos como Lastres / Lastra (Lu., Ov.), Caniles (Valladolid, Logroño, Salamanca), Lances / Lanzas / Lanza (Mérida, AC., Vizcaya), Názara (Our.) o Ures / Cures / Gures (AC.), al mismo tiempo que otros apellidos de origen (etnónimos) daban lugar a la procedencia ("interna" en la Galiza y con cierto sentido de interinidad en la Gallaecia...) de sus componentes algunos de ellos posiblemente extraídos de grupos en contacto recíproco con otros tal vez mozarabizados (dialectos hoy persistentes de asturianismos en Zamora y Salamanca): Astureses, Vangueses (de Banga, Our.), los "Gallegos / Galegos" de toda la amplia meseta norte (incluida Portugal), Sarreaus (desde Sárria, pero ahora nuevo asiento la región ourensana), los Bercianos (repetidos lugares en las provincias de León y Zamora), y un no poco extenso etcétera de igual índole. Los grupos étnicos y subétnicos no dejaban de fluir e interconectarse entre ellos, a modo de marca de gentilitas en esta aún pseudocastrexa y amplísima Gallaecia.
En terminología lingüística se podría decir que un estrato variado, es decir, latín tardío o altomedieval y su de momento dialecto (diasistema), el romance andalusí con sus diferencias de nivel diastráticas y diafásicas, sobrevive en un sistema lingüístico (con su norma, con su habla) diferente al suyo (árabe andalusí) y en situación de clara diglosia que con el tiempo se va asimilando a la estructura funcional del habla compartida (conocida ya la norma, el sistema) que el nuevo sistema le va imponiendo. En palabras de Xavier Frias
333
el árabe andalusí está en
situación de superestrato respecto al romandalusí (s. VIII al XII); para luego, merced a la adscripción de mozárabes al Noroeste cristiano (introducción de arabismos) dicho romance pasar a ser substrato respecto al gallego-portugués

333
Xavier Frías "O elemento árabe en galego" (2000) -v. bibliografía- in págs. 162-165.

290

(Iberorromance en general) en siglos paralelizantes desde el IX, y ya situación más clara en el siglo XV. Seguirá entrando léxico culto árabe en estos siglos

últimos, pero ya dicha lengua será un adstrato respecto al mismo romandalusí mozárabe y el mismo gallego-portugués o el castellano.
Los soportes literarios de esta gran variedad de sistemas y diasistemas de las lenguas mozárabes, donde destaca el estrato latino por su permanencia en la lengua escrita, los podemos resumir de esta manera, siempre centrándonos en nuestro interés direccional de la cultura mozárabe de Al-Ándalus a Gallaecia:

- Diplomas notariales (hoy difícilmente originales, inexistentes para el caso gallego) recopilados en Cartularios, Tumbos, Becerros (Cabreos) o colecciones plenomedievales, centradas preferentemente en ambientes monásticos.
- Relatos Hagiográficos (Vitae –Vita Eulogii-Ildephonsi-Pelagii-Aciscli et Victoriae), Pasiones, Memoriale Sanctorum (como la de Eulogio, 856), Liber Apologeticus, Martyrum.
- Himnos litúrgicos (tradición norteña o "A" y tradición andalusí o "B" – Sevilla, Toledo-).
- Textos producidos desde la Iglesia y por autores cristianos andalusíes o septentrionales (períodos posvisigodo y mozárabe): Epistolarios (Beato, Basilisco, Fidel, Elipando, Álvaro, Eulogio, Samsón, Hostegesis, etc), Concilios, traducciones al árabe de Evangelios (Ishaq ben Balask)
334
, Salmos
(Hafs ben Albar) y de Cánones de la Iglesia visigoda,
etc.

334
La cronología (Evangelio de San Lucas) es de 946/334h., traducida por Ishaq ibn Balask al-Qurtubi. Hay otro texto en árabe de los Evangelios en una copia del manuscrito de León. El Códice 4971 de la Biblioteca Nacional de Madrid conserva fragmentos de los Evangelios de Mateo (casi completo, cf. H. Goussen, 1909-1999), Marcos, Lucas el último de Juan, íntegro, así como partes de las cartas de Pablo y parcialmente de una obra de Jerónimo (Advenimiento de Cristo). En árabe andalusí también está escrito el depositado Códice 1059 o Tischendorf 31 en Leipzig: dos introducciones para los Evangelios de Mateo y Marcos, procedentes estas simples dos hojas en pergamino del Monasterio del Sinaí proximo-oriental (los contactos dels cristianos peninsulares con Teierra Santa son una vez más evidentes). El índice de los textos cristianos vertidos al árabe nos los comenta (entre otros) el pequeño trabajo de GOUSSEN, H. La literatura árbe cristiana de los mozárabes, ed. Univ. Córdoba, 1999 (1ª edic. 1909), aunque aquí

- Ensayística científica en la obra del obispo Recemundo (Rabi' ben Zayd de Iliberis) traduciendo obras griegas y latinas al árabe: materia médica de Discórides, Calendario de Córdoba (que el mismo obispo ayudó a confeccionar, año 961). Testimonios por autores musulmanes, de ensayos de botánica, medicina y farmacológicos de autores de mozárabes para nosotros anónimos
335
(léxico aljamiado).
- Poesía litúrgica y profana (literatura de traducciones). Las jarchas en moaxajas de contexto árabe, es decir, poemas bilingües donde unos versos se expresan en romandalusí (aproximadamente cerca de setenta poemas breves, insertados

y adjuntos al árabe y hebreo, llámeseles en “romance” si fuere necesario) y constituyen la base antigua, anterior al ya tardío Mio Cid, de las lenguas románicas peninsulares, sobre todo del castellano, aunque no únicamente. Poemas de Álvaro de Córdoba, abad Ildemundo, obispo Ascárico, Cipriano cordobés y lo literariamente aprovechable de inscripciones y epigrafía general.
- Epigrafía mozárabe
336
e inscripciones: fundacionales (S. Martín de Castañeda, S. Miguel de Escalada, S. Pedro de Montes) e invocativas (capilla de S. Miguel de Celanova), epitafios (Carrascal –Córdoba-, Córdoba capital y otras en Granada, Málaga; para nuestro interés es destacar la pieza epitáfica de Tábara –Zamora-). Debe constar aquí la epigrafía latina del eremitismo

comentaremos de paso el Salerio de Londres y otro en la Vaticana (ambos del s. XIII), y en especial el manuscrito 238 de Munich que contiene los cuatro Evangelios, una parte de la Histª de la Iglesia de Eusebio y un índice de utilidad litúrgica para domingos y festivos del año eclesiástico, siendo por lo menos los textos sagrados obra de un tal Ibrahim ibn Jayr, copiados por el escriba y diácono Abu ‘Umar ibn Yuwan ibn Aysun en la ciudad de Fez (Marruecos) en 1175.

335
De la mitad del siglo X son autores médicos hispanomusulmanes que nos han aportado indirectamente la obra de científicos mozárabes (A. Galmés de Fuentes, 1983): Ibn Yulyul de Córdoba, Ibn al-Yazzar de Túnez, ya del XI Ibn Wafid de Toledo y Ibn Yanah judío de Zaragoza, un anónimo sevillano del siglo XI o inicios del XII, e Ibn Buklaris, judío zaragozano. Posteriormente darán testimonio del rico léxico científico mozárabe Ibn al-‘Awwam de Sevilla (s XII), Ibn al-Baytar de Málaga (s. XIII) e Ibn Luyun almeriense (s. XIV).

336
Dos artículos mencionaré aquí sobre la puesta al día de estado de las 52 inscripciones del corpus de la región andaluza (42 localizadas en provincia de Córdoba, 6 en Granada y 4 en Málaga) y las mencionadas de Gallaecia (reino de León en este caso y Galicia con Castañeda / Castañeira y San Miguel de Celanova): PÉREZ GONZÁLEZ, M. “El latín del siglo X leonés a la luz de las inscripciones” (1998) y de GONZÁLEZ, J. “Epigrafía mozárabe: testimonio de una minoría religiosa” (2002) –ver bibliografía-.

292

gallego, susceptible tal vez de evocarnos interesantes campos investigativos
337
al lado de arqueología
338
de contexto, valiosísima.

337
Aunque de muy temprana edad para nuestros directos intereses en algunos casos, la constatación de un eremitismo activo gallego según nos comunican desde el siglos VII (incluso antes) e inicios del VIII, Valerio y Fructuoso bercianos, así como la documentación del s. X y XI –la huella del abad Fránkila es notoria- de monasterios como Samos, Celanova (dicente in voce anacorites Dei Sancti Salvatoris ripe Silis) y Caaveiro, nos debería llevar a hacer una estricta observación y análisis filológico (por ende arqueológico asociado) de las inscripciones epigráficas que la

arqueología (Freire Camaniel, 1998) determina en:
1. S. Sebastián de Piñeiro (Póvoa de Tribes, Ourense): IN N(OMI)NE D(OMI)NI INCOAVIM(V)S HANC OPVS FABRICE IN ERA MI(LLESIM)A DECIMA LOCO ISTO VERE OPIDVM S(AN)C(T)E MARIE DICITVR.
2. San Víctor (restos arquitectónicos, sepulturas antropomorfas; Parada do Sil, Ourense) toponimia relacional con S. Lourenzo de Barxacoba.
3. San Miguel do Canal (igual municipio; restos de antigua ermita: ventana geminada, arcos de herradura, ménsulas: ¿siglos IX-X?). Cerca de allí, en la Capela da Virxe das Neves (Ribas do Sil, Nogueira de Ramuín, Our.), ménsulas mozárabes, rosácea, arco de herradura, trisquel de seis brazos ("concretamente de época mozárabe", Rivas Fernández, 2003). Similares características en la pequeña iglesia de Sta. Mariña de Vilarnaz (Gustei, Coles, Our.).
4. San Xoán do Cachón (igual municipio; ermita, ventanas aspillera) inscripción (siglo X): + CVM DEI ADMINICLO FRANKILA ABBA CONDIDIT OPVS ERA DCCCCZVI.
5. San Xoán Bautista (Pantón, Lugo; sepulturas antropomorfas, pila de antigua eremita) inscripción: + ORA FRATER ASTER ALFAPE QV. Probable siglo X.
6. San Xoán de Coles (Parada do Sil, Ourense: "Ribeira Sacra"; sepulturas antropomorfas) inscripción no descifrada.
7. San Mamede de Vilar de Astres (Ourense; sepulturas antropoides, restos de ermita, tampa con relieves de tipo mozárabe -¿posible reducido monasterio?-). Siglos IX-X.
8. San Pedro de Rocas (Esgos, Ourense; monasterio, iglesia, sepulturas antropomorfas, origen eremítico) Inscripción (año 573): + HEREDITAS: N EVFRAXI: BESAN: QVINEDI: EATI: FLAVI: RVVE: ERA: DCXI.
9. Sarcófago de San Vintila (Punxín, Ourense) Inscripción: HIC REQVUESCIT FAMVLVS DEI VINTILA QVI OBIIT DIE X KALENDAS IANVARIAS ERA DCCCCXXVIII.

338

Los ejemplos arquitectónicos con sus figuras, relieves, abreviaturas, pequeñas frases o palabras-letras inscritas, símbolos (toda la semiótica en general) debe ser contexto directamente relacionado con las inscripciones enunciativas del corpus mozarábico latino-romance. Destaquemos aquí algunas construcciones gallego-portuguesas: S. Pedro de Rocas (Our.), Sta. Eufémia de Ambia (Our.), S. Salvador Soutomerille (Lu.), S. Miguel de Celanova (Our.), S. Xinés de Francelos (Our.), S. Xoám de Camba (Our.), S. Miguel do Mosteiro de Eiré (Lu.), S. Antoniño de Toques (AC.), S. Salvador de Cines (AC.), S. Salvador/Sta. Mª de Mixós (Our.), S. Pedro de Louvosa (Beira), S. Pedro Balsemão (Beira), Moesteiro de Lorvão (Beira), S. Julião (Beira), S. Frutuoso de Montelios (Minho). Esta somera lista puede ser provechosamente extendida gracias al laborioso trabajo de Jorge López Quiroga (2004), El Final de la Antigüedad en la Gallaecia. La transformación de las estructuras de poblamiento entre Miño y Duero (siglos V al X) –ver bibliografía-, y la aportación analítica de las inscripciones astures que nos enriquece M. Díaz y Díaz (2001) Asturias en el siglo VIII...: inscripción de la Santa Cruz de Cangas de Onís, Cámara Santa de Oviedo, poema del Obispo Ascárico, epitafio de Abad Ildemundo, controvertido poema litúrgico en honor a Santiago y otros corpus como los de Basilisco, Beato o la historiografía asturense. Tampoco nos olvidaremos aquí de la clásica epigrafía que nos recordaba López Ferreiro

293

- Glosarios (Glosamatarum) de relaciones de voces (usadas no pocas veces a modo de "Enciclopedia" semántica la mejor tradición isidoriana de sus Etymologiae o Paulo Álvaro en sus Epistulae) a que nos remiten tanto

nuestros monasterios (Celanova, San Vicente de Almerezo, Santiago de Meilán, León o Silos), así como en la Tarraconense de Ripoll. Repertorios de léxico latino para creación de documentos notariales, la redacción oficial de los Concilios, o la creación de cualquier obra escrita, tanto religiosa, literaria como científica.
- Crónicas, Annales, Historiae (Anónimos, Biclarense, tradición isidoriana...). Historiografía propiamente mozárabe (Continuatiio Bizantino-arábica, Profética, Crónica Mozárabe), Ciclo Asturiano (Albeldense, Rotense, de Alfonso III...) y toda la historiografía del siglo X hasta la Historia Compostelana (Cronicón Iriense, de Sampiro, Silense); también traducciones de clásicos latinos como las de la obra de Paulo Orosio al árabe.
- Narrativa apologética (desde la tradición ya isidoriana y patrística): Liber apologeticus, Historia del falso profeta Mahoma, Memoriale Sanctorum, Apologeticus Martyrum de Eulogio de Córdoba; Indiculus luminosus conocedor de la Advocatio Mahometi y textos de Juan Damasceno, de Paulo Álvaro cordobés; de Beato de Liébana su Apologeticus; del abad Sansón, Liber apologeticus contra Hostegesis y el comes Servandus; otras recensiones insertadas en obras latinas sobre la biografía de Muhammad, la Revelatio sancti Methodii (o el Islam dentro del apocalipticismo...); una Apología

(1903) Galicia Histórica, de Puentes de Taboada (Lalín, Pontevedra-Pont.-), Ponte de Toiriz (Camba-Lalín-Pont.), y Ponte de San Pedro de Losón (Lalín / Merza, Pont.).
El trabajo reciente de A. Rodríguez Resino (2005) Do Imperio Romano á Alta Idade Media. Arqueoloxía da Tardoantigüidade en Galicia (séculos V-VIII) subraya una serie de yacimientos galaicos que aunque catalogados como "prerrománicos" son de nuestro interés: Bretoña, Íria Flávia, Compostela, Ouvigo- Xinzo de Límia, Dume bracarense, As Pereiras-Trasalba (Our.), S. Bartolomé de Rebordáns, etc. y todo tipo de enterramientos antropomorfos (laxes fusiformes, laxes antropomorfas, en bañera, trapezoidales, estola y doble estola) que se sitúan a lo largo y ancho de nuestra geografía occidental y que una vez más las hemos de relacionar con la tradición eremítica galeciense y galaica, de hecho las fechas del estudio de A. Rodríguez nos parecen verdaderamente tardías y por contexto, tipología y génesis nosotros las situaríamos bastante más tempranas, incluso en fechas suevo-visigóticas.

(Risala) del cristiano al-Kindî; obras de Esperandeo o Félix de Urgel (Disputatio Felicis cum Sarraceno) y otros anónimos en Pasiones de santos y mártires, como la Passio Nunilonis et Alodie. Tienen cierto conocimiento del Islam desde apologética cristiana, Passios (la Passio Nunilonis et Alodie es un ejemplo) anónimas e historias de mártires. Y un relativamente corto etcétera.

En las diferentes fases de movimientos migratorios pero sobre toda en sus desarrollos de finales del siglo IX y X (ver apartado 5) entra de pleno la cultura y lenguas leonesa y galeciana, y así nos constará para enriquecer nuestro romance, la nueva onomástica árabe, lengua de prestigio sin duda, que lucen sus personas (nombre propio árabe + cognome romance, con variantes puras del primer y segundo elemento), terminología de las instituciones –militar, municipal, comercial, funcionariado-, vocabulario de muebles, vestidos, adornos, artículos de lujo que toda la extensa documentación monástica leonesa y gallega acredita

,
abriendo nuevas rutas y contactos comerciales con Al-Ándalus a través de los mercaderes mozárabes que ya fijan tiendas (y no sólo ferias itinerantes semanales) en ciudades populosas como León o Zamora, donde llegan artículos de lujo y aplicados a la complicada liturgia mozárabe, procedentes del Islam occidental (pannos mauriscos provenientes de Córdoba), Bizancio (pannos greciscos) o de la lejana Persia (ciudad de Doshtowa).
En el amplio campo de la lexicografía gallega el superestrato árabe no sólo nos consta en onomástica-antroponimia y toponomástica. La toponimia será un tema que tratemos bien en nuestro cotejamiento de colecciones monasteriales o en las listas que hemos elaborado de toponimia mozárabe de origen árabe y de latino-romance (ver cuadros 1 y 2 que figuran a modo de complementos de nuestro

339
Estos campos semánticos que aquí exponemos están pendientes de ser revisados para someterlos a unas series léxicas que ya comenzara en los inicios del s. XX E. Gómez Moreno con su Iglesias Mozárabes (1914). Computando las del insigne arabista-hispanista y las recogidas posteriormente por muchos otros, por nuestra parte hemos recogido en vocablos simples y compuestos (de una sola significación) el número de 73, centrándonos en nuestros cuatro monasterios estudiados, desglosables dichos compuestos en un número mayor de vocablos simples que no es menester aquí tratar. Dejaremos para más adelante el estudio de estas interesantísimas serie léxicas relativas a cada monasterio en concreto, para poder añadir los trabajos respectivos para cada Casa, con la toponimia y onomástica de origen árabe y romandalusí mozárabe relativa al Noroeste.

trabajo). Debemos avanzar ya que con el difícil dominio y precisión de las listas de topónimos adjuntos nos va a ser de muy difícil discernimiento el asegurar que determinadas voces vienen de la mano y llegan a la Magna Gallaecia a través del gallego-portugués romance (e incluso latino-romance escrito) altomedieval o bien son posteriores préstamos bajomedievales o modernos
340
. Los protagonistas de
dicha transmisión arabizante / mozarabizante tampoco son claros en muchos nombres de lugar o entradas léxicas gramaticales, y así la translación directa de arabismos a nuestras lenguas tampoco es fácil de aclarar en series léxicas determinadas, aunque sí tal vez mejor de precisar en campos léxicos como el militar y cargos civiles (gallego: alcalde, arraial, alguacil, alférez, adaíl, arraial, tambor, atalaya, arrabalde, alfoz...), organización territorial (alfándega, aldea), flora, cultivos silvestres y productos derivados (papoula, acelga, alface, algodón, arroz, azúcar, cenoria, limón, laranxa, aceite, alcohol, alcatrán), nombres de oficios (alfaiate, albanel), nombres de animales (atún, alacrán, bácoro, xato, gato, rexelo, arroaz), ajuar y útiles domésticos (muy abundante: alfaia, alfinete, alfombra, azafate, alforza, almofada, cofaina, mandil, tixola) o voces técnicas de las ciencias (álxebra, cifra, algarismo, almanaque, cero, cenit, algarismo –cast: guarismo). Otros campos léxicos no pueden dejar de sorprendernos: prácticamente todo el léxico del ajedrez, de arquitectura-construcción (alcoba, barrio, alicerces, tabique), industria (alfar, calibre, alcanfor, alambique),

No deja sospecha alguna ciertas afirmaciones de filólogos gallegos a la hora de dudar de ambas posibles transmisiones, no obstante hay notorias excepciones como la que nos relata R. Mariño Paz (1998): “De feito, como xa advertiu Piel (1965), en galego non hai prácticamente ningún arabismo que non apareza ó mesmo tempo en portugués, en castelán ou en ámbalas linguas. Por iso é digno de mención o caso de alferga “dedal” (...) só perviviu en galego en mais en certos dialectos árabes do norte de África; de ser así, hoxe a Iberorromania só conservaría este préstamo precisamente nuha das zonas menos arabizadas, a onde no pasado debeu de cegar mercé a algún tipo de relación humana de Galicia coas terras hispánicas dominadas polo Islam” in Historia da lingua galega, pág. 73 (ver bibliografía).
Más adentrado en materia de relación gallego-árabe, Xavier Frias (2000) en su importante contribución “L’ influence arabe chez les langues ibér-romanes” nos introduce en una serie de perspectivas insospechadas: diferenciación del árabe andalusí sobre el clásico para la arabización (adaptación fonética de los arabismos) del norte peninsular, comparativa analítica de arabismos y romanismos entre el gallego y el portugués, e incluso, he aquí una notoria dimensión, llegando a la conclusión de una mayor mozarabización del sur portugués y por consiguiente más intensa arabización, que el norte portugués mozarabizado (tipo port. N: mohíno-de-água; port. S: azenha o en el mismo caso segada / ceifa). Gran parte de los campos léxicos en nuestros ejemplos se los debemos a él.

296

comercio (alfándega, quintal, refén, arroba, tarifa, atafona, maravedí, fardo) o agricultura (nora, acequia, acea). Es aún trabajo muy serio para filólogos, que palabras de origen persa (naranja/laranxa, xasmín, alfil, xaque), griego (azufaifa, alquímia, altramuz, zaguán, azúcar, albéitar/albeite) e incluso latinismos que penetraron gracias al árabe (alcanal, almonaster, alcázar, dinar, albaricoque), se adaptasen cómo y por qué a las lenguas iberorromances por el activo mecanismo cultural de la arabización.
Sólo faltaría mencionar en este complejo panorama categorías gramaticales gallego-portuguesas cual até (“hasta”), interjecciones tipo oxalá, deíctico eis (“he aquí” castellano), o el uso de artículos romances por influencia del artículo árabe al- (o alcalde, a aldea, a mesquita).
Evidentemente la Gallaecia altomedieval se estaba abriendo, entre otras muchas razones y protagonistas, cambiando gracias al influjo cristiano andalusí, indirecto o directo.

6.1. ONOMÁSTICA-ANTROPONIMIA ÁRABE EN LA GALLAECIA. EL “FENÓMENO MAURUS-O”.

No veremos en este punto el exclusivo estudio de las series onomásticas que los tumbos de Sobrado (genealogia sarracenorum), Celanova y Samos (nuestras referencias iniciales, aunque no las únicas; este último más parco en información de este perfil, pero rico en muchos otros) nos han legado para nuestro interés. Es en este por ahora nuestro sencillo objetivo dotar de herramientas efectivas de trabajo ese amplísimo y complejo campo de la filología, dar a historiadores unas pautas generales de cuáles son los rasgos y características más sobresalientes de la antroponimia y onomástica de origen árabe en los documentos de una amplia Gallaecia, ciñéndonos a estudios relativos a León
341
, Galicia/Galiza, áreas

341

Como vamos a observar con interés, entre otra documentación cotejada, las listas genealógicas de moriscos de Sobrado (otras son las de Celanova, informaciones de los mismos en Samos...), decir que en los siglos XI y XII se hacen bastantes “normales”, los listados enumerados de personas y familias de siervos de extracción musulmana peninsular, y de ello no es excepción la extensa Gallaecia, y así el reino de León cuenta con excepcionales listados de sarraceni en colecciones documentales como las del Cartulario de Erlonza, la del monasterio San Zoilo de Carrión o el Libro de Registro de Corias asturiano es especial en esta última fuente nombrada, el

297

parciales del Norte portugués y ciertos dominios monásticos desde las Beiras y Lamego hasta Coimbra, cotejando una realidad social más que evidente en los siglos más analizados del X y XI-XII.
Desde los estudios de V. Aguilar (1994) llevamos indagando sobre conclusiones que afectaban directamente al staus quo de la onomástica árabe y no mucho más allá (es para mí familiar su afirmación “tras aclarar el material utilizado: antroponimia de origen árabe aparecida en la documentación leonesa , cabe preguntarse: ¿dónde están aquí los mozárabes?
342
”) y partiendo del sistema onomástico árabe clásico (por orden: kunya, ism’alam, nasab, nisba, laqab, suhra) observamos las siguientes características del poblador mozárabe o muladí-morisco instalado en tierras cristianas:

1. Oscilaciones onomásticas que alteran la literalidad formal del nombre propio en árabe debido a la falta de formación de los transcriptores de nuestras colecciones y tumbos documentales.
2. Se conserva la forma nominal en general de la forma árabe, pero con evidente “pérdida de contenido” (V. Aguilar, 1994).

documento de servos istos de tribu hismaelitarum, donde sí abunda onomástica de Sarracino y Cidi con polimórficos, para extrañeza de muchos...

342
AGUILAR, V. “Onomástica de origen árabe en el reino de León (siglo X)”. 1994 –ver bibliografía-. Cita in pág. 351. Se estudian aquí las colecciones documentales de la Catedral de León (775-1230), Monasterio de Sahagún (857-1300) y Monasterio de Carrizo (967-1260), un total de más de 4.000 documentos. Su otro trabajo, compartido con F. Rodríguez Mediano (1994), “Antroponimia de origen árabe en la documentación leonesa (siglos VIII-XIII)” in Fuentes y estudios de historia leonesa , vol. 53., vuelve, en la misma línea, con otros interrogantes que nos acechan: [hablando de la tesis tradicional repoblacionista] “...sin descartar la evidente presencia de elementos provenientes del sur, es posible pensar también en la posibilidad de que parte de esta población estuviese establecida ya e este territorio antes de la conquista. Esta población mantendría ciertos signos culturales, como el de la onomástica, al menos durante siglos” in pág. 506. y sigue: “en primer lugar, la documentación empleada no se refiere a comunidades mozárabes o moriscas, sino que está inserta en el conjunto de documentos relativos a León en los siglos VIII-XIII”, in pág. 507. Sin duda importante aporte a la profundización de nuestro tema noroccidental, aún poco estudiado en relación con otras regiones peninsulares (Valencia, Andalucía, Castilla) donde los novedosos trabajos de Ana Labarta y F. Corriente destacan , la lado de los ya clásicos aportes de M. Asín, E. García Gómez, entre otros. Los autores leoneses han contabilizado 2. 750

fichas de antroponimia de origen árabe nada desdeñable y siempre desde esas cuatro fuentes ya citadas.

298

3. Responde sólo al esquema nombre propio (ism'alam) + apellido (¿nasab?), de ahí la alteración de la forma tradicional árabe. Afecta a todo lo dicho la también simultánea transformación del esquema nominal latino a favor de un orden (desde el siglo XI al XII sobre todo): nomen propium (nombre propio, personal) – nomen paternum (nombre del padre) – alternativo: cognomen (oficio, apodo, característica).
4. Esquema de nombre propio con / sin patronímico (-iz/-ar/-ez/ genitivo patronímico -i; "filio", "iben", "ibn" (con lexicalización), "eben", "even", "ben", "banû" (variaciones: Bani/Vani, Vanu, Veni) -pl.-), incluso puede servir de nexo a palabras de origen romance.
5. Asimilaciones con vocal de apoyo: Ibn Tabit > Entebot (950); Ibn Ibrahim > Embraheme (930).
6. Las kunyas son usadas indistintamente como nombre propio y apellido ("nasab") y pierde su valor tradicional árabe (al igual que el actual nombre propio simple árabe). Destacamos que la kunya es distintivo de dignidad y que por lo tanto los siervos y esclavos no podrían llevarlo.
7. Existe cognomento latino a modo de suhra (apodo), principalmente masculino: Ozmano cognomento Ceite (993).

Si arabización va acompañada de rasgos cristianos o contextos cristianizantes, pienso que las posibilidades son muchas para considerar a los personajes de los que hablamos como mozárabes (sentido historiográfico del término que aquí siempre aplicamos), a no ser que se adopte el camuflaje transfronterizo de muladí converso (y conversionista) o morisco recién bautizado (suponemos con práctica islámica aún sensible en la primera generación), en cuyo caso el sesgo característico es su constatable arabización (literalmente mustar'rab: arabizado y arabizante). Sabemos que la problemática de identificación no es sencilla pero tenemos a favor de lo susodicho que:

1. Estamos ante documentación estrictamente cristiana a todos los efectos y las leyes del norte se toman por Lex Gotica. La variante jurídica para el

299

no-católico es inexistente y no puede tener figura jurídica en documentaciones como éstas de ventas, donaciones, testamentos, y tal vez sí en otro tipo de las mismas siendo testigos, confirmantes
343
(no muy
atrayente para un cristiano, por su debilidad de figura jurídica, si la firmase un musulmán declarado, por ejemplo), posesiones-heredades territoriales, límites, inventarios. Todo el amplio espectro de la zona leonesa y gallega se mueve en regiones dominadas por el orden eclesiástico: monasterios y localidades dependientes directamente de ellos. En algunos casos la duda de mozarabidad es razonable, en otros, no (Toldanos, Villafalé, Mansilla de las Mulas, Valencia de Don Juan, Trobajo, ciudad de León, Tábara,

etc).
2. Estamos hablando de un entorno social y cultural dominado por abades, diáconos, presbíteros, monjes / monjas, merinos, confesos/confesas, clérigos e incluso laicos como mayordomos y comes...y todos ellos con onomástica árabe, pero con profesiones, cargos políticos y sociales cristianos. Difícilmente se puede ver (incluso denominar literalmente) a un tal Ven Abolhauz (998) como sahib al-surta (traducible tal vez como "jefe de policía del mercado y ciudad" de Toro) si no es de confesión cristiana: si no lo fuera, pensamos debería figurar como característica nominalmente destacable, amén de ser algo irregular según derecho de soberanía (Liber Iudiciorum) de reyes e Iglesia católica. Si un abad Martín (937-954) es denominado abba Cordovensis las dudas hasta pueden surgir, pero son muchas las posibilidades que este señor sea un mozárabe cristiano y además fácilmente arabizado.

Arabizados sin duda lo son propietarios con onomástica árabe, vengan del sur o estén ya establecidos e influenciables por comercio y contactos con gente andalusí transfonteriza o del interior. También lo son, pero musulmanes o a punto de dejar de serlo, las gentes venidas de botines de guerra (otrora personas

343
Los trabajos de V. Aguilar y F. Rodríguez (1994) excluyen de su s trabajos a testigos y confirmantes.

300

fundamentalmente libres o minoría de manumitidos
344
: soldados o al servicio –
apoyo logístico de mujeres, esclavos y menores- del ejército islámico, no lo olvidemos, amén de siervos comercializados) aquí asentadas como siervos domésticos (servi idonei), "esclavos" o siervos rústicos (servi inferiores), menos frecuentes en documentaciones leonesas, pero mejor contemplados en las menciones y genealogías de los documentos de Sobrado, Celanova o Samos, como veremos.
Es hasta cierto punto normal que las denominaciones Moro/Mauro, Citi/Cide, Xab/Xabe y la enigmática de Sarracino pudieran tener un origen (tal vez sólo eso) de gentes transfronterizas de creencia islámica, no exclusivamente de siervos o esclavos musulmanes (recordemos, de extracción libre, de ahí su relativa facilidad y formas para asimilar mejor e integrarse con otros hombres y mujeres libres de la cultura cristiana) y sí posiblemente también de moriscos convertidos y por supuesto de mozárabes cristianos (desdoblados o no) arabizados como así constan en numerosas colecciones monásticas y eclesiásticas (en toda su

344
En el fiqh (cogeremos como referencia la Risala de Al –Qairawani) maliki las leyes sobre manumisión o servidumbre difieren considerablemente de lo estipulado en derecho romano. En caso de lucha armada para defender o extender Dar-al-Islam, el ejército para combate directo está compuesto social y mayoritariamente por hombres varones libres y adultos, con capacidad física y mental para combatir, y muy importante, para recibir y compartir botín de guerra. De ello extraemos que los servi mauri o moriscos con que nos encontramos en los documentos cristianos tanto alto como plenomedievales son de origen libre en su casi plena mayoría e incluso de una

posición media, media-alta en la escala social andalusí. No obstante, en los servicios de apoyo de toda guerra mínimamente establecida, esclavos, mujeres e menores están presentes en ella (pero sin derecho a participar en reparto de botín), aunque sea de una manera muy relativa y con funciones logísticas Sólo con hojear el capítulo referente al tema que abordamos (nos centramos en testamentos, manumisión post mortem, compra de libertad, manumisión simple, esclava-madre y patronazgo de manumitidos) podemos leer algunos ejemplos que exponemos: "Las propiedades del esclavo le pertenecen a no ser que el amo se las retire", "Si el amo libera al esclavo o éste compra su libertad sin que en el contrato se exceptúen dichas propiedades, el amo no tendrá derecho a retiráraselas", o en el tema de los funerales, una evidencia del trato no tan dispar entre un libre y un esclavo musulmán a la hora de su muerte (aquí la cita es de Los Fundamentos del Islam del Qadi Abu Fadl 'Iyad): "Derechos del musulmán muerto sobre los demás musulmanes son cuatro: 1. Ser lavado. 2. Ser amortajado. 3. Que se haga la oración por él. 4. Ser enterrado.".

Recordemos que en derecho de guerra islámico (yihad de espada, no es la mejor traducción aquello de la "guerra santa") el combate por el Islam es de obligatoriedad comunitaria, pudiendo cambiar muy bien la suerte de los estamentos humildes si reciben parte (por derecho no les corresponde) del botín sus amos manumisores, pudiendo incluso aquéllos extender salvoconductos (amán) bajo supervisión del Imam; si es considerado sirviente asalariado e interviene directamente en la lucha, hasta puede recibir parte del botín.

301

amplia jerarquía regular y secular) y en general cristianas de toda Al-Ándalus y Gallaecia.
Las ya clásicas investigaciones de C. Estepa Díez (1977)
345
desde lo social
pero aplicado directamente a la enumeración de onomástica árabe en poblaciones leonesas y territorios de su ámbito, nos asesoran de la doble obviedad que se extrae desde la estructura social de una ciudad como el León de plena época "reconquistadora": Primera, la nunca desertizada (ver apartado 2.4.) ciudad regia de León, aún en plena reordenación de la nueva capital astur-leonesa (Ordoño I) se fundamenta, entre otro orden de cosas
346
, en la existencia precisamente de
jueces de nombre árabe (que él llama "de nombre mozárabe") que constatan la existencia de comunidades complejas, independientes y autónomas, conducida posteriormente por los poderes emergentes de los grandes propietarios (que también los poseen, ahí pues los Beni Gómez, los Beni Mirel o el conde de Saldaña Conancio Ibn Zaleme) . Se impone por lo tanto una extensión de la idea de frontera-tagr (ver apartado 1.1.) o territorio de transición, mejor que la de un limes de corte cristiano-estatalizador y controlador con capacidad de tal, más amoldable decíamos a intereses de poderes locales, que a señores "soberanos"de uno u otro lado del norte y sur del Duero. Segunda, tan profunda pudo ser la arabización de las gentes mozárabes
347
, verdadera base social en León, que

345
ESTEPA DÍEZ, C. Estructura social de la ciudad de León (s. XI-XIII), (1977).

346
Op. cit.: en el reinado de Ramiro I, fuentes islámicas hablan de huidas de la población ante ataques de musulmanes en el año 846; también H. Risco retoma citas de la Crónica de Alfonso III para ilustrarnos de una ciudad poco habitada pero no desertizada. Será luego de la conquista un obispado pero sin tradición visigoda como tal

347
Op. cit. Son afirmaciones de nuestro autor: "En comarcas más o menos cercanas a León abundan los topónimos de claro origen mozárabe (...) Vilecha, Villamañán, Villalquite, Villiguer, Villacidayo, Villasabariego. El problema es saber cuándo adquirieron dicha denominación" (pág. 151); "Opensar que tales topónimos sean debidos a gentes del sur que fueran llegando desde el reinado de Alfonso III y continuaran takl movimiento repoblador en fechas sucesivas nos parece desproporcionado (...) grupos de procedencia de fuera se establecen en un lugar, suelen dar un nombre que denota tal origen como sucede (...) en los casos de Villa de Cordobeses, en el Cea (...); existían villae en manos de mozárabes sin haber tenido lugar la inmigración mozárabe atribuida a comienzos del siglo X (...), a los últimos años del reinado de Alfonso III (...). La conquista de los territorios hasta el Duero no significó rellenar un vacío con gentes procedentes del norte y del sur, sino apoderarse de las mismas en un momento en que iban triunfando las tendencias dirigidas a conformar la gran propiedad. Los "repobladores" no fueron sino los que se apoderaron de las tierras, mientras la población iba entrando en dependencia" (pág. 153). Los ejemplos de mozárabes leoneses serían los Beni Mazaref, los Beni Godestei, y los importantes Beni Gómez (sean por

302
allegado el reinado de Alfonso V (999), las instituciones mozárabes aún perviven todo el siglo XI, declinando en el XII, y además son similares a las de sus compañeros andalusíes. Estamos diáfanamente hablando de mozárabes leoneses que no tendrían por qué proceder necesariamente ni de las fases de ocupación estándar ni siquiera de un sur cordobés o toledano. El acopio de nombres, toponimia y patronímicos mozárabes de origen árabe es de tal grosor y evidencia
348
que nos vuelve a retrotraer a los estudios ya comentados (V. Aguilar, Rodríguez Mediano, 1994) e incluso a los clásicos reinterpretados de Gómez Moreno (1919), reincidiendo por nuestra parte en los diferentes orígenes social-profesionales de nuestras gentes arabizadas, afirmando las claramente cristianas, de otras de difícil clasificación en incluso dudosa profesión de fe (a nuestros ojos, muladíes reconvertibles y moriscos de reciente práctica cristiana o críptica musulmana): jueces continuadores del Liber Iudiciorum, mayordomos, abades, presbíteros, tiraceros, funcionarios próximos incluso a la corte regia. Finalmente concluimos con C. Estepa en que:

"La perduración de este mozarabismo [nota propia (subrayado incluido).- onomástica, profesiones población económica, base social] no tiene nada de extraño si le damos una justa interpretación, también aplicable a los siglos anteriores. No se trata de un concepto étnico ni de la existencia de una comunidad distinta de los otros habitantes. Se trata de la base de la población de estas comarcas, que utilizará los nombres y apelativos mozárabes con bastante frecuencia en los siglos X y al menos en parte del

teoría de los condes de Saldaña-Liébana o los de la más clara rama de Abolmondar de Cansoles de Palencia, naturales aliados por otra parte del poder cordobés –M. Torres Sevilla, 1999-), esa base mozárabe ocupacional en un momento dado y posteriormente terratenientes de patrimonios

ya tradicionales del Esla y del Araduey, según C. Estepa.

348
Op. cit. Nuevamente Estepa sigue afirmando: “Sólo un ligero contacto con la documentación leonesa del siglo X nos da una idea de la abundancia de nombres y patronímicos mozárabes (nota 24 que cito: “La lista sería interminable; ni siquiera reunimos aquí todos los ejemplos que hemos hallado, constituyen la totalidad de la documentación existente”) incluso si nos limitamos meramente a los nombres arabizados” in pág. 153 y nota 24. Sabemos que gran parte de los estudios de fuentes monásticas de otros investigadores leoneses ya citados comprobarán posteriormente gran parte de la onomástica árabe de cristianos (mozárabes) y no cristianos, aunque falta su totalidad sistematizada.

303

XI, y que posteriormente irá abandonando poco a poco dicha moda cultural, que, como es lógico, mantendrá ciertos residuos”
349

Es ahora cuando nos vamos a detener un tanto en lo que en un momento hemos venido en denominar “fenómeno maurus”, ya que desde lo antiguo y altomedieval ha podido llegar hasta nosotros, sustancialmente transformado en forma y significado. Nos sorprende de momento cómo la designación “moro” designativa o nominal, no ha cautivado el suficiente interés a historiadores o filólogos
350
para poder ver en ella un caso normalizado, amén de lejana antigüedad en el caso galaico (el mundo legendario de los castros, de los “mouros” dolménicos), de atribución confesional en unos siglos y momentos determinados (los nuestros y alguna parcela plenomedieval), e igualmente étnico o racial-biológico para otros momentos históricos anteriores y bien diferenciados posteriores; se impone por lo tanto que hay que seguir el rastro de la historia del vocablo para poder asignarle un significado concreto según sean documentos de siglos IX y X, o bien del XI y XII. Sabemos que no es fácil tarea y que desde nuestros tiempos, la vulgarización de vocablo y significado “moro” (mauro-i) ha conllevado a estereotipos
351
desenfocados que han podido afectar a una visión

349
Op. cit. in pág. 162.
350
Concuerdan con nosotros, pero para la voz “sarraceno”, las afirmaciones de la doctora Oliver Pérez (1994) añaden algo más: “Hemos podido constatar que los autores modernos tratan este tema de forma muy vaga y superficial, quizá porque hasta ahora no se ha realizado estudio alguno para conocer en qué momento sarraceno adquiere connotaciones religiosas” in pág. 110, nota 40 de op. cit. Por ahí, pensamos, deberían ir concretos caminos de investigación.

351
A modo de introducción desde los ojos de lo español contemporáneo, el debate hermenéutico y epistemológico es largo y más que decimonónico. Las obras de González Alcantud (Lo Moro. Las

lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico. Ed. Anthropos. Barcelona. 2002) y la ya clásica de J. Goytisolo, Crónicas Sarracinas (1982) nos introducen en un universo del cual los historiadores actuales no son conscientes en toda su magnitud: dependemos de una educación incorrecta de cara a lo "moro" (desgnaciones, significado-prejuicios, geografía, antropología física y cultural –leyendas-, onomástica, literatura, etc), abriéndosenos un universo imaginativo puramente etnocentrista, plagado de tópicos y estereotipos (estructuras imaginarias por doquier), donde se llega incluso a rechazar lo moro como propio (innegable a todas luces en sus acepción étnica y cultural) y a hacer nacer (nacidos de la mismísima ipseidad) esos subtipos mentales y típicos por nuestra parte (y lógicos sin duda ante las contradicciones asumidas...) cuales son los casticismos. Por nuestra parte sólo invitamos a la reflexión con un texto de Américo Castro: "Tengo fe en el porvenir, y pienso que cuando los españoles se den cabal cuenta de quiénes y cómo han sido, y de a qué circunstancias históricas se deben su retraso y sus desdichas, habrá de producirse una reacción de trabajo
inteligente, original y creativo. Porque la verdad es que hoy día

304

más acertada de lo que aquí tratamos como algo insistentemente medieval en toda su extensión
La adjetivación geográfica de la parte norteafricana del Maghreb (literalmente "Occidente") o la antigua provincia Mauretana pueden muy bien en su origen generalizar sobre grupos étnicos distintos a los de estirpe hisponorromana y gótica, aunque antropológicamente más cercanos a los mismos que los de origen semita. Pero es que por otra parte y al mismo tiempo, toda esta amplísima región tan cercana a Europa posee gentes bien diferenciadas físico-antropológicamente cuales son los beréberes con sus variadas sub-etnias (biología, lengua-escritura, cultura en general muy distinta y consciente en sus asentamientos septentrionales y montañosos), los pueblos descendientes de árabes de la primera islamización como ellos bien recuerdan (ingentes genealogías de "descendientes del Profeta" no faltan en muchas sencillas familias marroquíes o argelinas), o los maghrebis afro-árabes de posteriores tiempos ya más insertados en la realidad africana meridional y venidos a su (y nuestro) norte africano.
Lo que aquí vamos a designar como "fenómeno maurus" lo hemos colegido de lo que acontece de similar modo con la voz "sarracino" (Oliver Pérez, 1994
352
), sólo que en nuestro caso la comparativa da lugar a conclusiones inversas (gentilicio / religión profesada) en momentos históricos diferentes a la palabra de origen latino y vertida en árabe sarracenus.
Ya las crónicas alfonsinas (Cronica Rotense y Sebastiana) que nos hablan de un tal Mahamuth que en la historiografía gallega hemos llamado "moro Mahamuth"
353
, tal vez aplicando inconscientemente una acepción étnica beréber

no están habitando su propia historia, ni su propia ciencia, ni su propia técnica (1967)". Recogido de edición de González Alcantud (2002), pág.9.

352
OLIVER PÉREZ, D. "Sarraceno: su etimología e historia". Rev. Al-Qantara, vol. 15, fasc.1. 1994. Págs. 99-130.

353
Sí existe tal denominación, aunque no específica para nuestro personaje levantisco, en la colección samonense y en fechas realmente increíbles (785) que nos hablan de asentamientos beréberes o moriscos en alia villa in muro Mahamuth, cuando Adilano informa de heredades suyas a Samos, entre ellas esta vila con su antrotoponimia evidente (doc. nº 137 de edición de M. Lucas, 1986). Actualmente en literatura de la Historia, C. Baliñas (1998) denomina a nuestro personaje como "moro" y "gallego" Mahamuth.

305

(no árabe) y de religión islámica, lejos de los generalismos tanto plenomedievales como actuales. De hecho, Mahamud ibn Abd al-Yabbar (beréber masmuda
354
o
muladí
355
pero tratado por estas crónicas entre los manu sarracenorum, no árabe casi con seguridad desde su procedencia emeritense: revueltas muladíes-mozárabes y beréberes, ...cui rebellionem diuturnam ingecerat ciues quondam Emeritensis
356
), caudillo levantisco en el año 828/212h., después asentado, de nuevo rebelde en el 840 contra el rey que primero lo albergó (reinado de Alfonso II y 'Abd al-Rahman II) contra la autoridad del emir cordobés, no es nombrado como maurus, sino simplemente (lo cual puede fundamentar una mayor normalización de su aceptación étnica entre la población cristiana al no caracterizarlo, aunque sí se le incluya entre los ejércitos de sarracenorum multitudinem como decíamos) por su nombre.

354
La fuente en árabe de Ibn Hayyan, el Muqtabis (s. X-XI) nos relata la connotación con esta tribu beréber (de la cual nos consta toponimia en su lengua tamazig a lo largo y ancho de Duero...) de los Masmuda, ya contratada para servicios de guías en las campañas de Mérida por Ordoño II (915) y la naturaleza étnica de Mahmud ibn 'Abd al-Yabbar, de ser beréber, masmudí a toda luces. En la rebelión contra Alfonso II, en su fortaleza de Santa Cristina, en tierras sarrianas –no debe ser casualidad el ambiente arabizante-mozarabizante de estos territorios-, Mahmud perece, pero no olvidemos que deja a su hermana Yamila, que permaneció para siempre en la Galiza nuclear y que de la que cronista hispanoárabe nos cuenta que fue madre del llegaría a ser obispo de Santiago de Compostela, evidentemente ya entroncada con el estamento nobiliar astur-galaico. La Crónica Albeldense y las de Alfonso III también nos relatan someramente estos hechos. La semejanza física de toda esta familia y prole de "mauri" debía ser muy semejante a la nuestra y un tanto alejada de la de "nigro" o semejantes.

355
En un trabajo de C. A. González Paz "Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos en la Galicia medieval" (2004) –ver bibliografía- se apunta la posibilidad de su origen muladí: "...en la ciudad de Mérida, se produce un nuevo levantamiento en el año 869 contra el emir 'Abd al-Rahman II, protagonizada por 'Abd al-Rahman Ibn Marwan, conocido como "el hijo del Gallego", posiblemente en referencia a su padre, Mahamud, el que había muerto en tierras gallegas, en el castro de Santa Cristina", idea que recoge de J. Ángel García de Cortázar, La época medieval

(1983). También C. Baliñas (1992) afirma: "...Mahmûd e os seus compañeiros berberiscos e muladíes, provintes doutro medio cultural e social, non enraigan ben entre a poboación galaica..." in pág. 183 y notas de Do mito á realidade....

356
Edición de J. Gil Fernández, Crónicas asturianas. Ed. Univ. de Oviedo. Oviedo. 1985. Párrrafo enumerado 22 de la Cronica ad Sebastianum del siglo IX. Tanto para la Cronica Rotensis como para la Ad Sebastianum emplearemos, con sus párrafos y enumeraciones, la versión de J. Gil. La Crónica Albeldense (edic. de Lomax, d. W, 1976) no usa gentilicios adjuntos a su nombre: suoque tempore quidam de Spania nomine Mahamut a rege Cordovense fugatus... Apartado XV (Alfonso II, párrafo 9). Así mismo y en dudosos documentos de donaciones del rey Alfonso II (21-III-832) a la Iglesia de Lugo, un relator suponemos que anacrónico a los acontecimientos nos narra los hechos de un personaje nomine Mahamut, sin gentilicio.

306
En documentos gallegos procedentes del monasterio de Celanova observamos varias denominaciones (cronología de entre 942 a 977) directamente de maurus: Salvador Rodesindiz fuit maurus et habet quinque filios (doc. 158 del Tumbo de Celanova
357
) o Fees mauro de Monte Corduba (¿población cercana a Coimbra?) y es al usar verbos en pasado que nosotros percibimos un connotación de militancia pasada confesional, dándose por entendido ("si fue musulmán, ya no lo es", ya entonces deja de ser "mauro": confesionalmente posible, no por apariencia biologico-fisica, además de condición social de siervos domésticos –pistoribus- con oficios bien señalados muchos de ellos) que ahora están bautizados o confesos en la fe cristiana. "Mauro" no puede ser aquí apelativo étnico, sí religioso o religioso-cultural de lo "árabe".
En Samos encontramos hasta topónimos villa Maurelli, año 978 (doc. 132 de edición de M. Lucas, 1986), villa Mauri, año 1095 (doc.233) en contextos creemos que creíblemente arabizados y muy normalizados socialmente. Detectados también los personajes de la gente hismaelitarum que la donación que Ordoño II y doña Elvira dan a la Iglesia de Compostela (911, doc. 21 de edición de M. Lucas, 1998
358
), también claramente conversos a la fe dominante en nuestro territorio.
Es en Sobrado cuando descubrimos un grupo de moriscos
359
("cristianos nuevos" aunque esta acepción es más designativa para los judíos y su criptojudaísmo), siervos domésticos con oficios de considerable preparación técnica de la rama de la construcción (herreros, carpinteros, pedreros-

357
Edición de J. M. Andrade, (1995) pág. 223-224 y de E. Sáez y C. Sáez (doc.183) pág. 169-174, tomo 2. De ambas ediciones, ver bibliografía.

358
LUCAS ÁLVAREZ, M. Tumbo A de la Catedral de Santiago. Ed. Cabildo de Catedral y Seminário Estudos Galegos. Santiago de Compostela. 1998.

359
La voz “morisco” no la asociaremos aquí con las gentes de los siglos XVI y XVII, sino con los musulmanes altomedievales convertidos al cristianismo (o aparentemente convertidos) ya en territorio de soberanía cristiana, como es el caso de la realidad celanovense del siglo X o la samonense del X (onomástrica árabe tipo Azoleimbar, Aziza o Munius Sarraceniz no faltan en documentación sarriana), XI o XII de Sobrado. La acepción “morisco” ya la encontramos en documentación leonesa de finales del s. X y en el mismo siglo en varia documentación gallega (C. A. González, 2004).

307
constructores, vidrieros) y aplicaciones prácticas (marroquinería-peletería, sastres, tejedores, horneros -¿para cerámica y objetos domésico-litúrgicos?-), manos muy útiles y altamente cualificada para una necesitada comunidad regular cisterciense en progresión. La fecha del documento fluctúa según apreciaciones entre 1142-1150-1160 (Portela / Palllares, 1998), pero dejando aparte ciertos análisis que posteriormente indicaremos a la hora de abarcar Sobrado, lo que es de nuestro interés son las denominaciones y designaciones: ipse maurus (Ali petrarium); et iste Iohannes natus est de alio mauro nomine Mafumate; et vocatur (unum filium de muliiere galega) Petrus Maurus.
El mismo Diccionario de la Real Academia Española (DRAE, 1992
360
) da
un sentido polivalente y ambiguo a la voz “moro”: desde habitante del África septentrional al que profesa la religión musulmana. Caracteres étnico por una parte y religioso por otra que no son en modo alguno válidos para analizar la Hispania altomedieval tanto cristiana como islámica, donde lo étnico
se
interseccionaba con lo religioso: poblaciones árabes –con sub-etnias-, beréberes – sub-etnias-, muladíes, mudéjares, moriscas, mozárabes, neomozárabes, eslavos, etc. Para el caso galaico, lo sabemos por el origen toponímico y antropológico de “mouro”, nos da la impresión de que de dicho gentilicio ya se tenía conocimiento antes del siglo VIII y de momento no relacionable con religión alguna, tal vez algo parecido a “gentes del pasado”
361
.

360
La doctora Oliver Pérez nos informa de otras ediciones donde a la voz “moro” se le da un carácter étnico beréber (edición 1960) para posteriormente pasarse a generalización religiosa casi sinónima de musulmán (1970, 1984).

361
Ver anexo “Toponimia de introducción mozárabe”, relativo al topónimo Moro/Mouro y notas correspondientes en este trabajo. Algo parecido ocurre con el vocablo “sarraceno” (D. Oliver, 1994).

308

Es verificable que en los documentos de antes
362
y después del siglo VIII,
la palabra mauri es designativa para grupos humanos provenientes del Norte de África y sinónimos de barbari (beréberes), gentilicio que finalmente y entre otros, se aplicará a los pueblos germanos. En las crónicas del Biclarense, Bizantino-árabe o Byzantia-Arabica (741), Mozárabe del 754, la voz "árabe" nombra claramente a las gentes directamente orientales o andalusíes de origen oriental, sinónimo de saraceni por el momento. Nuestro mauri aparece por primera vez en los acontecimientos de las guerras de África que conquistan los árabes, precisamente contra los beréberes o moros de estas regiones norteñas: ...quam plus pre ceteris dediti Mauri
363
, las tropas y gentes que acompañan a Tariq y
Musà (Nam adgregata copia exercitus adversus Arabas una cum Mauros a Muze missos, id est Taric Abuzara et ceteros...) y los que se rebelan contra 'Abd al-Malik, uno consilio efferentes cervices publice excutiunt ab Arabico iugo.
En los años finales del siglo IX deja de seleccionarse mauros como étnico (lo no exclusivamente religioso va dejando paso a serlo) norteafricano y pasará a unirse en significado con sarraceni, esto es, para árabe y beréberes homogéneamente. También es ahora (siglos IX, X) cuando los nombres Sarracinus o Sarrazinus y variables llegan a denominar gentes cristianas que en absoluto los definían por su creencia religiosa, a todas luces "sobreentendida" como cristiana, sólo tal vez en algunos casos poseerían un posible origen común beréber o "árabe", o simplemente (la mayoría creeemos que sería así) estaban en

362
Una de las primeras noticias (Historia Augusta, inscripciones, monedas, arqueología) de estos barbari nos las dan las primeras invasiones de moros o gentes del norte de África hacia la Betica en los años 170-172, combatidos con efectivos de la legio VII Gemina, y la segunda invasión contra la provincia de Lusitania en el 175. En todas estas escaramuzas, los levantiscos lusitanos pudieron muy bien aliarse con lor beréberes contra el poder romano de Marco Aurelio. Vallius Maximus procurator deberá desembarcar en la Mauretania persiguiendo a los invasores moros y constancia de ello es una inscripción en Volubilis (Ain Chkout) en honor al general romano como su pacificador.

363
Cita más amplia es (edición de la Crónica Mozárabe de 754 de López Pereira, 1980): "Nam et cuncta illa vasta solitudo, unde ipsa oritur Arabica multitudo, impietatem iudicum non ferentes cuncta conturbatur in dolo, atque occidentali plaga, quam plus pre ceteris dediti Mauri, que ad meridianam se subrigit zonam, uno consilio efferentes cervices publice excutiunt ab Arabico iugo", in párrafo 84, pero también en el 85 (guerras entre moros y árabes de Abdelmelic, era 780) y otros: 28, 79, 82, 88, 64.

mayor o menor medida, culturalmente arabizados ellos o sus padres. En la Cronica Albeldense (883) vuelve una narración que recuerda nuestro vocablo con gentes de Norte africano en un contexto donde los diferencia de los árabes: Era et anno quo supra (R) ingressus est primum Abzuhura in Spania sub Muzza duce in

Africa commanente et Maurorum patrias defecante.
La arribada de los almorávides (segunda mitad del siglo XI) va a cambiar el significado que se vaya a hacer con los ya conocidos gentilicios (hismaelitas, árabes, caldeos, agarenos, sarracenos y como ya hemos visto hasta el momento, los pocas veces nombrados mauros / moros) en documentación cristiana, ahora añadiendo moavita / almoravid, retomando los antiguos barbari y mauri (D. Oliver las llama "de transición") que aunque étnicos, van poco a poco tomando sesgos de carácter religioso, islámico (autores del siglo XII –Cronica Najerense- vuelven a recopilar vocablos clásicos cuales barabari o mauri).
Finalmente en los siglos definitivos para la arabización, los XII al XIV, la radicalización de ambos bandos (auténtica guerra civil para muchos territorios peninsulares) conlleva a contraponer barbari (nunca se designa "musulmán" y ello no deja de ser sintomático) a cristiano. El Najerense es claro afirmando "que el Duero era el límite entre cristianos y moros"
364
y en el siglo XIII, Rodrigo
Ximénez de Rada nos narra que Al-Mansûr "de esta manera asoló todo lo que hay entre el Duero, que era la frontera entre los cristianos y los árabes, y el Esla..."
365

(una vez más el Duero como coartada política, y donde ya todo lo musulmán es "árabe"...). La presencia almohade no hace sino ratificar una tendencia que llevará a las gentes de la amplia Hispania a diferenciarse más que por sus caracteres biológicos y físicos –cada vez más homogéneos y asimilados-, por su credo espiritual. Paralelamente en los ya tiempos del XII y XIII los cristianos dejan de bautizar a su progenie con el nombre de Sarraceno/-a y ello ya es más que localizador de un cambio de mentalidad irreconciliadora. El éxito de la voz moro

364
El Chronicon Najerense registra 33 entradas de mauri, recogiendo a su vez del Silense el ya sinónimo sarraceno. Pero para todo esto hemos de llegar a bien entrado el siglo XII.

365
JIMÉNEZ DE RADA, R (edic. J. Fndez. Valverde). Historia de los hechos de España. Ed. Alianza. Madrid. 1989., in pág. 206 (V, cap. XIIII –sic-).

(para siempre en plena edad medieval, ya sólo musulmán) se vulgariza ocupando el lugar de sarraceno, más culto y siempre de sesgo confesional. Cristianos, judíos y moros (musulmanes) se diferenciarán desde entonces como diferentes grupos étnicos en tanto que diferenciadas religiones y nada más que sobreentendiendo dicho criterio, no otro.
Si la fecha de mediados del siglo XII es la que temporaliza la genealogia sarracenorum del monasterio de Santa María de Sobrado, estamos ante un contexto semántico de religión para la voz mauro (que como observamos comparte sinónimo interseccional con la de sarraceno -el mismo título del documento por ejemplo-, en la línea de lo anteriormente dicho) y no de característica racial. Sí es indicativo étnico y por lo tanto no comparable (sólo en el orden onomástico y posterior a su asimilación léxica en lo antroponímico) a nuestro fenómeno, el apelativo de Nigro, a todas luces no asimilable directamente

con connotación de dogma de fe, veamos: Petro Nigro de Faro
366
; natus est
Petrus Petri de Faro, dictus Nigro, et vocabatur ante babtismum Oleias...; De
Fernando Nigro qui prius vocatus est Mafumate... En Celanova registramos a
Gaudio nigro (doc. 152, año 1000-1026) y su hermana Delgada.
Hay más ejemplos de onomástica y toponimia en estas colecciones
367
, pero
creemos que en ambos casos de documentación monástica, se está designando a
personas con características físicas determinadas, aunque ellos sean de confesión
islámica (una vez más, la intersección, pero es inevitable aunque sea algo más
compleja su comprensión). Maurus es pues a mediados del siglo XII una
designación religiosa
368
para quien milita en la fe islámica o lo hizo con

366
Este Petrus Nigro de Faro (también en otro momento dictus nigro) fue hijo de Mafumate (en otro momento designado por su creencia y uso de onomástica árabe de alio mauro nomine Mafumate). De este Petrus nacerá Petrus Petri de Faro, dictus Nigro, sin duda ya por su ascendencia biológica.

367
Para el caso del monasterio de Santa María de Sobrado, a modo de ejemplo y en un mismo documento del año 964 (nº 36) encontramos un topónimo villa Mauri (al igual que otros de la misma colección: Maura, Maurelo, Mauremorte -monte- o villa Maurentani) asociado con antropónimos que no nos pasan desapercibidos: Sarracinus presbiter, Zalama confirmat, Sarracina soror.

368
En un documento leonés (archivo de la Catedral de León, fuente dada por C. Estepa, 1977) del 1106, una carta de ingenuidad emitida por Doña Gontina Domínguez a su mancipio Rodrigo

311
anterioridad (Iohannes natus est de alio mauro nomine Mafumate), no es
atribución étnica, y en todo caso poco significativo para con lo árabe (si es que
ello lo podemos relacionar con lo "nigro") y sí posiblemente con lo beréber, por
otra parte, étnicamente más semejante a nuestros rasgos físicos, sino muladíes,
hispanorromanos o godos (es decir, de igual estirpe a la de los muwalladun), y
además, aunque ahora siervo
369
(posteriormente posiblemente libertos), de origen
social libre si su proveniencia es de la guerra en yihad. Es normal pensar que en
las próximas siguientes generaciones tal perfil de converso cristiano o morisco se
asimilasen de una manera general entre la población indígena de nuestro país y de
ahí tal vez la insistencia de los casamientos con hombres y mujeres gallegas con
designación intencionadamente etnónima: galego, uxorem galegam de ingenuo

Ordóñez (claro morisco): "...a tibi mancipio meo Roderigo Ordoniz qui fuisti ex genere

Hismaelitaris facio kartulam ingenuitatis...” nos habla de un mayor facilidad para el ascenso social de quien era esclavo y por su bautismo se convierte ahora en adscrito a una propiedad para trabajarla sin más. Como dice Estepa: “Desde el siglo XII (...), son mencionadas personas con el apelativo de Mauro o Moro, antecedido de nombres cristianos muy frecuentes (otro Pelayo Mauro en documento de 1130, otro Pedro Mauro en 1173 plenamente integrado, quien deja donación a sus descendientes). Con toda probabilidad se trata de gentes en todo semejantes al común de la población cristiana en la que están integrados, pero posiblemente descendientes de antiguos siervos moros, pues no tendría sentido la utilización de dicho apellido sin una base real”, cita de pág. 174 de op. cit. Moro es aquí también una designación de profesión islámica y difícilmente étnica sin más. Siguiendo el ejemplo de León y su amplia comarca, con el caso morisco –conversiones, cartas de ingenuidad- no ocurre lo mismo que con la minoría judía que ya conforma en León comunidades separadas de las cristianos, especializadas en determinados oficios y servicios; en el caso de los cristianos procedentes del Islam, la inmersión e integración social es relativamente rápida, tal vez por su adscripción al servicio doméstico laico o clerical, que junto con su idiosincrasia integradora (donde jugaría un papel importante aquí su silmilitud étnica –mera y esencial etología desde su similar antropología- beréber o su aún más igualdad de origen muladí sin duda), no necesitó tener la inercia de formar agrupaciones comunitarias como sí hicieron los judíos.

369
La relación de mauro (-us/-os/-a/-as) con la más que probable condición social (por lo menos inicial) de siervo es muy notoria en los textos galecienses, como son los casos: Mauros videlicit septem cum totidem mulis (prisioneros andalusíes provenientes de Lisboa a Oviedo, 798 in Annales Laurissenses Maiores, cf. Carriedo Tejedo “Andalusíes en la Gallaecia” 2003-04); Ipsas mauras et ipsa uilla que dedit pater meus (siervas musulmanas, in PMH, 907, ref. a Braga);...tam in argento, in servos vel origine maurorum... (siervos musulmanes en Celanova, 916, doc. 576); In Legione urbe (...) et omnia queque ego, ex manuficenciis regum, dominorum meorum, merui, tam in mauros quam in cunctarum reum specie y en la misma fuente...mauros II et redemptio de tertio, solidos ducentos (ref. a musulmanes muladíes de embajada califal, AC de León, 936, doc. 109 edic. Sáez y doc. 220 respectivamente) ...pro nostro mauro que nobis fidauit pro DCC solidos et fugabit illo (951-966, Sobrado, doc. 6); ...damus adhuc mauros qui a nobis fuerunt captiuati nominibus Mutarrafe...(AC de Oviedo, 976, doc. 30); ...ea pro me offertione mauros II nominibus illorum Iuzeph et Numara (Chronica Sampiri, 1001-1009) entre otros que ya hemos señalado.

312
genere, petrario galego, carpentario galego, galegu, filius de patre galego, de una muliere de Regaria et galega, de uno homine galegu.
El mencionado Petrus Maurus es unum filium de muliere galega, y en este caso la asimilación es paradigmática pues la evolución nos indica que ya el “maurus” está normalizado con lo nativo gallego al ser el Petrus Maurus de Sobrado, un hijo de madre galaica (gentilicio especialmente resaltado por nuestro notario), pues: Iohannes Zada, zarpentarius (¿igual que Zada/zarpentarius, Cida/Ciada-carpentarius?: no es muy normal en los recién conversos denominarse Cidi o Sarracinus..., aunque hay casos que indican la cosntatación de estos nombres como moriscos), uenit de Portugalia et habuit unum filium de muliere galega, et uocatur Petrus Maurus, es decir, al ya gallego Pedro asimilado, aún se le recuerda su ascendencia de distinta religión, no especialmente un indicatico étnico diferencial.
Todavía hay más, pues el inicial designativo para el combinado estirpe generalizada y confesión musulmana (sobre todo) “maurus” sirve para detectar a Ali Petrarium; et ipse maurus o a alio mauro nomine Mafumate, curiosamente de la primera generación inicial de esta genealogía de ascendencia islámica, pues a

partir (lo vemos con nititidez en nuestro documento 108) de entoces y para las siguientes generaciones desaparece para este menester el apelativo susodicho, pues la conversión está prácticamente completada y el "maurus" es para designar simplemente su origen o apodo, es más, el único que aparece es el conocido Petrus Maurus casi al final del texto.
Volviendo al documento (nº 158, años 942-977) celanovense, el hombre denominado como Salvador Rodesindiz, que fuit maurus et habet quinque filios nos está diciendo áun más claramente su anterior confesión, su nuevo nombre después del bautismo (la onomástica anterior, cuando aún era musulmán, es más profusa en la colección de Sobrado). No es nombre aunque finalmente quedará fijado como tal (ejemplos son Petrum Maurum, Pelagium Maurum, o el ya citado sobradense Petrus Maurus), sino atributo nuestro Fees mauro de Monte Corduba genuit y como tal quedará asimilado como tal patronímico (no "Mauro") en Santio Fees et Gemondo Fees. Quisiéramos ser más claros en todo este asunto del

313

"fenómeno maurus-o": definitivamente de Salvador Rodesindiz no se puede decir que "fuit nigro"* porque tal atributo es apreciación biológica
370
y "no puede dejar
de serlo": no hay un antes y un después, simplemente lo es. No así funciona el cambio de orientación religiosa, es cambiante y por lo tanto, aunque mauro originalmente fue étnico, ya en el siglo XI y XII la transformación es a significado de neófito islámico ya definitiva (casi hasta nuestros días, pero con la añadidura de componente étnico generalista una vez más, aunque su sentido étnico-geográfico generalista nunca le abandonó, entrelazándose en muchos casos con lo antedicho), no así el adjetivo nigro, aunque recordaremos que también fue asimilado léxicamente como apellido: Petrus de Faro, dictus Nigro ("ex-Oleias"), posteriormente apareciendo un Fernando Nigro en documento sobradense (nº108 ya comentado) que anteriormente a su bautismo era denominado Mafumate (¿podría ser éste el ascendiente de Petro Nigro de Faro, pues era hijo de un "ex-Mafumate" o es simple coincidencia y estaban emparentados?) su antecesor: qui prius uocatus est Mafumate. Su descendiente es Petrus Petri de Faro (ya sin apodo "Nigro" ni desgnativo patronímico), los hijos de éste ya poseerán onomástica cristiano-latina con patronímico normalizado:...natus est Martinus Fernandi et Eluira Fernandi.
Fees mauro de Monte Corduba, bien pudo ser un fiel sirviente de las posesiones y dominios de la saga Gutiérrez (sus padres Gutier Menéndez e Ilduara

370
En este punto del debate de la apariencia física y los rasgos raciales o étnicos que pueden estar detrás de estas denominaciones (lo cual sin duda nos ayudarían a saber su ascendencia religiosa, social, de movimientos geográfico, etc., en los complejos grupos humanos de mozárabes, cristianos conversos –moriscos.. muladíes o las difrentes sub-etnias de los semejantes a nosotros, y más en aquellos siglos, beréberes; un ejemplo posible: ¿Odoário el africano y su grupo ubicado en tierras de Lugo?), deberemos esperar datos anatómico-antropológicos o líneas de investigación que aporten datos sobre la herencia genética de estos, por otra parte ya familiares, grupos humanos que ya conforman una gran parte de nuestra historia. Recordamos aquí las buenas noticias de haber empezado en Compostela una serie de estudios por parte de especialistas y congresos que pretenden ir en esa vía científica (Xornadas de Xenética e História, 2002), además del ejemplo ya

hace lustros iniciado por el profesor J. Carro Otero, bien en el terreno de los enterramientos suevos, bien en el aspecto físico de San Rosendo, analizado (1970) e inhumado en el monasterio celanovense. Nos remitimos en esta nota a lo ya avanzado en la pág. 102, nota 140, del apartado 3 ("Singularidad mozárabe") cuando hablábamos de la ya constatable genéticamente aportación norteafricana para nuestro legado de ADN en un 9'4% de nuestra estructura modular (aunque en una comunidad endogámica como la gallega, y de fuerte uniformidad étnica como tal, lo cual todavía es más notorio y sobresaliente...): todo un avance y noticia que en buena parte parece ratificar nuestras intuiciones.

314

ya la poseían) en el amplísimo condado portuense, de la heredad e iglesia de San Salvador de Monte Córdoba (también localizada por Ordoño de Celanova en su Vita Rudesindi del siglo XII, referida como aneja a San Miguel do Couto: S. Salvador, S. Miguel…la hagiotoponimia nos sigue en los pasos que damos en nuestras cotejaciones), muy cerca de la villa o limitada urbe de Porto. Para finalizar y curiosamente para nuestros intereses, los ejemplos aquí seleccionados de Celanova y Sobrado son de personas cuyos orígenes tienen en común su emisión y traslado de la Galiza bracarense-portuense y de la Portugalia, e incluso del área zamorana, suponemos territorios suficientemente tocados por la arabización, hasta nuestra Galiza nuclear receptiva.
Nuestra consultada fuente del siglo XVII en la persona y obra de Fray Benito de la Cueva
371
dedica todo un capítulo a este lugar donde había sin duda población arabizada y/o mozárabe situada en la región de este Montecórdova (sic) elevado sobre una vila nombrada Sala o Salas, cercana a la ciudad de Porto ("coto de Refoxos de Portugal, vila y castro de Leboreiro" nos dice el benedictino), allí y por haber sido lugar
de su consagración bautismal, funda Rosendo el monasterio de San Salvador, trasladando a este lugar monjes de Celanova. La vinculación con la casa Gutier pasa por los acontecimientos de ser justo en estos lugares de Salas-Monte Córdoba
372
donde Ilduara invocó a las instacias de la divinidad el poder

371
DE LA CUEVA, F. B. Historia de los Monasterios y Prioratos anejos a Celanova (1991). Se refiere esta obra también a la sentencia que ratificaba el priorato de Monte Córdoba a los intereses del monasterio de Celanova, datado en 1241 con Sancho II de Portugal reinante, cuando la corona toma la plenitpotencialidad sobre vila y castro de Leboreiro, pero accede a los tributos de la Casa de Celanova sobre los de San Salvador de Monte Córdoba, págs.. 93-97.

372
Las hipótesis sobre la localización de Monte Córdoba pasan por las ya comentadas de la Vita Rudesindi, la de Fray Benito de la Cueva (prior del monasterio de S. Pedro de Rocas y monje celanovense), amén de otra que la situaría en Galiza nuclear-Asturias siguiendo el documento de 916 de una donación de Gutier a Ilduara en 916 (doc. 576 y doc. 12 de Sáez), in territorio Asturiense villa qua vocitant Cordovarium ab intergritate, y otra suposición última que lo situaría en los alrededores de Celanova y/o área del Límia (ver autores de este opinión en el interesante libro, ya mencionado, de PALLARES, M. C. Ilduara, una aristócrata del siglo X -1998-),

asociando al Monte Cordoba – Cordouario, los topónimos de Pena Corbeira-Corva. De estar este topónimo en cualquiera de los lugares nombrados, justificaría en cierta manera la presencia de núcleos de población anadalusí y/o mozárabes, como nuestra familia Fees, Sanchiz, Iohannes Zada qui uenit de Portugalia (así toda la Genealogia sarracenorum de Sobrado), Gemondiz y familias sucesivas.

315

engendrar a su hijo promigénito, además de lugar e iglesia adjunta de "fundación antiquíssima" (Fray Benito, ed. 1991)
Llaman también nuestra atención en toda esta nueva onomástica romance para nuevos cristianos, la insistente elección de onomástica de mujer, Maria (es más que significativo la aparición de Orracha
373
en los Tumbos de Sobrado y su genealogia sarracenorum) y la de hombres de Juan (Iohannes) y Miguel (Michael) aunque al lado de unos reiterativos Petrus, Martinus, para nuestros ojos todo ello clara consecuencia de personajes religiosos compartidos (ver apartado 3.2.1. Al Corán y Cristianismo) muy intensos también en su anterior religión no tan olvidada, amén de un contacto directo con la población indígena, ya integrados y asimilados con el paso pocas generaciones para llegar a asumir nombres de hasta raíz céltica cual Urraca (< Wrakka) o adoptando nombres aún más cristianizados (los más usados, Juan, Pelayo, Domingo, Martín, Domingo, como también es fuerte su tradición transpolada desde la anterior creencia) que los de los mismos cristianos adyacentes (donde la fuerza práctica de la homonimia y la germanización onomástica seguían siendo persistentes) que los han convertido. Se asienta en definitiva el nomen paternum por encima de su onomástica árabe ya de por si alterada; pervive su cognomen, o por asimilación insisten en algunas características étnicas o étnico-religiosas como hemos visto.

6.2. JARCHAS ROMANCES O ROMANDALUSÍES Y LÍRICA GALAICO-PORTUGUESA.

El hallazgo en la primera mitad del siglo pasado de aproximadamente cincuenta poemas romandalusíes en moaxajas (muwassaha) árabes y otros veinte en lengua hebrea, revolucionó el campo de la historia de la lengua castellana, pero afectó sin duda a la romance general y a la propia lengua del noroeste peninsular, ésta en formación altomedieval, más conservadora y arcaica relativa al latín, y por lo tanto más cercana como veremos a las influencias del Duero fronterizo central

373
Sobre la etimología de Orracha/Urraca, los trabajos de Higinio Martínez Estévez son muy enriquecedores, apuntamos aquí lo que se nos dice en su "O que a etimologia de Orraca vem desvendar", en Revista ADIGAL nº 15, Diciembre de 2001.

316

y occidental a través de por ejemplo la lengua romandalusí mozárabe con su fonética, léxico, onomástica y toponimia.
R. Carvalho Calero, hablando de la conexión y deuda de la lengua gallega

con la mozárabe nos relata
374
:

“Implantado sobre o substrato moçarábico lusitano, o galego deu origem ao portugués (...) mas como fala existia desde muitos séculos atrás, e o IX e o X forom decisivos para a sua constituiçom...”.

Sabemos el desarrollo de la posterior dialectización de la lengua gallega procedente del galecio occidental (posteriormente “galego”) y de su otra rama “hermana”, el galecio oriental (que daría lugar al leonés), a su vez ambas las dos originarias de un latín galleco que ratifica una común y amplia cultura de una Gallaecia tardorromana y altomedieval, especie de protorromance galeciano que se extendería por todo el Atlántico hasta bien entrado en el Duero en su meseta norte (Cordillera Ibérica).
Pero no queremos sólo hacer historia de la lengua. Lo que sí pretendemos es demostrar desde el momento y lugar altomedieval, plenos contactos, vivencias, relaciones y permeabilizaciones entre el mundo andalusí y mozárabe con la Gallecia cristiana del VIII al XI. De todas esas vivencias saldrán nacidas las lenguas leonesa y gallega, y la fructífera Era de Oro de la literatura gallego-portuguesa del XII y XIII. Quizás en su proporcional medida debido al contacto, creemos con las gentes y cultura de la mozarabidad. El ejemplo del origen y desarrollo de las jarchas nos puede ayudar en este arduo desentramado.
Las jarchas (jarya) se escribían en romance mozárabe o romandalusí pero en un contexto claramente bilingüe, es decir, se desarrollaba con préstamos de las lenguas romance y árabe, en el ambiente social y cultural de poesía arábigo-andalusí, diglósica que sepamos para la gente mozárabe. No debemos olvidar no obstante, que el romance no sólo era practicado (escrita y oralmente) por las comunidades cristianas sino también por los muladíes convertidos al Islam y sin

374
CARVALHO CALERO, R. “A Fortuna Histórica do galego” (1980, 1983).

duda en menor medida, pero muy conocido, por ciertos sectores de la mayoría hablante en árabe: las mismas jarchas con sus autorías de áraboparlantes son una demostración de ello.
Existe por lo tanto una poesía romanceada en Al-Ándalus, donde la jarcha podía haber precedido a la moaxaja y su posible soporte inicial, precedente de la llamada “lírica de estilo tradicional” (R. M. Pidal). Tanto es así y debido a la existencia de jarchas redactadas íntegramente en romance que G. Gómez llegaría a llamarlas “Canciones mozárabes”. Las características generales son:
- Métrica (¿de prosodia clásica?): yámbica, anapéstica (yuxtaposición de pentasílabo anapéstico agudo, aunque también hay octosílabo). Desarrollo del dístico (entre el pentasílabo, octosílabo mayoritario), del trístico, cuarteta de dos asonantes o con tendencia a la seguidilla, cuarteta de cuatro rimas.
- Silabismo irregular.
- Propio campo creativo de la literatura romanceada andalusí.
- Precedente de la posterior lírica popular española (ej. villancico castellano).
- Algunos autores desde la lengua árabe: recopilaciones de Ibn Bursa, el Yais

at-tausih de Ibn al-Jatib, Ibn Quzman. Desde el hebreo (primera mitad del s. XI -¿?-) y tomando como modelo las moaxajas hispanoárabes: Judá Leví (Yehuda ha-Leví), anónimos, Yosef ben Saddiiq, Abraham ben Ezra, Todros Haleví Abufalia, Samuel ben Negrella de Granada (1042: anterior a las fechas del poema del Mio Cid... y del trovador provenzal Guillermo de Poitiers).

El paralelismo comparativo con las formas, modos y temas del Cancioneiro da Vaticana y el resto de toda la tradición manuscrita
375
gallego-
portuguesa, con las denominadas también kharagat (jarchas) mozárabes, en

375
Mencionaremos las más importantes colecciones: Hojas sueltas de la Biblioteca Nacional de Madrid, Misceláneo de la de Oporto, pergamino de Martín Codax (con acompañamiento musical), Cancioneiro da Ajuda, Colocci-Brancuti, de la Biblioteca Nacional de Lisboa o el catálogo de A. Colocci.

318

concreto sobre los orígenes de las Cantigas de Amigo, da y dio pie a un extenso debate que ahora pretenderemos resumir.
Dámaso Alonso (1949)
376
se expresaba claramente en estos términos:

“origen popular de la muwassaha: parece que inicialmente los versos de la jarya hayan sido tomados de poesías populares en romance (la circunstancia que sea de ordinario una muchacha que se lamenta de la ausencia de su amigo quien habla en la jarya, hace pensar que esas poesías populares eran del tipo de los cantares de amigo” (p. 302).

Si la jarcha es el final de la moaxaja en estilo panegírico (alabanza de una persona), de condolencia, amistosa o de amor; si las estrofas amatorias son puestas en la boca de una muchacha, la comparativa se hace inevitable. Lo vemos en estos versos de dolor por el amado, de Judá Leví (jarcha nº9 Colecc. Hispanohebraica) y otros de Todros Abufalia respectivamente:

“vayse meu corachón de mib
¿ya, Rab, si se me tornarád?
¡Tan mal meu dolor li-l-habib!
Enfermo yed, ¿cuándo sanarád?”.

“¿Qué faré yo o que serád de mibi?
Habibi,
non te tolgas de mibi”.

Sigue Dámaso Alonso (p. 312):

“en la mayor parte de estas primitivísimas jaryas mozárabes la persona que habla es una doncella enamorada: verdaderas canciones “de amigo”

como ya ha visto Stern. Una y otra vez el mundo de la ternura con forma de hombre que en el cancioneiro da Vaticana está representado por el "amigo",
en estas jarchas estará expresado por la voz árabe habibi (amado). Aquí li-l-habib es todo árabe y significa "a causa del amado"

376
ALONSO, D. "Cancioncillas "de Amigo" mozárabes" (1949). Ver bibliografía.

319
La semejanza justifica la comparación con estos otros versos del Cancioneiro da Vaticana (nº 720 y 641 respectivamente):

"Ay, Deus, que doo que en mi ei,
por que se foi meu amig' e fiquei
pequena e del namorada".

"quitade ben o coraçon
de min, e idevos enton".

Resumamos por lo tanto algunos campos literarios y morfológicos coincidentes:

- Léxico compartido: tipo janela < jauna (de allí jarya o jarcha), habib (amigo).
- Intermediación de la madre (confidente) o interposición entre la hija amante y el amado.
- Lamentación de la amada a sus amigas (dolor, alegría): despedida, ausencia.
- Preguntas angustiosamente retóricas a sí misma.
- Muchacha celosa que interroga a su amado: de dónde viene, dónde está, etc.
- Lamento por un amor que da dolor o simplemente celos.

Los rasgos fonéticos y morfológicos de las jarchas coinciden con lo expresado por R. M. Pidal relativo al ambiente mozárabe de las mismas, el roce con las juderías o modelo extrapolado de dicha comunidad sobre la cultura de aquéllos, toma tardíamente el rasgo cultural mozárabe pleno del siglo IX y X (así también Galmés de Fuentes, 1994; Maribel Fierro, 2001), para también después desarrollarlo en las postrimerías del XI, XII, XIII y XIV, por lo tanto su naturaleza es arcaizante y el romandalusí heredado es ya el transmisor de una realidad que poco tendría que ver con la plena vigencia de lo mozárabe andalusí de sus siglos centrales.
Arcaísmo y erudición sobre lo mozárabe es lo que vemos en estos poemas hispanohebreos, tomando algunas precauciones con posturas excesivamente –

320

aunque por novedosas, valientes- atrevidas y "optimistas" de la mozarabidad de las jarchas según Dámaso Alonso:

"Digámoslo de una vez: el centro de interés debe desplazarse del zéjel al villancico. Estos ejemplos [jarchas hispanohebreas] de villancicos mozárabes del s. XI, puestos al lado de toda la tradición castellana tardía,

prueban perfectamente que el núcleo lírico popular de la tradición hispánica es una buena y sencilla estrofa: el villancico" (págs. 333-334 de op. cit.)."... lo castellano no es (salvo el pequeño núcleo original) sino la mezcla que avanzaba hacia el Sur, y un elemento mozárabe que iba convirtiéndose en sustrato según iba siendo reconquistado (...) esto es así, por lo menos hasta el siglo XII (págs. 336-337 de op. cit).

Volvamos a la lírica galaico-portuguesa. D. Alonso afirma esta vez con no poca intención sobre esta especial cultura occidental peninsular:

"si nosotros, castellanos, españoles, tenemos entre nuestra herencia lo mozárabe, el caso es absolutamente igual para lo portugués: lo mismo ha de tener uno que otro pueblo el sentido de esta herencia. Dada la existencia en la mozarabía peninsular desde (por lo menos) el siglo XI
377
de unas
canciones de amigo que tienen los mismos signos y expresiones, los mismos temas (...) de las cantigas de amigo, para mí la consecuencia es evidente: las cantigas de amigo son también legítimas descendientes de las canciones de amigo que corrían por la mozarabía peninsular" (págs. 337-338, op. cit.).

Por su parte R. M. Pidal afirma en sus Orígenes del español (1938, 1986) que bien pudiera ser el origen de las Cantigas de Amigo gallego-portuguesas, las canciones de amigo mozárabes, deduciendo que los arcaísmos de la lengua noroccidental procede de aquéllas, como por ejemplo la –n- intevocálica (coincide por cierto con los estudios de Silva Neto, 1977
378
) o los artículos lo, la. Pero

377
Recordemos que para D. Alonso las Canciones de Amigo mozárabes podrían tener una antigüedad mucho mayor, lo cual se aproximaría a nuestros presupuestos cronológicos.

378
Tomado del libro de R. Mariño Paz (1998), el resumen de la obra de Serafim da Silva Neto (1977), História da Língua portuguesa, Ed. Presença / MEC, Rio de Janeiro, es consustancial con lo que aquí presentamos. Hablando de una histórica diferenciación dialectal del gallego-portugués occidental en relación con su oriente y sur, Neto señala unas notorias influencias y divergencias para con el contacto de las lenguas habladas mozárabes: 1. No Norte perdeuse a consoante /l/ en posición intervocálica, mentres que no sur mozarábico se mantivo (...) topónimos portuugueses

sigamos con Dámaso Alonso, ahora no descartando la doble dirección en los orígenes de la lírica galaico-portuguesa:

"El mozárabe tenía la mayor parte de los rasgos comunes a los dialectos peninsulares, salvo el castellano, y había de parecer (...) más próximo al portugués, que al dialecto central: fue, por tanto, natural que el portugués recibiera, digamos, la mayor parte de la herencia (...). Es posible que el

lirismo gallego-portugués de los cancioneros naciera de esos dos progenitores: tradición de la canción de amigo mozárabe y tradición de una lírica arcaica gallega. No hay imposibilidad en admitir que hechos semejantes (...) ocurrieran en el sur y en el norte: que hubiera lirismo "de amigo" a la par que en mozarabía y en Galicia" (p. 342, op. cit.).

La línea histórico-filológica que defiende una tesis arábico-mozárabe que parte desde Fauriel y Schack (1831, 1832), C. Burdach y Rivera (1904, 1912), Erckmann, Nykl, Pidal (1931, 1946), Stern (1948), Jole Ruggieri
379
(1962), E.
García Gómez (1965), es criticada y analizada po Rodríguez Lapa (1970)
380
al no

como Mértola, Grândola e Molino débense interpretar como fósiles representantes dunha fase lingüística mozárabe sepultada como consecuencia da posterior superposición do elemento galaico (cf. J. G. Herculano de Carvalho, 1984, "Moçarabismo lingüístico ao sul do Mondego"). ". Ó paso que no norte caía a consoante /n/ en posición intervocálica, no sur mozarábico preservábase. Topónimos de lugares ó sur do río Mondego coma Fontanas, Fontanelas (...) Molino deben ser tamén da formación mozárabe. 3. No norte os grupos consonánticos homosilábicos iniciais /cl/, /pl/ e /fl/ evolucionaron a /tç/. No sur mozarábico conserváronse ou (...), rotatizaron o /l/. Así, chorar sería a solución setentrional ou galega de PLORARE, entanto que a meridional ou mozárabe sería plorar" (págs. 102-103 de op. cit. de Mariño Paz). En su nota 50, se indica "Serafim da Silva Neto sinalaba o final do século X e do XI como posibles momentos en que puido consumarse a desaparición do /l/ e do /n/ intervocálicos, respectivamente". Nos constan por lo tanto las más que intuiciones filológicas de Pidal sobre un permeable contacto lingüístico y literario entre el mundo mozárabe y galaico de por lo menos el siglo X, aunque lo creemos desde aquí más antiguo, así como una difícilmente estable frontera al norte y sur del Mondego, ya que a su norte presenciamos una notoria mozarabización de gentes, lengua y cultura, ésta a su vez, tal vez ya singularizándose de un entre Duero y Miño más septentrional.

379
J. Ruggieri llega a considerar que hubo una difusión desde el Norte al Sur andalusí de las formas poéticas propias galaico-portuguesas, y no tanto el movimiento ascendente de los mozárabes hacia el Norte. Problema que se resalta: si la lírica del noroeste fuese oriunda del sur, deberían coincidir cronológicamente con el período álgido del arte mozárabe y más leonés que otra cosa, ya que la huella mozárabe fue más fuerte que lo era en la nuclear Galicia. El problema de la cronología no coincidente es uno de los problemas mayores para hacer combinar esta tesis, ya que todo oscila en los poco claros siglos IX y X, y más nítidos XI y XII, estos últimos demasiado tardíos para un mozarabismo creador.

380
RODRIGUES LAPA, M. Lições de Literatura portuguesa. Época medieval. Ed. Coimbra. Coimbra. 1970.

ver una posibilidad de transmisión a la Francia meridional, una no igual calibración de semejanza de temas compartidos (aunque sí exageradamente coincidentes en no pocos casos, como reconoce), y un modo de versificación

diferente aunque algunas veces también convergente.

En la España mozárabe existía una cultura religiosa (pensamos que la liturgia mozárabe es determinante a la hora de influir en el soporte lingüístico: estilo, métrica, expresión...) que en su poesía ya utilizaba el trístico así como muchos otros modelos de versificación, coincidente también con el auge de la lírica provenzal (Guillermo IX) o religioso (Cancionero de Limoges, 1100), donde no era desconocido o profano el zéjel
381
, producción original que sepamos del anterior siglo IX.

No debe ser ajeno a nuestros conocimientos el debate del origen de la lírica noroccidental, esa coincidencia de temas de sustancia litúrgica: la alegría del "senhor" (¿Señora, Doncella, Virgen?) para un destinatario real o un Señor-Dios, es decir, una trasposición profana del amor desde la oración religiosa de una orante (en horas del alba...) que se sirve de María para lograr un acercamiento espiritual a Dios.

Los estudios métrico-musicales de una liturgia o varias, dan pie a pensar en géneros musicales extralitúrgicos o músicas pías no litúrgicas específicamente (lais, rondel, himnos) y que tal serían interpretadas en ocasiones de oficios religiosos (estudios de H. Spanke, Breck, 1944).

Resumiendo mucho, el ecléctico X. R. Pena (1990) afirma, "ni las jarchas son el origen de las cantigas de amigo, ni las cantigas de amigo son la base de las jarchas", hoy lo más normalmente aceptado, aunque sin clara unanimidad, es decir, el reconocimiento de una base muy original latino-autóctona (sin embargo, no nos podemos olvidar del substrato norteño de lo germánico, céltico o bizantino-sirio que la pro-arabista Ruggieri también sugiere), flexible e

381
Nos es necesario recordar que la moaxaja es de donde procede el zéjel, composición lírica árabe que por lo general conllevaba el esquema métrico: aa bbbaa cccaa, este último final poético era el de la jarcha, compuesta por dos, tres o cuatro versos, como ya sabemos escrita en árabe andalusí o en romance andalusí.

influenciada por una fuerte inmpronta de la cultura paralitúrgica (metrificación, música), que tampoco debe hacer olvidar que:

1. La liturgia peninsular en sí, subsiste desde la propia liturgia hispano-mozárabe de tradición preislámica o visigoda, de cronología más originaria. A ella misma se sobrepondrá el ritual romano con su estilo homogenizador
2. Hay una conexión evidente, y no únicamente contactos intra-andalusíes, entre los núcleos de cultura mozárabe y mozarabizados del norte: un contacto directo por las vía de penetración cultural, comercial y militar que conocemos, entre grupos de religiosos cristianos y sin grandes problemas gentes laicas, en los suaves o bruscos oleajes entre mozárabes o musulmanes del sur, cara a la amplia Gallaecia con su "frontera" del Duero más que permeable como hemos venido demostrando desde siglos tan tempraneros como el VIII al X u XI, mozarabismo que se irá diluyendo

hacia el centro a medida que Castilla se haga más protagonista de los tiempos del XII y XIII. Pero resultado de la convivencia y contactos altomedievales susodichos han quedado ya para siempre hasta hoy, un compartido origen del inicio de nuestra literatura de oro gallega y portuguesa, un testigo excepcional del nacimiento de lenguas como el leonés o el gallego y el tremendo acervo lingüístico (fonético, léxico) que lo mozárabe ha dado a la lengua portuguesa.
3. Es innegable que por lo menos, el código de la amada-amado de las canciones de amigo mozárabes pertenezca a la línea de una lírica tradicional peninsular (Cantigas de Amigo galaico-portuguesas, villancicos castellanos) y en cierta medida con la lírica amorosa femenina de los pretrovadores europeos (Galmés de Fuentes, 1994).

324

Es Giuseppe Tavani (1986)
382
quien creo mejor define, serenamente, el estado
investigador actual de las cosas en el espinoso asunto de los orígenes, cronología y dependencia de nuestra tradición literaria con el legado mozárabe:

"...non se pode excluir taxativamente que un certo número de cantigas de amigo atribuídas a personaxes historicamente descoñecidos e, en consecuencia, cronoloxicamente imprecisables, fosen compostas nun período anterior ó circunscrito polas dúas datas. Noutros términos, se se acepta, como é inevitable, unha orixe externa á "escola", e naturalmente precedente a ela, atopámonos na necesidade de recoñecer que os autores e mailos textos desprovistos de localización cronolóxica poden ser asignados a algún período previo á consolidación da tradición galego-portuguesa, mesmo tendo en conta que a hipótese máis verosímil aconsella non ultrapasa-lo último cuartel do século XII (...) hipótese esta, apoiada na existencia (real, non hipotética) dun verdadeiro e propio elo de conxunción entre as kharagat mozárabes e as cancións femininas galego-portuguesas historicamente atestadas, isto é, a cantiga d'amigo provenzal (...), de incerta e controvertida atribución..." (p. 12, op.cit.).

JCRC, 2003-2008.

382
TAVANI, G. A poesía lírica galego-portuguesa. Ed. Galáxia. Vigo. 1986. Cita de pág. 12.

SEGUNDA PARTE
HUELLAS DE MOZARABIZACIÓN-ARABIZACIÓN EN SELECCIÓN DE DOCUMENTOS MONÁSTICOS GALECIENSES

7. MOZÁRABES EN LOS MONASTERIOS GALAICOS Y GALECIENSES.

"Y dejemos dicho de paso que para esta etapa, a diferencia de la visigótica, apenas sí contamos más que con documentos de aplicación del derecho, escrituras notariales la inmensa mayoría. Los textos cronísticos alusivos a la historia monástica son muy escasos, lo mismo que las producciones literarias o doctrinales que caen en su ámbito. Ello quiere decir que, dejando aparte el aquilatamiento de la veracidad de los diplomas en cuestión, contamos con hechos seguros y no con deseos que pudieron no llegar nunca a cogüelmo como en algún caso de esas otras procedencias. Pero que nos constan por datos muy secos cuya interpretación es a menudo muy dudosa, por no hablar de la reconstrucción de sus secuelas" A. Linage Conde (1991).

La cultura monástica procedente del Sur y frontera que vino a arribar y posiblemente enlazar, desde su reiterada tradición eremitista nunca desdeñable y de la cual el priscilianismo fue una de sus expresiones determinantes, en esta amplia Gallaecia y que aquí nos proponemos analizar en su ángulo occidental, aprovechaba la movilidad del estatuto especial de dimma que se les aplicaba en Dar al-Islam a los cristianos (en particular al estamento clerical), para ya desde muy temprano (Odoário de Lugo en poco avanzado el siglo VIII) utilizarlo para un fin que daría pingües beneficios a toda la comunidad cultural del Norte, económica (extensión de las redes y relaciones comerciales) y políticamente hablando. El monacato hispánico, fiel continuador de la proliferación, ejemplo y éxito del galaico y galeciense, fue el resultado de ambas naturalezas comentadas: ser de tradición paleocristiana-eremitista por una parte, y la especial conjugación (única en Europa) de ser un producto espiritual, cultural y social de alto nivel por la génesis y el desarrollo que ese mismo cenobitismo desarrolló (su geopolítica, la manera de adaptar lo cristiano-oriental con lo indígena) a la par y antagónicamente con las condiciones que el Islam imprimió: lo

más parecido al monaquismo, el ascetismo sufi por ejemplo, tanto en el cristianismo andalusí residente como en el desplazado septentrional.

Un especial sentido confesional-individualista nacido de un cristianismo contemplativo de esencia suevo-visigoda, de tradición eremitista y después fructuosiana (iniciada con el sello ortodoxo del Dumiense), celoso de su independencia y relativo aislamiento, de entronque y paralelismo con la línea e interpretación cristiana de lo celto-británico en lo más profundo de la Galiza/Galicia norteña, de fuerte tradición litúrgica diferencialista, va a converger y básicamente coincidir, con un mozarabismo militante de entre otros, un sector también muy celoso de sus tradiciones hispanovisigodas (ya cristiano-católicas -de tradición arriana y pseudoarriana- y andalusíes), que ya desde el siglo X se debate con la política reformista, en el otro lado de la frontera interior, cluniacense y benedictina, siendo que tal recorrido acabará con ese Concilio de Coyanza (1055) donde ya se obligará de oficio a todo el orbe monástico peninsular la reglamentación de San Benito a pesar de la resistencia de los debilitados obispos mozárabes (Toledo, Oña, Arlanza) por una

reforma que nadie deseaba excepto el diseño de un nuevo orden europeo cristiano en boga. Sabemos que de este nuevo plan dependerá la suerte de un discurso de teología de guerra que sólo ahora no hacía compatible el estatuto en esencia del ser y estar como mozárabe.

La España mozárabe en Sur (nasrani) y Norte declina así su existencia en el amplio siglo XI, cima cronológica desde la cual podemos describir en un rápido análisis global desde su existencia en el crítico y decisivo tiempo del VIII. Recibe como legado y contexto una influencia cultural árabe-musulmana, y antropológica de ascendencia indígena hispánica y beréber pero bañada de impronta mental, estética e intrínseca oriental (siria, iraquí, irano-persa, bizantina) innegable. También esta "nueva" cultura plurirracial (menos de lo que pudiéramos pensar) y pluriétnica de Al-Ándalus se ve atraída por el soporte nativo hispanorromano y germano, y la síntesis

de ambas direcciones la asume con genial habilidad nuestro grupo cristiano en una especie de peculiar diáspora in situ
383
.

Una nueva ola de política educativa, heredada en su mejor perspectiva de la tradición monástica visigoda y mozárabe como iniciativa especialísima del monje Braulio de Zaragoza y los comentados Ildefonso, Julián, Isidoro, Eugenio, ahora intensa y ya intransigente va a implantarse diremos que por propios méritos, salida de renovados cenobios inicialmente ascéticos (pero sobre todo muy disciplinados), si se quiere ya no sólo intelectuales, que va a acabar de acuñar potencialmente una cultura-civilización europeo-cristiana de ciudades, catedrales, literaturas romances, universidades, extensión de un nuevo tipo y economía mercantilista y bancaria, un cierto desarrollo y monopolio de la filosofía (Alberto Magno y el averroísmo latino...) que como análisis y observación, paradójicamente bebe de la fuente hispano-musulmana (que Europa asimilará pero que España no aceptará por contacto directo y de "cruzada" cruelmente interior-peninsular y prácticamente "civil"), aunque con tres siglos de retraso. A la altura del siglo XII, los reinos hispanos cristianos van a encabezar un cristianismo catolicista y ortodoxo romanista, salido de una intensa reforma monástica francorromana y eclesiástica gregoriana que casi nada tiene que ver con el contexto cristiano-andalusí de Norte y Sur, extraído de los amplios y conflictivos años de las épocas del VIII al terminal siglo XI.

383
No faltan opiniones contrarias a lo expuesto, V. Cantarino (1978) afirma tajantemente: "Desde el punto de vista cultural (...), la supervivencia del mozarabismo tiene solamente una importancia relativa. No es capaz de desarrollar nuevas manifestaciones literarias en latín, y si hay una progresiva aceptación de la lengua árabe, está impuesta por la necesidad práctica del conocimiento cada vez más imperfecto del latín, pero tampoco es capaz de desarrollar una literatura cristiana en árabe. (...) Nada hay, en este sentido, más distinto que el proceso de arabización de los judíos hispanos cuya vitalidad espiritual les permite usar de la lengua y cultura árabes sin temor a una pérdida de su identidad religiosa" in Entre monjes y musulmanes..., pág. 100. Creo que es de recibo afirmar que la lengua hablada y escrita árabe es del mismo tronco y procedencia semita que la hebrea y la

facilidad/afinidad
cultural para escribir o hablar árabe como elemento de transmisión cultural entre los judíos es evidente.
Más problemas podía tener una amplia y mayoritaria comunidad de procedencia cultural latino-germánica, amén de por esta misma naturaleza dominante, no sentirse necesitada de un nuevo baño cultural a corto plazo no fácil de asimilar. Ambas naturalezas del asunto no son características de la reducida comunidad hebrea.

328
El importante apartado que aquí iniciamos con los monasterios galecienses (en los cuales se incluyen los nuestros galaicos para su análisis específico) señalados desde un principio va a querer subrayar, analizar y seleccionar todo lo concerniente y lo más directamente posible al fenómeno general del mozarabismo nasrani, mozárabes galaicos y cualquier huella de arabización cultural, esas pisadas que sustantivamente indirectas nos puedan llevar a indicios de tales acontecimientos, para así aplicarlo en toda su intensidad razonable a los temas documentales de los cenobios seleccionados del Noroeste.
Los documentos que se hallan en nuestro espectro cronológico son todos dignos de atención, y los mismos han sido nuestra guía de trabajo, sin embargo no todos (ni muchos menos) nos han servido para destacar cualquier indicio (por pequeño que sea) mozarabizante o mozarabizador, y es por ello mismo que no se comentarán aquellas fuentes que aunque altomedievales, no sean susceptibles de hacerlo o destacarlas debido a la ausencia de materiales para nuestro desarrollo temático.
Son tres tumbos (en casos muy determinados consultamos algunos textos que se salen cronológica y físicamente de los mismos, pero son excepciones a nuestra metodología general) de tres monasterios que ya hemos citado desde el principio de este obra: Samos, Celanova y Sobrado, y que en sus apartados correspondientes analizaremos. Un cuarto ejemplo galeciense queremos que sea San Martín de Castañeda, pero éste, a modo apertura muy sintética que inicia esta segunda parte del estudio y apartado específico para el análisis de las fuentes documentales, lo exponemos con anterioridad por ser sólo catorce documentos los que se adhieren a nuestros objetivos cronológicos y por salirse del método analítico de los otros tres restantes cenobios que ocuparán apartados independientes.
San Martín obispo de Tours de Castañeda/Castañeira es monasterio-iglesia y colección documental para nuestro estudio situado en la región zamorano-galaica de Sanábria (ya ha sido introducido suficientemente en apartado 1.1. con notas, y 1.3. “Espacios de los monasterios”) siendo ya expuesto en la primera parte de

329

este trabajo, notas al pie añadidas, y tiene para nosotros un especial interés su Tumbo documental en el cual nos centraremos
Cuando el abad cordobés Juan (nos consta su preclara inscripción fundacional
384
) llega a la primigenia iglesia de San Martín al borde del lago de Sanábria en 921, reinando Ordoño II (910-924) en el trono leonés, suponemos que sería consciente de una anterioridad y legado que recogía de su otro pretérito fundador Martín
385

(Martinus abba cordovensis, año 916), en tesis de Gómez Moreno (tiene mucho sentido, y en su corriente artística lo percibimos y el documento de 952 de la confirmación de pesquerías de Ordoño II del lago son determinantes porque ya pertenecían de antiguo a la casa de Castañeda; Fernández de Prada retrotrae la fundación definitiva del monasterio hasta 897), también fundador del monasterio de San Cebrián de Mazote (Vallad.). Este mismo sistema de traslación de gentes en constante hasta un relativo asentamiento e inauguración de iglesias-monasterio nos recuerda a Alfonso de Sahagún, Odoário de Lugo, Genadio berciano [386], Vicente

[384] En pieza marmórea: "HIC LOCUS ANTIQUITUS MARTINUS SCS HONORE DICATUS / BREVI OPERE INSTRUCTUS DIU MA[n]SIT DIRUTUS / DONEC IOHAN[n]ES ABBA A CORDOBA UENIT ET HIC TE[m]PLU[m]LITAUIT / [A]EDIS RUGINAM A FUN[n]DAMINE EREXIT ET ACTE SAXE EXARABIT / NON IMPERIALIBUS IUSSUS ET FRATRU[m] VIGILANTIA INSTANTIBUS / DUO ET TRIBUS MENSIBUS PERACTI SUNT HEC OPERIBUS / HORDONIUS PERAGENS SCEPTRA, ERA NOBI ET S CENTENA NONA". La cronología es [959] de la Era hispánica, 921 de la actual dps. C. La transcripción epigráfica (cotejada con fotografías a tal efecto realizadas sobre el original) es de la obra ya referenciada de Fernández de Prada (1998).

[385] Este abad Martín (abazologio corregido por D. Yáñez, 916-921) trasladado desde Mazote, le compra a Avolo e hijo Domnino unas pesquerías en el lago conocido de Sanábria, extendiendo un dominio que recorría el río Tera hasta Galende, siendo confirmadas dichas compras y presuras por los posteriores reyes Ordoño II, Fruela II, Alfonso IV y Ramiro II. El mismo autor (YÁÑEZ, D. in Diccionario Eclesiástico... -1973-) referido nos ofrece el siguiente abazologio de nuestra horquilla: el nombrado Martín, Juan (921-930), Julián (930-940), Severo (940-952), Juan (952-968), Julián (968-992), Eborico (992-999), Ordoño (999-1028), Bedramiro (1028-1033), Todrago (1033-1060), Martín (1060-1126), etc. La diferencia de alternacia de personas y cronología es radicalmente distinta a la que ofrece tanto A. Rodríguez (1973) como Fndez. de Prada (1998). Seguiremos preferentemente (no únicamente) las dataciones de los abades que propone el padre Yáñez.

[386] San Genadio (h. 909-919), monje del monasterio de Ageo (Ayoó de Vidriales, Zam.), pero su protagonismo se relaciona con las iglesias-monasterio fomentadas por él en el valle del río Oza (su "Valle del silencio") y la región de los Montes Aquilanos y Valdueza, donde destacan los centros cenobíticos (de auténtico reclutamiento de ermitaños y cenobitas de esta amplia zona) de San Pedro de

presbítero y María monja de Samos, por destacar sólo algunos ejemplos. El movimiento fundacional en ruta de estas gentes (portando pacto de aman en territorio andalusí allí donde se desplacen...) deja trazados en los sistemas de creación de cenobios regulares en Escalada (Le.), monasterios de Ribadelago y el de Vime en área sanabresa (nos consta un monasterio femenino de Santos Julián y Basilisa reocupado
387
, encabezado por una abadesa llamada Palmaria, venida y rechazada de su anterior comunidad en el monasterio andalusí de "Mocelemes": de "mocelemes", es decir "en tierras de musulmanes", A. Galmés
388
, 1996 –cf. M. Gómez Moreno, 1919-) o el referido de Mazote, y el mantenimiento arquitectónico de la iglesia-monasterio sanabresa del abad Juan debió ser lo suficientemente exitosa para que no se llegase a reformar hasta la llegada y reconstrucción de un nuevo San Martín por el Císter en el siglo XII.

No hay duda que por su sola situación estratégica de retiro espiritual y aprovechamiento de recursos naturales para sostener comunidades religiosas, Sanábria ya debía contar desde tiempos tardoantiguos, tal vez desde los tiempos de los siglos VI (San Martín Dumiense) y VII con prácticas de las reglas de San Isidoro y San Fructuoso, para que eremitas (los nombres de lugares actuales nos dejan evidencias de la zona, así como su hagiotoponima
389
clásica de Gallaecia) y monjes

Montes y Santiago de Peñalba (Le. del Bierzo), del cual será abad (J. Orlandis, 1971). En el siglo XII, el importante cenobio de Ageo (con scriptorium y biblioteca) pertenecerá al centro de Castañeda.

387
Hacemos constar que por referencias que nos da Fndez. de Prada (1998, cf. A. Quintana Prieto, 1968), este monasterio de fundación familiar tuvo como heredero de sus fundadores a un abad Abdelon: el onomástico y los móviles son indicativos, calculando el levantamiento del monasterio en la segunda mitad del s. IX como fecha más tardía.

388
GALMÉS DE FUENTES, A. Toponimia: mito e historia (1996), v. bibliografía.
389
Un vistazo a un mapa de 1:50.000, Prados de la Ermita, San Martín del Terroso, Sta. Colomba de Sanabria, S. Román de Sanabria (Sancti Romani de los documentos), S. Miguel de Lomba, S. Justo, S. Ciprián de Sanabria, Sta. Marta de Tera (¿la de Avitelo?), etc., y los medievales Santa Marina, Riotorto de San Pelayo, San Pedro, San Ciprián de Asurval y otros San Martín (de Terroso, de Viana, de Angueira). En el hinterland compartido de Castañeda con el leonés de San Miguel de Escalada, recordemos las inscripciones que remiten a las reliquias (aunque recondite...en los altares de Escalada y recordemos traídas muchas de ellas por Orosio en el siglo V) de Santa Marina, Santa Cecilia, San Acisclo, San Cristóbal, Santa Columba, San Emiliano presbítero, San Bartolomé, San Esteban y San

331

pusieran en marcha su vida contemplativa, no lejos de la "Tebaida hispánica" que era la extensa área del Bierzo, con la cual sin duda estaba conectada en gentes e ideas. Por lo general se sigue dando importancia a un culto a los mártires que parte de la tradición hispánica tardoantigua y que continúa la mozarabidad: martire tuo Ciprianus, Sancto Uicentio (960, doc. 7); Sancta Marta (reliquias incluidas) et Sancti Pelagii martiris (1028, doc. 11), los dos últimos mártires galecienses y de culto arraigado aquí y el después templo románico de San Martín pudo haber albergado justamente restos sagrados de San Pelayo y Santa Marta (Fndez. Prada, 1998), de hecho así poseyó esta iglesia-monasterio una triple titularidad como también veremos en 1028 (doc. 14).

El siglo VIII (el presbítero mozárabe Máximo con reliquias de San Vicente construye y consagra el monasterio de Oveato-Oviedo) era un aldabonazo ya labrado que esperaba una cierta llegada de cristianos meridionales y "nuevas" poblaciones de la extensísima ex-provincia galeciense, y así topónimos como: Maragatos (según algunas teorías, descendientes de tribus Barag wata[390] beréberes), Limianos, Castellanos, Asturianos, Asurviale, Cezudes, Alto de La Moura, Zamorana, Moreruelas, Toldanos, Bascoys, ¿Monzote? Igualmente detectamos topónimos de la acción pobladora-roturadora del escalio y sus variantes: Arador, Frieyras, Lama Longa, Lamelas, Lampreana, Lobanes, Paramio, Pedrazales, Ponte, Rábano, Rozas, Robleda, Villa de Zaide, etc.

En el siglo IX se palpa (referencias obligadas son las Crónicas Albeldense y la de Sampiro) la presencia islámica en nuestra área geográfica con el sitio de León

Martín Obispo (¿de Tours, de Braga?), incluídos los restos de ni más ni menos de la Sangre y madera del Señor, de Santa María, de Santos Pedro, Pablo, Tomás y Andrés apóstoles, así como de San Adrián y Santos Julián, Cosme y Damián (V. García Lobo, 1982; A. Mtnez. Tejera, 2005) y un interesante e

interesado aporte sobre los restos en esta parte de la Gallaecia de Santiago, muy especificado: Sancti Iacobi apostoli fratrer sancti Ioannis.

390 J. Oliver Asín defiende la ascendencia de los maragatos de dicha tribu beréberes, un grupo étnico que pretendía conciliar el cristianismo con el Islam. También hay otras hipótesis que no pueden dejar de llamarnos la atención, como la clásica de Sarmiento cuando los hace originarios de los mauri capti o de mauro gotho (L. Alonso Luengo, 1980).

332

(878), la toma de Zamora (893), se destruyen y reconstruyen importantes villae y urbes del ángulo noroeste; Dueñas, Simancas, Toro, Viseu, Porto, Braga, Astorga (en cuya cabeza episcopal acabará insertándose Castañeda, aunque inicialmente lo fuera Ourense...)

En 901/288h. hay ocupaciones militares importantes por parte del califato como es la pérdida de Zamora por el ejército beréber de Ahmad ibn Muwaiya, y el control de la Marca Media desde Al-Ándalus sube desde Toledo hasta Medinacelli controlando militarmente las fronteras del Duero (944), de hecho en Zamora vuelven a entrar las tropas cordobesas en 959, destronamiento incluido de Sancho I, hasta que se consigue una cierta "Pax" galaico-leonesa (prácticamente hasta el saqueo de León en 995) ya con Al- Hakam II como nuevo califa. El resto del siglo X pertenece al control de Al-Mansur en todo el largo Duero.

Un somero cotejamiento de los documentos del Tumbo de Castañeda (o de San Martiño de Castañeira) es el siguiente:

927, (doc. 1): Después de comprar Castañeda la uilla et piscaria del lago y tierras adyacentes a Auolo, hijo Domnino y hermanos, un tal Ranosindo et de suos gasalianes qui habitant in Galende demanda en pleito a los vendedores por estafa; dicha venda se produciría aproximadamente haría unos treinta años, lo cual daría como fecha (para Fndez. de Prada, 1998) y restauración el año de 897.

333
Ranosindo puede ser un abad mozárabe en compañía de sus gasalianes
391
, pues
presencia de los mismos ya los hay en Celanova en documentos de 940 (doc. 456: Froila cum alios meos gasalianes nominos...) y 947 (doc. 567: ...inter meos consortes (...) inter meos germanos competet ab integro, de libertos vero avorum et parentorum meorum...), los cuales pueden ser comunidades monásticas (con "familias religiosas", con laicos en sus múltiples caracteres, sin duda ocupacionales) en desplazamiento que quieren ser finalmente definidas y asentadas, fundadores de núcleos monásticos, a la vez que crean a su alrededor, pactos con las aldeas colindantes y/o interesadas en beneficiarse de las ventajas del apoyo de una prestigiosa institución para estos tiempos inciertos: son las "comunidades de aldeas" con el abad y su comunidad monástica de gasalianes (I. Frez, 1992).

En onomástica arabizada contamos con Zuleiman testigo del pleito; un confirmante Maurelle y otra Lilla conf (¿< Laila ar.?).

940, octubre 19 (doc. 2): Siendo abad Severo (Seuerus abba, 940-52, pero según otros 927-50), éste se presenta ante Ramiro II para solicitar un Privilegio (rango de "Real Abadía") para confirmar propiedades del cenobio en vila de Vigo (adjunta al propio monasterio) viñas en Iorres (Valdeorras, Our.) y Rioseco (Rioseco de Frades o Medina de Rioseco, Vallad., como indica si nombre, de creación pobladora de gentes

391
Podemos interpretar en la obra de MAURÍN, M. P. Diplomática asturleonesa. Terminología toponímica (1994) la voz gasares como habitantes de los casares o conjuntos de casas ubicadas fuera
de las villae, lo cual casaría con extracción, o bien de los propios gasalianes, o tal vez de los extraídos
de los grupos de las comunidades de aldea que generan pactos con las casas monásticas.

Cotejando nuestro tumbo de Castañeda, Ranosindo y sus nuevos pobladores gasalianes de este documento de 927 son un modelo ocupacional que en San Martín se repite con Haminius presbiter (930-960, doc. 7) y su congregación en Valdeorras; en 952 (doc. 3) un fratri Romano abbati uel de suos gasalianes; las monjas del collegium de la beata et gloriosa semper Uirginis Sancte Maria de

San
Cipriano de Asurvial (968, doc. 9), muy semejantes a ellas, la andalusí Palmaria llega con sus "gasalianas" al convento de San Julián y Santa Basilisa de Vime en Sanábria (994, en documentos que
recogen A. Quintana Prieto y Fr. Justo Pérez de Urbel -t. VI de la Historia de España que dirige R. M.
Pidal, 1982-).

334
colonizadoras, con las debidas cautelas, mozárabes), una senara
392
(tierras de labor,
con tal vez antecedentes en antiguos solares de reservas señoriales) in uilla Zaide (¿en Villaceid, Le.? parece más seguro el hoy Belver de los Montes, Zam.) en tierras de Choianca (Coyanza, hoy Valencia de Don Juan, Le.), como bien sabemos, región muy constatada como habitada por gente arabizada y sus habitantes mozárabes allí destacados, y para el caso del propietario Zaide que le da nombre en árabe a la villa, es un conocido mozárabe que en su momento pudo tomar su nueva tierra por presura, en su caso también retomadas a los musulmanes que en un momento determinado de los múltiples conflictos de esta zona, las abandonaba (es decir, normalmente seguía poblada...), siendo ocupadas por otros.

952, diciembre 3 (doc. 3): Un abad Romano de Galende
393
, posiblemente también (y
siguiendo una tradición que partiese desde los abades Martín y Juan cordobeses...) de origen cristiano y andalusí, de igual modo con suos gasalianes, de donde que también posee una comunidad de monjes en Galende, son denunciados de arrebatar la mitad de las pesquerías del lago a la comunidad de Castañeda, ésta como sabemos compradora (tiempos del abad Martín, con aquellos que vienron desplazados desde Mazote: ...de piscaria lacu maris egrediente riuulo Terie quod enimus fratres de Castinaria que fuimus habitantes in Mouzoute de domnis propriis...) de las mismas a

392
Lo relacionamos con senra, que también recoge P. Álvarez Maurín (1994) e I. García Tato (1986), éste último, remite a Durany Castrillo para observar el cambio de significa de esta voz: desde un solar
reservado para siembra de cereales, hasta llegar al siglo XIII como un tipo determinado de prestación
personal.

393
El Monasterio de Galende de Ranosindo (en enfrentamiento con los de la vila de Galende que a su vez podrían tener su propio monasterio en Ribadelago) con su comunidad de monjes ocupacionales,

posiblemente tuviese una vida religiosa relativamente breve: de 927 a ¿952? Sobre el Monasterio de

Ribadelago (Ripa de Stangno leemos en doc. 3) poco sabemos, salvo que allí existía una ermita consagrada a San Juan Bautista en el siglo X con una inscripción que Gómez Moreno estudiará por su
similitud con la fundacional de San Martin en Castañeda, pero no es el único caso de comparativa y

que reforzaría la tesis de una común gente desplazada para restaurar-repoblar-fundar centros monacales, como es la extraordinaria similitud de incisión en el tipo de grafía e incluso contenido del
texto en San Miguel de Escalada (Le.).

335
Auolo e hijos (un inicial 897). El rey Ordoño III (951-956) confirma la propiedad al monasterio de San Martín.
Entre los que confirman un itinerante Rudesindus Dei gratia aunque en estos momentos estuviera un tanto retirado de su plena actividad como abad-obispo.

952, segundo documento de diciembre 3 (doc. 4): Siendo abad Juan II (952-968 D.Yáñez, pero 950-960 Fndez. de Prada), Ordoño III dona la vila de Vigo (que igualmente confirmará Sancho I en sus dos etapas de reinado, presente como princeps en el documento) con el coto de Peña de los Monjes en área de Campo Longo.
El peregrinaje que pasa por Castañeda no ofrece dudas que tiene que ser el continuado desde la Ruta de la Plata hasta Compostela, llamada nunca por motivos claramente expuestos "ruta o camino mozárabe". El apoyo y sustento a los peregrinos sin duda que ayudaba a este cenobio a ganar prestigio de "real monasterio" que era, potenciando las rutas comerciales, de gente y políticas que esta ruta podía desarrollar,
ya muy conocida en tiempos romanos y tardoantiguos: pro subceptione peregrinorum et sustentationibus pauperum...
Con un Ordoño III presente en la concesión y confirmación del diploma, también se halla un distinguido Rudesindus Dei gratia episcopus. Llama la atención de los confirmantes Olac Olaez conf., Mozetor Odoarez conf., Zauri Mundari et presbiter conf.
Como vemos y de una manera mayoritaria, en el siglo X sanabrés (y ello no es general en este momento en las colecciones diplomáticas del noroeste) ya está impuesto el tipo de designación de las personas con doble elemento, el nomem y el nomem patrum o patronímico, lo cual afirma la afirmación de los clanes matrimoniales y familiares con destaque del elemento patrilineal y descendencia nominal agnaticia.

336
953, septiembre (doc. 5): Un Zuleiman conuerso y confessor (seguramente ambas cosas
394
), con su hermano Sisaberto y un abad Maior son fundadores de una iglesia-cenobio familiar (del que también podría formar parte su primo Cipriano) uocabulo Sanctorum Cosmas et Damiani seu et Seruandi et Germani, del lugar de Intranio (La Baña, Le.), aceptan incorporar su monasterio a la casa mayor de Castañeda, adjuntando a dicha entrega una serie de propiedades nada desdeñables: casas (pausata: habitables o en desuso) que éstos poseen en Hereres, Lausata, Sionya y Cassaio (Casoio -suponemos villa, aunque también río, Santa Cruz de Casoio y San Salvador de Casoio-, comarca de Valdeorras, prov. Our.), con sus tierras de labranza y viñas. Pudo venir esta familia como gasalianes junto a cabeza de grupo, el abad Maior, y ello los convierte en presores (y practicantes del scalio o explotación de facto de las tierras).
El Salomone episcopo (931-951) confirma la legitimidad de las intenciones de

Suleimán (hacer que forme parte de la comunidad su hermano Sisaberto), junto con la conformidad del abad Juan II (domno Iohannes abba). Al obispo Salomón ya lo habíamos visto actuar

395

en la recepción de una embajada califal cordobesa a Astorga en 937 para corregir desavenencias entre Ramiro II (por ayuda militar dad al rebelde

394

Ambos aspectos indican la condición de laico que se inserta a vivir bajo una regla en una comunidad, sin dejar de ser de tal condición. En no pocos casos, son matrimonios los que piden ser admitidos (con convivencia separada en sus respectivas comunidades de varones y mujeres) en monasterios con comunidades perfectamente conformadas de monjes, monjes y presbíteros, esta decisión los define mejor como confessores, a modo de pacto con la sociedad monástica en la que se inserta. No tiene por qué ser un "lapsus calami" del copista, que los nombrados "confessores" podían hasta ser denominados como presbíteros y monjes/-as, zurdos y la variabilidad extraordinaria de aparecer dicho estado para reyes, príncipes y obispos: ver los apuntes de Fr. M. Carbajo (1770) para el caso de Sobrado.

395

De hecho es el mismo obispo quien redacta (Colecc. Catedral de Astorga) en 937 del 9 de febrero, una carta (ésta a su vez retomada por unas listas onomásticas de la corte leonesa hechas por el obispo Fortis astoricense en 925) una provechosa para nosotros, lista de onomástica árabe con cerca de treinta nombres de personajes que Salomón nombra y son residentes de la diócesis de Astorga, incluso cinco de ellos son coincidentes en fuentes musulmanas (Hayyan en su Muqtabis): son diplomáticos en mayor o menor medida que después harán parte de la comitiva en las negociaciones con el califato cordobés en 940 y 941: dichos nombres nos los expone M. Carriedo. Pensamos que no hay dudas sobre la extracción mayoría de estos onomásticos salidos de cartas episcopales y con personas de aplicación político-negociadora cercana a la corte ramirense, amén de ser idóneos intérpretes y mediadores con el mundo, lengua y cultura andalusí, como ya hemos demostrado en numerosas ocasiones.

337

señor de Zaragoza Muhammad ben Haim contra el califa como informa Ibn Hayyan; M. Carriedo Tejedo, 2005) y 'Abd al-Rahman III, siempre rozándose en ambientes de cultura cristiana arabizada (su relación episcopal de cerca de treinta onomásticos de su sede astoricense impresiona por la claridad de la intensidad con que la mozarabidad estaba presente en esta región de Astorga) e incluso islámica.

El onomástico Zuleiman, además de "gasaliano" familiar, ya propietario y fundador de "monasterios de propios", lo convierte en catalogado como cristiano arabizado procedente de tierras andalusíes, o bien un cristiano poblador, más local de tierras medianamente distantes (por qué no, desde otros territorios cristianos igualmente en contacto con la cultura musulmano-arabizante, viable), aunque también tocado por el proceso cultural del prestigio de "lo árabe": sabemos que ese es otro tipo de

mozárabe, no sólo el emigrado desde Dar al-Islam (nuestro nasrani).

960, abril 19 (doc. 6): Documento de venta del monasterio de San Martín deVallispopuli (¿hoy Valdepolo, cerca de Gradefes, Le.?) de una vila de Causo (ipsa uilla corte conclusa cum casas) a la casa de Castañeda de homónima titularidad. Creemos que el explícito consentimiento de la comunidad para que el abad Siseguto pueda hacer la transacción, así como los numerosos testigos (seguramente sus monjes: destacar entre la abultada onomástica germánica, como es general tendencia en este Castañeda del siglo X, los clásicos del momento Roman y Ciprian) a la vez que se insiste en su número (...et aliorum multuorum testium): esto nos debe hacer reconocer (el topónimo poblador de presura es sintomático: Uallispopuli) que estamos ante un paradigmático grupo cristiano en movimiento habitacional ya concluido, con su comunidad de gasalianes y líder abad que lo dirige. La casa central de San Martín no cesa de adquirir propiedades, siendo así que su prestigio y riqueza no cesarán de aumentar hasta la decadencia de la misma en el silencio documental 1033-1103, justo el tiempo del cambio de las antiguas reglas monásticas fructosiano-isidorianas por la reformada y unificadora de San Benito, con el auge el Cluny y Císter avanzado en la Península y Europa.

338

960
396
, noviembre 30 (doc. 7): presbítero Hanimio (<Hamid<Muhammad) de Valdeorras ofrece donación al centro de San Ciprián de Asurvial en Trefacio: ...uenerando martire tuo Ciprianus episcopus uel sociourum eius uernulos nostros patrones (es pues de fundación patrimonial) in cuius honore fundatus est monasterio (...) in loco predicto atque nominato que uocitant Trefacio (...) discurrente riuulo inter Asuruiale et Aruguino, cuyo abad es Frarengo y con la condición de hospedar-sustentar a pobres y peregrinos en dicha iglesia-monasterio y en la nueva y ofrecida de San Vicente de Carballeda con sus adjuntas heredades, partes en Lamelas (tras monte Castro Maiore: siempre el rasgo de histórica habitabilidad de los lugares...), Casoio, Ricosende, alia apresura mea (y claro está) en Arboiro, carrale de Causo en Penellas (Casoio) y una heredad de la iglesia de Santa Cruz (Casoio).
Debe ser este Hanimio un considerable propietario en Valdeorras ya que los bienes donados son importantes en número y calidad en inmuebles, no obstante los objetos donados son de excepcional valor: guenebes, dua (de etimología griega en el latín tardío, eran cobertores-colchas de lujo para conjuntos de cama, de importación andalusí por lo general), en consonancia con los plumacios, quinque (lechos de plumas), también lenços, sábanas, etc., y material para liturgia (o cualquier uso doméstico que se precisara) cupas, sex.
Cita bíblica (después del preambulum) de un dicho de David en Paralipómenos I, 29, 14, con otra textualización del mismo anterior en 29, 18, aunque sintético y parafraseado, de hecho lo que sigue después es una justificación en un lenguaje latino muy salmódico.

965, octubre 23 (doc. 8): Esta donación de particulares a Castañeda (pues muchas "donaciones" son precisas para mantener la comunidad, huéspedes y peregrinos en el centro sanabrés) es específica, pues se ofrece un molino que Virio, esposa Adosinda y

396
Fndez. De Prada lo data en 2-XII-930.

339
familia poseen en el río Trefacio: esta es una contraprestación de alto valor por lo complejo que para el momento era el funcionamiento de un molino fluvial, su técnica de utilización, vigilancia, mantenimiento y servidores especializados, además cum suo aqueducto et omni sua prerancia qui fuit de Arnulfo, todo bajo el abadiato de Julián I (Iulianus abba: 968-992 Yáñez, 960-980 A. Rodríguez y Fndez. de Prada).

968, abril 1 (doc. 9): Un presbítero Iohannis ofrece y concede a nuestro beati Sancti Martini episcopi et Sancti Iohannis apostolis (la advocación a este apóstol en nuestro Noroeste vuelve a sorprendernos) et euangeliste quorum monasterium...y su abad Juliano la vila de Asurviale (hoy vila de San Cipriano
397
) y la iglesia de San Ciprián
con sus pertenencias. En la dicha vila, (ya nombradas con anterioridad sanctimoniales) existe ...quorum collegium riuulum Sicci uilla uocitant de Asuruial in qua beata et glosiosa semper Uirginis Sancte Maria quorum multuorum collegium ibidem fuerunt propter remedium Salomom et Basselissa, convento de casi segura creación fundacional particular este centro "Siempre Virgen Santa María" (adjunta a Asuruiale, gentes de origen astur e instalados) y probablemente de gente ocupacional donde erigir un lugar sagrado y posterior explotación económica para el mantenimiento de una comunidad, por pequeña que sea. Suponemos que testifican cuatro monjas bajo genéricos Sancta Maria coram testis.

992, mayo (doc. 10): De la explotada y habitada región de Trefacio (ahora su vila), extrae Atanagildo Álvarez un molino propio
(antes fue del infanzón real Gontino
Frogianez, cabeza de repoblación al frente ingenui y siervos para adquirir nuevas tierras y escalios) y vende al cenobio y abad Eborico de San Martín de Castañeda, un molino, al módico precio de objetos de cierta calidad (probablemente desde las rutas comerciales desde Este y Sur): pelle obtima, aunque su utilidad es muy variada

397
Resaltamos que esta villa de San Cipriano actual es una bolsa de hablantes de dialecto asturiano, pudiendo ser que los descendientes pobladores asturianos cubrieran esta región con una fuerte presencia, de hecho Asuruiale ya lo indica, al igual que otro Asturianos sanabrés. Este documento lo

data Fndez. de Prada (1998) como de 1018.

340
(conjunto-cubrición de cama, prenda para abrigarse, manta fuerte para exterior...) y su material iría desde cordero (agnina), ardilla (zingabe: manto zingabe veremos en Samos), lienzos de lino, o bien conejo (connelium).

1028, febrero 27 -Prada- (doc. 11): Vela presbítero de Valdeorras ofrece al monasterio heredades (de origen de presura, ipsas hereditates per suis terminis antiquis et habemus ipsas hereditates de parentorum meorum et tenemos illas per cartas: gente ya instalada y propietaria desde antiguo, la deducción parece evidente) en San Salvador de Casoio, con importante complemento de corte concluso cum omnia sua prantia: toda una enumeración de un hogar productivo para explotar en escalio praderías (pratis, prados de hierba, pero también genéricos campo y terrenos

para explotar el ganado), estanques y pantanos (padulibus), frutales, montes, fuentes, caminos (con entradas y salidas de los bosques y montes: una cierta sensibilidad a la comunicación), explotación de pesca fluvial y sus aguas corrientes (aquis aquarum) y puesta en marcha de sus molinos (sesicas molinarum), aparte de un ganado variado y elementos de detalle doméstico.
Consta compartida y triple la titularidad de la casa de Castañeda: San Marín, Santa Marta y San Pelayo: Sancti Martini episcopi et confessore Christi et Santa Marta et Sancti Pelagii martiris qui sunt fundatus...
Se nombra la regula de domno Benedicto, pero creemos que la vigencia real era la Regula Communis fructuosiana (en su defecto la Regula Monachorum isidoriana), o bien una compendiadora Regula Mixta (donde la inspiración benedictina puidera estar implícita pero no directa): estamos aún con monjes "descendientes de" sino mozárabes (de origen no sólo meridional sino también de otras regiones galecienses), con un mayor o menor sello de arabización cultural, y con líderes (abades) de grupos comunitarios (gasalianes por ejemplo pero pensamos que no sólo) y religiosos de origen itinerante ya establecidos que deben practicar de manera más que habitual la liturgia hispano-visigótica que retomaron nuestros arabizados (en origen) monjes, religiosos y laicos cristianos.

341
Confirma un nombre Frater Maurelle.

1033 (doc. 12): Mudarrafe Garciez serbus seruorum (sistema de denominación patrilineal completado: doble y con patronímico, y con la misma el sistema social familiar con intenciones patrimoniales de los hombres libres, siempre agnaticio) con su mujer Oria e hijos. Mudarrafe (onomástica arabizada) confirma lo ya donado de Murias de Çerdelo (uilla nostra uel hereditate), al monasterio de San Martín (abad Trodago, 1033-1060). Confirma y firman Mudarrafe Karcez et uxor mea Oria et filiis nostris in hac kartula testamenti manus nostras rouorauimus, con sus hermanos Albano Karcez (el patronímico asentado y empleado) y Karcia Karcez, rematando un aclaratorio damus ipsa hereditate ad tiui Podamio presbiter et tuo fratre in uita uestra... Confirman también monjes de Castañeda.

1033, septiembre 7 (doc. 13). Es una continuación de la carta anterior de Mudarrafe, para aclarar que dan a Podamio y Crescido, presbíteros del citado monasterio heredades vitalicias conocidas que finalmente pasarían a la casa de la comunidad hasta fallecimiento de los mismos. Podrían estos consagrados ser ex-siervos de Mudarafe y ahora siervos del dominio monástico (damus ad istos uestros seruos de Sancti Martini Podamio presbiter et fratre suo Crescido presbiter ista hereditate in uitas suas), en todo caso hay en todo este proceso una relación señor-dependientes que vislumbra un grupo pretérito familiar fundacional (de cuya cabeza Mudarrafe sería un descendiente de el/los mismo/s, y posiblemente mozárabe por su modus operandi y su onomástica) con lazos de "vasallaje", protección o arreglos de cuentas, todo ello en un contexto de grupos poblacionales que ahora centran su atención en el núcleo monástico de Castañeda. Ratifica esta idea el grupo clánico que confirma este importante documento notarial: hermanos de Mudarrafe, Aluan Garciez y Garcia Garciez, los patronímicos de la segunda generación Garcia Mudarrafez, Martino Mudarrafez, otro Martino Mudarrafez y Pelagio Mudarrafez.

342

1103, septiembre 1 (doc. 14): Después de setenta años de silencio notarial-documental
398
, un nieto de Mudarrafe, Exemeno Mudarrafe seruorum ofrece sus múltiples villas y heredades (que habuimus de auibus nostris et de parentibus nostris) a la abadía de San Martín obispo, Santa Marta vírgen y San Pelayo mártires de Cristo, en Castañeda, con toda su comunidad (omne colentium et fratrem). En igual sentido se describen las posesiones (íntegras o parciales) de esta acaudala y secular familia, ibidem uillas nostras proprias que habuimus de parentum nostrarum...: Rábano Mayor, Castro, Trefacio, Aster, Lobanes, San Román (SE de Castañeda), Limianos (un onomástico con Xemeno Monuze de ascendencia neo-pobladora nítida), Santa Marina, Sotililo y Avedillo (nos suenan más cercanos Sautello y Auedielo), Lucenco de Astorga, Riutorto de San Pelayo.

7.1. SAN XIAO / SAN JULIÁN DE SAMOS. TUMBO Y COLECCIÓN DIPLOMÁTICA.

El Tumbo de San Xiao de Samos consta de 287 piezas, de las cuales son para nuestro interés 190. La restante colección diplomática con 37 documentos (19 están, con mayor o menor interés, en nuestra línea cronológica) de la que nos valemos son extraídos del Archivo Histórico Nacional, de fuentes modernas del s. XVIII y del Liber Fidei bracarense; nos valen para cotejar más de 190 documentos aproximadamente entre originales y copias relativas a los siglos X y XI, aunque muchos de ellos de finales del mismo, con ya escasa referencia altomedieval

398
Fernández de Prada (1998) apunta como hipótesis la falta de adaptación de estas comunidades de arraigo hispano-mozárabe (San Martín de Castañeda sin duda lo era)con la negación a cambiar sus "reglas monásticas" (de raíz fructuosiana, la ecléctica Regula Mixta) y rituales litúrgicos, interpretando
un fuerte rechazo a la impuesta (en Concilio de Coyanza, 1055, promovida por Fernando I, pero continuado por Alfonso VII desde la toma de Toledo en 1085, y apoyo de Cluny: la reforma gregoriana en marcha) Regla benedictina para todas las reglas y órdenes monásticas que se suceden en
Hispania y Europa. Será el protagonismo del abad (en 1150-1153, después obispo de Astorga, 1153-1156) Pedro Cristiano quien introduzca con decicisión la RB del cuño de Cluny en nuestra iglesia-monasterio. Sobre Pedro Gutiérrez cognomento Christiano hablaremos en notas cuando toquemos el

tema de los apellidos de arabizados en Sobrado (apartado 7. 3.)

343

Ya lo hemos reiterado, el abanico de nuestro trabajo en este Tumbo y Colección samonenses iría desde el único del s. VIII (785), concentrándonos en un siglo IX y sobre todo siglo X rico en información para nuestros objetivos, dejando aplicaciones menos sustantivas y en progresión descendente hasta un horizonte de 1099, y eso a pesar de intentar no discriminar de una manera nunca absoluta otras cronologías, debido a la normal necesidad de revisar también documentos de finales del s. XI y algunos posteriores para ratificar propuestas y rastreos de documentos anteriores.
El trabajo con la edición de M. Lucas Álvarez (1986) del Tumbo de San Xiao e Basilisa de Samos y que ya hemos aludido en su momento, nos ha parecido de buen

criterio y fiabilidad de la obra transcripta, aunque es de honor advertirlo, algunos términos de la copia del Tumbo no coinciden con los del original del que fue extraído
399
, y se echa de menos la directa verificación de documentos, por lo menos en los casos más dudosos de transcripción, de una y otra naturaleza en una edición (no faltan mapas explicativos, cinco índices con antropónimos y topónimos, genealogías y patrimonio-dominios del monasterio), dicho sea de paso, de riguroso criterio investigativo y preparado realmente tanto para historiadores como para filólogos, aunque mejorable.

La lápida de Ermefredo (obispo de Lugo, confirmante de los Concilios VIII y X de Toledo, años 653 y 656) nos habla de una restauración del monasterio, suponiendo entonces nosotros anterior su fundación al s. VII, pudiendo retrotraer su

399
Un trabajo de investigación léxica de X. Varela Sieiro (Lexico cotián na Alta Idade Media..., -2003-)
nos revela una serie de "errores" en la literalidad copia-original para vocablos de los documentos que
nos interesan, entre otros destacamos aquí: 1074-02-22 (79) y 1050-10-28 (131). La libre interpretación del copista plenomedieval y finalmente moderno de documentos anteriores incide no sólo en falta de cuidados (aunque debemos congratularnos de una general buena intención en la mayoría de los notarios galecienses) de voces conocidas, sino sobre todo en las desconocidas, los arabismos (12% de 37 entidades monásticas gallegas estudiadas, de 276 vocablos seleccionados y analizados en total) entre los más problemáticos. El filólogo llega a precisar que para su estudio el
problema de la relación copia-original "alomenos para o estudio gráfico-fonético e morfolóxico, a distinción entre texto orixinal e copia é verdadeiramente significativa; pola contra, para a análise léxica, ainda que importante, non é un criterio determinante" (pág. 27). La inmensa mayoría de nuestros textos seleccionados no son originales, siendo solo destacable para nosotros el análisis léxico
y significativo de los documentos, susceptible de comentario e interpretación historiográfica.

344
fecha inicial hasta el siglo VI o antes: pudiera bien entroncar aquélla con la propagación monacal iniciada por San Martín Dumiense (ideas de su Aegytiorum Patrum Sententiae) y otras supuestas influencias del cenobitismo indígena, tan activo y vitalizador que hasta pudo hacer propicia y atrayente la movilidad de cristianos de otras zonas hasta la relativamente accesible Gallaecia, como por ejemplo la koiné atlántica venida del norte. Lo que no cabe duda es que la más probable fundación o definitiva puesta en marcha de una comunidad regular fue de tiempos, por lo menos, suevos.

No quisiéramos dejar de advertir la importancia del texto y lenguaje escrito de los notarios altomedievales (aunque llegados a nosotros por copias modernas, no se debe olvidar un especial esfuerzo a la par de nuestros historiadores por seguirles el rastro en su estilo y calidad literaria), verdaderos coprotagonistas del mensaje que a través de los mismos hemos recibido. Podríamos conformar las Formulae wisigothicae entre los siglos V y VII por laicos, seglares, eclesiásticos, hispanorromanos e hispanogodos que formados en una cultura latino-germánica suficiente, componen esos formularios prácticos (privados, regios o eclesiásticos) que son las donaciones, compra-ventas, cartas de cambio, inventariadas o ciertas disposiciones jurídicas, incluso fórmulas notariales en verso.

Saliendo del simple estilo formulario y diplomático de las partes del documento de Invocación-Disposición-Sanción-Protocolo final, típico de nuestro momento altomedieval astur-galaico-leonés, y aún reconociendo la importancia vital que tienen para nosotros las partes de disposición libre (donde ya la espontaneidad de la parte final del protocolo es constatable) donde las enumeraciones léxicas se insertan en la Expositio-Dispositio, tenemos que reiterar finalmente que hay ya un latín (que mejorará no obstante en el siglo XII a fuer de una mayor presión del latín litúgico romanista) aceptable en la media de los documentos que contemplamos, que se agradecen los ritmos con intención estilística, creados a base de insertar en las enumeraciones, estructuras bimembres (aurum et argentum, o no tan claras: Abratigum Laterculum, Candelabrum argenteam, etc) con ciertas relaciones de

345
tradición escrita, de óbvio vínculo de familias de materiales, de formas decorativas, o en tejidos con ya vestidos confeccionados. Es la forma del díptico clásico que ayuda a lectura en ritmo, que empuja a la memorización de objetos y elementos
400

7. 1. 1. RELACIÓN DE SAMOS CON COMUNIDADES CELTO-BRITÁNICAS.
Una gran posibilidad últimamente estudiada y revisada, es la influencia de las comunidades celto-británicas (entre las mismas, la monástica) que llegan a la Península y se establecen a finales del siglo V o inicios del VI en el Norte de Lugo
401

(Bretoña, S. Martín de Mondoñedo potencial, Monasterium Maximi o Santa María de Bretoña) pero por ahora no hay indicios directos de la misma sobre la Casa de Samos, aunque tal posibilidad no se puede despreciar. Las prácticas de los clérigos celto-británicos que nos pueden servir para estudiar su analogía con el centro lucense podrían ser:

1. Conformación de Santa Mª de Bretoña-Monasterio (sólo hay documentación de naturaleza eclesiástica, pero nos consta una vila de Bretoña por deducciones: ad sedorum Britonorum ecclesias que sunt intro Britones) como un obispado-abadía

400
En VARELA SIEIRO, X. Léxico cotián... (2003): “Sen dúbida a tendencia á agrupación por termos de dous elementos –sinónimos, antitéticos ou análogos- constitúe unha das técnicas máis empregadas
en toda a documentación notarial. (...) encontramos casos de acumulacións sinonímicas, de estructuras
enumerativas que se desenvolven a partir dun xeneralizador, que rematan con el ou abrazadas sobre este tipo de vocábulos; paralelismos sintácticos, homóptotons ou o uso da variatio, bastante frecuente
en series de determinacións de materia, tipo argentea – de argento”. Pág. 415.

401
La documentación sobre estos eventos la cita YOUNG, S. Britonia: Camiños novos. (2002), aquí la enumeramos y exponemos las citas que hemos recopilado: Actas del II Concilio de Braga (572): Mailoc Britinorum. L. Brittonio ecclae eps. (erat autem Brittonia inter Lucum et Asturicam, ut constat
ex diuisioneepiscopatuum a Rege Bamba, siue Vuamba) facta. , Parrochiale Suevium, Concilios de

Toledo, IV (633): Metopius Brittaniensis eps. subs., VII (646): Sonna ecclae Brittaniensis etsi indignus
eps. y VIII (653): Matterius presbyter Somnani epi ecclae Britolcensis L. Macterigus Presbyter Sonnani epi ecclae Britaniensis. (erat Britania in Gallaecia ut constat ex diuisione epatuum facta a rege Bamba, quae in multis codicibus manuscriptis per Hispaniam extat) III Concilio de Braga (675):
Beia Britinensis aut Britoliensis, vt in margine impressorum. Hic. In L. Brittaniensis, et ita semper hic
scribitur vt in concilijs 7º et 8º Tolet. Et 2º Bracar., entre los más destacables. La edición latina la hemos extraído de la versión y comentarios –que no hemos omitido- del Códice Lucense de la Colección canónica hispana (Edic. C. García Goldavaz). Ed. CSIC-Aldecoa. Burgos (3 vols.). 1954.

346
(episcopus sub regula) al estilo noratlántico (ver abazologio de Samos: Fatalis, Ofilón y tal vez el tardío Alvito de León) y que Maeloc tiene su esencial y única representación galaica: Britonorum ecclesie episcopus.
2. Bretoña-vila es sólo un asentamiento de la Britonia norteña galaica y bien pudo esta amplia comarca influenciar sobre la vida y monasterio samonense desde su monasterio Máximo, ad sedorum ecclesias que sunt intro Britones una cum monasterio Maximi et que in Asturiis sunt. No falta constatatión de continuidad de la tradición tardoantigua (ya castrexa por su asentamiento sobre un amplio y defensivo castro indígena, restos arqueológicos añadidos) eremítica en esta zona como es su necrópolis con enterramientos antropomórficos asociados y con tumbas de laxes trapezoidales (estudios de catalogación de A. Rodríguez Resino, 2005).
3. El monasterio Máximo del los celto-británicos es nombrado en el Parrochiale Suevum, de donde se extrae que el obispo de Britonia era el responsable no sólo del cenobio, sino también de las iglesias del amplio colectivo y territorio, de ahí una más que posible movilidad del mismo concepto de diócesis o incluso parroquia.
4. El modelo de la Iglesia céltica (P. David, 1947) conforma su red de dominio desde un monasterio, y el responsable superior es un obispo-abad de ese monasterio, con cargo para nombrar instructores, cuidar consagraciones de iglesias, administración, observación correcta de los sacramentos (de esta guisa son los encargos designados a Ofilón en doc. de 922, pero sobre todo en el de 1-V-861 –concesión de Ordoño I-, donde se especifican las funciones administrativas y vigilantes del obispo-abad mozárabe Ofilón).
5. Alrededor de los monasterios-tipo celto-británicos, Samos y Santa Mª de Britonia cuentan con un espacio de tradicional eremitismo y monjes ascetas, así como ambos monasterios están ubicados en intencionados enclaves separados de cualquier hábitat secular.

347

6. Coinciden en el área de Samos, topónimos célticos tipo Bret-, Bert-, Brit-
402
.
7. Hay una evidente proximidad geográfica del dominio de Samos lindando por el Norte con el área del núcleo de Britonia-Mondoñedo.

8. Coincide con el modelo de espiritualidad celto-británico, la inspiración y el estilo de fundaciónes mozárabes (desde nuestro Egila del s. VIII) que parten de una peregrinatio o exilio, recompensas celestiales por el esfuerzo de los viajes con intenciones espirituales, y de todo ello es fácil de observar en los documentos fundacionales o de reocupación samonenses de nuestros siglos VIII al X. No obstante hoy poseemos pocos textos religiosos referidos a las características de los viajes de los monjes celto-británicos o irlandeses. La movilidad de las comunidades religiosas, de cuño ascético-místico, ruralizador y derivado de conceptos de hábitat no estables y escasamente romanizados, es notoria tanto en el Norte (aunque más) como en el Sur peninsular, y comparten todas ellas un original impronta de las iglesias norteafricanas, llegando así a una "escuela" sutil que uniría la antigua tradición cristiana germano-mozárabe, con la irlandesa o celto-británica.
9. Comparte con Samos un modelo de comunidad cristiana "tipo irlandés" con la existencia de monasterios dúplices (comunidades mixtas). El modelo de práctica convivencial de doble sexo en diferentes pero cercanos hábitats y separadas celdas sufrió variables momentos de vitalidad
403
y modalidades complejas: la

402
Op. cit. YOUNG, S., in págs. 93 y 62.
403
La primera fase, refleja una antigua vitalidad desde las fundaciones privadas de monasterios familiares
(los "pseudo-monasterios" que nombra Fructuoso y que a través del mismo podemos rastrear hasta sus
orígenes en la estructura social indígena, rural y castreña poco romanizada y no en la "tradición visigótica" a toda luces continuista), una convivencia con Prisciliano y su movimiento herético (suponemos ya en contacto con el modelo bretón o el irlandés) y mantenimiento
de una extendida práctica
religiosa a la cual la Iglesia se doblega pero vigila, ya denunciada (Concilio de Zaragoza –380-, o ecuménico de Calcedonia –451-, III de Toledo –589- de Lleida –546-, y los comentarios que se pueden
entre-leer en la Regla Común) con sospechas. Finalmente desde el siglo VIII hasta se prodigan en número
los monacatos dobles por causas como: la arribada de nuevas familias aristocráticas que por motivos
práctico-religiosos deben formar congregaciones en dominios territoriales de este perfil, ahora con apoyo
oficial eclesiástico. Ya a finales del siglo X y el definitivo Concilio de Coyanza (1085-1115) se impone la
Regla de San Benito y con ella la anulación de monasterios de propiedad mixta y privada, prohibiendo los

dúplice antedicha, la misma pero en un mismo edificio, la mixta pero en celdas separadas, todos bajo un mismo abad o abades.

Empezaremos por comentar que Samos y la Galiza nuclear en general, más la norteña, eran regiones de débil huella de romanización, de fácil relación ruralista y

hábitat confeccionado que derivaba de la existencia de comunidades castreñas (no civitates, no urbs, forzados municipia ya en desuso) con villae en difícil transición desde un modelo indígena muy apegado en modos y pensamiento: el De Correctione rusticorum del Dumiense es del siglo VI pero la profunda raíz de las ideas de sus paisanos se hundían en los siglos de la antigüedad, con los que fácilmente debió compaginar el priscilianismo.
La fácil fluida convivencia entre el eremita-santo, potencial clérigo en constante contacto con su paisanaje, y el ya asimilado trabajo ascético-penitencial y eremítico que singularizaba un primer cristianismo asimilado a la paganidad imperante todavía, hacían de estas tierras buenos campos abonados para la aparición de cristianismos "heterodoxos" como fue el movimiento iniciado por el obispo Prisciliano. Es una estructura social aún no controlada por poder alguno, auténticas "familias monásticas" (H. Rodríguez Castillo, 2005
404
) en constantes desplazamientos, reivindicadores de la movilidad (al igual que Odoário norteafricano -¿beréber?-, mozárabes, irlandeses y celto-británicos), como aventura ascética. Para el ejemplo de Samos (desde la ejemplar refundación de Egila
405
) dicho concepto de monasticismo móvil hará que semejante

monasterios dúplices en todas sus versiones para hacer del monacato una institución eclesiástica más y
bajo la supervisión del obispado. Las Casas de la Gallaecia serán las últimas en resistirse a los mandatos
romanistas, aunque Celanova (Rosendo, Ilduara) sea baluarte en la propagación bendictina gallega.

404
RODRÍGUEZ CASTILLO, H. Os mosteiros dúplices en Galicia na Alta Idade Media. Un traballo sobre
modelos sociais (2005). Singular libro y, hoy por hoy, de obligada referencia para historiadores indagantes
de más allá de lo convencional en la historiografía gallega.

405
Hablamos de "ejemplar" para nuestros intereses, por el hecho de ser el visigodo Egila (proviniente del
Sur) quien ocupa y explota (apprehendidit ex squalido) la villa de Calvor (villa Calvaria) desde 757 (Fruela I) –información dada en documento del 902, doc. 33- de la siguiente guisa: viene acompañado por
mujer e hijos (o sea, modelo de monasticidad abierta –ambos sexos-, familiar y privada: ...ut quisquis

formato sea practicado por el abad Argerico (de finibus Spanie) con su hermana (Soror eius) Sarra cuando las dobles comunidades practicadas resturan (757-768) el monasterio; también con el abad sureño Ofilón, la monja María y el presbítero Vicente (850/861 a 872, e incluso hasta la finalidad del siglo IX) se vuelve al sistema de convivencia en edificios contigüos, pensando en las aún permitidas disposiciones fructuosianas.
Que la movilización en peregrinación vocacional, fundacionalista, parta ahora

desde Al-Ándalus hasta el Norte puede llamar la atención, pero no tanto si tenemos en cuenta la tradición en paralelo y retroalimentada del Noroeste hacia el Norte africano y su paso por la Península hispanogótica, es desde ese punto donde arranca el hilo de la continuidad en formas del cristianismo mozárabe y de ascendencia isidoriano-visigótica, lo que de nuevo "nos traen", aunque la tradición antigua y eremitista pervivía sin grandes problemas en este Noroeste.
La duplicidad de sexos en un adyacente o distante edificio va unida a la idea antigua de flexibilidad locativa de las comunidades religiosas. La "Córdoba duplicista" se detecta en los mencionados monasterios de Tábanos (de fundación rural, privada – Jeremías e Isabel- cercanos a grupos ascéticos: v. notas en apdo. 4.3.) y en el de S. Salvador de Peñamelaria, curiosamente ambos los dos, puntos sensibles a los movimientos rigoristas, si bien el Tabanense ya era en un determinado momento un cenobio urbano después de la anterior demolición en las afueras por Muhammad I (852-853).

sacerdos vel religiositas que Deo in hunc locum per pactum et placitum regule ditati..hasta tiempos de
Teodenando.) con hueste que ocupa y trabaja esas tierras y, más importante si cabe, probablemente funda
privadamente una iglesia-monasterio que posteriormente su descendiente Adilano, en 785 convertirá (si ya
no se fundó antes...) en San Esteban de Calvor, ahora queriendo estar bajo la jurisdicción de Samos. El
arcipreste Teodenando, con el apoyo regio de Alfonso III, de la saga de Egila, lo pondrá ya definitivamente bajo la tutela samonense por considerar (el siglo X ya tiene su clara influencia benedictinista) que los monjes de Calvor no lo servían adecuadamente o tenían una práctica doctrinalmente no adecuada o poco formada, así los monjes de Samos los deverían instruir según las
normas...secundum et instituta est canonum et sanctorum norma docet apostolorum... Estamos ante los
"pseudomonasterios" que denunciaba Fructuoso, bienes e iglesias de propios que ya en el siglo X eran
corregidos en beneficio de las grandes Casas y apremiados a seguir la ortodoxia cada vez más guiada de
los obispos.

Contienen obispos sin sedes fijas, "parroquias" fuera del esquema romanizante de inamovibles células de extracción tributaria. Sólo así se podrían entender los desplazamientos ocupacionales, fundacionales de la Iglesia posterior al octavo siglo, la resistencia a la inmovilidad controladora que en las reglas inspiraba el benedictismo activo, las adaptaciones ante una práctica cenobial galaica que hubo de hacer Fructuoso en su Regula Communis del siglo VII.
Ni más ni menos que el liderato étnico-eclesiástico de una Iglesia bretona (episcopus britonensis) sobre determinadas zonas de influencia, pudo haber hecho converger al mismísimo Martín Dumiense (de tradición oriental-bizantina y de escuela ascética también norteafricana, no lo olvidemos) para proceder sobre un modelo de Confederación Monástica noroccidental y duriense, liderada desde la antigua sede sueva de Braga-Dume: toda una original organización eclesiástica de pequeños monasterios repartidos (el Bierzo galaico-leonés, su monasterio de Compludo es una referencia

obligada en este sentido, una vez más, desde la sólida tradición eremítica y ascética que persistía) no sólo de fundación clerical, sino laica e individual de y para familias, vocaciones monásticas convertidas en iglesias-monasterios (¿dónde exactamente la diferencia en estos tiempos?) de privados que tantos quebraderos de cabeza dará al comentado Fructuoso
406
.

406
Sabemos de los comentarios que Fructuoso de Braga expone (capítulos I y II de su Regla Común) sobre las comunidades monásticas irregulares, sus "pseudo-monasterios", desconfía aún de la palpable
persistencia de un priscilianismo (la carta de Braulio de Zaragoza a aquél deja sospechas sobre cierta
herejía que aún pervive a lo largo y ancho de la Gallaecia) subyaciente detrás de "monjes seglares" o
comunidades dúplices convivientes en un mismo edificio (aunque permite el uso ya normalizado y tradicional de comunidades de ambos sexos en edificios contiguos pero separados, bajo la autoridad de
abad y/o abadesa), pero sin duda el monje visigodo también reconoce y ratifica la palpable influencia
de los monachos del desierto que la Gallaecia cristiana recoge desde sus inicios: soledad, experiencia
individual, contemplación desde el cristianismo, introspección, vida fluctuante y nunca fija, certera en
experiencias vitales: finalmente difusión de los conocimientos en esa misma vida errante.
No es de extrañar que el modelo social extraído desde y por los monasterios galecienses primigenios
confluyera (cuyo ejemplo más claro es la vitalidad de los monasterios dúplices e incluso "mixtos"...)
en un peligroso modelo social de base no romanizada, bárbaro-pagana, el mismo origen a que pudo haber dado la singularidad de la iglesia norteña, influenciada claramente por una difusión y fluidez de
ideas que parten de Egipto (Casiano)/Siria/Norte de África → Prisciliano Gallaecia-Lusitania → Cristianismo irlandés y celto-británico → Aquitania/Provenza/Burdeos, para volver así a retroalimentarse a través de la Iglesia mozárabe de Toledo y Córdoba que continuaría una versión mixta de lo colegido por Roma (su latinización) y lo propiamente hispano-germánico, entroncando con

351

La figura del abad-obispo ("obispado monastizado" al estilo martiniense suevo-oriental) según el modelo irlandés–celto-británico
(pero más que parecido a un Abad-
Maestro de la escuela egipcia) es el del perfil de un hombre santo, líder de un grupo étnico-social, de prestigio espiritual, tal vez extraído de eremitorios conocidos (¿en dónde puede encontrar Rosendo la figura de un Fránkila que es reconocido ipso facto en su autoridad por determinadas comunidades en el ámbito de Celanova?) y para nuestro caso concreto, recolector de preceptos de los Antiguos Padres (sobre todo los textos regulamentares de Jerónimo, Basilio-Rufino, San Agustín y otras collecta –Casiano, Isidoro- que ya circulaban por Europa) pero sin "reglas fijas" y aún menos homogéneas

(incluida la aplicación del famoso Pacto monástico confederal y fructuosiano) para el resto de las comunidades: eran Codex Regularum o mixtas que finalmente serán confirmadas por el obispo diocesano correspondiente. Sabemos que la uniformización hacia la Regla benedictina acabó con dicha práctica y con ella coincidente, la iglesia de huella insular, galaica... y la mozárabe
407
.
Evidentemente, a algunos problemas técnicos a la relación Samos-Britonia son más que necesario añadir los que siguen:

A) El modelo de organización eclesiástica celto-británica del s. VI fue cambiando al más romanizado estilo del s. VII, con una territorialidad más definida y organizada. En Samos la monarquía astur escogió sin duda dicho

lo heredado por lo visigótico (Fructuoso), suevo (Martín Dumiense) y hasta indirectamente con el priscilianismo ruralizante de cierto tipo de "cristianismo popular" al que tampoco pudo ser ajeno el también denostado arrianismo.

407
A nuestro entender no es coincidencia que el ataque directo al singular cristianismo de tradición irlandesa fuese prácticamente por las mismas razones por las que la Iglesia Hispánica fue declinando:
diferente práctica litúrgica, además de distinto tipo de tonsura y calendario religioso (Pascua, Santoral). Comparte igualmente las sospechas desde Roma la proliferación en las respectivas Iglesias
de monasterios dúplices (en Galiza fue Gelmírez quien solicitó su prohibición en 1103, con Pascual II
Papa), los patronatos-fundaciones laicas de monasterios, una cierta movilidad de sus comunidades, su
tendencia al ascetismo, a la mística, y finalmente una determinada tendencia a un modelo social en el
cual serían muy activas las colectividades religiosas abiertas, más allá del modelo de familia nuclear

que Roma proponía.

352

arquetipo aunque sabemos que con presencia de influencias autóctonas y aplicaciones mozárabes: es el gran cambio del obispo étnico-líder de un grupo humano compacto, al de un obispo diocesano con territorio administrativo bien definido (así será el Mondoñedo posterior), y Samos está ubicado nítidamente en una diócesis lucense de gran prestigio, dominio y autoridad competente.
B) Las parroquias son extrañas al modelo eclesial céltico, ya que es característica su inestabilidad territorial (¿tal vez de ahí pueda proceder el celo de control territorial desde Samos-monasterio sobre iglesias y parroquianos que ejecutan Fatalis y Ofilón?).
C) No hay un modelo único de organización y administración eclesiástica celto-británica o irlandesa para poder elaborar una analogía completa con Samos: hay muchos modelos atípicos al desarrollo y gestión del Máximo britoniense.
D) En el siglo VII desaparecen las huellas lingüísticas de los nombres celto-

británicos en el norte galaico (excepciones son: Maeloc, Bela, Mactericus, Metopius).
E) Los rasgos específicos de las Casas monasteriales de toda esta Alta Edad Media, aunque identificables, son muy parecidos entre ellos, y así la Iglesia céltica se iguala casi con la galaica (romano-suevo-visigoda), la norteafricana (la asimilación de Odoário en Lugo es notoria) o la del oriente mediterráneo.

No nos es posible aquí el detallar las interesantísimas comparativas etnográficas de mitos y leyendas, restos arqueológicos o hagiografía entre la Gallaecia altomedieval, la céltica-anglosajona o la irlandesa-bretona, que sigue realizando para nuestro mayor interés Fernando Alonso Romero (1991, 1997)
408
, pero

408
Ver bibliografía de ALONSO ROMERO, Fndo. : Santos e Barcos de Pedra (1991) y Navegantes, monjes y piratas de las costas atlánticas en la Alta Edad Media (1997), seleccionadas por nosotros entre su interesante obra antropológica, digna de atención para todo medievalista. En relación con lo

que nos ocupa aquí, quisiéramos aseverar con él dos informaciones que no pueden quedar sin atención:
que la evocación y representación gráfica del Faro de Coruña (Brigantium) en el Beato de Osma

estamos seguros que dicha investigación ayudará a profundizar en el estudio de los monjes navegantes del Norte galaicos y galecienses, y que por lo tanto ayudará a a sentar los cimientos de unas más meritorias analogías que lo expuesto por nosotros en la primera parte de la relación, por lo menos por colindancia y contactos entre el Monasterium Maximi y Samos.

(1086) nos remite a una cierta sensibilidad de la importancia del mundo atlántico con determinados ambientes mozárabes durienses, incluida la mentalidad milenarista-apocalíptica asociada a los Finisterrae. Una cita que invita a la reflexión: “Los monjes ya sabían que después de divisar el territorio asturiano, Galicia se encontraba navegando hacia occidente (...). De momento, sólo tenemos
testimonios escritos sobre una de sus fundaciones: (...) Santa María de Bretoña en las cercanías de la
costa de Mondoñedo, pero estamos seguros de que algún día aparecerán restos arqueológicos de su paso por otros puntos de la costa gallega, sobre todo en las islas (Nota propia.- Alonso apunta los restos de la Isla Coelleira en la costa de Bares gallega), de cuya historia se sabe todavía muy poco. En
la Vida de San Fructuoso de Braga, redactada a finales del siglo VII, se cuenta que este Santo “llevado
por sus muchas ganas de navegar por el mar, en una lejana bahía del océano descubrió una isla no muy
grande, isla en la después fundó un monasterio” (Díaz y Díaz, 1974). San Fructuoso vivió en la primera mitad del siglo VII, fiel seguidor de las corrientes ascéticas de años anteriores, fundó ese monasterio en una isla gallega. La búsqueda de su verdadero emplazamiento será (...) un atractivo apasionante para los futuros arqueólogos medievalistas que sean capaces de imaginar, como los antiguos monjes navegantes, que el Paraíso se encuentra en una lejana isla del Océano”. Págs. 82-

83.
No sé si en esa línea comentada de investigación exactamente, pero la obra de B. García Fernández Albalát (1999) aporta una para nosotros interesantísima información sobre la Isla de Coelleira (Lu.):
1.
Que está ubicada en una isla y que por ello es clave como santuario apartado de la tierra, con marcado
carácter sacral en la cultura céltica que estudia la profesora (Las Rutas sagradas de Galicia..., 1999).
2.
Que allí se instaló una comunidad monástica, San Miguel de Coelleira, con edificio propio "...que sirvió como "mojón" para dividir las antiguas provincias de Mondoñedo y Betanzos, primero, y de Lugo y La Coruña, después. La isla (...), no sólo se situaba en el medio del mar, sino que constituía el
límite tradicional entre las dos Provincias. No se sabe la fecha exacta de su fundación pero el documento más antiguo, del año 1095 hace referencia a una donación para restaurar la capilla, lo que
sugiere una existencia anterior. No se sabe tampoco, la orden que los fundó, aunque parece probable

que fuera la regla de S. Benito. El Concilio de Coyanza del año 1050 disponía que todos los monasterios debían pertenecer a la regla de S. Benito y, si tuvo una fundación anterior al siglo XI, en
esta fecha adoptaría esta regla" (pág. 48 de op. cit). 3. Era costumbre irlandesa que los nuevos monasterios se edificasen sobre restos, enclaves, rutas "paganas", y ese podría ser el caso de S. Miguel.
4. En un documento foral que atañe a nuestro monasterio, del siglo XV (1479), se denomina a una forera, Corona; sigue Albalát: "Dicha denominación es el antiguo nombre de jefe de cofradía o castro,
utilizado por divinidades guerreras (Nabia, Corona), o por autoridades militares que detentaban el gobierno de un grupo humano y el territorio a ellos vinculado (...) La estructura es la misma: sólo que
la propiedad de la tierra en vez de ser del rey, ha pasado a manos del Monasterio. Como se conserva la
misma organización de la propiedad, perdura el antiguo título otorgado a los usufructuarios del territorio, a los coronos (idem, pag. 50).
En resumen, que es por lo menos pensable la ubicación de alguna comunidad religiosa prebenedictina
(para luego ser en el XI benedictina...) de tradición céltica, habiendo una continuidad de culto que partiría de algún santuario-isla prerromano hasta lo alto y plenomedieval.

354
En el siglo VIII ya poco queda sino lejanas referencias (recordemos como el mito y culto de Santiago era conocido en el Norte europeo gracias al anónimo Breviarum Apostolorum, o en que medida era conocido Isidoro de Sevilla entre los monjes irlandeses del VII) de la sedes Britonorum pero conviene nunca rechazarlas de plano cuando introducimos los ambientes galaicos monásticos en el mismo siglo VIII, sabedores de una anterior fundación de Samos que hemos convenido retrotraerla hasta el siglo VI sólo por deducciones.
El interrogante tan acostumbrado de los especialistas de la historia monástica sobre a qué Regla se sujetarían los monjes samonenses tampoco es fácil de esclarecer. Diremos que Ermefredo es más que probable que en sus encuentros conciliares se rozase con Fructuoso en el Xº Concilio del año 656, éste
como arzobispo de Braga

(metrópoli suevo-visigoda de Lusitania y Gallaecia), conociendo y aceptando la Regula Monachorum fructuosiana para la emergente Samos, junto con las Regulae Patrum legendae o colaciones semanales relacionadas con las de los Antiguos Padres.

7. 1. 2. ANÁLISIS DE LA DOCUMENTACIÓN SAMONENSE.

Recordamos antes de iniciar este apartado que el modo y selección de textos ya fue comentado en su momento en la introductoria presentación (antes del desarrollo de la primera parte del trabajo) de objetivos y metodología, siendo que las aplicaciones de análisis de los mismos, van a ser metodología específica para el caso del monasterio de San Xiao de Samos (San Julián de Samos), ya que la aplicación para los casos de los restantes monasterios de Celanova, y especialmente, Sobrado (en otra medida, Castañeda/Castañeira) será muy diferente por dos razones: por su naturaleza análoga en series léxicas, contenidos y situaciones cronológicas que los relacionan, y segundo, porque dicha similitud harían repetitivos los materiales (y aplicaciones) en que coinciden los comentarios de las tres casas. Podemos anotar sin embargo, que creemos que la aplicación diferente sobre el resto de los cenobios que no son el de Samos, hará más fluida la lectura e incluso resaltará más la diferencia (en

este aspecto nos detendremos con preferencia en Celanova) que de hecho es también notoria entre los mismos.

7.1.2.1. APLICACIÓN TEXTUAL

785, Abril 24 (doc. 137). Presbítero Adilano, descendiente del mozárabe Egila (con Fruela I, 757-768), propone a Samos un monasterio bajo la jurisdicción del mismo en Calvor (Sárria), San Estevo de Calvor (obsérvese siempre la preferencia de los mozárabes en los patronazgos de templos y monasterios, de santos mártires antiguos: et martiris primi...). Llama la atención la mención de nombres: Mazon diácono, Sonna testis, y esa alia villa in muro Mahamuth [409], sabedores de la imposibilidad cronológica del Mahmud del s. IX. Microtopónimo o nombre de vila propiedad actual o pasada de un “moro”, la realidad es que nos avisa de la posibilidad de permanencia de algunas pequeñas comunidades, probablemente absorbidas por la mayoría cristiana, desde la retirada del asiento beréber desde el 714 al 750 aproximadamente, y así entramos de pleno en la presencia de elementos islámicos (muladíes y/o moriscos, más fáciles de asimilación sin duda que el étnicamente extraño o minoritario por elitista árabe; también es posible la ascendencia beréber de algunos de estos antropónimos de nominación árabe) en nuestro territorio, ya arabizando nombres de lugar y persona, reforzando esta idea de temprana fundación de la vila desde el asentamiento táctico beréber y retirada (tal vez no tan inmediata al 750/132h., aproximadamente), la todavía no organizada soberanía islámica desde la reciente ascensión y restablecimiento del poder omeya por ‘Ab al-Rahman I (756-788) y su emirato. Doblemente por ello y valiosa es la presencia de un antropónimo como este de villa in muro Mahamuth.

Notablemente más valiosa aún es la única presencia onomástica de esta variante de Muhammad en nuestros cartularios gallegos y galecienses (sí presente en

409 En este momento hay villas de succo antiquo ab stirpe relicta, es decir, vilas por presura para ser cultivadas, abandonadas por los beréberes o por desaparición de sus antiguos poseedores, y este

puede
ser el caso de la villa in muro Mahamut, de posible condición muladí o beréber.

356

el ámbito leonés, aunque menos de lo esperado). Aparte del muy posterior y asentado Mahamuth beréber o muladí en el siglo IX de la región sarriana (Sárria lucense, la Sarra de toponimia árabe –al-Bakri-), muy cerca de la samonense, tal vez con probables (sólo eso creemos) coincidencias con topónimos (y hagiotopónimos) reiterados como Mamede y Mamed o Mamés en este noroeste (ver anexo 3. Toponimia de introducción mozárabe), poco más podemos decir salvo un importante detalle a subrayar: si pervive el nombre del Profeta en tierra cristiana significa dos cosas: o bien hay población arabizada de musulmanes (restos del pasado –o no...- control islámico de la primera mitad del siglo VIII) aún no conversos, o bien existen ahora musulmanes convertidos (moriscos muy tempraneros, ya que estamos aún no acabando el siglo VIII) que todavía conservarían onomástica y toponimia árabe [410]
,
sometidos a señores cristianos de procedencia andalusí como era el propio Adilano, hijo de Egila (fundador y Gefolge con sus hombres libres y familias) que iniciará el monasterio de San Estevo de Calvor (con otras muchas tierras y vilas quarum nomina hic non indigitur scribi...) y la posterior por su hijo villa domni Adilani (902, doc. 33). Tal vez cupiese la constatación de un simple onomástico Mamed en gentes cristianas arabizadas.

Viene y está asentado pues Adilano con su cohorte de clérigos y diáconos (todos de onomástica germánica muy numerosa en nuestra geografía como sabemos, pero también preclara en la población mozárabe) en la basílica de San Martín Obispo

410
La referencia para la onomástica y toponimia árabe del reino leonés la tenemos, entre otras, en las distintas obras de V. Aguilar y F. Rodríguez Mediano (1973). Cuando en la conocida obra de los mismos, "Antroponimia de origen árabe en la documentación leonesa (siglos VIII-XIII)" se refieren a
la triple raíz h.m.d. (págs. 518-519) nos aclaran: "..(que significa "alabar", "loar") es abundantemente
utilizada en la onomástica árabe con distintas variantes polimórficas, entre las que destaca el acomodado Muhammad, que debe su uso a ser el nombre llevado por el Profeta. Sorprende, por ello, la
poca cantidad de veces qu este nombre aparece en la documentación utilizada, lo cual puede ser un indicio importante a la hora de estudiar el origen y condiciones de este grupo (...). El nombre de Muhammad no es (...), muy abundante en esta documentación, sobre todo en comparación con el abundantísimo uso que de él se hace en árabe. Hemos encontrado las variantes Mahomat. Mahomate,
Mahomat, Mehemetus, Mahomatel y Mahomatelli.
El nombre Mahmud aparece como Mafmutes, Mahamude, Mahamudi, Mahamute, Mahamuth, Mahemude y Mahamuthi. También aparece usado como apellido la forma Mahmutez...".

357

(arcipreste Teodenando, descendiente de la familia de Adilano nos lo ratifica en el

documento ya citado), todo en territorio sarriano, muy poblado por la presencia de castros normalmente aún poblados o reutilizados (Astorica: Castro de Calvor), vilas (Moro Mahamuth, Formiz, Mari Morto – por contexto ¿"Mauri" Morto?, lo cual reforzaría nuestra idea de una significativa presencia de población arabizada) e iglesias (en el Valle, siete, San Pedro de Casario) y próximo al central monasterio. Cede pues en territorio y bienes inmuebles todo lo citado (despreciando un tanto lo que podría dar en bienes muebles...) al cenobio de San Xiao de Samos.

De la invocación a los santos patrones San Esteban, mártires Juan Bautista y santos apóstoles Pedro y Pablo tenemos que comentar al respecto que destaca por su singularidad galaica el Stephani Levite.

Nos consta San Esteban como el primer protomártir cristiano, hebreo helenizado y muy historiado desde los Evangelios (Hechos de los Apóstoles), dado para ejercitar el don de la palabra bien ante el Sanedrín o ante los cultos y escépticos griegos. Según tradición del siglo V, bien desde Africa (Paulo Orosio deposita allí ciertas reliquias después de su primera vista lipsanográfica a Mahón –Menorca-, en la basílica en Uzali –Alalia- en Utica), o desde Oriente mediante la difusión hacia Occidente (viaje de vuelta orosiano procedente de Palestina) de sus reliquias por los galecianos
411

Orosio y Avito de Braga, el culto se afianza en Hispania (es posible que

411
[San Esteban] A inicios del siglo V, Avito de Braga (suponemos presbítero de cierta preparación que

con carta de recomendación de su obispo Balconio, va a Palestina donde le dará dichas cartas a Orosio)
observa el hallazgo de las reliquias del Santo Esteban en Cafargamala (Jerusalén) en diciembre del 415, allí mismo escribe un relato (con propia versión en latín por Avito) Luciano presbítero siguiendo
instrucciones de Avito. A partir de ahí Avito bracarense envía copia de la obra, una carta y parte de las
reliquias a su merecido obispo Balconio de Braga, siendo portador de todo el envío Paulo Orosio, que
regresando desde Palestina o Cartago (Concilio del 416) cara a Gallaecia, decide dejar en Mahón (Menorca) las codiciadas reliquias del santo, y como ya hemos visto, también depositaría una parte de
ellas en el norte africano, en Uzali. Curiosamente estos viajes se solían hacer, entre otros motivos, para
formarse doctrinariamente contra los extendidos y sólidos posicionamientos priscilianistas.
Fuentes hispánicas litúrgicas coinciden en su festividad de diciembre (día 26): himnos, misas completas con antífonas, aleluyas y responsorios). Hay poemas dedicados al santo helenizado por Eugenio de Toledo; aparece citado en el De Civitate Dei de Agustín, en los Pasionarios de Cardeña (s.
X) y Silos. Finalmente era culto general el dedicado a San Esteban mártir en la Iglesia visigoda desde
el siglo V, aunque fuera en período arriano.

358

ya existiera en el mismo siglo por vía de la tradición visigodo-bizantina), aunque ya constan en el siglo anterior misas por Esteban en Asia Menor (en un santuario en Ancona, según S. Agustín) y su festividad fue fijada por su martirio el 26 de

Diciembre, a diferencia del 27
del mismo mes en iglesias de Oriente.
Para nuestros territorios nos afirmamos en esta tradición hagiotopónima con el comentado San Estevo de Calvor, S. Estevo de Cerdeiroas (Castrocán, Samos), S. Esteban / S. Estevo de Corullón en Vilafranca do Bierzo, o la iglesia de S. Estevo en Queiroga (Lu.), aparte de otros lugares y vilas de igual mención.
El santo bíblico y mártir Juan Bautista, con culto intenso (incluida una especial devoción a Yahià desde el Islam sunni...) desde sus inicios y además en su original Palestina (iglesias bajo su advocación ya las hay en el siglo IV), es importante para nuestros intereses norteño-mozárabes por dos razones: porque la inquieta monja Eteria nos relata que ella misma visita una de sus iglesias adyacentes al Jordán, lugar de sus predicaciones, y segundo porque San Martinho Dumiense lo eligió como unos de sus iconos propagandístico-ejemplarizantes de hombres marcados por el bautismo (De trina mersione, De correctione rusticorum), ayudando a la difusión y popularidad de su nombre y culto por toda la Gallaecia (C. García Rodríguez, 1966)
412
. Se fija en Occidente su fiesta el 24 de Junio (su Natividad, ya
que la naturaleza de sus festividades es amplia)
413
. Repasando vida y obras de este

Existen basílicas (con oficialidad de reliquias) que tienen patronato en Esteban que coinciden con la

Bética y esas rutas que conocemos cara al Noroeste: Medina Sidonia (630); Guadix (652); Vejer de la
Miel; Loja (basílica de Stos. Pedro y Pablo); Sta. Mª de Mérida; Morera hispalense; Guarrazar (Toledo), lugar impreciso de Navitola, también de tiempos visigodos (iglesia consagrada por el obispo
Paulo de Acci –603/610, reinado de Witerico-: recordemos que aún en el siglo X, Al Nasir nos sitúa una iglesia granadina dedicada a San Esteban, cerca de Granada). Tradición visigoda-bizantina no le

faltaba a la advocación a San Esteban para llegar a las invocaciones de tiempos mozárabes, en las fórmulas notariales de las Formulae Visigothicae.

412
"...igualmente los numerosos personajes eclesiásticos y civiles que mencionan las fiestas de la época
con el nombre de Juan". Pág. 143, op cit.

413
Era tradición en el cristianismo oriental (nestorianos, coptos, armenios) el alargar la festividad a San

Juan como extensión de la Epifania y de ello quedan huellas en los calendarios de la Galia (Tours, recogido por Gregorio). La variedad del calendario sanjuanista es importante: amén de su Natividad,
quedan su Degollación y Hallazgo de su cabeza, con tradición también en Galia y Constantinopla.

Juan itinerante (Jordán, Samaria, Transjordania) en su actividad predicadora, tenemos

forzosamente que destacar su espíritu de “hombre del Desierto”
414
, de sabio “natural”
y ejemplificante, de austeridad (alimentos, vestimentas, costumbres, don de la palabra), de espacio abierto (con una cierto antagonismo al cristianismo de urbe y elite), realmente atractivo para los clérigos regulares, practicantes de contemplación mística personal y distantes del siglo, renunciantes del mundo pero tremendamente inmersos en su sustancia. No es de extrañar por tanto que El Dumiense en su proyecto global-monástico de la Gallaecia lo pusiera como proa de su doctrina del pacto, federación y continuador de los Antoquorum Patrum (ligada a la Sancte Regulae de ascendencia preislámica).

El culto a los Santos Apóstoles Pedro y Pablo es de origen romano (restos en ad catacumbam, hasta comienzos del siglo IV), hay pues tradición en su fecha de traslación a ese sepulcro común (29 Junio). A Hispania llega este legado de culto romano, pero en Oriente se conmemoraban sus personas junto con otros santos que no casualmente son conjuntamente reincidentes en nuestros documentos (Esteban,

Iglesias y reliquias de Juan Bautista en Hispania nos constan: San Román de Hornija (Vallad., en Gallaecia, con templo de arte mozárabe); Salpensa y Alcalá de los Gazules –ambas de época visigoda-;
Sta. Mª de las Vírgenes emeritense, con iglesia de San Juan dedicada a su persona (R. Piertas, 1975);
Toledo urbe con Iglesia pretoriense de los Santos Pedro y Pablo de obligatoria visita conciliar; y lugar
impreciso de Navitola granadina, también de tiempos visigodos (577). Con este respecto, destacamos
con mayor insistencia la fiesta de San Juan Bautista el 24 de Junio solsticial, de origen occidental, una
de las principales festividades de la Iglesia visigoda.
La importancia terapéutica del santo la testifican muchos actos sociales positivos y de creación (casamientos, amores, remedios para el cuerpo), aunque prima la característica de su significado terapéutico (hierbas, baños de purificación y contra enfermedades). Finalmente, San Juan es la fiesta
del máximo esplendor del sol, pero también de la Luna, su renacimiento (plantas lunares vida ascendente, suprema eficacia en las empresas, encuentro de la naturaleza con el cuerpo físico y su salud). Pensamos que estas creencias estaban (y estaron hasta hace pocos siglos) en la fe e imaginación
populares de la conservadora Gallaecia.

414
Por esta especial circunstancia de “Hombre de Dios” (Hanif para el Islam, “los que no asocian”; dice
el Corán en surah 30, aleya 30: “mantén tu rostro orientado hacia la Adoración debida, como hanif, el
estado natural en que Allah creó a los hombres”) de una manera tan directa, gnósticos, mazdeistas y musulmanes le tienen una verdadera y profunda devoción. Muy documentada su vida, lugares y hechos, tenemos constancia de Juan en los cuatro evangelistas cristianos, junto al historiador judío Flavio Josefo, y otros datos “arqueológicos” de libros como los del Génesis (C. Leonardi, A. Riccardi,
G. Zarri, vol II, 2000).

Pedro, Pablo, Santiago y Juan), cerca de las fechas de la Navidad (28 Diciembre: Santos Pedro y Pablo).
Volvemos a las Españas. Tenemos una inscripción relativa a reliquias de Pablo en Sta. Mª de Mérida (probablemente con también recordatorios de su compañero Pedro). Siguiendo la ruta galeciense, Profuturo de Braga recibe reliquias (normalmente representativas) del Papa Vigilio. San Martín de Braga (s. VI) cita una vez más el ejemplo de S. Pedro para significar la importancia que le obsesionaba al suevo católico, el bautismo (para conjurar tanto herejías permanentes como la priscilianista, o el mismo persistente paganismo): recordaremos que Juan, Pedro y Pablo son muy recordados en la onomástica del momento. Acabando la ruta donde la empezamos, en Mérida los santos se aparecen milagrosamente a monjes del monasterio de Caulania.
Las basílicas-iglesias de tiempos visigóticos y continuidad mozárabes bajo advovación petri-paulista son abundantes y así es fácil de describir tanto la Gallaecia
415
(San Pedro de La Nave zamorana –ese aeternum movile arquitectónico impresionante y en eterna expansión, puede ser un ejemplo capital) como el Al-Ándalus cristiano.
Sobre la liturgia hispano-visigoda e invovación petri-paulista tenemos un abundante legado, destacaremos: oraciones a episodios del Evangelio (entrega de

415
Basílicas advocacionales al par Pedro-Pablo son las de Villares de Hortichuela (Loja, Granada –s. VI-); Pola de Lena asturiana (era visigótica y aún posible s. IX –Hübner-), cuyos restos basilicares sirvieron para la posterior Sta. Cristina de Lena; San Pedro de La Nave (Zamora) ya refleja en sus capiteles escenas de los Santos Pedro y Pablo, con inscripciones del siglo VII; S. Pedro de Balsemão
(Lamego, Portugal); Monasterio Rupianense de fundación fructuosiana dedicada a los Apóstoles –Valério-; San Pedro de Montes (Valdueza berciana); menos importante es la representación del Este peninsular con las iglesias propias ubicadas en Terrassa y Tarragona.
En Al-Ándalus cristiano, Orgaz (Toledo) es titular de iglesia a ambos santos; San Pedro de Tomar (Ribatejo lusitano); esas iglesias cordobesas que bien Yacut (geógrafo hispanomusulmán de imprecisa
cronología) como Recemundo (obispo Rabi ben-Zaid) nos informan como de San Pedro, cercana a la
gran ciudad, y otra en la su sierra relativamente próxima (Calendario cordobés, 18 de Junio); Toledo

misma contaba con una importante iglesia in suburbio toletano de ya la antigüedad del siglo VI (Recaredo), supuestamente bajo la custodia de la guardia real visigoda (praetoriense), ya citada en notas.

361

llaves, poder de atar y desatar
416
, piedra de la Iglesia, triple confesión), Hechos
(Simón el Mago, Castigo, Conversión de Pablo). Los calendarios mozárabes contemplan la fiesta del 22 de Febrero (Cathedra Sancti Petri), que se había

generalizado antes en la liturgia visigoda (s. V). El Exordio del homiliario de Silos (copias de ss. XI y XII pero de originales muy anteriores), coincide con uno de San Agustín a los Apóstoles. Finalmente el culto de los Santos Pedro y Pablo (desde el siglo V) se popularizará en el siglo VII, en iglesias dedicadas, reliquias y solemnidades regias.

Pasemos al protagonismo de Judas Iscariote en las cláusulas penal-espirituales (sanctio) del documento [417]. Poco sabemos de Judas "el Traidor" (sed cum Iuda domini proditore luat penas ineterna dampnatione), excepto las crónicas relativas a su persona que nos relatan los Evangelios sobre este discípulo singular de Jesús. Se admite normalmente que podría ser un zelota o activista de ciertos sectores de la sociedad judía que pretendían eliminar la presión política y fiscal de Roma en la provincia oriental de Judea, siendo el procurador romano Pilatos en Jerusalén era uno de sus máximos representantes.

Judas (sobrenombre de Iscariote, Queriyyot, lugar de Moab o Judá) fue tesorero de los apóstoles [418], y aunque abrumado por el remordimiento de traición a su Maestro, es cierto que con este dinero el propio Sanedrín compraría el conocido "campo del alfarero" o de "la sangre" para enterrar allí a los extranjeros (Mateo, 27, 3-10).

416
Dicho poder nos debe recordar lo comentado sobre las atribuciones aptitudinales de S. Torcuato, S. Ciprián o Sta. Comba, por no hablar de sus ascendientes simbológicos en los torques, cuerdas sogueadas antiguas y altomedievales, o los guerreros pétreos galaico-lusitanos.

417
Traducimos esta parte: "Y además si alguien, que no creo, ocultase algo o contradijese algo de lo que aquí señalamos, cualquier persona que fuese, que no tuviese licencia, pague su culpa en la condenación eterna con Judas el traidor de Dios" (Samos, 785, doc. 137).

418
El cobro de Judas a los sumos sacerdotes del Sanedrín de treinta dracmas de plata puede ser una referencia directa al texto, en su condición más profesional, y como tal tesorero en esta parte de cláusulas pecuniarias del documento, también consta seguidamente el pago por incumplimiento del la intención que pretende el mismo: pro temporali pena pariat IIº auri talenta post partem samonemsem.

362

En el barrio copto de El Cairo (Egipto), la iglesia de la Virgen María ("Iglesia Colgante"), una columna negra indica, entre todas las blancas del templo, el personaje de Judas como traidor (nuestro Iuda domini proditore) [419], y subrayo esta imagen mental porque suele ser la versión ortodoxa oriental la que primero impactó tanto sobre el Mensaje cristiano, como sobre la personalidad y figuración psicológica de

cada apóstol en el ancho Occidente: el caso de Judas no sería una excepción.
Ireneo (h. 125-h. 202), obispo de Lyon (aún Galia romana) nos advierte en su Adversus haereses (también llamada más significativamente Detectio et eversio falso cognominatae gnoseos), que había un núcleo de "gnósticos" cristianos que daban culto a Judas Iscariote, autores que redactarían un "Evangelio de Judas" (recientemente encontrado y traducido desde el copto, en grafías griegas, en copias de los ss. III ó IV, de original del s. II)
420
, neófitos de mayoría griega que sin duda seguirían difundiendo sus escritos y pensamientos en el largo período entre lo tardoantiguo y lo altomedieval, siendo siempre objeto de discordia y vigilancia por la ortodoxia romana.
Judas es pues un gran clásico en las plantillas de sanciones del noroeste, amén de monásticas (por cierto, donde las sanciones pecuniarias son de menor relevancia

419
Seleccionemos algunos fragmentos samoneneses al respecto: duplam confesionem cum Iuda traditore (902, doc. 33); Sancto corpus Domini sit extraneus ac post mortem cum Iuda, qui Dominum tradidit (975, doc. 44); et cum Iuda Domini proditore lucit penas in eterna dampnatione (1080, doc. 147); dupla confusione cum Juda traditore (922, doc. S-2).

420
COCKBURN, A. "El Evangelio de Judas". Rev. National Geography. Vol. 18 nº5. 2006. Dicho artículo trata del hallazgo de un texto que la primera Iglesia romana tildó de herejía (Ireneo, s. II-III), ejemplar en varias hojas de papiro encontradas en el desierto de Egipto en lengua copta y caracteres

helénicos. Empieza el texto gnóstico con las palabras, "Crónica secreta de la revelación hecha por Jesús en conversación con Judas Iscariote..". Existían otros tratados gnósticos "kristianos": Evangelios de Tomás y Felipe (s. II), Evangelio de la Verdad (s. II), Evangelio de María Magdalena (s. II), Libro secreto de Juan (s. II) y Segundo Tratado del Gran Set (s. III). Todavía en el siglo IV (367), el obispo de Alejandría, Atanasio, promulga una orden para los cristianos egipcios, debido a la confusión que la profusión y difusión de textos gnósticos hacía en estas comunidades, y así en esta amplia región, los

únicos libros sagrados admitidos por la Iglesia serían el Nuevo Testamento y otros 23 tratados canónicos, lista que ha sido practicamente mantenida oficialmente por la Iglesia romana actual. Nuestras comunidades peninsulares, siempre "atentas" a diferentes versiones del cristianismo, seguro que conocían los ecos que llegaban desde Oriente.

363
que otras tipologías documentales
421
) y por supuesto nunca desligadas de las normalizadas Formulae Wisigothicae

422
que se dan en otros territorios como la gran
provincia Tarraconense. Las negativas calificaciones al Iscariote en todo caso vienen inspiradas inicialmente por la tradición de la letra y lectura bíblicas: Mt 10, 4; Mc 3, 19; Lc 6, 16, entre otras que se extraen para calificativos donde impera el de "traidor"
423

922, Agosto 1 (nº S-2). Ordoño II dota al monasterio recientemente restaurado por el abad Sinderico, de bienes y objetos litúrgicos. Es un documento en el que tenemos que detenernos por lo sustancial que posee, modelo informativo de otros documentos que le suceden. Los temas seleccionados que nos servirán de guía incluso para posteriores documentos serán aquí los de hagiografía, comunidad dúplice, explicación de la disposición, inscripción de Ermefredo, numeración de objetos y diferente tipología de libros donados, reglas monásticas y breve relación de su onomástica destacable.
La invocación hace referencia a los mártires (incluida también en la parte de sanciones), aunque ello es normal en documentos altomedievales (hasta el X...) y de naturaleza monástica del Noroeste con una tradición invocadora e intercesora que nos

421
Lo vemos en el breve pero destacado trabajo de DOMÍNGUEZ, M., "Formulas de sanción en documentos del noroeste peninsular hasta el año 1000" in Actas I Congreso Nacional de Latín medieval...., (1995).

422
Junto a las Formulae Marculfi (ss. VII y VIII, de tradición carolino-merovíngea), las Formulae Andecauenses (s. VII, finales) y otras de continuidad de línea gala.

423
El interesantísimo trabajo (que debería continuar) de Ana Gómez Rabal (2006), "Lengua especializada en documentos latinos catalanes de la Alta Edad Media: una amenaza bíblica" in Actas. IV Congresso Internacional do Latim Medieval Hispánico, para los documentos catalano-aragoneses, ratifica una rectilínea continuidad en la tradición documental europea e hispánica altomedieval. Se unen a las amenazas sancionadoras, las de Datán y Aberón (de los cuales hablaremos), Simón el Mago, las excomuniones, Arfaxad, Belcebú, Ananás y Safira, y la de Acar como destacables, junto con los que se rebelan contra los designios de Moisés y Aarón (lo tenemos como maledictiones que scripte sunt in Libro Moysi, super eum veniant en 902, doc. S-2; 1031, doc.
103 samonenses), todas ellas del Antiguo Testamento.

364

remite a los orígenes prerromanos paganos de culto a los difuntos, romana en cuanto lo transmitió al cristianismo como perduración de la memoria de los muertos, recordados en aniversarios y visita de tumbas (C. G. Rodríguez, 1966)
424
; también
mozárabe, en tanto la mayor parte de nuestros santos mártires (y/o confessores, de ya tradición visigoda por lo general) van a ser difundidos, ganando culto y "popularidad" en los medios religioso-eclesiásticos, merced a la publicación y mención de los

mismos en himnarios, antifonarios, poemas, acoplados a oficios litúrgicos mayores, o la lectura en ambientes monásticos o seculares de las Passio correspondientes a sus vidas, hechos y ejemplaridad cristiana, inscrita en una mentalidad muy particular de

424

De nuestra autora y obra conocida más referente hemos de hacer unas forzosas citas aclaradoras, aunque ella omite toda la tradición prerromana peninsular de culto a difuntos, guerreros y sabios (¿a

modo de "druidas", ascetas, tradición eremítica?) que pudo bien perdurar hasta y sobre la romanización, para posteriormente desarrollarse en el culto a santos (mártires, apostólicos, confesores,
obispos) del cristianismo que ya se abrazaba. Las citas son clave para la percepción de lo que significa
el culto a santos mártires: "..hacerse objeto a los mártires de una veneración especial; el motivo (...) es
una asimilación a Cristo en su Pasión (...) en su glorificación. Se estimaba (...) que los mártires tenían
un poder de intercesión mayor que el de los demás fieles, incluso ya antes de su muerte (...). La idea

cristiana básica del culto a los mártires se traduce en expresiones habituales a un medio ambiente romano acostumbrado a la veneración de la memoria de los difuntos, de los que solían recordar los aniversarios y visitarse las tumbas. Pero hay una diferencia profunda, no ya sólo en la idea, sino en la
forma: no se trata de una memoria reducida al círculo familiar, la comunidad cristiana entera participa
en ese recuerdo.

El Padre Delehaye señala (...) ninguno de carácter tan decisivo como la celebración del aniversario (...): la fiesta es señal de culto oficial. (...) El culto se desarrolló ampliamente con las traslaciones de

reliquias", in págs. 107 y 108 de El culto de los santos..., (1966) de C. García Rodríguez.

Podemos añadir que los primeros cultos afectivos o reales a los mártires cristianos cabe situarlos en el
siglo III, ya establecidos de una manera "oficial", los Dies natalis del martirizado, recordando al mártir
aunque no fuese de la misma comunidad (el ejemplo del San Vicente zaragozano, vivamente asentado
como culto en Cartago nos puede valer, aunque este mismo mecanismo de "asimilación" es muy conocido para los hagiógrafos). En las Actas consulares consta la custodia del cuerpo recogido (en partes o enteros) y las Pasiones Antiguas son finales relatos circunstanciados del proceso y ejecución
del mártir, hechas supuestamente por los Tribunales: búsqueda y detención del mártir, acto de acusación y para rematar, su ejecución, todo
esto bajo el contexto cultural y político del rígido Derecho
romano.

En un segundo tipo de Passiones, dichos relatos son más vagos en detalles, más breves y centrándose
en la muerte del mártir correspondiente, sin diálogo del juicio, o en su caso, inventándolo si procediera; más que eso, incluso ya hay en el momento de inicios del siglo V, poesía con himnos (Prudencio es en caso) a los mártires cuando la memoria "histórica" o "verídica" de los mismos ya no
existía y se daba paso más a las elucubraciones sobre su biografía y detalles. El paso a las Passio imaginadas era ya cosa del avanzado siglo V y VI, con la ayuda y rebrote de nuestros conocidos

mártires cordobeses del s. IX cuando ya el género declinaba y había que recuperarlo como apologética
e incluso sofistificación literaria.

365

este momento espiritual e histórico que la comunidad mozárabe está ahora experimentando interior y exteriormente.
Como fortissimis Patronis figuran Sanctorum Juliani et Baselisae (sin duda el doble patronato de ambos santos y mártires nos deja entrever sin duda la filiación de monasterio dúplice que era Samos desde su antigua fundación) y Justi et Pastoris, Sancte Eufemie, Eolalie, Hengratiae, Sancti Vicenti y Sebastiani, seguramente toda una premeditada y jerárquica selección que deja de enumerar con un vel sociorum eius martyrum.
A grandes rasgos verificamos el fuerte arraigo de los santos y mártires de origen oriental que persistían en la amplia área galeciense, salvo quizás Sebastián [425], aunque tenía un culto muy extendido por el norte africano ya en el siglo VI y por ahí se pudo introducir, por la vía de cultos de soldados [426] cristianos romanos destinados

425
[Sebastián] Su celebridad de mártir romano se difunde por África (Calendario de Cartago) en el siglo VI y cuenta con una Passio ya en el s.V, y San Ambrosio fue su panegirista por excelencia. Habría reliquias de Sebastián en Bornos (diócesis de Écija, con inscripción del s. VII). En la basílica
del santo, en La Morera hispalense, tabíen se ubicarían unas otras reliquias. En la sierra cordobesa había un templo de culto al mártir soldado. Nos consta en Toledo (aunque siempre con algunos problemas de datación y documentación directa; R. Puertas, 1975) una iglesia a titularidad de San Sebastián, con su parroquia cercana al Tajo y al sur de la ciudad, de posible origen ya visigodo. En los
calendarios mozárabes su fiesta se celebraba el 19-I, aunque se intuye que fluctúa con los días 20 y 21,
como se interpreta (sin fecha concreta) en el Antifonario leonés. Una conclusión probable es que su difusión más generalizada se realizó por la comunidad mozárabe, y su tradición era visigoda, influenciada sin duda por el área romana y africana.

426
San Sebastián era patrón de las corporaciones de militares arqueros y suponemos que por extensión a otras especialidades de armas militares. Pero resulta que en su aplicación para culto más extendido y
social, Sebastián es protector contra la "flecha" de la Peste ("flecha asesina lanzada por Dios para castigar a la humanidad por sus pecados"). San Sebastián es, pues, uno de los grandes santos anti-pestíferos. Por último, de modo más general, cuando desparecieron las epidemias de peste, San Sebastián adquirió un poder de "internista" (...) la flecha y las heridas que atraviesan el cuerpo del mártir encuentran nuevo aprovechamiento. El peregrino que desea implorarle toma la flecha y la clava
en un agujero que corresponde a la parte del cuerpo de la que él padece. Así, cuerpo alborozado y

cuerpo enfermo tienen múltiples puntos de intersección", en Loux, F. El Cuerpo en la sociedad tradicional, 1984, pág. 99). Podemos añadir que dicha naturaleza de patrón "internista" para Sebastián
era también aplicable para el oficio de curtidor (al igual que Torcuato) y marroquinería de pieles, de

tanta tradición mozárabe y andalusí. Ejemplo de ello eran los dos templos que conocemos con su hagionomástica en Córdoba y Toledo, ésta última situaría su templo en el barrio de los curtidores.

366

en la Península, manteniéndose en época visigoda y garantizadamente mozárabe
427

como la atestigua la basílica de San Sebastián en la serranía de la Córdoba islámica y en el barrio de curtidores de Toledo la basílica dedicada al mártir, de ya tradición visigoda.
Santa Engracia
428
 testifica una conexión cultural occidental, ya suevo-
visigoda con el área cesaraugustiniana, en la cual su mito se asentará. El fuerte carácter local junto con la persistente tradición oriental, lo constatamos por la

427
GARCÍA y GARCÍA, A. "Contenidos canónico-teológicos de los diplomas leoneses" (1994) aprecia: "San Sebastián es conocido mártir de la época romana, cuya veneración está documentada en
la España visigótica a escala local, y sólo de generaliza en la época mozárabe", pág. 28. Es para nosotros un seguro sobre la relación hagiotoponímica de nuestros documentos con los momentos de

los siglos VIII al XI, la relación de las "Advocaciones de iglesias que se mencionan desde el s. VIII al
XV, inclusive como pertenecientes de algún modo a la diócesis de Lugo" que Ventura Cañizares del Rey (1872-1940) realizó en el Seminario diocesano de Lugo y que publica la revista Lucensia, nº 30

(2005); en dicha relación (vaciados los Tumbos Viejo y Nuevo de del archivo capitular de Lugo) se constata la antigüedad para el VIII de S. Andrés (André, S. Adriano (estos dos menos), Sta. Columba/Comba, San Cristóbal/Cristovo, San Esteban/Estevo, Sta. Eulália, S. Eusebio, San Juan, San
Julián, Sta. Leocádia, S. Mamede, Sta. Maria, S. Martín, San Paio / Pelagio, S. Pedro, S. Salvador, S.
Vicente y lo poco que había a Santiago; la continuidad de los anteriores en el IX, donde aparecen también S. Cipriano, Sta. Marina/Mariña, S. Miguel, un solo S. Pelagio, S. Tirso, la continuidad creciente a Santiago. Finalmente en el s. XI, S. Adriano apenas permanece, recortándose en número las
parroquias titulares de Sta. Columba/Comba, S. Cristóbal/Cristovo, S. Esteban, S. Mamede, S. Pelagio/Pelayo/Paio y manteniéndose en número las restantes ya mencionadas desde el inicio. La hagiotoponimia y advocaciones de esta amplia diócesis cambia considerablemente desde los siglos XII
y XIII aunque en una tónica paulatina.

428

De origen aristocrático suevo, Engracia se dirige con su familia y sirvientes (compañeros potenciales
al martirio) a la Galia Narbonense para enlazarse matrimonialmente con un alto grado militar, diriginendo la comitiva Lupercio, tío de la Santa. Daciano los sorprende en Zaragoza, donde el general
estaba ejecutando una persecución contra los cristianos, era en la fecha que luego será su festividad, el
16 de Abril del año 304. Prudencio en su correspondiente Passio a los mártires de Zaragoza, describe
en sus himnos brutales sufrimientos (arrastramiento de cuerpo por calles, garfios que le extraen el hígado, su corazón, clavo que atraviesa la cabeza...) sobre Engracia. Sus dieciocho acompañantes también le seguirían al altar, así como las "santas masas" de cristianos cesaraugustanos. Los restos de
Santa Engracia y los Diez y Ocho descansaban conjuntamente en un solo sarcófago, en una basílica mencionada en el siglo V, y seguía en pie en el VII (mención en el De viris Illustribus de Ildefonso, hablando de Eugenio II). El culto a Engracia y los "atletas de Cristo" no debió difundirse sino en épocas, próximas a la presencia islámica en Hispania, aunque el silencio de las fuentes no ayuda a su
temporalización.
Santa Engracia figura entre otros, en el Antifonario de León, Himnarios anteriores a 711 (siempre "Santa Engracia y compañeros"), Sacramentario toledano del s. IX. Ni el Hieronimiano ni los martirologios mencionan a nuestra Santa y socios, aunque sí constan en oraciones de oficio que coinciden con las fechas pascuales, así mismo los calendarios mozárabes los citan, poniendo su fiesta
en 16-IV.

presencia de santos como Basilisa y la disputada Eufemia
429
: para la región
samonense Sta. Eufémia de Visuña –Courel, Lu.-, Sta. Eufémia de Folgueiras –Návia de Suarna, Lu.-, o el área de influencia mozárabe en el región ourensana nos lleva hasa la de la iglesia de Santa Eufémia de Ambia o el patronato de la urbe de
auriense); los demás hacen parte del santoral altomedieval visigodo y mozárabe (Julián
430
, Justo y Pastor
431
, Eulalia de conexión directa emeritense
432
, Vicente
433
).

429
Santa Eufemia (VV.AA –Dir. C. Leonardi et alii-, 2000) fue martirizada por ignición en las hogueras de Calcedonia (año 304) y recibe culto prácticamente desde su muerte, antes con padecimientos, finalmente con homilia conciliadora de Asterio de Arnasea, en ya basílica para su culto, igualmente en Calcedonia, donde localizamos su sepulcro. Sus relatos no coinciden con la

Passio que en occidente se haría popular. La difusión del culto a Eufemia coincide con el concilio IV ecumérnico de Calcedonia, donde fue condenado el monofisismo (Eutiques) y donde portentosamente Eufemia toma partido por la corriente oficialista. Santa Eufemia es patrona de Antequera (Málaga) coincidiendo su festividad (16-IX) con la conquista de Fernando de Aragón (1410), haciendo unánimes patronato y toma de la villa musulmana, de fuerte arraigo también mozárabe y nudo de conexiones altomedievales desde el sur.

Según Pedro Gómez (artículo de prensa "Santa Eufemia", La Región, 26-IX-1998), Eufemia fue martirizada en el año 140, con tradición cristiana en Gallaecia, virgen y mártir, hallado su cuerpo en Manín (Lóbios, Our.), con toponimia histórica (1090, monte que lleva su nombre), cerca del lugar de encuentro de su cuerpo. El obispo ourensano, Pedro I Seguín, trasladó el cuerpo de la mártir a una ermita (conflicto con la diócesis de Braga) para finalmente guardar sus reliquias en Seixalbo (ermita que perdurará hasta el siglo XVI y de la que sólo quedan rastros), para ser trasladados a su vez, hasta la iglesia-catedral de Ourense (1590), y hoy es la patrona de la ciudad auriense, amén de un lugar central para la mozarabidad gallega como es Santa Eufémia de Ambia (Our.). Había un prestigioso culto a la Santa en otros lugares, todos de influencia, contactos y rutas mozárabes (Antequera es un buen ejemplo) como eral el ancho reino leonés, sur de Francia, norte africano, cosntando su devoción en el calendario antequerano y el mozárabe cordobés, seguramente tomando el relato de la Passio calcedoniana.

Nos informa C. García Rodríguez (1966), y siguiendo de paso la orientación más indigenista de la asimilación de santos foráneos, algunos de ellos adaptables a los altares propios (por similitud de vida, por su homonimia tanto onomástica como toponímica) que continúa Ladislao Castro (2001), dice la autora: "Hay tres santas orientales que tienen misa en el Sacramentario mozárabe: Marina, Dorotea y Eufemia; pero no es probable que tuvieran ya culto en el siglo VII. Santa Marina fue heroína de una "novela monástica" análoga a la de Santa Eugenia (...). En el Noroeste de la Península alcanzó tanta popularidad que acabó por transformarse en una santa local. Había reliquias suyas en San Román de Hornija y en San Miguel de Escalada, pero no hay huellas del culto antes de los siglos IX y X". Es decir, reducimos la cronología de culto a Eufemia en fechas tardías y mozárabes con mucha probabilidad, "El culto tuvo gran importancia en Galicia, donde se llegó a convertir en una santa local, cuyas reliquias conservaba Orense. Pero hay demasiados siglos de silencio para poder relacionar este culto mozárabe con las peregrinaciones de Eteria con otros galaicos de la época hispanorromana" pág. 198 de op. cit.

San Julián fue mártir de Antinópolis (ss. III-IV, Egipto), con basílica en Antioquía y con culto difundido desde Constantinopla –con templo propio- hasta occidente mediante una Passio (elogio de la
castidad) de naturaleza legendaria, asociada a Santa Basilisa (entre otros y otras), llegando a Galia la

fama de Julián (s. VI). Fortunato incluye a Basilisa como ejemplo de virginidad (no hay mención a su
culto en Gregorio de Tours...). En apoyo de una sociedad de culto Basilisa-Julián, C. García Rodríguez
(1966) añade: “los monasterios toledanos debieron servir de intermediarios para la introducción del culto a santos orientales como S. Cosme y Damián, Julián y Basilisa, y Adrián y Natalia: de estos tres
pares de santos existen oficios y misas en los libros litúrgicos más antiguos” (pág. 417 de op. cit.) Y

citamos y damos hipótesis de trabajo de todo ello, porque en monasterio Agaliense de Toledo dedicado
a San Julián es motivo de vivo debate (Fábrega, Gottineau, Mabillon, Sandoval, Flórez y otros) que pueden llevar a la posibilidad de dos monasterios de Agali, según interpretación de menciones visigodas, de otro cenobio agaliense bajo patronato de San Cosme y Damián. Aquí estaría el nudo gordiano del origen julianense de nuestro monasterio de Samos, de aún posible extracción toledana. S.
Julián aparece en el Oracional de Tarragona, Pasionarios de Silos y Cardeña, Antifonarios Toledano y
de S. Millán, Biblia de Alcalá (s. IX) y misa del Sacramentario de Toledo.
Respecto a la complementariedad de Basilisa y su ascendencia, Ladislao Castro (2001) entiende que

“en el ejemplo de Santa Basilisa, mártir de Antioquía tal vez se identificó la Antioquía turca con la Antioquía mítica gallega, bajo las aguas de la laguna de Antela, desecada hace varias décadas...”, siempre en una línea indigenista de asimilación de santos de procedencia exterior, aunque tal integración mental no implique precisamente rechazo, más bien lo contrario: sigue Castro, “...en conjunto, son más populares los santos importados que los gallegos, y la proximidad afectiva de que

son objeto los santos de mayor devoción desatiende la circunstancia de ser foráneos” (pág. 38).
Según Pérez de Urbel, el culto a Julián se extiende por Hispania en el siglo VIII, partidario del nominalismo de ese momento (¿con Argerico y Sarra?) con patronato de este santo ya mozárabe...
La fecha de festividad julianense en calendarios mozárabes es de 7 de Enero y en el de Córdoba (s X),
ya celebrado en el monasterio llamado Ielinas o Album en Sierra de un lugar cordobés. En el martirologio Hieronimiano se coloca en 6 de Enero su festividad, cerca del celebrado en Bizancio (8-I)
–Baumstark, 1935, defiende su difusión directa desde el monaquismo egipcio y no desde Bizancio-. De
Hispania, el culto podía pasar a la Septimania gala (Salmon, 1941), por contacto entre las provincias

visigodas y bizantinas, o al mismo tiempo contactar con la Europa borgoñona de finales del VI, introduciéndose desde el norte por la Galia (Venancio Fortunato). Las teorías más fundadas convergen
y hacen de Toledo el centro de difusión y culto central en la Hispania goda tardía del s. VII (C. García

Rodríguez, 1966).

431
Gracias a la obra De viris illustribus de Ildefonso, conocemos el origen de su culto en el siglo IV: Santos Justo y Pastor niños, son mártires complutenses, teniendo gran difusión su ejemplo en Hispania
y resto de Europa sobre todo a partir del siglo VII. Fructuoso de Braga les dedica un monasterio a mediados del VII, en el río Molina, en la base del monte Irago, en el itinerario y vía que va de Astorga
a Braga. Testimonios del culto a los jóvenes santos los hay en Galia, Bierzo en Gallaecia, Córdoba (figura en su calendario, con celebración de su festividad –6-VIII- en ciudad y sierra con monasterio de
su advocación, de posible fundación ya visigoda), Toledo (liturgia Dominum nostrum) y desde aquí hasta Asidonia y la mencionada Córdoba en Al Ándalus e incluso la provincia Tarraconense.

432
Santa Eulalia tiene el "inconveniente" de su duplicidad emeritense y barcelonesa, aunque tal debate ha sido llevado con cierta elegancia por le profesor Fábrega (1953), y aunque no nos paremos con intención de análisis en esta ocasión , diremos sólo que tal duplicidad se observa en liturgias y calendarios mozárabes, y que todo apunta a que del culto de la Eulalia de Mérida, deriva una homónima local de Barcelona, con clásico traslado de reliquias (Santa María del Mar) acelerado desde
la presencia islámica (con fecha tan andalusí del 877).
Santa Eulalia de Mérida (Himno III de Prudencio, autor de la Passio de la Santa) cuenta con basílica

en Mérida (de los más importantes centros de conexiones Al Ándalus-Gallaecia), foco difundidor de la
fama de Eulalia. Contaba dicho templo con derecho de aslio en las afueras de la urbe, colegio de clérigos al servicio de misas, escuela de niños de orientación sacerdotal, ganando prestigio la Santa

369

De Sebastián sólo nos quedan ejemplos hagionomásticos de otros documentos (Sebastianus laicus –1207, doc. S-35 y Sebastianus Veremundi –1125, doc. 54-), con

como protectora de enfermos y peregrinos (inercia de la Vía de la Plata; obispo Masona funda hospital
y asilo para peregrinos bajo advocación eulaliana).El prestigio del centro religioso de Eulalia hizo que
obispos como Paulo y Fidel (s. VI) se formasen en la domus Eulaliae, al igual que Masona (finales del
VI), y el mismo Fructuoso galeciense visitase su sepulcro (aquí la citada conexión ya queda constatada). También localizamos culto a la emeritense en la Iglesia africana (abad Nancto, en la Vita
Fructuosi), y San Agustín la incluye en su Solemnitatibus martyrum. En los siglos VI y VII su fama y
culto se había extendido a Zaragoza, Calahorra, Loja (Córdoba), Salpera y La Morera (fiestas celebradas en su honor, lápidas de muy probable época mozárabe -Vives, 1949-, prov. Sevilla), y nuestro conocido Guadix. En Toledo y alrededores debió haber un monasterio intitulado a Santa Eulalia (abad Florencio en actas de Concilio provincial –675-, como titular de esa institución, y Toledano XII –681-). En la Córdoba del s. X había una basílica de culto a Eulalia en el vicus

Fragelas
o de Korillas (villa Careilas, prope Cordubam) , con celebración de su fiesta (Calendario de Recemundo), siendo difícil seguir su rastro hasta llegar a tiempos visigodos. En Galia no faltan evocaciones (s. V) de la memoria y méritos de Eulalia: una basílica en Béziers (455), textos de Venancio Fortunato (poema a la mártir, tema de castidad), Gregorio de Tours (De gloria Martyrum),
monasterio de título cerca de Burdeos (allí se formó Khildemarca, primera abadesa de Fécamp, en Normandía).
Para el caso particular de Samos y su dominio, es abundante la advocación de la santa en las iglesias
de Sta. Eulália de Riba de Neira (Baralla, Lu.), Sta. Eulália de Guilfrei (Becerreá Lu.), Sta. Eulália de
Bardaos (Íncio, Lu.), Sta. Eulália de Trascastro (Íncio, Lu.), Sta Eulália de Lagos (Láncara, Lu.), Sta.
Eulália de Pascais (Samos, Lu.), Sta. Eulália de Rebordaos (Saviñao, Lu.), Sta. Eulália de Alfoz (Triacastela, Lu.), Sta. Eulália de Dena (Cambados, Pont.).

433
Comparte San Vicente con Santa Eulalia, el prestigio de los mártires con mayor fama y prestigio en todo el santoral hispánico altomedieval, los sin duda más referidos para su culto. Vicente, diácono de
Zaragoza, cubre su martirio en Valencia. Existe una Passio primitiva en el siglo IV de la cual parten otras que sirvieron de modelo a su vez par muchos otros relatos de santos. San Vicente se pudieron

enterrar en las afueras de Valencia. Dice el cesaraugustano Prudencio que existía una basílica extramuros de la ciudad donde veneraban su cuerpo y reliquias (posiblemente su lectulum donde murió). En el siglo V existían por lo tanto dos basílicas dedicadas, en Valencia y Zaragoza a Vicente, y
éstos fueron sin duda sus orígenes difundidores. Pudiera haber un traslado parcial de reliquias a la Catedral del Turia, y desde la presencia islámica y 711, varios son los centros que se atribuyen receptores de parte de sus restos: Castres (Francia), Benevento (sur de Italia), Lisboa. Las ciudades de
Sevilla y Córdoba de tiempos visigodos ya cuentan con templos de titularidad a San Vicente. Al-Maqqari nos informa que la basílica de Córdoba, dividida entre musulmanes y cristianos, sería la base
sobre la que se edificaría la gran mezquita. Según el calendario de Recemundo, una vez despojados del
centro basilical, los mozárabes se tuvieron que desplazar para celebrar su fiesta in Quinque, que podemos interpretar como un pequeño templo a cinco millas de la urbe cordobesa. Otras ciudades eran
Guadix (inscripción del 549), Bigastro (prov. Cartaginense).
Sobre la iglesia de San Vicente en el Promontorium Sacrum o “cabo San Vicente” nos informa la Historia Pseudoisidoriana que fue llamada en época mozárabe, de tradición visigoda tal vez, la “iglesia de los cuervos” (ecclesiam Coruorum Sancti Vicentii, in parte VIII) y que la Crónica del moro
Rasis del s. X ya nos la ratifica, aunque podemos prever interpolaciones de información que hacen a

nuestro islámico cronista, en versiones portuguesas, hacer llevar el cuerpo del mártir, con pretensiones,
hasta Lisboa. Acerca de la tradición mozárabe de la iglesia de los Cuervos vicentista ya hablamos en
su momento.

370
la misma tradición mozárabe del obispo Sebastián asentado en la diócesis ourensana, ahora en fuentes celanovenses.
Narra la historia del abad Argericus
434
y su hermana en fe Sarra (...Sacerdos
nomine Argerigus Abba, (et) Soror eius nomine Sarra) como monja consagrada, mozárabes ellos con intenciones de crear comunidad dúplice, aunque no lo puntualiza, sí sus orígenes: venerunt de finibus Spanie
435
tempore dive memorie
proabii mei Domini Frollani Principis (Fruela I) qui concessit eis ipsum locum (et) construerunt Monasterium, (et) fecerunt Cenobium multuorum secundum Normam Sanctorum Patrum.
Localizamos también, quizás la única mención a persecuciones, difícilmente atribuibles sobre los cristianos meridionales en toda la documentación cotejada en nuestros cuatro tumbos: Postea...meus iam supradictus Domnius Adefonsus (suponemos Alfonso II, 792-842) adhuc in pueritia, remorabit Sammanos...multo tempore, in tempore persecutionis eius: está a todas luces fuera de contexto la asociación con las grandes manifestaciones de martirios voluntarios del 850 y 859 (ni siquiera la insurrección del 818 que es sobre todo muladí y nada que ver con las posteriores), más bien esta expresión "durante el tiempo de su persecución" se refiere al rey Domnius Adefonsus. Hijo del rey Fruela I (en 768 asesinado por conspiraciones varias), el que sería futuro monarca Alfonso II, se deberá refugiar en nuestro

434
J. Freire Camaniel cita la obra de Sandoval, quien comenta como origen de San Xiao de Samos al monasterio de S. Julián Agaliense, "que recogiendo los despojos de San Julián Agaliense, destruido por los moros en tiempos del arzobispo Cixila, su último abad llamado Argerico, recogió los monjes

que no fueron martirizados y se retiró a Galizia, y en las montañas Cebruarias fundó otro Monasterio...de los mismo Santos", in FREIRE CAMANIEL, José. El Monacato gallego en la Alta Edad Media. 1998 (2 vols.). Cita de la pág. 886 del volumen II. Nos informa igualmente el padre Arias
Cuenllas (op.cit. 1992) que el padre Yepes afrima que procedía Argerico del monasterio Agaliense en
las afueras de Toledo y aún por localizar. El otro padre Flórez niega este origen por ser añadidura de

forma posterior en el Concilio XI de Toledo (aprox. 675): Cixila toledano nombra al monasterio Agaliense como dedicado a los santos Cosme y Damián, y no a San Julián.

435
Las fuentes cristianas altomedievales citan normalmente el territorio del Al-Ándalus como Spania, y

las fuentes en lengua árabe nombran la cristiandad norteña como "la de los gallegos" y de la Gallaecia.
Así la idea de la Hispania antigua y visigoda queda regida por el Islam y la zona septentrional como

designada para "recuperar", según determinadas doctrinas neogoticistas del Albeldense y Crónicas de
Alfonso III.

371
monasterio samonense para alejarlo de tentaciones regicidas por parte de nobles y enemigos.
Nos habla también el texto del lugar de Sobredo (Courel, Lu.: Subregum in ripa Laure cum fratres), donde es trasladado el infante para su custodia, acompañado de monjes también designados por la Casa. El tiempo de permanencia de Alfonso pudo ser entre el 768 y 774. Sabemos que una vez ungido el rey Casto, confirma éste los privilegios y posesiones del monasterio, así como sus vilas, ya dadas por Fruela, con sus lindes y lugares ya propiedades desde antiguo. Podemos acertar con cierta precisión que la conexión de Alfonso II con Samos debió ser directa y familiar, y no sería de extrañar que en las campañas del rey cristiano contra Mahmud ben Al-Yabbar en Santa Cristina de Sárria, incluso el monasterio sirviese de base estratégica para controlar la rebelión muladí (o colonos beréberes con contactos mozárabes galaicos sarrianos, pues las alianzas muladí-mozárabes-beréberes fueron clásicas a lo largo de los períodos califales y poscalifales...) que allí se gestó en 829.
Se ratifica la tradición de la venida del otro gran mozárabe de Samos, Ofilón abad: Ad multorum vero tempus venit Ophilus Abba, cum Deo vota nomine Maria, de Spania...
Sinderico abad restaura en resolución del 922 un monasterio abandonado desde el 910 al 922 (año de restauración acabrada 920 ó 921...). Anteriormente lo había estado desde +/- 842 a 850, año en que aparece Ofilón (ya con Ordoño I, 850-866).
Nos llama finalmente la atención que el abad Argerico y Sarra Et prenominaberunt fratres in ipso testamento, per unumquemquem, quis, qualem Villam presit, ut firmitatem habuisset, es decir, que “cada uno había hecho su presura, de las vilas citadas, con el fin de que quedasen para ellos”, suponemos que como nuevos propietarios (el número de anadalusíes cristianos podría ser notorio para realizar tales presuras), pactando con las localidades próximas, determinando el coto de la abadía, aprovechando el privilegio real para dominar y poseer el territorio de Samos.

372

El texto de la inscripción del obispo Ermefredo. Nuestro documento ha sido estudiado pormenorizadamente como tal por contener datos que nos son de especial interés, ya que en el mismo se introduce un texto que completa el hallazgo en 1753 de la llamada “lápida de Ermefredo” (Arias Cuenllas, 1992) por ser éste el obispo lucense que la confirma. El texto de Gaudeam acceptum
436
ya había sido advertido
por el ilustrado Martín Sarmiento el año anterior al descubrimiento relatado.
Ya habíamos hablado del obispo de Lugo, Ermefredo (apdo. 7.1.) en el pleno siglo VII; tiene sin duda la intención el texto, el de confirmar y restaurar (la referencia de anterioridad es aquí importante), remediar (los miedos para su grey son significativos, lo veremos adelante...), intentando restituir a su antiguo esplendor el monasterio, confirmando lo que en él ya se había establecido, alertando lo que ya señalaban cláusulas de los concilios de Lleida (546), IIº de Sevilla (619) o la regulación de los monasterios fundados por obispos del Toledano IX (655). Estos avisos y prescripciones (et atrium interius populi non cedat in usus; nec unquam illic introeat mulier...) son repetidos de una mentalidad fructuosiana derivada de la regula

Sanctorum Patrum, de los mismos y otros concilios anteriores (Toledano VIII, 653). Se mencionará en la lápida la específica Regula Sancta [Patrum] (ya Ordoño menciona en otro documento la norma sanctorum Patrum en el mismo sentido que

436

Reproducimos los textos del documento del 922 y los de la inscripción pétrea en alabastro por orden

y respectivamente: (faltarían inicialmente según Ascari M. Mundó (1961) tres versos por lo menos para completar, suponemos en una primera columna casi imposible de descifrar, ya que estilísticamente el pentámetro latino así lo exige –versiones de M. Lucas, M. Risco, A. Mundó, entre
ellos hay ligeras diferencias, pero no sustanciales-): GAUDEAT ACCEPTUM HIC SIBI REMEDIUM: / ET ATRIUM INTERIUS POPULI NON CEDAT IN USUS: / NEC UNQUAM ILLIC
INTROEAT MULIER / PUPLICA INVICTUS HIC NEMO NEGOTIA SOLVAT, / FLOS UBI JAM

TENERUM CENOBIALEM MIGAT.
El texto de la inscripción es así transcrito (A. Mundó): AST EGO ERMEFREDUS LUCENSI PRESUL IN URBE / DISPENSANS PLEBI IURA SACERDOTII / TALIA CONFIRMANS EDICTIS
VOTA PER EVUM / RESTITUI LAPSA CEPTA BENE CUMULANS / HUIUS XPE GREGIS TU

TANTUM CLAUSTRA TUERE / NOXIA NE PESTIS TURBET OVILE PATENS / HIC IGITUR MONACALE DECUS PER SECLA NITESCAT / VINCEAT HIC ANIMAS REGULA SANCTA [patrum].
Otro documento del Tumbo samonense, el del 4-X-944 (nº35 de edición comentada) parece referirse a
una piedra escrita (sicut invenimus scriptum in petris), muy posiblemente referida a otra lápida textual,
recordando la restauración de Ordoño II, en todo caso para nosotros hoy desconocida.

373

Ermefredo), es ésta una referencia todavía más explícita de la relación directa de este obispo (mencionado nominalmente en las actas de concilios como los de Toledo VIII y X) con Fructuoso de Braga, metropolitano de Braga y de toda la Gallaecia, coincidiendo
en este punto decisivo: la exigencia a las comunidades cenobiales del pactum de la Regula Communis, de la lectura de las regulae Patrum Legendae y todo lo referido a lo que ya insertara en la médula cristiana Martín Dumiense, en la ortodoxa línea de la Regula Sanctorum Patrum, el “decoro monacal” (manacale decus) ermefrediano. Hasta aquí el texto documental, pero hemos de seguirlo en la piedra inscrita que nos ocupa también.

Destacamos entonces el restitui lapsa lapidario: o bien se refiere de un iglesia particular, tal vez convertida en pequeño monasterio-comunidad por el propio Ermefredo, o bien se puede referir al núcleo original antiguo del cenobio de Samos, lo cual nos ayuda a retrotraernos como de tradición propia, de comunidades indígenas primitivamente cristianas (¿priscilianistas, de cuño celto-británico?) que como vimos podrían no ser (primera parte del texto en el documento de la fecha que seguimos) todo lo ortodoxo que el buen obispo deseara: de ahí la amonestación primera, entre otras, del ...illic introeat mulier, sospechosa de advertencia (aparte de no favorecer precisamente la implantación, creemos indirectamente de comunidades dúplices con

esta afirmación, aunque sabemos que la tradición y realidad cristiana dúplice en este momento era incuestionable, no obstante las advertencias controladoras de Fructuoso, aliado de Ermefredo) ante una realidad priscilianista siempre vecina y visible en la comunidad galaica del s.VII; de ahí también la restitución no sólo del edificio, sin duda también de la intrigante anterior y vecinal comunidad.
Puede haber algo más, ¿por qué esa afirmación de restitui lapsa cepta bene cumulans? (o "restauré lo caído y llevé a feliz término lo comenzado") para luego seguir, Huius Xpe gregis tu tantum claustra tuere noxia ne pestis turbet ovile patens ("Oh Cristo, defiende la morada de esta tu grey, para que ningún mal venga a turbar el rebaño"); posiblemente la situación rural del monasterio podría ser fácilmente vulnerable al persistente y vivo priscilianismo del momento. Sigue esto, aquello que

en el documento hablaba sobre la prohibición de toda ligazón con la laicidad en asuntos de negocios, asuntos profanos o sospechosos de cierta dirección no sólo vocacional. Hay más en el trasfondo de sus palabras de canonía controladora, de hecho, tiene que "remediar lo recibido" (gaudeat acceptum hic sibi remedium...).
Pasemos a la relación de objetos litúrgicos que Ordoño II concede (offero et dono (...) Confero ibidem Sacris Sanctis altaribus suis in ornamentor...) al monasterio para mantenimiento solemne de los oficios
437
:
1er. grupo: La Cruce argentea o cruz de plata (para rituales muy solemnes también existía en oro) donada podría ser la cruz procesional (lateral al altar o retrocedida/adelantada levemente), o la fija que se situaba centralmente detrás del altar (con crucifixión o no) entre candeleros, donde debe sobresalir, o bien la triunfal (cruz triumphalis, también recogida por un diácono que se la daba al obispo y éste al rey antes de la salida de éste a un viaje importante o a una batalla), pendiente del arco (en la entrada del coro por ejemplo) sujeta con cadenas, sobre una verja o bajo la arcada simplemente (se puede seguir este tipo de cruces
438
en los rituales galicanos,

437
Arias Cuenllas (1992) interpreta sobre estas donaciones regias, "...un rico ajuar litúrgico y la surte de un nutrido lote de libros para la celebración del culto divino conforme al rito mozárabe; y para la formación espiritual de los monjes entrega varios preciados códices", pág 66, Historia del Monasterio
de S. Julián de Samos, 1992.

438
Gómez-Moreno (1919) nos resume (págs. 326 y 327) la tipología de las cruces dividiéndolas en las de bronce y/o latón (de uso más regular y ordinario) y otras más solemnes de plata u oro, doradas o con
piedras preciosas incrustadas. El peso era de 400 a 58 sueldos, fundidas, y su forma debería ser muy semejante a las asturianas que conocemos con las letras alfa y omega colgando de sus brazos.
Si existen atauriques andalusíes, es muy probable que existiesen también talleres cristianos artífices de
plata (la tradición carolingia y visigótica, aunque escasa, no falta) tanto en Al-Ándalus como en el

Norte galeciense, así como los mercados del norte recibirían el noble metal del sur, interpretándolo o
copiando sus piezas. Serían orfebres de grupos gremiales en estado inicial, o bien grupos de artesanos
itinerantes, presentes puntuales en ferias de cierta importancia, trabajando a encargo de estamentos elevados, o instituciones como monasterios o cortes regias. La tradición medieval cristiana que llega
hasta el XVI refiere que en platería deben constar en las piezas: el orfebre que lo realiza (a la manera
del "taller Rashiq" broncíneo y cordobés, o el más que probable taller mozárabe "opus Salomonis" de
los candiles sur-occidentales de Al-Ándalus -s. X-inicios del XI, aún en estudio-), extensible al área Duero-Tajo y a la misma Toledo (R. Azuar, J. Zozaya, 1998), la ciudad donde se remató, y el contraste
mediante burilada del valor de la plata o metal precioso correspondiente (¿algunas de las letras que vemos en algunos talleres cristianos de orfebrería?), cfr. VV. AA. (Dir. R. Taboada Vázquez), Oro, Plata y Piedra para la Escena Sagrada en Galicia, Actas Museo de Arte Sacro /Amigos de la Colegiata
de Coruña, 1994.

375

bien similares a los visigodos en este parecer). El adjetivo argentea ("de plata")
determina claramente (era más que necesario especificar en el documento los bienes
muebles casi al detalle, aunque hay generalizaciones que se omiten por evidentes para
el contemporáneo que las leyere, o bien omisiones de las copias que han llegado hasta
nosotros) el material de la cruz, doblemente valioso por su escasez en estos tiempos
en el ámbito cristiano
439
, más notable en el islámico (las minas de la Andalucía

439
El estado económico de la extracción y comercio de la plata en la altomedieval Hispania heredaba la
tradición prerromana, romana e hispanogoda. La "Ruta de la Plata" que se debería de llamar del oro

(otra razón más que se añade contra la supuesta vinculación de la denominación de la vía con el precioso metal argénteo), pues ese era el objetivo imperial y así el desarrollo de las comunicaciones N→S y viceversa, comunicaba decíamos zonas de la act ual provincia jienense (Auringis, Astigi), con
la zona de Cartagena, la variadísima de Huelva (plata, cobre, oro), Castulo (Sierra de la Plata, Jaén),

Sotiel Coronada (Huelva), Lusitania alentejana (Aljustrel, Sto. Domingos) y las más decididas en la ruta Cáceres, Mérida, todos ellos itinerarios que conducían hacia el mismísimo estaño y oro que el Noroeste les proporcionaba, más fecundo desde Trás-Os-Montes, y toda la actual Galiza nuclear (Lugo
y Ourense destacando), con Asturias y León.
La economía agrícola-ganadera de los reinos cristianos poco numerario podía atraer a sus localizados
mercados ruralizantes y pequeños mercados feriales de escasa cultura urbana (una excepción podría

ser
el León que Sánchez-Albornoz nos dibuja en el siglo X, con algunas dudas también Lugo, Oviedo, Zamora); es normal entonces que los objetos de lujo, amén de escasos, estuvieran en manos de magnates gallegos –la creación de su aristocracia territorial en el s. X es ya un hecho- o la misma realeza astur-leonesa, sólo ellos capaces de contar con ingresos capaces de obtener objetos como los

que aquí estamos enumerando.
Las monedas que nos constan en la arqueología galaica para estos tiempos las nombraremos: medio dinar acuñado en África norte, encontrado en Lugo (recordemos, en el siglo VIII, solitaria pero capital
de Gallaecia antigua) y que imita el estilo de moneda bizantina con aportaciones estéticas visigóticas;
"Tesouriño" de Porriño (Pont.) con dirhams islámicos de estilo califal supuestamente del siglo X. Ambos ejemplos vienen a ratificar que: 1.No hay moneda acuñada en estos tiempos por nuestra amplia
región. 2. Que sólo existe moneda residual tardorromana (sólidos áureos), alguna carolingia (muy escasa, pero que se irá incorporando progresivamente y sobre todo a partir del siglo XI con la difusión
desde Compostela del modelo de monedaje francés), trémises y sueldos suevos y visigóticos, y finalmente moneda musulmana. Ya en nuestra terminal segunda mitad del siglo XI, la connivencia de
la plata europea cristiana con la islámica occidental conlleva desde Gallaecia a que Alfonso VI permita
acuñaciones en paralelo a la plata francesa, juntando los factores de dinamización de productos y gentes que mueven las peregrinaciones, el comercio que desarrolla y la piratería normanda y musulmana (dirhams escandinavos), con numerario todo él procedente de Al Ándalus. Una España musulmana abundante en oro (mizcal de oro árabe, dinar áureo andalusí) y plata, que desarrolla el comercio interior y exterior cuyos centros neurálgicos son las ciudades cons sus zocos, vigilancia de

puestos de venta, cofradías de artesanos, especializados en bazares lujosos, mercados reforzados además por las calzadas romanas renovadas por la infraestructura omeya, potenciando rutas comerciales entre las tierras andalusíes y cristianas, pero en vivo contraste con las mismas.
El objeto argénteo en forma de cruz, con sus múltiples tamaños y variaciones, era un trabajo conocido
así como una tradicional orfebrería ya occidental (independientemente de su aporte o influencias orientales) y en la alto-plenomedieval obra de Teophilus (escrita a finales del X y divulgado a lo largo

atlántica, Lusitania y Bética-Cartigenese –sus rutas terrestres y marítimas nos llevan de sur a norte por rutas conocidas: ver mapa lámina 5, en apartado 1.2.- eran más que necesarias para emitir moneda en dirhams y hanzas), del cual tranquilamente podría proceder, tanto en materia como en factura, superviviente tal vez de la cultura material visigótica e incluso bizantina.
Suelen ser importantes las donaciones de los codiciados cálices, Calices duos argenteos, pues desde el primer cristianismo la pieza capital del oficio era fabricado en oro y plata (ornamentados con bordes o figuras variadas
440
o del mismo metal;
otros materiales podían ser vidrio, madera y estaño; Recaredo regala al Papa –

suponemos Pelagio II- un calicem aureum desuper gemmis ornatum). Esta pieza principal y de alto cometido que es el cáliz debe ser consagrado por el obispo, aunque la perparación y transporte en las ceremonias le competen al subdiácono y diácono. Hay determinaciones escritas del siglo IX donde se detalla la obligatoriedad de producir cálices sólo en los nobles metales oro y plata. Constaba el cáliz de varias partes básicas: el pie o pes, la copa en sí o cuppa, y el nudo de unión o nodus, pomellum, astil (la fístula
441
que relataba Teophilus) que une pie y copa por el cual se

de los siglos XI-XII) ya consta su factura y manipulación (fundición pura, variable con oro y cobre, sus
soldaduras, sus piezas ensambladas, sus asentamientos para incrustaciones pétreas, etc) artística: “In

the same way make silver and gold goblets and platters, pyxes for holding wafers, incense boxes, hadles for knives, and figures on crosses and missal covers in gold or silver or else in copper”, pág. 130, On Divers arts, edic. 1979.
También referido a la samonense capsam argenteam, pudiera coincidir una idea no demasiado realista,
las pocas obras en plata conservadas hasta hoy de atauriques andalusíes, como son las arquetas de hoy
la Catedral de Girona, de dimensiones que nos pueden llevar a suposiciones (39 x 23 cmts.) por analogía con nuestro caso, sólo comparable por su repujado y magistral factura a pomos, tapaderas de
perfumes y joyas en forma de torque como la de pulsera argéntea de Loja (Granada), entre otras alhajas destacables: Ajorcas, brazaletes, aros y pulseras en los yacimientos andalusíes de Lorca, Garrucha y Mallorca (G. Rosselló, 2002).

440
“Figures of kings and knights are also made on dies in the same way. These, impressed on Spanish brass, ornament basins (for use in pouring water over the hands) in the same way as gold and silver cups are ornamented with borders of the same metal. On these borders small animals, birds, or flowers
stand; these, however, are not integral, but are [pressed separately and] soldered on with tin”, pág. 154,
Teophilus (edic. 1979).

441
“you should also make the fistula for the chalice in this way”, pág. 117, del Teophilus (edic. 1979).

asía, aunque antes de ello, el cáliz tenía asas
442
(de clara influencia carolingia) y esa
fue su forma hasta el mismo siglo IX con ciertas renovaciones. La tradición de comulgar con las dos especies hacía distinguir varios tipos de cálices: el de la consagración (calix sanctus, calix stationarius), y un cáliz para recoger el vino ofrecido y distribuirlo (calix misterialis, scyphus), así como un cáliz de culto (como se recoge en el Antifonario mozárabe de León) que se podía colocar en el altar a

modo de exposición y sobre el que se decía la misa íntegra, normalmente en Domingo de Ramos. Existía también el cáliz de ablución, hasta el siglo XIII aproximadamente y su función era de enjuagarse la boca después de la comunión.

Pateras duas argenteas son fuentes abiertas y de cómodo tamaño, aunque el debate sobre su concreto significado está abierto. En nuestro contexto, está asociado a objetos litúrgicos o de uso general eclesiástico (Celanova, también nos lo ratifica [443], aunque su extensión como significado más generalizado no falta –Sobrado-), seguramente muy parecidas en forma a nuestra actual patena, es decir, fuente que sirve para sostener la hostia, complementando al cáliz y por lo general del mismo metal (como también es nuestro caso, incluido su número curiosamente) que el del

442 Op. Cit., pág. 105-106, "If you want to put handles on the chalice (...) take some wax and shape handles out of it and carve an them snakes, animals, birds, or foliage in any way you wish. This wax is called the gate and you should "solder" it on with a hot iron (…). Inmediately melt the silver and add to it a little Spanish brass". La referencia al latón "español" (spanish brass) no es otra que la del latón árabe (fundición de cobre con zinc) o "falsos" bronces (¿azófar?) que conoce bien la arqueología hispanomusulmana. En este sentido, hay léxico técnico que hace las referencias oportunas a la orfebrería hispanomusulmana: cuando se habla del niello o plata bizantina (plata con cobre puro), ya que para sus ensamblajes es necesaria la borax o baracha ("gum arabic") que nos refiere Teophilus (págs. 104-106). Otras referencias que no nos pasan desapercibidas son el "arabian gold" con una quinta parte de cobre rojo que se se le añade al oro; el "Spanish gold" en el que la composición con cobre rojo (su familiaridad con el oro árabe es evidente) y sangre humana no falta. Finalmente las vinculaciones con las pigmentaciones con especias para conseguir colores son más que evidentes con el mundo islámico y bizantino (ver pág. 13).

443 Celanova: crucem, calicem et pateram argenteo (927, doc. 247, edic. Andrade); calices argenteos (...) unum franciscum et eorum pateris (942, doc.2). En Sobrado el objeto tiene un uso más seglar y doméstico: In servitio mensa: fixorium, inferturia, cocleares IIII (...) pataras uel fiaras argenteas X (955, doc. 2, edic. Loscertales). En el Antiphonarium Mozarabicum legionense (ver Ordo sabbato in vigilia Paschae) figura la utlización de la patera en la Vigilia pascual, ya que el cirio central adornado con hojas era depositado en una superficie de patera.

cáliz. En los ritos orientales es de tamaño considerable (mayor úmero de fieles que comulgan en cada oficio) y también se debe consagrar como el cáliz mismo.

Según X. Varela Sieiro (2003), cabe cuestionarse si desde un primer uso litúrgico la patera (polimorfismo con pataras -Sobrado- o pateram / pateterra –Celanova-) se extendió en uso, adaptando su forma con el tiempo a un objeto y uso doméstico como puede ser un plato, una suerte de cuenco amplio, o una sartén ancha

y suficientemente profunda para cocinar en ella
444
.
Suponemos que el objeto y su adjetivación matérica Capsa.....argentea están relacionados, aunque la transcripción nos omite información que el original no deja visualizar. Aún así, podemos decir que el significado de "caja de plata" con trabajo de orfebrería, es el más adecuado por contexto. Voz la de capsam (voz clásica en latín pero que es de procedencia griega) indica antiguamente caja pequeña (igualmente capsam evangeliorum similiter argentea... en documento del cartulario de Sobrado dos Monxes, 955-12-30 -doc.2- y en Samos crucem argenteam –doc.35-). Podía este delicado recipiente guardar algún tipo de ajuar (relicarios, tal vez joyas de propiedad familiar a modo de hukka andalusí), o simplemente el evangeliario, u otros libros de lectura litúrgica, pues así lo observamos en 902-01-01 (doc. 33): capsa evangelistarum.
Las Tres coronas argenteas, suponemos que ornamentales (podemos tener en mente el estilo de las coronas votivas visigodas como la Suintila o la de tesoro de Guarrazar –ésta última hace colgar de la misma una cruz, todo ello en oro-), fabricadas con nobles metales generalmente y con incrustaciones de piedras preciosas (malaquita, ónice, jade), seguramente con anillos o argollas para colgarlas sobre el altar
445
o delante del mismo: era una tradición visigoda el de regalar este tipo de

444
Refuerzan esta idea los vocablos "poelle" (francés), la "patela" (gallego-portugés) para el pescado, o
la más clara "paella" de la cocina española, cerca de la idea de sartén amplia pero sobre la que se puede comer.

445
De la corte de Toledo son célebres las coronas de Guarrazar (Museo Arqueológico Nacional), aunque más suntuosa y mejor conservada es la del rey Recesvinto (653-672). Sobre la disposición del
altar en las iglesias hispanovisigodoas y por lo tanto mozárabes –aunque con matices-, Gómez-Moreno

coronas por parte de los reyes a iglesias o instituciones religiosas como símbolo de presencia regia en los solemnes actos litúrgicos, cerca del altar. Resumiendo, podemos enumerar las posibles atribuciones de las coronas en: lo comentado sobre el altar (o en barra transversal del mismo) y colgante, y otra posibilidad en forma de araña gigante. No podemos descartar inscripciones de mensaje regio o de preces fundamentales, nombre en capitales colgantes.
El Candelabrum
446
argenteam pudiera tener formas relativamente variadas
siempre con pie para sostenimiento: fijos, portátiles, de pared, colgantes (sobre el altar, "las miniaturas les muestran pendientes de cadenas y con brazos para candelas, de tres en tres", Gómez-Moreno, 1919), de farola, en pérgola o perchas, araña, literna, o el propio de tiempo pascual. Lo normal era su factura en bronce, cobre fundido o

hierro, pero sin duda la elegancia de la plata
447
daba solemnidad a los oficios.
Suponemos que la influencia de los distinguidos bronces (azófar, a través de la forma

afirma: “Sobre
el altar de las iglesias antiguas no había nada permanentemente, y sólo fue costumbre
colocar encima, pendientes de la bóveda o de arquerías y perchas, las coronas luminarias, arquetas y

vasos, que solemnizaban el lugar sagrado (...). Los inventarios consignan (...) estas piezas directamente
aplicadas al culto, bajo el concepto de ministeria altaris u otros equivalentes...” in Iglesias mozárabes
(1919), pág. 326.
Por otra parte, leemos en un catálogo del comentado Museo Arqueológico: “Las iglesias hispanovisigodas sabemos por los textos escritos cuán ricamente estaban ornamentadas. Sus tenantes
de altar, sus pilas y, sobre todo, canceles y pilastras de mármol, se labraban con finura y bello arte, réplica de la talla de marfiles y maderas que no han llegado a nuestros días. De Mérida, Toledo, Córdoba e incluso iglesias y monasterios rurales, conservamos ejemplos de aquel arte religioso suntuario (p. Ej.- pieza de un cancel hallada en Mérida) s/pág., Nuevas instalaciones de artes suntuarias
medievales y del Renacimiento, Museo Arqueológico Nacional, Madrid, 1970.
Finalmente, las coronas votivas eran ofrecidas a una iglesia en su consagración-bendición. Julián de

Toledo (Historia de Wamba) nos relata a un Paulo que roba una corona de oro que el rey Recaredo había depositado en el cuerpo de San Félix (R. Puertas, 1975).

446
Op. cit. Gómez-Moreno: [candelabros] “... le corresponde la palabra árabe almanara, que alguna vez

se usa con distinción”, pág. 329.

447
Op. cit. [candelabros] “Menciónase de plata uno con quince lucernas de vidrio, otro con siete, un tercero pesaba quinientos sueldos y otro, regalo de Alfonso el Magno a la Catedral de Lugo (nota propia.- puede que hiciera lo propio en tradición tipológica Ordoño II en nuestro documento), llevaba
un lucerna también argéntea, encima un aro (?) y allí escrito el nombre del donante”, pág. 329. Se citan
a continuación, notas incluidas, los ejemplos de candelabros de bronce y otras de cobre fundido y hierro, con los ejemplos de la Catedral de Oviedo (812), Catedral de Lugo (897), Eslonza (1099), Abellar (927) y Covarrubias (1112).

en candiles) litúrgicos musulmanes por su acabado ornamental y refinamiento, bien pudieron influir en su forma final sobre los cristianos, aunque sabemos que existieron talleres de mozárabes maestros del bronce (un ejemplo es el de una pareja de los mismos, con doce brazos, citado en la donación Cixila al monasterio de Abellar, candelabros ereos duos cum duodecim brachiis, 812) y volveremos a éste cuando

toquemos el material broncíneo. Nos hemos fijado en algunos ejemplares islámicos de la mezquita de Elvira (Granada), en material broncíneo y parecidos a los coptos, "en forma disco ya de corona y con brazos para lucernas en torno" (Gómez-Moreno, 1919).

El debate sobre si el sustrato tardorromano y visigodo pervive en las formas artísticas cristianas (evidente, pero en qué manera, ya no tanto), y ante todo en las islámicas (sobre lo sirio y bizantino, sobre lo iraquí o iraquizado), pervive aún hoy desde que destapó la caja de los truenos Gómez-Moreno (1951)[448], y hoy lo continúan Juan Zozaya (1998) o Rafael Azuar (1998); de lo que tampoco dudamos es que el estilo bizantino, traducido o directo, también tiene mucho que decir al respecto.

En Turibulum[449] & Lucernam tenemos más necesarios complementos litúrgicos que ya son constatables en la liturgia hispánica, a sabiendas que la presencia del incienso, de aporte oriental y antiguotestamentario, en los cultos

448 Su volumen de Ars Hispaniae, vol. III (1951), no deja lugar a dudas, aunque como sabemos ya había dejado sus bases teóricas en Iglesias mozárabes (1919).

449 Es ya clásico el aporte que Gómez-Moreno nos cedió sobre las "preseas eclesiásticas" en su forzosamente referente Iglesias mozárabes (1919). Relativo a los turibulos o incensiarios, "los de plata pesaban de 33 a 60 sueldos; algunos hubo de oro, pero su mayoría era de bronce fundido, de latón y de cobre, en número de hasta tres juntos. Les complementaban sus correspondientes offerturias o inferturias, o sea platillos para el incienso, que solían ser de plata, sierviendo para lo mismo también

unas cajitas de plata o de marfil, como entre los bizantinos se acostumbraba. En las miniaturas el incensiario suele representarse bajo la forma usual de copa, con tapadera calada y pendiente de cadenas. Respecto de los offerturia, eruditos extranjeros los explican como bandejas para la ofrenda presentada por los fieles durante la misa; pero nuestra documentación no apoya esta hipótesis, a no ser un caso en que se les llama fialas probablemente" (en nota 1, el autor cita documentos ejemplificativos de Oviedo, Sobrado, S. Isidro de León, Catedral de León y Guimarães), in págs. 330-331 de op. cit.

litúrgicios no fue aceptada inicialmente para dichos ritos[450] por sospechas de paganización inasimilable[451]. Las incensaciones litúrgicas se efectuaban con

incensarios (turibulum) de plata normalmente (Cartulario de Sobrado, 955, doc. 2, aunque para nuestro caso se pudiera omitir su materia por evidente), braseritos [452] o braseros mayores para los oficios, pendiente de tres o cuatro cadenas con una asa en un extremo, con tapa horadada en su parte superior que puede faltar en incensarios orientales; puede tener el complemento de un vaso (navicula, acerra) o "naveta", también llamado propiamente incensorium.

El Lucernam es candil para uso con aceite (mayoritario) o cera, sean cerámicos (barro normalmente, de muy variada tipología por otra parte) o metálicos (en bronce, latón, hierro, más sofisticados: grabados, burilados, calados), pero no sólo para iluminar iglesias o edificios palaciegos, también el uso doméstico era habitual, aunque suponemos para casas-residencias de determinado estamento social. La tipología del candil derivaría del modelo romano (Lucerna), o bien éste desarrollado en los ejemplos sirios (lámparas de mezquita de Ilbira o Córdoba) que hasta aquí recalaron, subrayando por nuestra parte el doble uso que tenían, mezquitas o iglesias, candiles de reutilización evidente, tanto los modelos cristianos como islámicos y no sólo eso: "Dentro de esta serie de grandes luminarias propias de lugares de alta categoría cabe destacar la reutilización de campanas cristianas como base de candeleros adaptados a la iluminación de mezquitas" (G. Rosselló, 2002).

[450] En el siglo VIII nos consta ya la ceremonia de añadir tres granos de incienso (granos amarillos y rojos producidos por una especie de pino, de fines balsámicos y de utilidad aromatoterapéutica) dentro del relicario cuando se entierran las correspondientes reliquias (J. Braun, 1927), es por ello que el uso del incienso cultual estaba ya asentado en el período más visigótico católico (ss. VI, VII) e incluso arriano.

[451] "cuando [el culto cristiano] estuvo alejado el peligro de falsas interpretaciones" nos refiere J. Braun (1927) en su obra Diccionario manual de liturgia., pág. 211.

[452] Es curioso constatar como las formas de los braserillos con cadenas (J. Zozaya, 1998; Almagro, 1964-1965) subsisten en los talleres y mercados andalusíes, como una continuación de los pequeños braseritos litúrgicos de origen visigodo, aunque no ya para su uso práctico cristiano. Con los braseros almohades cordobeses más avanzados en el tiempo, veremos una forma de evolución formal que parte de una tradición hispánica cristiana y que termina siendo de uso y herencia hispanomusulmana.

[382] Tanto candelabros, candiles e incensarios cobraban un especial protagonismo en los actos con carencia de luz natural. En el oficio vespertino hispano-mozárabe, la Oblación de la luz era un rito en el cual el diácono con la cita In nomine Domini nostri Iesu Christi, lumen cum pace elevaba la lámpara encendida para dar paso al canto vespertinum (resto del tradicional salmo lucernario) y Oración del vespertinum (aunque sólo en solemnidades y/o según tradiciones). La Vigilia Pascual contaba con ese extenso rito que era el Lucernario (concretado en el IV Concilio toledano, 633),

con la bendición (expresamente redactada por Isidoro hispalense) del cirio pascual (necesario de soportes y ornamentos como los ya comentados), siendo el candil primero en santificarse (Benedictio lucerne), tanto en la Vigilia como en el citado oficio vespertino. La luz, con sus ornamentos tiene un protagonismo que desde la segunda mitad del siglo VII ya simbolizan la victoria sobre las tinieblas, el triunfo de Cristo sobre el pecado y la muerte, su resurrección.

Los Aquamaniles eran soportes o vasos que tenían la utilidad de recoger el agua (previa bendición) que se servía en las abluciones litúrgicas (aparece su mención en las Statuta antiqua -can. 500-, siendo el subdiácono quién debía sostener dicho aquamanile en el rito del lavatorio de pies). Otro uso para el aguamanil era el de lavarse las manos y dedos (antes y después de la misa), normal en la alta y plena Edad Media y posiblemente la ablución íntegra previa (extremidades y limpieza de partes impúdicas) a actos litúrgicos para los cristianos mozárabes, esencia la del agua plenamente relacionada con la purificación y el hecho bautismal.

La materia de factura de los aguamaniles, de ya tradición hispánica, solía ser en bronce, con figuras de dragones, leones u otros animales (posteriormente hasta se le añadieron en la iconografías cabezas humanas). Eran objetos muy apreciados primeramente por la dificultad en los siglos IX y X de encontrar estaño para fundirlo con cobre y producir bronce, aunque avanzado este último siglo la importación de metales de Oriente se desarrolló con la normalización del comercio mediterráneo, gracias a la estabilidad política fatimí.

Los talleres cordobeses, almerienses, valencianos, menorquinos o de Medina Elvira (Granada) podrían competir para

nuestro caso galeciense con posibles talleres broncistas mozárabes de entre el Duero y Tajo (R. Azuar Ruiz, 1998)

453

. La continuidad de las formas visigóticas (escanias y romanas) en el arte islámico se constata fácilmente en el uso del metal cúprico (y no sólo de zinc –tal combinación supone literalmente latón- como traían las gentes orientales) y en las formas de jarritas y el mismo aguamanil, aunque el acabado y fantasía orientalizantes nos remiten a iconografías persas (talleres de Samarjanda) y sirias fundamentalmente, y en menor medida, del África norteña.

La pieza capital del aguamanil de Monzón de Campos (Palencia) se halló en el centro de Gallaecia, con forma de león, igual figuración del animal que se plasma en el Libro de Horas de Fernando I, de posible tradición iconográfica sasánida (Moralejo Lasso, S., 1997).

El Signum o campana, parece, debería estar seguido (como el signum metalli de también Samos –854, doc. 99-, el signos metalli de Sobrado –955, doc. 2-, o el signo ex metalli del mismo monasterio –952, doc. 1-) para nuestra transcripción, de alguna indicación concreta del metal de composición del objeto, pero nos tememos que nos tendremos que conformar con la cotidiana suposición bien del autor original notario, bien del copista (abrumador porcentaje) que se trata de un metal obvio, típico de enumeraciones generalistas, donde la propiedades de los objetos comercializados o donados ya se sobreentienden.

“Campana de metal (no precioso, aunque de semejante garantía de perduración, valor y vistosidad)” puede ser una buena traducción, pero sabemos algo más: que se trata de campanas cuyo modelo original partió de la fundición de metal

453
AZUAR RUIZ, R. “Bronces Litúrgicos y la formación de Al-Andalus” (1998). En este trabajo el posible orfebre mozárabe firmaba sus obras (candiles pavón –firmada/traducida por un tal “ ‘Abd al-
Malik el cristiano”, claramente mozárabe, ya estudiadas con anterioridad por Gómez Moreno, 1951)

con la inscripción: primera línea, + OC OPUS SALOMONIS; segunda línea: ERAT. Azuar arriesga en
sus conclusiones que el área más que probable de este centro de creación broncínea sería la de un cristiano andalusí sudoccidental o bien de la central Toledo.

384

de la región italiana de Campania y que su normal composición es la del bronce noble (cobre + estaño)
454
.
Campana, nola, clocca o signum es un instrumento de uso litúrgico ya desde inicio del siglo VI. En el siglo IX, en Oriente como en Occidente, la campana de torre se distingue por su tamaño y sonidos de muchas otras campanas menores (cymbala) para llamada o señales relacionadas con los oficios u horas monásticas. Aunque no era fácil encontrarlas de buena fundición (vasa fusilia, según Walafrido Strabón, s. IX), normalmente los signos se bendecían (desde el s. VIII) con un ritual sencillo, contaban con inscripciones y así se hacían tañer
455
para los oficios litúrgicos (vivos

454
Tenemos una buena información en la obra de TEOPHILUS, On Divers Arts (edic. de 1979, sobre obra del s. XII), hablando del molde, su colocación para introducir la fundición de ambos elementos

(cobre y estaño, esto es, “bronce noble”) que darán finalmente bronce: “...weigh all that yo have of the
components (nota.- Aeramentum (...) Teophilus refers to bell metal as aes) of bell metall in the proportions of four parts of copper and fifth of tin and place the right amount into each pot according
to its capacity. Then go to the mold furnance, lift up the cover at the top, and see how the mold is behaving. If it is completely red-hot inside, run back to the pots and first put in some large pieces of

charcoal, then put in the copper, piece by piece, without the tin and intermix charcoal, throwing plenty
of it lavishly on top (…) When you see green flame rising, the copper is now beginning to melt”, pág.
173, del interesante capítulo “85. Casting Bells”.
Relativo al significado del latino aes, convenimos en significarlo como bronce. X. Varela (2003) opta
por traducirlo por la ambivalencia cobre /bronce, pero la determinación de Teophilus es más específica
(aeramentum). También el mismo autor nos relata, reforzando nuestra idea de fundición para el objeto
que tratamos, de un documento del Tumbo A de la Catedral compostelana (922, doc. 34 de la

edición
detallada de 1998 de Lucas Álvarez), con las voces signum ex metallo fusilia, lo cual conduce a nuestros parámetros y a los de Teofilus, incluida la acepción del molde (normalmente de madera de roble, con soporte de piedras, unidas con arcilla, posiblemente con "ladrillos" de parecida composición) o fusilia: "Now build a strong base with stones and clay, like a foundation, a foot high,
on which the mold will satnd". Pág. 170.

455
Desde los primeros tiempos pre-emirales, emirales e incluso califales, la tolerancia de doblar campanas (aunque se suele especificar una cierta baja sonoridad: disminuyendo el tamaño de la misma,
o haciéndola de madera), a pesar de contrariar ciertas leyes sunníes, es permitida para la comunidad cristina andalusí (además de oraciones públicas y al aire libre, procesiones, exhibición de cirios, cruces: recordemos la nocturna ceremonia navideña que maravilló a Abu Ámir ben Xoháid – consejero
de 'Abd al-Rahman V-, donde también consta el tañer de campanas que tanto le admiran, junto con campanillas, en la iglesia cordobesa de los Tres Santos). Simonet (1897, 1983) nos remite al privilegio
que tenían las comunidades cristianas en Dar al-Islam (Córdoba por lo menos pero pensamos que por
esta misma razón podría ser extensible a otros territorios y ciudades como Toledo o Sevilla) de poder
doblar las campanas, a pesar de estar expresamente prohibidas, sobre todo cerca de mezquitas o de amplia concentración de población musulmana, no obstante, "Bien conocida es la pequeña campana

mozárabe del Abad Samsón, que se conserva en el museo provincial de Córdoba. Ambrosio de Morales se refiere a ella (...): ipsa templa, etiam intra urbem, suas turres, aenea sua cymbalia habuere.
Et durat adhuc Cordubae exiguam unum ab illis usque temporibus...conservatum", in pág. 326 y nota

385

voco), oración de Ángelus, Vigilia, para muertos y entierros, o recepción del obispo (fulgura frango) entre varias de sus múltiples funciones.
Las Vestimenta altaris o vestidos-prendas eclesiásticas lo entenderemos aquí
en su acepción genérica, ya que los velos del altar
456
y sus complementos van en el
significado de Vellos principales qui inter vestivolum & altare dependunt, así como Vestimenta monachorum especifica el destino de las prendas (genéricas una vez más) para las que fueron confeccionadas. Por consiguiente vestimenta altaris es nítidamente y dada la relación enumerada que le sigue, complementos-velos para usos litúrgicos y en concreto para su altar (su adjetivación altaris), diferenciado en su forma de vestem, vestibus, vestido o vestitum (todos ellos documentos samonenses de los años 849, 1183, 907 y 951 respectivamente)
Vestimenta monachorum: por su forma y función estos vestidos se diferencian de los ordinarios (su diferenciación ya se destaca en el siglo IV, usando las mejores vestiduras que uno poseía para los actos litúrgicos): se bendicen antes de usarse, distintas piezas para diversas clases de clero y una múltiple conmplementariedad que

desde el siglo VIII ya observamos (mitra, guantes, capa pluvial, sobrepelliz, subcingulum -ornamento en el cíngulo en forma de manípulo-) y posiblemente la estola (stola), ya existente en las órdenes mayores, en el rito ambrosiano y por lo general en los orientales.

1. Reparemos en el tamaño de la campana de bronce (aenea) que se especifiuca en cymbalia, de menor
tamaño como sabemos
En algún momento, y en circunstancias excepcionales como las revueltas de Muhammad I (852-886;
posiblemente también con Abderrahmán II), las campanas sólo se podían construir en madera y ser así
tañidas para que sólo los más allegados a las basílicas las oyesen. Ni que decir tiene que la soberanía
almohade modificó este ambiente de buena relación religiosa, y que ya contaba con más de dos siglos
de tradición.

456
Altare: existe en nuestra historia cristiana desde tiempos tardoantiguos (siglos IV-VII) hasta los altomedievales del IX y X. Inicialmente el altar también era el recipiente (en el mismo altar o en una
cellula adjunta) de reliquias de mártires y santos (Sta. Eulalia de Mérida, mártir Vicente) para posteriormente referirse al altar-mesa material donde se posan los ornamentos sagrados (los cánones

conciliares toledanos son específicos al respecto), donde se marcan los espacios diferenciados respecto
al pueblo congregado, el mismo altar se adorna con velos, lugar de oiblaciones y ordenaciones presbiterales (R. Puertas, 1975).

386

Los Frontales ya son vestimenta altaris, paramentos que sirven para cubrir el pie del altar, normalmente en paño por nuestro contexto de tejidos y prendas litúrgicas, pero también era posible en madera: velos montados sobre una armadura (a modo de bastidores) de madera y que se colocaba delante del altar. En los comienzos del cristianismo dicho paño rodeaba la base del altar, después sólo los laterales y parte anterior, y en el siglo XI sólo la parte delantera, de ahí su voz frontal (hay otras: facies, frontellum, antealtare, antipendile, etc). En los ritos orientales el frontal era de lino y para nuestro caso es muy probable que
así lo fuera.
Palleos es acepción muy recogida en Samos (amén de las Casas de Celanova, Lalín -Pont.- o Sahagún) aunque es voz polisémica con ciertas dificultades para su traducción. Es un tipo de paño trabajado en tapicería, de urdimbre gruesa y consistente, elaborado con tejidos como posiblemente seda
457
e incluso fieltro y lino.
El vocablo palleos va, como ya es clásico por el estilo notarial y practicado en inventarios, en parejas léxicas como frontales palleas (Sobrado, 955 doc. 2), enumerado con otros tipos y formas de vestimentas u ornamentos eclesiástico-litúrgicos, o bien como adjetivo de sustantivos como guenebe pallia (Samos, 902, doc. 33) o leito pallio (Sahagún, 999). Podemos suponer que para el pallas palleas de

Sobrado (955, doc. 2) vale la adjetivación carcaterística de su tapicería almidonada, pero aplicable a su sustantivo referente, el pallas de tela característica (tapizada, de ahí su interesante significado) para poner cómodamente el cáliz en el altar, de pequeño tamaño. Lo veremos en otros documentos de Samos (902, 1052).
Vellos principales qui inter vestivolum & altare dependunt son aquellos velos o paños finos blancos (por lo general) que se colgaban del ábside, desde el arco de la iglesia, a modo de cortinas (en las iglesias ortodoxas, de tradición oriental, cubrían el altar todo). En el tiempo de Cuaresma (misas solemnes, domingos también) el velo del altar cobraba una especial relevancia, descorriéndose desde el Miércoles santo al

457
Ya Gómez Moreno (1919) aportó interesantes consideraciones al respecto siguiendo una línea de tejidos ciertamente de lujo: “nuestros inventarios nunca asignan color a los palleos ni especifican su

materia, pudiendo inferirse de todo ello que se trata de manufacturas polícromas, como tapicería. Notoriamente eran cosa preciosa...” (Cf. X. Varela Sieiro, 2003).

387

cantar la palabras de la Pasión (Vellum templi scissum est). En Italia por ejemplo se dividían en dos hojas, una en cada lado; de la misma materia (suponemos de lino –más adelante veremos lineos-, ligno –Samos, 938-, lenzo –Sobrado-, linteos –Celanova- o tela de paño, la misma o similar que las sábanas domésticas) y blancos eran también velos menores (aquí se especifican principales, de ahí nuestra opción primera por considerarlos velum templi) que ocultaban imágenes, cruces, principalmente en Cuaresma.
Suponemos sin demasiado riesgo que las acepciones qui inter vestivolum & altare dependunt se referirían a todo ello que tenga que ver con los paños que acompañan a los vellos principales, es decir, a las grandes telas en hojas, de paño y que igual que complementos de juegos de cama (en Celanova: concessimus post partem ecclesie (...) vestitum zoramen kardena, plumatios VIII, pelles agmineas...-955, doc. 75-, o en Sobrado, ...a vobis precium gacnape, vestitum precium...: 920, doc. 59) son necesarios para reforzarlos, adornarlos, cubrirlos en sus detalles, e incluso guardarlos debidamente. Al mismo tiempo se añade todo lo necesario en pañería para el altar: frontalles, palleos, vellos en general, y hasta vestimenta (anterior vestimenta altaris) propia de actos litúrgicos (dalmáticas, cugullas, casulas, albas lineas -así se designa en el rito mozárabe y galicano a la túnica exterior del diácono- y tal vez manipulos). Todo este material aquí enumerado debe bendecirse y consagrarse previo uso en actos sagrados.
Posiblemente Vestimenta monachorum
458
sean, siguiendo a Isidoro
(Etymologiae
459
): “Diversitas vestimentorum: tegmen (tegumen), indumentum et reliqua (...) tunica talaris”. Aunque no se cita túnica, creemos puede estar inserta en

458
Aparte de nuestro documento, aparece también en Samos (902, doc. 33): ...vero vestimenta monachorum sacerdotum et levitarum id est: casulas lineas, tunicas lineas, orales. En Celanova (1074,

doc. 278): .vestimenta sacerdotum et diaconorum... Es normal por tanto el mecanismo de enumeración
y relativa precisión en la que aparece nuestras vestimenta monachorum con sus complementos.

459
Hemos seguido la edición (BAC, 1982-1983) que refleja X. Varela (2003) en su obra ya mencionada
y en cita pág. 110.

388

la designación de este tipo determinado de vestimenta. La tunica linea es una designación típicamente altomedieval sinónima de alba y de la tunicela del subdiácono (tunica stricta, tunica linea, alba); la tunica talaris isidoriana es una túnica larga que solía llegar hasta los pies. Que sepamos no hay nada ordenado sobre el color de las túnicas (para obispo y sacerdote se prefiere el blanco) y pueden ir ceñidas (no así la del subdiácono) en ciertas iglesias de ritos orientales (la influencia bizantino-visigoda se pudo hacer sentir), y debieron ser muy irregulares y parecidas a las formas seglares, por lo general, los vestidos de los clérigos, diferenciados más en la maneras de quien las llevaba (la tonsura misma), o en detalles de sus prendas, que en el vestido en sí mismo. Es por tanto el vestimenta un nombre que generaliza, reforzado por el contexto, lo que después va a particularizar en Albas, Casulas, Lineas & Laneas.
Albas son igualmente prendas que derivan de las siempre seglares formas (de era antigua, derivaba de la latina paenula, tanto en Oriente como en Occidente) que se fueron incorporando al equipamiento eclesiástico, vestidos interiores del ahora oficiante de la liturgia. En los albores del cristianismo se designaba la alba para su función de prenda para el bautismo, blanca, posteriormente denominaba al vestido clerical ordinario. Hemos comentado que en ritual mozárabe y galicano, la alba (también alba camissia) era la túnica exterior del diácono de materia de lino: tunicas lineas, así consta en doc. 33, 902 de Samos, tratando de la vestimenta monachorum, lo cual cerciora todo ya comentado. Lo veremos.
Casulas tiene que inexorablemente ir unido a los dos materiales que le siguen, Lineas
460
& Laneas (otro ejemplo samonense -951, doc. 93-, vestitum laneum et

460
Hemos visto como tanto en los ornamentos del altar como en las vestimenta propiamente clericales, destaca la materia textil del lino (lenzo, linteos, lentios en documentos sobradenses y celanovenses como tejido-tela y vestido de lino, pero lineos, lino ligno, ligneum en nuestro tumbo samonense), que
ya podría tener tradición facturista local. No obstante el lino fue continuado (conocido desde la antigüedad) en su cultivo por la soberanía islámica, aunque ya compartido con la nueva producción algodonera. En Málaga y la amplia región de Ilbira (Granada), incluida Sierra Nevada, había tales excedentes que se exportaba lino a Egipto (según Ibn Hawqal): le seguían en importancia Sevilla, Alfaraje, Guadix, Mallorca, coincidiendo ya con la suplantación por el comentado algodón, introducido a mediados del siglo IX, asentado en el pleno siglo X, probablemente desde el Maghreb.

389

ligneum) materia para uso textil (podía ser también de cambio, tejidos en general, trozos de vestidos), ligado por tradición ya al vestido litúrgico. Las casullas altomedievales no tenían capucha, eran austeras en ornamentación o carecían de la misma: simplemente era una banda que rodeaba la cabeza con un raya ancha recta por su parte delantera. El color de la casulla era único y el material ya desde tiempos carolingios podía ser de seda, junto la aquí mencionada lana.
No era la casulla en estos tiempos de s.VII al X una prenda que diferenciara especialmente a los clérigos, ya que era usada a la vez por los seglares: no existía exactamente un hábito específicamente "eclesiástico". En el siglo VII visigodo era costumbre portar los ordenandos casulla para ordenaciones sacerdotales e incluso en la vestimenta que cubría a los obispos difuntos (Liber Ordinum).
Según Martínez Meléndez (1989)
461
, la elaboración de prendas y tejidos de
lana podían ser conocidos en Gallaecia (un documento de Sobrado, aunque muy tardío para nosotros –1220, 194- pudiera testimoniarlo) pero sin duda los de calidad serían importados (a su vez, desde extrarradio hispánico) desde las principales ciudades peninsulares y en grandes cantidades: Al-Ándalus sería el referente en toda la producción de facturas textiles, toda la ruta de la Plata a sus dos lados era territorio fértil de producción lanar (no es casualidad que los recorridos de trashumancia la recorran de sur a norte), la Andalucía suratlántica, Lusitania interior y Sierra Central (Guadarrama). Una sociedad hidráulica, urbana y mercantil como la andalusí debía producir volúmenes productivos considerables con plantas textiles, colorantes (del kirmiz) y pastoreo lanar, desarrollado este último sin duda por la experta mano pastoril de la mayoría beréber pecuaria.
2º grupo, Libros Eglesiastes: Son libros litúrgicos que suelen aparecer en prácticas directas del culto o bien en donaciones inventariadas, como es el caso (922). Los libros que componen la biblioteca histórica de Samos cabe rastrearlos de en

461
Cf. X. Varela Sieiro (2003) en pág, 329 de op. cit. La obra de Martínez Meléndez referida es "Los nombres de tejidos en castellano medieval". Univ. Granada. 1989.

390

cuatro documentos más (total cinco), a saber los de 853-07-13; 854-04-26; 902-01-01; 938-05-31, y en todas las relaciones y series, la tipología de los códices, su temática y autores, se refirma la tradición cristiana visigoda hasta fechas muy avanzadas del final siglo XI y más allá. Veamos antes los temas de cada tipo de libros.
Antiphonarum era un libro de práctica musical que componía la anáfora eucarística (graduales,
alleluias y tractos) en el cual se coleccionaban las antífonas
que servían de complemento al Responsarial en el primitivo rito romano de oficios. En la liturgia hispano-mozárabe el canto de salmos al lado de versículos del Antiguo y Nuevo Testamento durante la comunión se denominaba Antiphona ad accedentes. Contenía por lo general este códice musical los cantos de misa por orden estacional (solemnidades, fiestas, cantos de santos solemnidades regias, coronaciones, por votos determinados –votivas-, consagración de iglesias, ordenaciones episcopales, oficios

de difuntos y enfermos, o el mismo domingo corriente). Entre las autorías del antifonario hispánico debieron figurar (nunca expresamente) Isidoro y Leandro de Sevilla, Eugenio, Ildefonso y Julián toledanos, Juan de Zaragoza o Conancio de Palencia. Buen ejemplo en Gallaecia es el Antiphonarium mozarabicum legionense de la Catedral de León.
El Orationum contiene las oraciones del acto litúrgico (eucarísticas, generales, de ofertorio, solemnes, las adjuntas al antifonario) al que se le añaden bendiciones a la comunidad: era fundamental para el acto litúrgico hispánico. Comprendía las oraciones del oficio catedral (como sabemos, el otro orden de los oficios litúrgicos tradicionales era el monástico, no contenido aquí) festivo; eran las oraciones que complementaban (completurias de vísperas) al oficio matutino (antífonas, responsorios), horas menores de Cuaresma, todo ello con la añadidura de las bendiciones del sacerdote sobre la comunidad laica. Según J. M. Pinell (1973)
462
son

462
VV. AA. (Dirección de Q. Aldea, T. Marín y J. Vives), Diccionario de Historia eclesiástica de España (1973) con el trabajo de Pinell en la voz “Liturgia. A. Liturgia Hispánica”, págs. 1303-1320.

pláticas más elaboradas doctrinal y literariamente hablando que las contenidas en los Psalmographus (“uno de los libros más primitivos del rito hispánico” –Pinell, 1973-)
463
, aunque este último es siempre aprovechable para el festivus. El Orationum se adapta a la estructura del antifonario: en cada oración determinada se inicia el canto que le corresponde. Se cree que su conformación como libro es del siglo VII. Comicum (< comma según Julián de Toledo) era el códice que servía para ejercitar las lecturas bíblicas del servicio misal: Antiguo y Nuevo Testamento, profecías, evangelios (de hecho, algunos sólo son Evangeliarios), epístolas. Contiene también lecciones de la vigilia pascual, del oficio dominical vespertino en Cuaresma y el de Toledo, en Cuaresma igualmente, lecturas para horas menores de tercia, sexta y nona. Un palimpsesto de posible tradición visigoda, de Carcasona (importante por dicho hecho y porque es de siglos VIII-IX en su última escritura), añade a todo lo relatado después del evangelio, una homilía. Nos han quedado manuscritos de ambientes toledanos, leoneses, copias posteriores silenses y emilianenses.
Manuales duos se refiere sin duda a textos de temática variada que servían para completar la propia anáfora eucarística, una tendencia repetitiva: se suceden textos diferentes siguiendo las distintas fases de la acción eucarística, mediante fórmulas fijas, incluido el mismo acto y relato de la Eucaristía con el texto de la consagración, que también era tradicional en Oriente. Estas oraciones, permanentemente variables nos las relata San Isidoro, inicialmente seis en la anáfora hispánica: oratio admonitionis, alia, post nomina, ad pacem, inlatio, post pridie, a la que se le añade como continuación de la inlatio, el post sanctus o bien el post pridie. Para el estudio del manuale hispánico se ha tenido que acudir a los palimpsestos del

463

Tan importante es el Psalmographus para el rito hispano-mozárabe que es el elemento primordial para el acto del oficio ferial ordinario; en el mismo se contienen salmos (cuya interpretación cristológica y eclesiológica nos remite al estilo eucológico de los Padres visigóticos hispánicos – Leandro, Conancio, etc- ya más de una vez referidos, con un estilo interpretativo muy particular y que
los distingue como tal Iglesia hispánica), y otras oraciones extraídas de la doctrina salmódica. De estas
oraciones de salmos salen otras preces como las compendiadas en el Liber orationum festivus. El camino práctico del Psalmógrafo corrió la suerte del rito hispánico: con su derogación deja de ser utilizado como dicho elemento fundamental de libro litúrgico. Cf. Pinell (1973).

392

ritual galicano, detectando en ellos las dos principales escuelas eucológicas con que contamos, las de Tarragona y Sevilla. El centro de Toledo destacará con la incorporación de Julián y su revisión del manuale hispánico, junto a los aportes para misas de santos de Ildefonso y Cixila. Estamos ya acabando el siglo VII para dar una cronología de un acabado final de esta suerte de textos. Se le denominaba manuale porque era portado manualmente por el celebrante (para su uso cómodo en varios volúmenes y no apoyado en atril ninguno o semejante), y también missale o místico (G. Moreno, 1919).
El Psalterium es un libro litúrgico del rito griego que contiene salmos bíblicos (150, mas cantos adyacentes con intencionalidad de acción de gracias) en el que constan indicaciones complementarias como la doxología de pie al final de cada recitación salmódica, coincidiendo en los textos antifonarios, todos generalmente cantados. Para el oficio monástico, el liber horarum junto con el psalterirum para cantos, bastaban para completar dicho oficio (muy posiblemente nuestro ejemplar samonense sea de este estilo), en la el más riguroso estilo de textos bíblicos, pero el Salterio necesitó de múltiples añadiduras para el oficio catedral (incluido el ferial ordinario): salmos matutinarios y aleluyáticos, así como anotaciones marginales de carácter práctico.
Los liber passionarius (Passionum) eran colecciones de hagiografias y
leyendas de mártires
464
desde la edad antigua (con un límite en fin de siglo III e

464
Podríamos resumir tres fases históricas en el culto a los santos para el cristianismo antiguo y altomedieval: 1. Memoria de mártires, en que la comunidad se reúne en torno a un lugar donde supuestamente el santo sería martirizado, o simplemente vivió en ejemplo de virtuosidad (confessor,

aunque cada vez más se van confundiendo las generaciones con un modelo de santo-mártir y otro que
no lo fue, pero que aún así será añadido al primer grupo, más “vistoso” en su ejemplaridad y sacrificio): San Fructuoso de Tarragona, Santa Eulalia de Mérida, San Cipriano de Cartago.
2. Mártires lejanos y de otros lugares pasan al santoral de la localidad de una manera natural y generaklmente muy aceptada, son tantos los añadidos que cabe ahora confeccionar listados de lugares,
santos y mártires: Santorales, Martiriales (un ejemplo es San Vicente, muy conocido en Aragón y Valencia, ahora venerado en la África Latina). En el año 380, S. Ambrosio encuentra los restos de los
Santos Cosme y Damián. Para finales del siglo IV y pleno V, esta fase es la más prolífica en

literatura
hagiográfica.
3. A partir del siglo VI ya se rinden culto, más o menos difernciados, a los Confesores (en los que no
consta martirio propiamente dicho aun que a vece se les intenta poner algo medianero o rozando dicho

inicios del IV) hasta la más altomedieval (donde ahora se revisan pasiones, testigos/testimonios de la Fe en Jesucristo -= martyr, confessor- vidas martiriales y virtuosas, e incluso relatando los "martirios ocultos" que datan de siglos V y VI) ordenadas según los santorales con sus días de fiesta, leccionando por ejemplo los maitines del oficio. Se distingue el Passionarium de las Vitae Sanctorum en que éstas son para lectura de clérigos y monjes, y aquél era una obra para práctica litúrgica. El culto a los mártires que determinadas comunidades mozárabes van a resucitar por los martirios cistianos en la Córdoba emiral (851-860) nacen de una tradición cultual pero también literaria que parte de la antigüedad, y que ya en el siglo IX avanzado está en su fase de decaimiento y madurez. Se reanima la narrativa imaginativa, se reinventa y renombran vidas de mártires en pasiones generalmente inventadas en sus detalles biográficos: fue de las ultimas aportaciones "en masa" a los santorales cristianos de mártires, y tan útil para la apologética cristiana de ciertos sectores de cristianos andalusíes (muchos de ellos sabemos que desplazados al norte) y para la política cristiana prorromana astur, como distorsionante de la realidad para con las relaciones de la Iglesia andalusí y la soberanía islámica en Dar al-Islam.
Duos Orationum Ordinos: los liber Ordinum solían ser libros rituales para bendiciones y sacramentos. No sabemos exactamente los temas que trataban los Duos Precum, ya que no nos ha llegado ningún ejemplar completo (M. Díaz y Díaz,

padecer justificativo). San Gregorio (Diálogos, 590) ya diferencia entre "martirio exterior" o clásico, y
"martirio interior" o caracteristico del confessor. En el mismo San Martin de Tours se ve su importancia política al intervenir en la conversión al catolicismo del último rey suevo galeciense.
4. Más esmerados y sofisticados son los ritos con que se intenta justificar la presencia de los santos y
mártires más allá de su muerte mediante el hallazgo de sus reliquias o cuerpo: se instala en el mismo
sitio un ara, se advoca el Santo Patrono al susodicho lugar con su iglesia que guarda en su interior la

santa reliquia correspondiente. Recordemos la importancia de la proliferación de construcción iglesias
(eclesiásticas y
aún también privadas en su último espirar) y los núcleos de población que se
concentran alrededor de las mismas en el siglo X, de ahí la necesidad de contar con unas reliquias que
los prestigien Estamos ya en los siglos XI y XII, donde ya hay un nuevo acercamiento de las Iglesias
de Oriente y Occidente (verbigracia el culto a Santa Catalina de Alejandría en Occidente gracias a este
encuentro, y que se puede seguir por el Norte de Italia y Centroeuropa). Los listados de reliquias de la

Iglesia de Oviedo ya contienen 252 reliquias de santos.

394

1983
465
) pero podía contener variada tipología de oraciones: solemnes (ceremonias especiales, votivas), penitenciales, de ofertorio y del propio oficio eucarístico. Eran sin duda unos libros muy usados para el ritual hispánico, de hecho, una vez suprimida dicha liturgia, sobrevivieron y así la nueva liturgia romana los añadirá en sus formularios.
3er. grupo, Libros spirituales: Su temática codicológica no se relaciona con el servicio del oficio eucarístico ni del altar en general, aunque se le suelen añadir Biblias (Bibliotheca) en su grupo: de menor presencia numérica de la que pudiéramos esperar y en diferentes versiones lo cual parece indicar la antigua tradición cristiana que en ciertos círculos ya estaba presente en Hispania, idependientemente de la tradición romana y hieronimiana; destacaremos aquí la voz abticum (transcripción moderna que nos adelantaba el padre H. Flórez y que recuerda Díaz y Díaz, 1983; Abratigum –sic según M. Lucas, 1986- Laterculum) que con algún riesgo se puede referir al Heptateuco (siete primeros libros veterotestamentarios). Son obras de formación complementaria a la puramente praxis presbiterial, esto es, de formación cultural hagiográfica, cristológica, eclesial, junto a obras de amenidad gramática, antologías "enciclopédicas", poesía, escritores greco-latinos precristianos, aunque estos últimos bien pudieran figurar en otras listas de libros, los libri artium. Figuran en otra serie el libro de Job (902, los comentarios a este título de Gregorio Magno suele designarse como Moralia) y aquí los Testum Evangeliorum, códice con manuscritos de los cuatro Evangelios, descartando su traducción por "evangeliarios litúrgicos" o libros litúrgicos que extraen pasajes de los cuatro textos, aunque parcialmente y seleccionados para practicidad del lector, es ésta una idea de época carolingia y que no debió ser conocida en Hispania aún.
Los Homiliarios (Homeliarium) son colecciones de predicaciones homiléticas y que aquí no precisan su autoría. Suponemos que pueden ser ya en la tradición de las

465
Pág. 155, nota 5 de la fundamental obra de DÍAZ y DÍAZ, M. Códices visigóticos en la monarquía leonesa (1983). Nos dice Gómez Moreno (1919) del Liber ordinum que "al parecer formaba dos cuerpos; el uno, ordinum episcopalium y el otro, sacerdotalium"

395
bibliotecas visigodas y altomedievales peninsulares: las 190 homilías de Orígenes (autor que ya conoce Álvaro de Córdoba), traducidas al latín por Rufino, las de Máximo de Turín, Jerónimo, Beda, y más probablemente las reiteradas de Gregorio Taumaturgo o Magno, pero el caso es que suelen ir acompañadas del autor y temática homilética (Profeta Ezequiel) y esta no es la ocasión. De los Homelia Prophetarum que le siguen, sospecha Díaz y Díaz (1983) que se refieran fragmentariamente a la obra de Zacarías hieronimiano, igualmente mencionado en el monasterio leonés de Abellar, 927, aunque la denominación es para varios Profetas.
Van seguidos a los anteriores, de otra pieza que sí es más cierta en ser del Papa Gregorio Magno, los Dialogorum, obra de gran popularidad y difusión (también Caaveiro, 936; Guimarães, 959) en ambientes monásticos y eclesiásticos en general:

son historias de hombres devotos, entre ellos una destacada biografía de San Benito. Otra obra del mismo autor es esta Parte de Morario; por parte de suele catalogarse así a una obra que no está completa y su contenido es parcial, en este caso es una Moralia o Comentarios morales al Libro de Job (que ya lo vemos en otro texto de 902: librum beati Iob, de verdadero título Moralia in Job), tan bien conocido en estos ambiente norteños y mozárabes,

La Dispositio Esaye Prophete se refiere seguramente a la obra comentada (esaie) de Isaías, copia de la de Jerónimo (tiene otros comentarios a Mateo, Ezequiel, Daniel y a otros menores como Zacarías).

Por Degada (dedaga, -Díaz y Díaz, 1983-) Psalmorium entendemos aquí agrupaciones (en otros documentos deca psalmorum, Eiras, 889) de obras como ésta de San Agustín de Hipona, por otra parte no necesariamente conformado en los scriptoria leoneses, sino perfectamente extraído de ambiente toledano o cordobés.

Los Librum Regularum serían esas colecciones (también denominadas Codices regularum a lo largo y ancho del siglo X), de reglas monásticas para uso práctico de la comunidad, las más conocidas y usadas del momento son la Regula Communis y la Regula Monachorum de Fructuoso, el Liber Ordinum o compendio visigodo, verdadero librum regularum de inspiración constante, y por supuesto la

Regula Sancti Isidori. Eran estos compendios no exactamente “reglas” en el sentido literal del término o en la interpretación benedictina del término, más bien eran libros de consulta obligada, constantemente consultada por monjes y abad, referencia disciplinaria y praxis de convivencia humana y espiritual, de inspiración, por qué no, ascética para toda la comunidad. No creemos que constase en estas colecciones la Regla de San Benito, apareciendo en Samos nombrada por primera vez en el 960 [466].

Los Generae Officiorum del egregio Isidoro de Sevilla (de factura demandada por el obispo Fulgencio como libro práctico y útil para sus oficios) son un tratado de Oficios eclesiásticos, es decir, los diferentes tipos de oraciones oficiales y diarias de la Iglesia, que en estos momentos se centraría en el oficio catedral o qoutidiano y festivo, y el oficio monástico con su liber horarum.

Otra obra del sabio hispalense son Los Sinónimos (Scinoniarium), número considerable de copias en cenobios gallegos entre los cuales destacamos el del Sobrado. No nos debe extrañar la amplia difusión de Isidoro en los ambientes cristianos del siglo X: prácticamente desde las cartas de Braulio y los inicios del VII (la De ecclesia oficiis es editada ya en 610, sus Etimologías en 624, etc) son ya difundidas y copiadas por toda Hispania.

De ideología gregoriomagnista sería la clara intención de formar canónicamente al hombre eclesiástico católico, creando un sólido puente entre la erudición clásica latina y la actual altomedieval cristiana: para ello son las igualmente reiteradas en nuestro noroeste Etimologías (Ethimolijarum –Etymologiae-, del 624), magnum opus que según los últimos estudios forman parte de una arraigada tradición peninsular procedente de Al Ándalus, pues finalizando el siglo IX (y no tiene por qué ser paradoja) y en pleno X, llegan a muchos sitios copias de las de procedencia toledana e incluso de la Bética (todavía más chocante debido al supuesto momento que se vive en la comunidad cristiana del IX...) y de Lusitania (Mérida, Beja).

466
Doc. 248, 960-05-17: ...tramitem et regulam sancti Benedicti vivant atque custodiant...

397

De la relación espiritual-intelectual de Braulio de Zaragoza con su maestro Isidoro en Sevilla (verdadera auctoritas, pero de formación intelectual diferenciada por el cesaraugustano), parte el Epistolario (Aepistolarium
467
), obra que deducimos por contexto enumerativo y coincidente: es común su admiración por San Jerónimo (lo imita en estilo y método), San Agustín, los comentarios que luego confluirán en el II Concilio toledano, son temas de esta obra, fresca por ser del primera escuela isidoriense. Sigue entonces esa lenta e imperceptible marea de copias andalusíes que se trasladan a los cenobios norteños.

En San Cristóforo (Cristovo-Cristóbal) de Lóuzara dona Antiphonarium, Orationum Comicum, duos Manuales & Psalterium iglesia del dominio próximo de Lóuzara / Láuzara, al SE de Samos; suponemos también serían donados en lotes otros libros que no nos constan para San Xoán de Viogio (denominación que pasó a ser Santa Mª de Andina, actual Santa María Magdalena de Vila de Palos, Cacabelos, Astorga –Le.-) y en San Pedro (...) quantos ibi inveneritis. Serían colecciones diferentes al núcleo donado regio.

Aprovecharemos para enumerar las posesiones: vila de Viogio (suponemos que con la iglesia mencionada) berciana, donde los monjes de Argerico ya habían estado y contruído iglesias (fecerunt Eglesia Sancti Joanni); la semine modios VIIII de Senrra (pago o prestación personal –en especie, puede ser en cereales-, normalmente vinculada aun espacio acotado, tal vez cercado) en Jorres, en Valedorras (Our.); en Quiroga tenemos la vila Parada; en tierras bubalenses, la iglesia de "Cella hic Orantes" o de Celaguantes, advocacionada a San Julián, en Peares

467
El estilo literario de la Epístola en el tardovisigótico siglo VII era escaso y es por ello aún más destacable si cabe, la figura de Braulio de Zaragoza. Nos constan las Epistulae wisigothicae (siete autores de cartas y once destinatarios) y nuestras braulianas Epistulae-Epistolarium (siete autores y veintidós corresponsales). Dice Díaz y Díaz en su magistral De Isidoro al siglo XI (1976): "Entre los corresponsales de Braulio, cuya colección de epístolas es la única que ha llegado a nosotros desde esta época, hay muchos laicos, hombres y mujeres, que no sólo leen las cartas del Obispo de Zaragoza sini que le piden libros y consejos" (pág. 101). Por su parte, C. García Rodríguez (1966) añade: "el "corpus" epistolar de Braulio es el más amplio de los que se conservan: comprende 44 cartas y un fragmento, pero son suyas sólo 32, las demás van dirigidas a él. Excepto las siete cartas dirigidas a Isidoro (...), el resto se encontró en 1775 al recoger material para la España Sagrada (...) procedente del monasterio de Abellar." Pag. 39 de op. cit.

398

ourensanos; Santa Mariña en Cumarro (Lalín, Pont.) que la sitúan unos documentos en Arnego (lugar de Santiago de Arnego -853-) y otro en la comarca del Deza (861); la vila ad Castrellum (antiguas poblaciones castrexas es probable que perviviesen) llamada Lustris (el cambio de modo de poblamiento puede incluso llegar a renominar

al mismo asiento de gentes), con la iglesia, ya familiar para nosotros, de S. Pedro de Vilalonga con sus salinas de propiedad samonense; más cercano al monasterio-madre, San Cristóbal y San Juan de Lóuzara antes citado, pero subrayando la importancia de suas Villas et suos terminos que luego vienen seguidos de omisiones de texto que no podemos leer, aunque sabemos que existían allí granjas con herrerías: en Santalla, en Gundriz
468
.
Puede comenzar nuestro comentario más epistemológico por resaltar la detectable continudad en materiales, ornamentos, formatos de códices y títulos de obras y autores, de toda la heredada catolicidad visigoda del siglo VII, en prácticamente toda la colección y Tumbo diplomático de Samos: lo vemos ahora y lo seguiremos viendo en los textos seleccionados o simplemente comentados al paso, pero que conciernen muy de cerca a nuestros objetivos de destacar un cierta huella de cristianismo meridional asentada en el norte.
En un documento del Tumbo de León (1073-11-10) el tradicionalista Obispo Pelayo legionense restaura y dona a sus dependencias eclesiásticas una serie de libros que ya tienen un arraigado acervo de conservadurismo visigotista incluso, como ya destaca Día y Díaz (1983), se observa una difícil oposición del obispo al cambio de ritos y oficios litúrgicos, que dejando lo hispano-visigodo, ya derivaban irreversiblemente a lo marcadamente romano, acentuado con el afán de conservación de la literatura legada, al finalizar la enumeración de obras donadas, ...et reparaui quoscumque inueni disruptos et dispersos, quorum infinitus est numerosus. Sería muy normal que el origen de los códices fuese el meridional, cristiano y andalusí, incluso

468
Cf. ARIAS CUENLLAS, M (1992), Historia del Monasterio..., in pág. 37.

como referente (político) de legitimación tradicional y de origen particular de la Iglesia que se quiere resaltar.
Dicha importante relación del legado católico-visigotista tienen que ver con los hechos de este controvertido y manipulador que es Pelayo Obispo de Oviedo, cuando “descubre” en unos recónditos Picos de Europa astures (que nos remontarían como muy lejos supuestamente a los siglos VIII-IX o “antes”...) y en la iglesia de Carmeña unos antiquísimos libros ut repperimus in antiquissimis codicibus quos invenimus in ecclesia..., textos que incluso el mismo Pelayo fantaseará para sus intereses goticistas
469
que justificarán a una determinada iglesia y orientación política, ya decidida, de la monarquía del momento. Sin embargo, su testimonio rebela que había una cierta tradición del conocimiento de obras y autores de la antigua Iglesia hispánica en determinados círculos astur-leoneses.
La huella de las elites sevillanas, cordobesas y toledanas se puede percibir en las obras depositadas aquí en ambientes leoneses o riojanos, sobre todo en el central siglo X. La relación de libros donada (tanto la voluntad de donarlos como suponemos el interés por recibirlos) por el obispo toledano (después de León) Cixila
470
(927)
para el monasterio de Abellar ovetense nos debe hacer clarividentes al respecto. Otro

origen no pueden tener las vita Martini de Sulpicio Severo (a su vez copiadas en

469
Nos dice Díaz y Díaz en De Isidoro al siglo XI (1976) sobre el Obispo Pelayo de Oviedo (hasta 1153): “forjador de amaños e historiador original. En su silva histórica (...) poco estudiada, acuñó Pelayo las “Crónicas de los visigodos, suevos y vándalos” de S. Isidoro (...); otro tratado suyo “La historia del Arca Santa de Oviedo”, superchería piadosa en beneficio de su sede ovetense” págs. 190-
191.

470
Contaba la Biblioteca dada por Cixila al monasterio de Abellar, con obras y autores como Geronticon y Vitas Patrum (títulos unidos, pero diferentes, siendo el último de la autoría –controvertida- de Pelagio de Roma, en copia latina de Pascasio de Dume), Codex regularum, Colaciones e Instituta (Casiano), Comentarios a Zacarías, Ciudad de Dios (Agustín), Sentencias y Etimologías (Isidoro) obras de Próspero de Aquitania, Euquerio de Lyon, Sobre el alma (Mamerto Claudiano), Efrén de Siria, Juan Crisóstomo, De Virginitate (Ildefonso), Pseudo Catón (Ildefonso y Eugenio toledanos), Scintillae (posibles autores: Isidoro o Defensor de Ligugé), de Eusebio de Cesarea
Laterculo, y así, pasando por gramáticos como el mismo Isidoro, Servio, Audax (Comentarios a Donato), Pompeyo, Agustín y Jerónimo, llegamos hasta la poesía de Virgilio, Alcimo Avito, Adelmo

de Malmesbury, Prudencio, Draconcio, Eugenio de Toledo y Juvenal. De libros litúrgicos para Cixila:
Antifonario, Precum, Oracional, Ordino, Manual, dos Salterios, Libro de Horas, todos ellos libros de
uso litúrgico del estilo más mozárabe y del ambiente de Cixila.

400
scriptoria de la Gallaecia leonesa), la Enarrationes in Psalmos augustinianas, obras varias de Jerónimo (en Samos nos hacemos eco de muchas de ellas ye en casi todos los autores citados), Sentencias y Etimologías isidorianas, resultado de numerosas copias circulantes de los despachos de Bética, Toledo, e incluso de la región emeritense (finales del s. IX), la relevancia de la obra de Julián toledano con su libros antizimen, constatado en Samos (938, doc. 43, que comentaremos), nunca lejos de los contactos del monasterio con los ambientes toledanos. La historiografía de la Albeldense y en general de la escuela de Alfonso III (él mismo como autor añadido) con sus resabios isidorianos no pueden dejar de demostrarnos una fuerte y sentida tradición por lo eclesiástico visigótico, traída y exportada desde un Al-Ándalus mozárabe intencionador de no perder un cierto pasado, queriendo reconstruirlo y/o aprovecharlo para otros fines políticos más elaborados y sofisticados.
Las homilías según el rito hispano-mozárabe, con sus ornamentos –ornamentum, San Isidoro) y objetos de uso litúrgico, sus libros eclesiásticos, la omisión de toda iconografía (no nos constan en las series léxicas, y la arqueología lo ratifica) de santoral en el interior litúrgico, sus vestidos sus rezos y pláticas salmodiales y evangeliarias, refuerzan una idea de perpetuidad, de continuidad de esas gentes que en parte venidas del sur, otra parte asentadas desde no sabemos cuánto tiempo, y otra parte de ellos, venidos a través de una fluida frontera y rutas comerciales, transitoria pero integralmente activa, conforman todos ellos un “saber llegar” a una para muchos desconocida y amplísima Gallaecia, concretamente a monasterios como los denominados de Samos, Sobrado, Castañeda o Celanova, entre otros.

Finalmente en nuestro documento se menciona un Librum regularum entre las donaciones de Ordoño II (¿qué reglas son éstas?) y un "Pactum Regule" en Samos: Omnia trado (...) ut quisquis Sacerdos, vel Religiosorumque Deo, in hunc locum, per pactum, vel placidum Regule, dictati. Con Argerico y Sarra fecerunt Cenobium multuorum secundum Normam Sanctorum Patrum. El modo de hacer es con

401

ortodoxia y método, buen receptáculo de tradición hispano-suevo-visigoda para una comunidad que la continúa desde el sur.

Nos tiene que llamar la atención la fórmula sancionadora que junto al recurrido Iuda, se refiere al et in seculo, omnes maledictiones que scripte sunt in Libro Moysi super eum veniant Primeramente, resaltar que las sanciones espirituales, para la mentalidad altomedieval, son las más efectivas a la vez que practicadas, como nos dice Ana Rabal (2006):

"...los notarios, los escribas, con las fórmulas referidas a las penas espirituales persiguen un efecto disuasorio, convecidos, quizás, de que son éstas más eficaces que toda amenaza económica y judicial (...) Las fórmulas (...) son tópicas en sus amenazas, no cabe duda, pero sin embargo, se ven aderezadas o sofisticadas hasta llegar a impresionar a unos lectores, o a unos oyentes que se han acostrumbado a una frialdad o a la minuciosidad (...) del documento notarial"
471
.

En segundo lugar, extraer la conclusión que para lo parco de nuestros recursos literarios en personajes y citas bíblicas, en las fórmulas notariales monásticas galecianas, sólo nombrar al Libro de Moisés sancionador de incrédulos y extraviados de la Ley, es todo un hallazgo, aunque lo veremos más veces: Et hic seculo, omnes maledictiones que scripte sunt in Libro Moysi, super eum veniant.

Lo que escribió in Libro Moisy pueden ser esas palabras del Deuteronomio (11, 1-7; Números 16, 28-35), condenatorias y comparativas (paso del Mar Rojo, plagas, el pulso con el Faraón, las condenas a Datán y Abirón -preferencialmente utilizados en diplomas catalano-aragoneses, aunque también nos constan a nosotros-), y la escritura divina en la Tablas de la Ley (Números 16, 28-35), para aquellos que no cumplan y respeten los preceptos divinos, dados a través del Profeta Moisés.

Destacamos la onomástica de Nunnu Albaraz, testis (sólo comparable por coincidencia con el patronímico de Álvaro/-ez, pero que puede ser forzado al mismo desde Albalite / Albaliti, connotando que

existe también el patronímico con genitivo -

471
Op. cit., Ana Rabal (2006), págs. 556 y 563.

402

i)
472
y el más claro Azoleimbar testis, clérigo mozárabe el último con mucha probabilidad.

Azoleimbar es caso único para la documentación onomástica de Samos, aunque hace parte de una serie de nombres arabizados del monasterio (Abdela, Lilli / Lilla, Abdino / Abdinus, Abzano, Adala, Adila, Adulla, A. Zumara –cognomen-, Alli, Aziza, V. Almeiuz –cogn.-, I. Almeuz –cogn.-, Mansuara, Mensuara, P. Avendiz –cogn.-, S. Abdiniz –cogn.-, V. Abolizi –cogn.-, Zizina y Citi Zalamaz), aunque los más genéricos no ocultan una cierta relación con propios o ascendientes arabizados (independientemente de su nomen y cognomen): Sarraceniz / Sarracinus / Sarrazinus / Sarrazina, Cidi / Citi (numeroso), Romaniz / Romanus, ciertas Maria Citiz, Mauregatus, Maurelli, Mauri (el topónimo deriva de su onomástica clara), Salamirus, Zamarini.

Azoleimbar testis es el nombre del clérigo mozárabe que testifica un documento de donación regia, proviene este ism'alam (nomen propium) del nombre bíblico Sulayman, muy normal, aunque polimórfico ya que como sabemos la trascripción de estos nombres al árabe con grafía latina da pie a la múltiple variedad de formas gráficas, según el individual criterio del notario y sus posteriores copistas, y así en documentación leonesa observamos (con ya la kunya Abu Sulayman): Abozuleyman, Abuzuleman, Abuzuleiman, Abzulaman, Abzuleiman, Abzuleman y Abzuleyman (Aguilar Sebastián y Rodríguez Mediano, 1994)
473
, así como en S.

472
Ambos en documentación leonesa: Albaliti, onomástico de León ciudad (980) y Albalite localizado en el Monasterio de Justo y Pastor en el valle de Montán (948). Nos llama la atención del nombre Álvaro con su cognomen arabizado Maruaniz en Matarromarigo (Le.) año 1040.

473
AGUILAR SEBASTIÁN, V. y RODRÍGUEZ MEDIANO, F. "Antroponimia de origen árabe en la documentación leonesa (siglos VIII-XIII)" In VV. AA. El Reino de León en la Alta Edad Media. Ed.

Centro de Est. e Invest. S. Isidoro. León. 1994. Para nuestro interés podemos resaltar la pertenecia de
Sulayman al grupo consonántico árabe s.l.m., siendo así que (págs. 523-524) a la misma triple raíz pertenecen Zalama, Zalamma, Zallama, Zeleme, Zelemi, Zelamiz (patronímico), Celem, Zaleman, Zalim, Zelim y otros de cognomem: Zelemez, Zelmiz, Zelmizi, Zeilemez todos en documentación de
la estricta región leonesa. Se echa de menos, y es sentimiento generalizado en historiadores del noroeste, un general estudio de la amplia Gallaecia para extraer consecuencias más amplias en perspectiva, incluso para estudios más analógicos –pero de mayor visualización intelectiva- de lo "local" o "autonómico". De momento, y para pena de los estudios altomedievales, seguimos en

403
Martín de Castañeda localizamos a Zuleiman (gasalianes de Galende, 927, doc.1) y a Zuleiman conversi y confessor (953, doc. 5).

872, Julio 25 (doc. 5). Abad Ofilón, monja María y presbítero Vicente hacen inventario de bienes: 1, los que traían de Córdoba; 2, los que encontraron en el monasterio y 3, los que habían conseguido posteriormente a dichos eventos.

Atenderemos este documento desde dos ángulos preferenciales (aunque únicos): la estructura diplomática del mismo, y análisis de léxico, deteniéndonos en algunas frases estilísticas y de contenido.

La estructura de nuestro escrito es la que sigue
474
:

1. Invocación.

1.1. Divinidad en general pero con la consabida jerarquía, aquí sin duda más escueta pero clara: Divinidad, Trinidad (individue Trinitatis: encabezando el documento, con hiperintencionalidad y a diferencia de muchos otros documentos y fuentes...) y santos mártires, nombrando seguidamente a los populares mártires altomedievales "gallegos" como eran los ya tratados Julián y Basilisa, y Santa Eufemia, normalmente de origen cristiano norteafricano.
2. Intitulación. No sólo es el nombramiento singular del grupo (nos –salutación implícita- Offiloni abbati et Marie Deo vote atque Vincentio presbitero congrua voluntas) lo que sobresale sino también la perfecta ubicuidad donde sitúan el monasterio: "monasterium situm est provincia Gallecie, territorio Lausata, circa rivulum Sarrie, discurrente de Eribio vel Monte Serio", sin duda la intención es

nuestras estrechas casillas: es un primer paso la localizada región desde la que partimos para el análisis
de fuentes, lo sabemos, pero dichos trabajos deberían converger en un mayor horizonte del noroeste

hispánico y lusitano: Gallaecia.

474
Los comentarios generales que hemos expuesto para otros documentos no los repetiremos en el caso

de ser coincidentes, y este criterio debe ser aplicable a todo el sistema de análisis textual que que venimos realizando en esta segunda parte del trabajo, en especial desde los análisis del apartado 7.1.2.
(Análisis de la documentación samonense) y sus subapartados.

404

clara a la hora de querer situar con la mayor precisión posible
475
la ubicuidad de
lo que se está tratando y no de otro asunto siquiera similar. Notamos que en los documentos que manejamos la apreciación topográfica sólo estará reflejada en esta parte del documento, junto con las enumeraciones del dispositivo de bienes, pero difícilmente la hemos visto –como en muchos otros diplomas de naturaleza diversa- en al apartado de dataciones, donde por lógica de intención testamentaria también debería figurar. Iría esta parte desde L(linea en nuestra edición).4 a L.9
476
.
3. Exordios. Los hay con la normalidad de carácter espiritual y con la no tan evidente prioridad de lugar: Dios, Cristo (Christum dominum intercessionem placari...) y los evangelios (éstos de difícil catalogación en su posicionamiento ya que constan antes de la divinidad directa, aunque antes se sitúa un "stipendis divina"). Posteriormente los exordios más temporales (no por ello carentes de

alegorías espirituales, propias de documentos entre personas religiosas, con intenciones tampoco exentas de intereses espirituales como alguna vez ya hemos comentado) se suceden en demandas de clemencia y auxilio de Dios para llevar a buen cabo las motivaciones del documento, ellos, pecadores y servidores de Dios. De la L.9 a L.20.
4. Motivaciones. Se expone el porqué de la naturaleza de su presencia en estas tierras (su origen geográfico y cultural), la justificación y permiso regio (domni Ordonii principis (...) concessit nobis loca et monasteria de illus ratione quam dicunt Samanos...) de sus intenciones (per scripture firmitatem). No faltan nuevas intitulaciones (Devoti tandem famuli) aunque de diferente forma expresiva a su

475
Precisión que a nuestra vista refirma la intencionalidad de ocupar un territorio que se sabe con certeza cual es, al mismo tiempo que intenta evitar cualquier choque con vecinos de los solares lugareños del Sárria, que sabemos podrían y estaban más que habitados como nos lo ratifica toda la documentación de Samos. Es una idea más que relativiza la "repoblación" ex nihilo del Noroeste peninsular.

476
Hemos enumerado, sólo para este caso, siguiendo la edición que trabajamos, el número de la línea (L) del documento para mejor uso de la diferenciación de las estructuras.

presentación inicial, así como nuevos exordios que encabeza Cristo, santos y promesas reparadoras, continuadoras de las reglas del cenobio (ac discipline, seu norman cenobii antiquorum patrum
477
) con Dios como favorecedor de semejantes
intenciones (Deo suffragante). De L.21 a L.33.
5. Dispositivo enumerado de bienes. He aquí el inventario de bienes que comentamos desde un principio. Sabemos por primera vez que Ofilón no sólo viene acompañado de María y Vicente sino también de "frates nobiscum" (L.34) que a continuación encabeza el "offerimmus atque donamus (...) ut ad reparationem monasterii vestri" de una larga serie de objetos y bienes en una primera parte, para luego continuar una segunda de lugares con sus respectivas iglesias (por ejemplo en Lóuzara: villas et eclesias de minimas usque ad maximas –L.50-) donde no debe faltar la más mínima especificación y tamaño de tierras e inmuebles, no faltando el comentario a salinas, paradas (paratas) –suponemos casas de descanso entre rutas-, pesquerías, etc. Acaba la numeración de este inventario-"agnitio" con un final exordio a Dios rogando por el buen fin de sus intenciones y la proliferación del cenobio en todos los sentidos.
6. Sanciones legales, penales de naturaleza espiritual en su gran mayoría abarcan desde L.65 a L. 73 inclusive. Se alude a los supuestos infraccionarios (sean laicos, monjes-frailes, o clérigos en general) contra la letra e intenciones del documento

477
Freire Camaniel (1998) nos explica las imbricaciones de esta especial norma que traen Ofilón, María
y Vicente: "...dan al cenobio samonense, el año 872, todas sus pertenencias ad reparandam viam ac

discipline, seu normam cenobii antquorum patrum. En la exposición que precede a la donación se recuerda que hubo un tiempo, después de la fundación llevada a cabo ab antiquis patribus, en el que,

por negligencia de los clérigos y de los laicos (ambos en connivencia –"comunidades mixtas"-y es necesario resaltarlo por lo contrario a todo cánon oficial eclesiástico y fructuosiano), aquel lugar est violatum atque nihil ut pridem Sancte Regulae exhibentes obsequium. Es difícil saber si "la norma de
los Padres Antiguos", que se restaura, es la Santa Regla que se dejó de observar, o si ésta es diferente
de aquélla; pese a ello, es muy probable que normam
cenobii antiquorum patrum sea la Regla que
impusieron en el monasterio los Padres fundadores –antiquis patribus-. Aquí, los "Padres Antiguos" –
no "Santos Padres"- serían los fundadores; y la normam cenobii, la "Santa Regla", fuera ésta la que fuera. Ni norma ni regula dejan entrever el tipo de observancia de Samos en la época de su fundación
y en el siglo IX. Aunque ésta se presenta como algo objetivo e independiente de la voluntad de los distintos abades, otorgada al monasterio en el momento de su fundación" in FREIRE CAMANIEL, J.
El Monacato gallego en la Alta Edad Media. 1998. Pág. 143.

406

para que éstos sean condenados por Dios omnipotente, y como el caso de Judas traidor de Cristo (et cum Iuda Chriti traditore suscipiat...), en eterna condenación y daño (in eterna dampnatione). Continúa como es normal en las fórmulas notariales del momento, las sanciones pecuniarias: acaba esta parte con la notificación de un pago por duplicado (resonat duplatum) de todos los bienes nombrados en el testamento, a mayores del pago de dos talentos áureos en el presente a la institución monasterial; le siguen las subsiguientes firmas y testigos.
7. Datación romana (VIII kalendas augustas = 25 de julio), con año de Era hispánica (910-38 = 872). No hay referente topográfico, quizás por darlo como obvio en anteriores apartados.
8. Suscripciones y signaturas. Aparece encabezando el grupo de testametarios por orden, el obispo Ofilón (con sus "omni consensu fratrum"), María (puede llamar la atención el hecho de una mujer estar antes que un presbítero, pero todo ello es relativamente normal –recordemos que es Deo vote- antes de la reforma gregoriana y extensión de la regla benedictina, con la consideración de la mujer a partir de allí de un grado menos que el hombre, incluso a nivel jurídico) y Vicente, todo ello narrado en primera persona (hunc testamentum a me factum (...) manu mea confirmo...) por el escribiente Ovecus Didaci, constatando que no especifica su supuesto oficio de notario: ello quiere decir que no era tal notario, lo cual dicha imprecisión suele ser regular –con excepciones- en muchos documentos altomedievales monásticos y privados.También confirman bajo el nombre de Cristo: el rey Alfonso (Alfonso III –866-910-), obispos Placentio y Gumelio, abad Bonello, algunos confirmando su presencia y otros no, con personajes como la famosa Mumadona –mujer de amplio pestigio nobiliar
478
y

478

Suponemos que esta Mumadona de finales del IX podría ser la condesa Mumadona Dias, nieta de Lucídio y mujer del conde Mendo Gonçalves que en pleno siglo X va a fundar monasterios como el de
Guimarães (región de Minho, Norte de Portugal, plena Galiza en este momento), el castillo de San Mamede, núcleo de la futura ciudad medieval Guimarães. Sin duda era esta condesa la mujer más poderosa del noroeste peninsular, ayudando a difundir la regla de San Benito en todos los monasterios
que ella donaba.
Arias Cuenllas (1992) personaliza a esta Mumadomna como "posiblemente la viuda de Ordoño I".

407

poder económico-, archidiáconos, presbíteros, diáconos, particulares, bien especificados en sus calidades sociales. Acaba el documento con la fórmula que hace remitir a las personas que lo subscriben (incluso sus antepasados) todo el peso de la veracidad y que él como escribiente lo confirma. Testifican tres personas –según el modelo de derecho romano- más el testamento (sólo especifica un presbítero Censericus).

La primera impresión que nos da el latín que aquí se emplea no es el de un alto estilo, por sus muchas imprecisiones gráficas y léxicas, así como su poco normativa sintaxis, aunque podríamos calificarlo como de normal para un monasterio gallego altomedieval. Samos, con todo, es la pieza angular sobre la que ejemplifica la política de expansión monástica tan típicamente noroccidental: asentamiento cenobial rural con jurisdicción señorial, vínculo estrecho con los monarcas astures y astur-galaico-leoneses posteriores, y finalmente, modelo de acogida de repoblación mozárabe, beréber (o morisca conversa), hispano-goda o galecianos venidos de la Gallaecia más oriental. Samos será un punto clave para la vía comunicativa política, militar y religiosa entre Astorga y Lugo, pleno Camino de Santiago que en estos momentos la propaganda astur comienza a activar en su afán "reconquistador" (abultado desde finales del siglo IX, pero no antes). Comentaremos ahora algunas expresiones del escrito que aquí tratamos:
Offiloni, Offilonem: No nos detendremos en exceso sobre la onomástica relativa al abad de este documento, pero queremos indicar que para los rasgos de mozarabidad, también las series léxicas de onomástica romana, germana, griega o árabe pueden sernos muy útiles como indicativos culturales que quienes testimonian o protagonizan el textamento notarial. Es muy discutido el origen filológico de Offiloni abbati, muchos, como Piel y Kremer (1976)
479
optan por el gótico "wulfus" (lobo),

479
Eligio Rivas Quintas en Onomástica persoal do Noroeste hispano (1991) toma la información (pág.238) de D. Kremer y J. M. Piel Hispano-Gotisches Namenbuch. Heidelberg. Carl Winter Verlag.

408

ratificando la hispanovisigoticidad del Ofilón mozárabe cordobés que era, aunque no especifica el motivo de su traslado personal al ángulo galaico.

1976. Hemos de ser previsores con las conclusiones sacadas del número de densidad onomástica germana en el Al-Ándalus cristiano: aunque determinados grupos de gentes son de estirpe hispanogoda, la onomástica germana va cediendo a favor de otra latina o árabe sin ello variar el aporte
étnico a este grupo social-religioso ya minoritario desde el siglo IX. En la amplia Gallaecia, la densidad de antropónimos y nombres de persona de origen germano en los documentos (firmantes, titulares, testigos, notarios) es sin duda la más alta de la península. Llama la atención que la germanidad titular quedase afincada en la Galiza nuclear y no por ejemplo en Asturias o León, donde
la historiografía hispanogoticista del siglo IX se va a empeñar en abanderar y difundir una originalidad
que entroncara con la legitimidad visigoda. No se comportará así la aristocracia galaica, o la lusitana
antigua, segundo núcleo de mayor onomástica y antroponimia germana.
La germanización de nuestra área de Sárria-Samos, está en sintonía con la aparición de las aldeas abiertas cristianas (villae y similares) y el progresivo abandono de los castros (el cambio cultural de lo
castrexo al cristianismo), una latinización (no ya "romanización", de hecho siempre poco efectivo en el
cuadrante noroeste) a la par de germanización de gentes y cultura: verdadera presencia señores clientelares (Herrenköning), auténticos possessores de vilas, conventos e incluso fundadores de "sociedades" monásticas de facto, ya efectivas en los siglos V (Remismundo se pliega al poder visigodo pero mantine segura su sobernía en el Reino suevo) y VI. Fluyen pues los topónimos derivados de antropónimos (casi sin duda anteriores a aquéllos) de los señores germanos de la tierra,

un ejemplo son los topónimos acabados en -an, -e e –iz: Aïán, Nande, Gontán, Feituxe, Gundriz, Estraxiz (T. Rodríguez, 1994), Gosende (?). extraídos de una lengua latina declinada pero de raíz germánica. Son los resultados sin duda de una intensa, desde lo rural, germanización de la sociedad galaica. Sobre los topónimos, su naturaleza y origen, el mencionado autor T. Rodríguez sugiere para

nuesta extensa región, "el 25% proviene de los nombres propios en genitivo, ya sean antropónimos germanos o latinos, aunque casi con total exclusividad de aquéllos sobre éstos. El 53'7% de los topónimos son descriptivos (...). Derivados de nombres de santos tenemos el 9'4%..." (in pág. 180 de
op. cit).
Los estudios de onomástica germánica en Gallaecia y Lusitania que ya J. M Piel nos había adelantado
en sus pioneros trabajos (Os nomes germânicos na toponímia portuguesa, 1945) son ahora ratificados
por Leguay (1993) y publicados por Manuel Luis Real (2000) para los obispos de los siglos VI y VII
con nombres de raíz germánica: Gallaecia 41%, Lusitania 44%, Tarraconense 30%, Cartaginense 30%
y Betica 20%. Todo ello a la espera de que la arqueología despeje cuantro antes las dudas de la intensidad y volumen de germanización de la sociedad peninsular, notable en el ángulo noroeste. Reinhart (1952) con documentos del año 954 localiza 105 nombres germánicos de un total de 140 antropónimos. También el ya mencionado Piel (1941) había notado –desde sus estudios de la Portugalliae Monumenta historica- que se incrementa el índice de germanización onomástica desde finales del s. IX y de su reducción desde el siglo XII, justo nuestro abanico de tiempo de mozarabización del Noroeste: ¿arabización y germanización onomástica a la vez, en diferentes regiones de Gallaecia? Estos últimos datos los hemos tomado de la obra de X. Bernández Vilar

(2003).
Algunos apuntes sobre la relación asentamiento castrexo-germanización-mozarabización de esta concreta zona serían: 1. La idea y ubicación de esta región de "aldeas abiertas" coincidirá con el asentamiento mozárabe desde el siglo VIII (suponemos que a tal "apertura" espacial también existe una apertura mental más flexible y receptiva). 2. El proceso de germanización previo de los posesores
viene siendo intrínseco y coincidente con el de mozarabización externa y posterior asentamiento mediante comunidades monásticas avanzadas y posibles laicos colaterales: no sólo ente Galiza centro-
oriental, también en áreas como las de Trasdeza (Pont.), Toques-Melide (AC) o río Boeza en el Bierzo,
incluso en las galecienses vertientes leonesas del sistema cantábrico (T. Rodríguez, 1994).

409

Marie Deo vote
480
: subrayaremos la variedad léxica con que aquí es tratada la figura
de la monja María, por otra parte, fácil de entender, ya que a la dicha imprecisión se
añade el difuso papel político-religioso de la mujer en este "primer-segundo"
cristianismo occidental inicial. A la significación de mujer consagrada "en los votos
de Dios" se le añaden la de presbiter (imprecisa a todas luces –L.28-) o la de
simplemente María (L.75), a diferencia de la nombrada calidad socio-política
subrayada en Ofilón y Vicente (siempre nombrado como presbítero). La presencia de
la monja María en Samos no puede tener otra significación que la de restaurar una
práctica de comunidad religiosa femenina en el dúplice cenobio, un claro ejemplo de
la difusión en este noroeste de la llamadas Comunidades dúplices
481
, cada vez más

480
Deo vota (o Deovota) es toda mujer consagrada definitivamente en su ya profesión de fe e ingreso en la vida monástica. Es igualmente esta figura designada como famula Dei, sanctimonialis o normalmente soror: tomado del Liber Ordinum y de Mª Sira Carrasquer (2003).
Para otra información complementaria sobre este documento del 872 podemos consultar otro trabajo
histórico y filológico, RIOS CAMACHO, X. Carlos. "Dos ejemplos de documentación monástica gallega altomedieval: Sta. Mª de Sobrado y San Xiao de Samos. Rasgos de mozarabismo, tipología y
comentarios". Boletín do Museo de Pontevedra. Tomo LIII. 2006.

481
Otras Comunidades dúplices presentes en la Gallaecia o con participación de donaciones directas de

mujeres son: Sta. Maria de Sobrado (de fácil constatación), Sta. Mº de Loio, Sta. Marina de Portomarín, San Martín de Pazó, y Sta. Mª de Vilanova de Lourenzá; lista que puede ser aumentada si
le añadimos las del último trabajo de H. Rodríguez Castillo en su Os Mosteiros dúplices..., 2005: Sta.
Cruz de Vilaza (Our.), S. Salvador de Cines (AC.), Sta. Eulália de Ermolfi (Lu.) entre muchos otros.

Normalmente eran presididas o copresididas por una abadesa y el control y rigidez de formas inequívocas eran rígidas entre ambas comunidades de género. Contra las Comunidades dúplices ya enarbolaban los carolingios sus argumentos y Concilios, para ya definitivamente con la regla de S. Benito y la reforma gregoriana, estas comunidades se fueron extinguiendo al restringir y no dar permisos la curia para establecerlos. Además, estos monasterios solían ser de propios –familiares, privados- y la tendencia del futuro de la Iglesia será la del control y atribuciones para el poder episcopal o la colaboración regia directa o indirecta sobre la autonomía monasterial, finalmente ya sólo
masculina o femenina.
El origen de de la duplicidad monástica, junto con otros modelos estrictamente masculinos y femeninos (regla de San Leandro) hemos de localizarlo, no sin ciertos problemas que nos aporta una

propia tradición galeciana (H. Rodríguez Castillo, 2005) en los tiempos monásticos visigodos. La tuitio
de los monasterios femeninos estaba regulada por el IIº Concilio sevillano y la Regula Communis: sólo
un grupo escogido de monjes puede vivir con un grupo próximo de monjas. Este modelo no fue practicado inicialmente por los monasterios de Norte –tendientes a alejar más a ambas comunidades- y
sí era el efectuado por los cenobios mozárabes de Tábanos o Cuteclara cordobeses y testimoniados por
Eulogio (Memoriale Sanctorum). En la Regula Commnunis fructuosiana no se observa ninguna especial advertencia-amonestación sobre los cenobios de distintos sexos, lo cual ratifica una cierta normalidad de este modelo de ejercitación monástica. Sin duda Sobrado (abad y abadesa Elvira -952-,
Argilona abadesa -965-, Munia abadesa -995/996-) y Samos (no sabemos si en determinada área

miradas con desconfianza por las autoridades eclesiásticas pero coincidentes en práctica y tradición por sus dos “escuelas” peninsulares: la galeciense y la hispanovisigoda que ahora aunaban los mozárabes en una sola, curiosamente coincidentes como sabemos con la Iglesia irlandesa y la norteafricana, de la que todos son deudores.
Con todo, el papel de prestigio social de la mujer en esta Gallaecia dominada aún por el derecho germánico: Lex Gothica aún vigente en la Gallaecia altomedieval: suponemos influencia de los códices de Eurico, Leovigildo y más importante el final de Alarico, más romanizado, es aún muy paritario (derecho de heredar, prestigio familiar y social, derecho a compra-venta de propiedades, regencia del patrimonio familar, cultivo espiritual y cultural, refinamiento de formas) en relación al hombre en este siglo IX, lo continuará siendo con más dificultad en el X, pero con la extensión de la regla benedictina y la reforma gregoriana del XI, las leyes civiles se verán muy influidas por el espíritu de la letra religiosa que desde Roma se difunde: menor pretigio social, político y cultural de la mujer por causas normalmente de origen “divino” y peligros pecaminosos y moralizantes (dudas sobre la mujer en cuanto a valores como la justicia, piedad, castidad y sobriedad) para la Iglesia y su sociedad, que desde ahora controlará con más rigidez de formas
482
.
offerimmus atque donamus: Diferenciemos aquí la forma derivada del offero, siempre usado cuando está como destinatario un objeto espiritual (Dios, divinidad,

lucense Odoário el poblador instauraría las comunidades dúplices; sin duda Argerico y su compañera
Sarra (757/768) sí lo harían, como nuestro abad Ofilón con su Marie Deo vote–alrededor del 872-). Muy probablemente la práctica continuó debido a su arraigo y al reforzamiento de la operatividad mozárabe de esta dúplice modalidad, de tradición suevo-visogoda (Isidoro asistió al IIº Concilio de Sevilla...) e incluso de arraigo en ciertas "comunidades monásticas" afectas al priscilianismo (de ahí la
justificada vigilancia de la ortodoxia más romanista) pero que los nuevos cristianos del Sur reforzarían.
El núcleo cenobial de Celanova era únicamente masculino, aunque nos constan monasterios femeninos
de su dependencia (abadesa Vigili de S. Esteban, Guntrona abadesa de Pazó, etc.). Suponemos que la
impronta restrictiva que acompañaba a los aires tímidamente renovadores de S. Rosendo no ayudaron a
hacer progresar este tipo de modalidad contemplativa.

482
Son importantes para nosotros los aportes que ha iniciado la profesora Mª Carmen Pallares ya que confirman todo lo dicho: PALLARES MÉNDEZ, M. Carmen. Ilduara, una aristócrata del siglo X., 1998.

411

santos, etc), de la otra donamus, ya que aquí el objeto suele ser más material y tangible. Que el autor nuestro usase las dos formas offerimmus atque donamus (L.35) es más que significativa porque el significado preciso es el de resaltar la intención doble y no sólo la meramente espiritual de la donación.
Lectistervia
483
: A lo largo de la enumeración de útiles materiales, observamos palabras como ésta, que pudiera significar litera o soporte para colocar imágenes (lectisternium viene a significar en latín clásico un banquete con todo tipo de dioses colocados alrededor de la misma mesa del ágape) o bien objetos en general (lienzo de mesa como soporte de objetos litúrgicos) para acompañar banquetes, creemos que de carácter sagrado. La acepción lectisternia en su calidad de palabra de uso antiguo aplicado ahora a fechas altomedievales varió en su significación desde su sentido ceremonial (extender un paño sobre un lecho de ritos de divinidades romanas) hasta nuestra medieval significación de cama-lecho o colección de paños para cama (Varela Sueiro, 2003).
galnapes; tapecia mensarum, que sunt necesaria ex lino, etc: galnapes
484
son
entonces cobertores-edredones, prendas de cama que pueden ser utilizados a modo de cubre-camas, con un campo significativo asociado al tipo de tejido (< pallium, de

483
La palabra en latín correcto sería lectisternia (compuesta de lectus "lecho" y sternere "extender"). Según V.Sueiro (VARELA SUEIRO, Xaime. Léxico cotián na Alta Idade Média de Galicia: o

enxoval, 2003) la antigüedad del término debió inducir a error a los transcriptores y a los originales copistas. Esta voz aparece en textos de T. Livio, Valerio Máximo, Agustín, Tertuliano o Gregorio Magno. Este documento del 872 samonense es el más antiguo que contiene esta voz, aunque también
la posee el tumbo de Celanova (año 977).

484
Son muchas las variantes de galnapes en documentación gallega altomedieval (Samos, Celanova, Sobrado, entre los galecienses, especialmente el de Sahagún) de esta palabra (quenape, kennabes, venapes, galnabbes, genabe, etc: 17 variantes gráficas de esa misma palabra) y siguiendo el profundo
y sistemático estudio de Varela Sueiro (2003) esta palabra procedería del griego καυνάκη que a su vez
llegó procedente del asirio gaunakka, dando tardíamente el clásico latino gaunaca para finalmente resultar galnape, acepción samonense muy clásica para el momento, al lado de sus variantes, ganabes
(944) , guenabe y guenebe.
Para Gómez-Moreno en el período godo se denominaba galnabis la manta velluda de lana que servía
para cobertor. En el período que estudiamos las había palleas, tasadas ya en diez sueldos, ya en setenta; otras eran antemanu y antemanissime, asargadas, de lana y de lino labradas, greciscas con franja y mauriscas, calificadas de óptimas" in pág. 344 de su Iglesias mozárabes.

412

origen griego) creemos que usado en este contexto histórico y cultural, por influencia y contacto con el mundo musulmán o directamente mozárabe, ya que abunda esta palabra en otros documentos de monasterios mozarabizados galecianos: Celanova, Sobrado, Sto. Toribio, Castañeda, Sahagún, y otros recogidos en todo el amplio norte y centrro portugués
485
. También el mundo de los ajuares domésticos son importados
de las costumbres andalusíes, así podemos entender el interés, muy desconocido para el vulgo cristiano, de nuestros repobladores por determinados objetos muy apreciados para este momento y lugar que tratamos, de ahí pulvilos (de mensa o siricos, sin especificar) o almohadas-cojín de mesa o no; tapecia mensarum o tapetes-cobertores para mesa doméstica o litúrgica, en este caso especificado de lino (ex lino, L.39); ligno et metallo, suponemos aquí cobertores o tapetes de lino con hilos de metal noble –aunque si lo fueran mucho serían designados como de oro o plata-; referidos a los vestidos de los clérigos, sirica et linea, o sea en seda y lino.
Sobre la seda
486
podemos apuntar algunas apreciaciones: que su uso fue de
preferencia para los ornamentos litúrgicos (Gregorio de Tours en la explicación del rito galicano menciona sabanillas y alba de diácono en seda) y que durante los siglo VIII y IX ya consta en inventarios carolingios (casullas de seda para sus misas) así como su aplicación textil para casullas, frontales y velos del altar. Finalmente la apreciación de la seda era considerable por su relativa escasez en el norte cristiano, así como por su alto coste. Hay en otros documentos samonenes, siricos (854, doc. 99) lenzo de sirgo (1033, doc. 108), mantos duos de sirgo (1098, doc. S-19), casullas

485
En los textos del Portugaliae monumenta historica chartae la naturaleza lexicológica es la misma. Para ejemplos referidos a básicamente todas las series aquí comentadas, referiremos los documentos

número 6, 66, 76, 222, 248, 330, 448, 677, entre otros que habia seleccionado Gómez-Moreno (1919).

486
La cría del gusano de seda sería introducida en Al-Ándalus por los sirios de Baly desde mediado el siglo VIII (M. Sánchez, 1980), los cuales se ubicaron el las regiones de Ilbira (Granada), Alpujarras,

Baza, Guadix Fiñana y proximidades de Jaén, donde se producía el máximo volumen de seda: un ejemplo, el de al-Udri, de Ilbira, que aseguraba al fisco 500 kg. De seda a a mediados del siglo IX. Todas las poblaciones mencionadas conectaban desde el sur con las rutas comerciales hacia el norte.

Apuntaremos que la cría del gusano de seda también consta en la mitología grecolatina, no precisamente de China y quizás esta se una de las explicaciones para desde una primera edad cristiana,
ser aplicada esta especial tela en las vestimentas litúrgicas, bien importadas desde las rutas andalusíes.

413

siricas (1026, doc. 7), pero extensible el vocablo y derivados (sirgo, sirico, sericea, sirigo, serico, etc
487
) a monasterios como Celanova, Sahagún o Sobrado.
La presencia de vocablos latinos antiguos (galnapes) que a su vez proceden de objetos y palabras orientales –sin duda signo de evidente eruditismo del autor escribiente- viene derivada en este caso, por la importación de los objetos de Al-Ándalus; a partir del s.X será más intensa sobre todo en los documentos castellanos.
Libros speciales et eclesiasticos: Suponemos que los speciales serían los propios de actos litúrgicos (designados normalmente así) muy concretos, o bien pasar a catalogarlos con los Spiritales de autores de prestigio y ensayística moral-teológica, ya que no tenemos duda en asignar al significado de los libros eclesiásticos, muy valorados, la categoría de libros destinados a la práctica de los oficios litúrgicos en toda su amplia extensión. La distinción léxica no es tan clara para diferenciar bien las dos categorías de libros, pero desde luego que eran para la mejor práctica de los oficios heredados de la tradición hispánica, llevados desde el sur, (libros) quos nobiscum ex ipsa regione adtulimus
488
...
Existían otros como los destinados no a los ritos de oficio divino ni de misa, sino a los de bautismo, funerales, bendición de lugares, matrimonio, etc., tal y como hemos visto en documento analizados con anterioridad (922); tenían también ritos particulares para la consagración de obispos (unum episcopale), diáconos, eran los Librum ordinum (constarían dentro de los eclesiasticos), que aquí nuestro autor no menciona. Los libros de Santos en la vida monástica gallega, de haberlos localizado, tratarían fundamentalmente de los “Padres del Desierto” de ahí la especial naturaleza

y manera de entender el cristianismo ascético –mayoritario- y contemplativo en este ángulo noroccidental, deudor de la tradición cristiana hispanovisigoda, eruditamente oriental y directamente norteafricana.

487
Cf. VARELA SIERO, X., Léxico cotián... (2003) págs. 350-352.
488
Suponemos este adtulimus como polimorfía del tema de perfecto del verbo aufero, abstulio, ablatum
(3º conj.) de significado ab fero, “llevar consigo” “obtener”.

414

Referencia a mártires: Sancte Eufemie, Sanctorum Iuliani et Baselisse (patronos que comparten el patronazgo del monasterio de Samos, de inspiración dúplice como hemos visto), dedicación predilecta de templos a San Miguel: Ecclesiam Sancti Michaelis.

Destacamos los patronazgos de ciertas iglesias que conocemos eran propiedad del dominio monacal
489
: San Xiao (Iulianum) Cellahicorantes (de un casi literal “cella hic orantes”, San Xiao de Celaguantes, Peroxa, Our., en vila buvalense); iglesia de Santa Mariña en Quiroga (¿Santa Mariña de Sequeiros?, Lu.); iglesia de San Pedro de Vilalonga (Salnés, Pont.); San Martiño de Loureiro (Laure), en Sárria; en el Bierzo nuestro conocido lugar de Viogio en Carracedelo, con sus iglesia de San Esteban y San Juan conjuntos; en tierra de Deza, una iglesia de Santiago (inter Orza et Karrio); cerca de allí, donde el conocido Vicente trabajaba las salinas que suponemos fundaría (a orillas del río Orza), junto a famílias allí asentadas, la iglesia de San Miguel.

Volvemos sobre el culto a Sancti Michaelis que para nuestro caso es de fácil y profusa localización en todas las propiedades inmuebles eclesiásticas del cenobio. Todos en la provincia de Lugo: S. Miguel de Chamoso, S. Miguel de Lápio, S. Miguel de Vila de Mouros, S. Miguel de Monseiros, S. Miguel de Paradela; ya en Samos y Sárria, S. Miguel de Montán, S. Miguel de Frollais, S. Miguel de Vilapedre, S. Miguel de Biville y S. Miguel de Piñeira; en otras áreas destacamos S. Miguel de Coelleira insular y S. Miguel del dominio celanovense (femenino, 997, doc. 511?). No es poca su presencia cultual.

489
Hemos cotejado varias relaciones de hagiotoponimia e iglesias de propiedad samonense, destacando

dos: aparte de la amplia relación del dominio de Samos que Lucas Álvarez (1986) nos aporta, el trabajo de J. M. Andrade (1997), El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia altomedieval (ss.
X al XIII, págs. 202-206, ya que la relación que un documento papal del 1175 por el cual el Sumo Pontífice confirma una serie larga de iglesias del dominio monasterial, es de importancia muy práctica
para la localización de lugares, iglesias y hagiotoponimia del momento, aunque un tanto tardío para

nosotros.

415

Apenas hay rastro del culto (incluido el tiempo visigodo) al santo Arcángel antes del mítico 711 y alguna pieza arqueológica que testifique su onomástica [490]. En los calendarios mozárabes su festividad es la de 29 de septiembre (Dedicatio Sancti Michaelis arcangeli). A Miguel se le dedican iglesias en Oriente desde el s. V (culto difundido desde los antiguos Padres de la Iglesia) y hay algo a su culto en la Roma de finales del V.

Es muy especial el culto al santo Arcángel en Galiza y Gallaecia ya que existe una superposición del mismo sobre el antiguo culto pagano a Endovélico (galaicorromano), dios tercerofuncional (según la actual antropología trifuncionalista indoeuropea [491]) cuenta con numerosos santuarios (epigrafía, exvotos, con cuerpo sacerdotal propio y especializados en adivinaciones oraculares -Ladislao Castro, 2003-); sería su santuario principal el de São Miguel de Mota (Évora, Alto Alentejo).

El monasterio de San Miguel, en Escalada (Le.), restaurado por monjes cordobeses (como es el caso de este documento de Ofilón) en el siglo X, detentando allí las reliquias de San Adrián, pero una vez más no nos consta el origen visigodo [492]

490 Existe en el Museo Arqueológico Nacional (Madrid) una placa de nicho de época tardovisigoda o mozárabe temprana, del siglo VIII, en cuyo canto está epigrafado el onomástico “Micael” (sic).

491 En Galiza las más destacada de sus representantes es Blanca García-Albalát, junto con los últimos trabajos (matizables de peretenecer a tal metodología o no) de Ladislao Castro Pérez tantas veces referido. El centro de esta escuela de historiadores, antropólogos y filólogos fue centralizada desde los estudios de G. Dumèzil, seguidos por los de Gyonvarch y F. Leroux, por sólo seguir la línea francesa.

492 Litúrgicamente se relaciona este Arcángel con el Juicio Final y Venida del Reino, teniendo sus textos el sello escatológico. En el antifonario de León existen antífonas para su fiesta y misa. El oficio propio de S. Miguel es posterior al siglo VIII (suele coincidir con las letanías de S. Vicente). Es decir, que sus autores mozárabes se inspiraban misas anteriores y otros santos asociados. Se puede relacionar también al Arcángel con ciertos mártires (himnos) como Stos. Adrián y Natalia (cultos muy toledanos), S. Vicente,

Stos. Cosme y Damián, Stos. Fausto y compañeros, aunque no sepamos bien el porqué.

Todo apunta hacia una vocación cristiana posterior a la visigoda y por qué no, importada por lo galicano, o por la escatología islámica de contacto, ya que conocemos la importancia de los rezos y

“culto” a los ángeles, donde Miqa’il juega un rol de cierta importancia.
El libro de Abul-Hasan al-As`ari (siglo XII, autor oriental pero conocido y difundido en Spania), Kitab
Sayarat al-Yaquin (edic. 1987) nos revela a Miguel en las siguientes situaciones y características: 1. Ayudante de Gabriel y a su derecha, en correrías de caballos alados. 2. Acompañante de Israfil, el ángel que tocará la trompeta el día de la Resurrección. 3. Miguel fue creado 500 años después que Israfil con alas de topacio verde, con un millón de bocas y lenguas; se encarga de la lluvia, las plantes,

del templo y culto, y así suele ocurrir con los monasterios e iglesias adscritos al ángel y arcángel Miguel, como es la capilla-“iglesia” u oratorio de San Miguel en Celanova, en este caso vinculando su titularidad al culto a los muertos, como vemos de amplia extensión cultual altomedieval.
Santa Marina, Dorotea y Eufemia son santas orientales predilectas para las misas del Sacramentario mozárabe y es posible que tampoco tuviesen ascendiente visigodo (s. VII) de culto, rápidamente relacionadas como santas de la propia tierra donde se las veneraba
493
. Para el caso de Santa Marina (o Mariña gallega), en el

las provisiones y los frutos, cuida de los mares frutos de árboles y semillas que el arcángel manda cuidar a sus ángeles dependientes de él. 4. Ángel de la Resurrección y Juicio Final (junto a Gabriel, Israfil y Ezrael). 5. Miguel es uno de los que lleva el Trono de Allah. 6. Le dará la Paz a Muhammad el
día de la Reunión de la Resurrección Final. Casi todo igual que la escatología cristiana.
Volviendo al lado cristiano, observaremos que los Pasionarios a S. Miguel son algo tardíos (s. X), y finalmente podremos aseverar que el culto no tiene visos de ser de origen visigodo y sí propiamente

mozárabe: tampoco figura el Arcángel en el Oracional de Tarragona (único visigodo que conocemos).
Podría existir en el s. VII (675) una ecclesiae monasterii sancti Michaelis abbas extraído del Concilio
toledano XI, donde figura y nos puede inducir a pensar en su asentamiento en Toledo y región.
Un apunte sobre la simbología del ángel: representa lo Invisible, la sublimación, la ascensión, estableciendo en paralelo un misma jererquía angélica a la par que los mundos místicos astrales que imaginaban los tratados de alquimia. Es todo un principio volátil, de elevación sublime espiritual.

493
Santa Marina /Mariña (gallego) sustituyó a la hispanovisigoda misa dedicada a los mártires escilitanos (18 Agosto). En Gallaecia se transforma en heroína local (Santa Mariña das Águas Santas,
Our.) y figuran reliquias de la misma en S. Román de Hornija y S. Miguel de Escalada: creemos que es
una típica santa y mártir para culto mozárabe, de hecho, los primeros testimonios manuscritos son del
s. IX para formar parte después de la colección de las Vitae Patrum.
Debemos aportar a lo dicho, una idea de santa asociada a cultos precristianos y relacionada además con
templos mozárabes como el de Sta. Mª de Mixós (Our.), coincidencia con el culto de traslado de los feligreses de bolsitas de tierra de determinados lugares a capillas o iglesias para fines tal vez

taumatúrgicos o gracioso-accionales, pues también este rito aún hoy se celebra en el especial "templo"
(nunca acabado) de Sta. Mariña ya señalado. La vida de la santa es ciertamente novelesca (versión clásica: monja que vive con monjes, disfrazada de hombe y en monasterio masculino, topos de las novelas bizantinas de los ss. VI y VII), también confundida con esta Marina mártir antioquena, la de la
llamada Margarita en occidente (17 Julio, festividad en calendarios bizantinos). Para la Galiza nuclear
la presencia de Mariña es la de una gallega más en los altares: se le supone hija de Theudo/Teodulo,

gobernador romano de la Límia (Ourense, Trás-Os-Montes y Minho portugués) de Antioquía da Límia,
que rechaza a su hija por cristiana (huérfana, su educación pasó a manos de su criada cristiana), teniendo una infancia llena de elementos paganizantes: el "carvallo" de la Santa, pastora y varias veces
ejecutada con mil y una crueldades y otras tantas vuelta a la vida por milagro divino. Como casi siempre, la única manera de acabar con el santo o mártir es cortarle la cabeza.
Sabemos por simbología antropomórfica que la cabeza (junto con cara, ojos y orejas) es la regente bajo
el signo de Aries, pero no menos importante es el dominio bajo el signo propio que el corresponde al
cuello y nudo de debajo de la garganta, Taurus, pues el orden, colocación y partes del cuerpo están relacionados con su misma disposición en el cielo soberano con sus humores y elementos básicos de la

417

dominio samonense detectamos las siguientes titularidades de iglesias: en provincia de Lugo, Sta. Mariña de Folgoso (Courel), Sta. Mariña de Lavaegos (Lóuzara), Sta. Mariña de Sárria, Sta. Mariña de Galegos (Láncara, con etnónimo de movimiento de poblaciones, desde el Sur galaico, e incluso desde el Este galeciano...), Sta. Mariña de Barxa de Lor (Póvoa de Brollón), Sta. Mariña de Sequeiros aquí mencionada (in Cairoga villa eclesie sancte Marine que illis addivimus in omnibus vel fecimus); en territorio leonés, Sta. Marina de Balboa.
Como en el caso de S. Miguel-Endovélico galaico-lusitano, debemos también referir el nuevo caso de sincretismo religioso (de lo cristiano sobre lo pagano, por otra parte normal modus operandi de los difusores y estabilizadores de la cristaindad en el hábitat rural) para Sta. Mariña: su culto se relacionará con el de las aguas regeneradoras y transformadoras, los centros de ninfeos, de baños físico-espirituales (tan vinculados con el bautismo que aquí se prodigió y difundió S. Martinho de Dúmio en la ejemplaridad de S. Juan Bautista), pues rito cristiano y culto pagano se fusionan para erigir ermitas como las de Sta. Eulália de Bóveda o la que relataremos (v. nota adjunta) de Sta. Mariña das Águas Santas
494
(Our.)

creación, según el pensamiento medieval europeo y en el contexto de una sociedad tradicional y de ciclos agrícolas (F. Loux, 1984). Podemos decir más sobre la degollación (tan "practicada" para subir
santos a los altares: S. Juan Bautista, Dorotea, Julián y Basilisa, Justo y Pastor; curiosamente también

la mayoría de los mártires mozárabes: Eulogio de Córdoba, Aurelio, Natalia, Félix, Liliosa, Jorge, Cristóbal, Aurelio, Leovigildo y un largo etcétera). Tan asistido recurso a decapitaciones y para con santos y mártires degollados en la escatología mozárabe puede tener una directa relación (consciente y
ya tradición en el método de ejecución, pero también popularmente inconsciente) con el ancestral ritual
de la cabeza como depositaria de la fuerza espiritual (hemos visto como la representación humoral la
situaba como regente del ser, de Aries). La conservación preferencial de la cabeza como predilecta reliquia (S. Eufrasio, Pseudo-Torcuatos, esculturas de guerreros antiguos sin cabeza para extraerles tal
vez su "fuerza" paganizadora... han sido algunos de los ejemplos ya mencionados) nos certifica que incluso la colección de varias cabezas en inhumaciones prehistóricas tiene un sentido de fuerza espiritual y cultual-religioso, y en la Alta Edad Media, el título de mártires para su santificación y culto
religioso pasaba por la muerte violenta y la principal decapitación, incluidos los que podemos intuir a
ciencia cierta que eran doctores y confesores (Torcuato y resto de los Siete varones), muertos santamente pero en paz. Finalizamos diciendo que la cabeza es sin lugar a dudas el tema principal de la
escultura simbólica y ornamental desde la iconografía céltico-castrexa, la romana o la medieval irlandesa.

494

Las antiguas saunas (sus conductos de agua) serán transformadas en ninfeos romanos y éstos en baptisterios, para autores determinados son adaptaciones al culto de las aguas, o bien a algunas

418

En el apartado 2.3. de nuestra primera parte dimos cuenta del estado de la cuestión que desde la óptica de la mozarabidad se le puede dar al culto jacobeo, y es nuestra intención ahora verlo desde lo más estrictamente documental: in territorio Dece villam et eclesiam sancti Iacobi que est inter Orza et Karrio y donde Vicente trabajó en salinas y vivió con sus gentes allí establecidas. Situemos a Dece como un amplio condado del que será señor Afonso Betote (control de poblaciones de entre Tui y Val Miñor), extensible a tierras como Silleda, Lalín, y en resumen, el amplio valle del río Deza, separando unas montañas las cuencas de los ríos Miño y Ulla, una región con mucha entidad en el centro de la nuclear tierra gallega. M. Lucas sitúa esta iglesia de Santiago como de Arnego (suponemos cerca de Sta. Mª de Arnego, en Vila de Cruces. Pont.), no obstante posiblemente sea la de Rodeiro (Pont.), todas ellas iglesias en territorio dezano.

Contamos con otras adscripciones (seleccionadas) al culto de Santiago en nuestro señorío monasterial: Santiago de Zoo (Zaón), Santiago de Estraxiz, Santiago de Renche y el de Formigueiros en la misma tierra de Samos; Santiago de Nespereira, Santiago de Mortolanes (sin identificar), Santiago
de Souto (Láncara), Santiago de
Toldaos (Mao), monasterio de Santiago en Barbadelo (Sárria), Santiago de Cedrón (Láncara) y Santiago de Santalla en el Bierzo.

Santiago Zebedeo o "El Mayor" fue mártir que se introduce en Occidente aproximadamente en el siglo VIII (C. García Rodríguez, 1966), festejando su culto el Hieronimiano el 25 de Julio. Como ya sabemos, no se localiza ningún culto general (sí pudo ser minoritario

495
y posiblemente de época visigoda reciente) a Santiago en

entidades relacionadas con este elemento desde seguramente tiempos céltico-castrexos. Manantiales,
fuentes, lagos o ríos son figurados por los indígenas del noroeste como símbolos de vida eterna, de purificación inacabable, seguramente ahora importantes centros de reuniones paleocristianas con sus
ritos amoldados a la nueva realidad cristiana, a un paso y pocos decenios de comenzar a construir ermitas e iglesias a santos, santas y vírgenes asociados con elementos naturales que las comunidades
pudiesen entender. El santuario de Sta. Mariña das Águas Santas es un ejemplo de todo ello: sus elementos manantiales, su gruta, su hagiografía.

495
Localizamos un Sancti Iacobi en la lista lipsanográfica de Sta. Mª de Mérida, por orden, después de S. Juan Evangelista, y pudo ser culto local de la ciudad, importación de Oriente (ya poseía su culto en

419

época visigoda (ni el Commicus ni el Oracional lo contienen litúrgicamente hablando). Sí se incluye a Santiago en el Antifonario de León, con pieza propia (sacrificium) y nota al margen donde se anota una fecha 25 de julio, según Urbel de influencia occidental (Toledo la adoptaría desde el norte, eliminando toda alusión al patronazgo de lo hispánico..., ahora bajo mecanismos más políticos astur-leoneses), aunque en el norte se celebraría en el s. VIII el 30 de Diciembre, próxima a la tradición oriental. Finalmente sabemos que la Iglesia compostelana optará por la festividad del 25 de Julio, cuando ya hacía tiempo las iglesias occidentales ya habían aplicado esa fecha desde el siglo VIII.

Para detenernos en San Martín tenemos in Laure ubi vocitant Suveretum et eclesie sancti Martini, situándola como San Martiño de Lor (río), en Sobredo. El culto es extendido en otras iglesias bajo el control de Samos: S. Martiño de Loureiro (Samos), S. Martiño de Berselos (Baralla, Lu.), S. Martiño de Churio (Irixos, AC.), S. Martiño de Louseiro (Sárria), S. Martiño de Lousada (próximo a Santiago de Zoo, Samos), S. Martiño de Rio (Láncara), S. Martiño de Romelle (Samos), S. Martiño de de Zanfoga (Pedrafita do Cebreiro, Lu.) y S. Martiño de Vilarchán (Íncio, Lu.) entre otras menos importantes.

No es tarea sencilla seguir la pista, ruta y accidentes de la persona y culto de San Martín de Tours (Gregorio Turonense –obispo de la ciudad h. 573- el la principal fuente de información sobre el santo y su culto) confessor, pero la verdad que el ángulo noroeste de la Gallaecia es una de las regiones primeras donde se instalan sus advocacionales iglesias y cultos desde ya muy temprano (s.VI), y al mismo tiempo, donde se asimilan, muy probablemente en una misma persona, el culto de su homólogo y tocayo el Dumiense
496
. El dato de ser el influyente monasterio de

el lejano siglo IV). Recordemos que Justo Pérez de Urgel (1952) toma esta información para teorizar
acerca del origen de las reliquias compostelanas desde la Mérida de cierta población que se

desplaza a
la Gallaecia, ante la presión islámica (información tomada del Ajbar Machmua como conocemos), llevando en teoría las reliquias jacobeas al norte. No es mala suposición.

496
San Martín de Tours (316-397) es un perfecto fijador de la doctrina y estructura eclesiástica en la Galia central y norte del s. V. Inmediatamente que este santo no mártir (pero que sobresale por sus

420

Liébana uno de tantos cenobios titulados bajo el nombre de San Martín (antes de adoptar el de Santo Toribio) es por sí solo susceptible de interpretaciones político-religiosas que acercan aún más la órbita merovingia a la astur.
Seguimos con nuestro texto. La condición de preparación especial y ejemplaridad del modo de proceder político de los mozárabes queda manifiesto cuando después de referirse a los antiguos padres que fundaron el cenobio (con su normam cenobii, su Santa Regla, no sabiendo exactamente cuál pudiera ser), denuncian las violaciones y robos del monasterio por descuido, torpeza y quizás participación de ciertos clérigos: per torporem negligente clericorum a laicis est violatum, al que le sigue un "recuperando el camino de vida y disciplina según la norma de los antiguos padres": aprovecha Ofilón para imponer la disciplina de los Antiquorum Patrum, ligada a la Sancte Regulae, como ya hemos dicho de difícil definición, aunque de la misma algo podemos intuir. Si esta regla es la Común (RC) fructuosiana, está claro que estamos ante un evidente control sobre seglares y clérigos (de comportamiento privado, organizados según instituciones familiares o gentilicíceas) que se pudiesen desviar de una cierta y paradigmática institución monástica, incluidos ciertos modelos de monasterios dúplices. Lo veremos más detalladamente en el documento que sigue (861, doc. 3).
Algo de cultura material. Donan los rectores todos sus bienes: ornamentos domésticos, seda y lino para culto y clero, libros espirituales y eclesiásticos "que con

prodigios y milagros) y sí confesor –aunque localmente asimilados a las desgracias de sus hermanos en
la fe mártires...- fallece, su culto se propaga en todo el siglo V, con todo el apoyo de la monarquía merovingia. Las coincidencias con San Martiño de Braga son reincidente y dadas a prodigadas interpretaciones: ambos son oriundos de Panonia (Hungría), hijos de padres paganos, ejercitaron las

armas a favor de Roma; el Dumiense difunde su culto y hasta le dedica su monasterio de S. Martinho
de Dume; las reliquias demandas por el rey suevo Carriarico llegan a algún puerto galaico, justo cuando desembarca también el que va a se obispo no sólo de la sede de Braga sino de toda la Gallaecia, S Martín de Dúmio, venido desde Oriente (probable formación en Palestina y Bizancio). A
partir de ahí las relaciones de Galiza y Gallaecia con Outrs se intensifican: en el obispado de Ourense
se toma como patrón de la ciudad a S. Martín de Tours, éste de hecho, ya había defendido a Prisciliano
y priscilianistas en el juicio de Tréveris. Incluso Alfonso III confirma la existencia de reliquias al clero
de Tours por inicios del año 900. Volveremos sobre San Martín de Tours cuando hablemos de San Martín (Sancti Martini episcopi (...) monasterium quem dicunt Castanaria) de Castañeda, anejo al lago

de Sanábria, región gallego-zamorana.

421
nosotros trajimos de Córdoba aparte de los que aquí encontramos; tierras, viñas, pomares, cuadrúpedos de toda especie", catalogando finalmente las vilas, aumentadas y mejoradas por los monjes – de formación teológica más formada, firme y sólida que la que había aquí no nos cabe duda por los libros que les acompañan- que con ellos vinieron (creemos que no sólo monjes, sino labradores repobladores conocedores de técnicas del Sur).
Los monjes mozárabes vienen a Gallaecia
497
a poner orden en pertenencias,
tierras del dominio monasterial, pactos políticos concertados y formación teórica y práctica de sus frailes, formando parte del proyecto regio-eclesiástico de población y ocupación táctica, con intenciones de poseer bienes y propiedades exentas de tributos (capitaciones que en caso de pagarlos serían superiores en cantidad a la dimma del territorio Islam) y además impuestos por ellos en todo el dominio monástico y no como deudores: la diferencia es considerable.
El origen de donde provienen es claro: ducti sumus et pervenimus de regione in finibus Galletie eo quod nos nationes fuimus et cives cordovenses patria properavimus et venimus temporibus domni Ordonii principis ad hunc regnum ipsius catholicum...
El nuevo abad viene acompañado de otros monjes y comunidad que le siguen: el uso del nos no debe ser simple coincidencia y resalta la idea de un proyecto y desplazamiento de una amplia cominidad: nos Offiloni abbati et Marie Deo vota o Devoti tandem famuli nos iam dicto Offilonem y el uso de la primera persona de plural en todos los verbos, también practicado directamente a sus súbditos: tam nos, quam fratres nobiscum sincera mente y los correspondientes verbos de la primera de plural comentados.
Los objetos de importación de Al-Ándalus son llamativos (lo mismo sucederá en Sobrado, Celanova, Castañeda): galnapes, pulvilos (de mensa o siricos), tapecia mensorum, lectistervia, soporte o litera para colocar imágenes de culto, pocas por otra

497
Ver esto con cierta amplitud en el apartado 5 de esta obra.

422

parte, ya que la tradición hispánica relacionaba la colocación o pintura de imágenes con la idolatría, no se permitía por lo tanto la colocación de las mismas en el interior de los templos, tal y como afirmaban los cánones desde el concilio de Elvira (300-305), aunque muy discretos, pudieron ser obviadas algunas excepciones de hecho por los responsables de determinadas iglesias hispánicas
498
. En el período preislámico la
iglesia visigoda ya lo rechazaba tajantemente pero aún lo podía consentir discretamente, después, por influencia del Islam, el arte cristiano remitió sus escasas referencias iconográficas, y éstas cuando llegaron, fue por influjo de
artistas del más
allá europeo, como Ende en el Beato del códice de Girona, pues,

"No olvidemos que todos estos libros son castellanos, cayendo fuera de la órbita propiamente mozárabe, y que representarán influjos transpirenaicos: los códices andaluces, toledanos y leoneses, aun siendo muy numerosos, no ofrecen caso alguno de transgresión, en lo que a esta regla de abstenciones representa" (Gómez-Moreno, 1919).

498

En el canon XXXVI se lee y se relaciona las imágenes con la idolatría: Placuit, picturas in ecclesia esse non debere; ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. Igualmente xL (siguiendo el Códice Lucense), capítulo dedicado al tema idolis datum est L. Idolothytum (pág. 33 de op. cit.). Son claras las afirmaciones de Gómez-Moreno (1919): "En el período antemusulmán las transgresiones comprobables redúcense a pocas y de muy remota malicia: asuntos bíblicos, en el pavimento de la basílica mallorquina de Sta. María; otros y figurillas de apóstoles, en San Pedro de la
Nave; personajes eclesiásticos, en el episcopio emeritense, y poco más al caso. Después aun ellas faltan, como si la severidad canónica se acentuase, puesto que en Asturias los minúsculos relieves de
los edificios ramirenses carecen de significación religiosa, y en cambio un hecho positivo de altísimo
valor son las pinturas de Santullano de Prados, en Oviedo (...) Aun en los objetos aplicados al culto la
misma privación es regla: cruces de altar, cajas eucarísticas, libros litúrgicos, etc., no llevan sino el Agnus Dei, el Tetramorfos, ángeles..." pág. 323. Son ejemplos de la escuela hispánica anti-iconográfica, aún en ambiente centroeuropeos, los de Teodulfo decorando la iglesia de Germigny, Claudio obispo de Turín calificando de idolatría (siguiendo la canónica hispánica y el augustinismo militante...) lo que veían sus fieles francos en iglesias y códices: su Apologético contra las imágenes

(lo ratifican en su doctrina la controversia San Gregorio-Sereno y el mismo concilio de Nicea o de Angobardo De imaginibus sanctorum). Nos sigue remitiendo D. Manuel, "..dados los antecedentes del
caso, es presumible que Claudio no hizo sino propagar reglas ya sancionadas en España manteniendo
además la antigua doctrina romana contraria a ostentar el oprobio de la Pasión de Cristo; y respecto de
la no absoluta eficacia de las peregrinaciones e intercesión de los santos, al pregonarla Claudio no hace
sino comprobar la elevación moral del medio en el que se educara" (pág. 326, Iglesias mozárabes, 1919). No debe ser difícil adivinar el testigo doctrinal que recogían nuestros mozárabes a este respecto,
reforzado además por el ambiente islámico en el que estaban inmersos y que además compartían.

423

No hay mención alguna sobre la pseudo-persecución a monjes o presbíteros mozárabes algunos, y de haber sido ésta la causa suponemos se habría dicho en el documento y más por una razón de tipo religioso y que para ciertos partidos cordobeses era de uso ya apologético. No es así, y en el amplio período de Mohammed I (852-886) después de los difíciles años de los mártires voluntarios (nunca de persecución religiosa sistemática, insistimos) sólo se apuntan después de 859, esporádicos acontecimientos de esa índole. Es más, el año 850 de Ofilón en

Samos, en Córdoba las cosas no estaban sino sólo comenzando (presbítero Perfecto...). Los cenobios cordobeses estaban plenos de vocaciones y la edad de oro monástica rezumaba en Al-Ándalus por paradójico que pudiera parecer, hasta nos podemos animar a adelantar que una de las razones de los movimientos migratorios de monjes del Sur fue tal vez la alta densidad de población de clero regular en los nunca aumentativos en número monasterios mozárabes (controlados en su edificación por la condición de dimma) y sí en aumento sus demandas de entrada en dicho clero, por lo menos en determinadas zonas, y la sierra de Córdoba y Cabra era una de ellas. Ofilón creemos que proviene de allí por una razón más coyuntural que otra cosa, o por simple mejora de su status (nos hemos referido ya alguna vez a la posibilidad de acceder en territorio cristiano a una extensiva y no tributaria propiedad de inmuebles y tierras, todo ello muy controlado y grabado –jaray- en Al-Ándalus por la condición mozárabe de la dimma), con sus gentes, dirigidos por el prudente, culto y prestigioso abad.

Sobre los monasterios femeninos y dúplices, decir finalmente que también tenían fuerte presencia en la Córdoba emiral y ejemplos dignos de mencionar son el monasterio Tabanense (adjunto a la iglesia de S. Cipriano); en la ya Sierra, el monasterio de Sta. Eulalia de Barcelona, Sta. María de Cuteclara (aldea de Cuteclara, al Oeste de la ciudad, de aquí salieron decididas monjas voluntariamente martirizadas: Áurea, María), el cenobio dúplice de Tábanos (siete millas al N. de la ciudad) en villa del mismo nombre y donde se propagó en su versión femenina el partido rigorista (nosotros hemos contado siete monjas en ese camino), San Salvador

424

de Peñamelaria (cuatro millas al N. de Córdoba), todos en su mayoría apartados en “lugares solitarios y montuosos” (Simonet) como así los solían describir quienes los conocían, a los pies de la Sierra cordobesa. El mismo sitio, esta vez fuera del valle del Guadalquivir, y en la verde Gallaecia en “locus amoenus”, separada de los agitados problemas internos de un cristianismo siempre en lucha tanto en interna (herejías
499

habidas y por haber que el ya maestro –sin quererlo- Esperaindeo combatía sin cesar) como externamente, en una situación relativamente cómoda pero mejorable que en la de Dar al-Islam, debería favorecer la existencia de una comunidad dirigida por la aventurera y creemos abadesa María.

La historiografía sobre Ofilón nos advierte de la posibilidad de poder ligar al abad Samsón con el reciente regente de Samos, ya que se constata la composición de un epitafio del cordobés y abad del monasterio de Peñamelaria (relación muy atractiva para nosotros porque nos pondría en guardia del modelo dúplice monástico y sus particulares corrientes de opinión...) a un tal Ofilón, tomado del Códice góthico de Azagra según el padre Flórez
500
. Con bastante probabilidad no es el referido al abad samonense el contenido del epitafio
501
, y una prueba de ello es que este Ofilón

499
El abad Samsón, de quien hablaremos más adelante, escribe un apologético contra el supuesto hereje
y obispo de Málaga Hostegesis, justo en este momento de mediados del s. IX. Decaído ya el

adopcionismo de Elipando y mitigado por el activo arzobispo toledano Cixila y el propio Esperaindeo,
otras herejías activas en estos precisos momentos son los acéfalos (llegan en 839 a Córdoba y alrededores –Egabro-, y son contestados por un Concilio de toda la cristiandad mozárabe reunida en la
misma ciudad, bajo el obispado de Recafredo), los "eleazaristas" o seguidores del converso alemán Bodo al judaísmo, teorías que Álvaro se encargaría de refutar. El caos doctrinario hacía que las cabezas de la Iglesia estuvieran muy atentas a sus propios "peligros" más que a lo que venía de otras
religiones, de hecho el mismo trinitarismo seguía siendo puesto en duda por esa creemos que firme insistencia interna de la Iglesia hispana de profunda raíz arriana. Esperaindeo otra vez se tendrá que poner a punto con su Apologeticus contra los unitaristas cristianos mozárabes que aún cuestionaban la
triple personalidad de Dios. De menor calidad pero "¡por fin!", es su otro apologético contra Mahoma,
que se difundió gracias a Eulogio. La artillería intelectual de los trinistaristas prorromanos estaba en

dirección a su propio seno, asumiendo la realidad, aún en nacimiento, de la poco a poco mayoría y soberanía islámica. El movimiento martirial creemos es una reacción desesperada contra esta realidad
emergente y ya difícil de parar en la sociedad hispanogoda, pero los problemas internos no son de menor calibre.

500
FLÓREZ, Henrique. España Sagrada. Tomo XI. 1989 (edic. facsimilar de 1753).
501
Ibidem. H. Flórez lo transcribe, y nosotros lo hemos recogido de la obra de Arias Cuenllas (op. cit., 1992). F. J. Simonet cita este asunto en págs 499 y 500 (op. cit., 1983).

425
de Samsón vuelve a Córdoba donde muere (las fechas coincidirían bien, ya que Samsón muere en 890), y contrarrestando lo dicho, las características humanas del homenajeado pudieran ser muy bien del abad emigrado: alabanza de la vida austera, penitente y sobria.

861
502
, Mayo 20 (doc. 3). Ordoño I (850-866) concede al abad Ofilón que ya conocemos, las iglesias de Samos que ya había poseído desde Argerico (una vez más lo mozárabes son ejemplo de orden y formación para las abadías). Se obliga el nuevo mandatario a visitar mensualmente los monasterios del territorio samanense y de mantener en ellos estrecha vigilancia (correctio et reformatio de las visitas canónico-pastorales) y disciplina, expulsar a los posibles ladrones, sacerdotes sin observancia, prófugos de los monasterios (¿giróvagos?) y magos (encantadores, casi con certeza, practicantes del paganismo rural del que ya nos avisaba S. Martiño de Dume, o reductos del priscilianismo). La cita es necesaria: "Ante todo y sobre todo" (muy significativo su inicio) ordinamus tibi de kalendis inter kalendas (desoyendo los consejos del Dumiense sobre la citación de los meses en "kalendas" de tradición pagana) facias collationes per omnia ipsa monasteria in territorio illo et provide vitam illorum et ipsas collationes regilliter perage et emenda vitia ubicumque culpam inveneris eet habe astutiam pro letenías sepeissime facere vel necesse fuerit et omnes

ipsos sacerdotes quie per monasteria vel in ipso circuitu sunt ad vestram veniant collationem vel consilio.

Primero, el pacto ya tradicional de los reyes godos con el poder episcopal y monacal, seguido ahora por la dinastía astur en este Ordoño I requiere para nuestro

502

La datación de casi todos nuestros documentos, y del Tumbo, es cuestionable. Si nuestro objetivo hubiera sido la reconstrucción de una nueva historia del monasterio de Samos, el estudio paleográfico y diplomático hubiera sido forzoso: no es ese nuestro cometido (aunque sin duda puede llegar a ayudar a otra historia del cenobio sarriano), sino como ya sabemos el rastreo de toda huella o rasgo de mozarabidad en el contenido de los documentos. Para el documento que nos ocupa, M. Arias da una

fecha de 856-05-20 por varias razones analógicas, mientras que M. Lucas se acerca a la final datación de 861 de nuestra edición, cerca de las posturas de Sánchez Albornoz al respecto.

426

caso de reordenación y reocupación monacal de Ofilón, un riguroso control sobre monjes libres (grupos de presbíteros transeúntes), iglesias familiares de inspiración monasterial, monasterios dúplices también privados y con ciertas flexibilizaciones de convivencia entre sexos (los "pseudo-monasterios" que critica Fructuoso en su RC), núcleos residuales de eremitismo y de priscilianistas en "sociedades monásticas", "movimientos ascéticos", practicantes sacerdotes con sus mujeres y familias incluídas, sumando a todo ello también grupúsculos de poblaciones que todavía practicarían encantamientos, magia social o supersticiones vinculadas ya lejanamente con sus ancestrales cultos y dioses paganos. En el siglo IX y aún creemos que el X, esta realidad es la que se debe observar si queremos tener una imagen más comprensible del cristianismo noroccidental.

El visible miedo que nuestro notario y presbítero Aspidio (a intención de Ordoño I) nos refleja, es justamente que toda esta realidad podría habérseles ido de las manos al poder regio y eclesiástico para controlar este complejo entramado: ¿la solución?, aplicar una Regula Communis donde el pacto intermonasterial era de dirección, donde la información y autoridad, por lo menos era compartida con el poder urbano y episcopal, era en resumen un modelo monacal que entrañaba relaciones político-sociales y económicas, y que en la práctica había dado ciertos frutos a la última Iglesia visigoda . El rigor de la Regla monástica, la nueva auctoritas en la persona del abad (la RC se adapta a la realidad religioso-rural de los grupos monásticos familiares a cambio de una traditio al abad) , la relatividad de la supervisión episcopal querían asegurar obediencia y ante todo permanencia de monjes estables. Fructuoso hablará del deber de alejarse de toda pertenencia terrenal del monje para, a su vez apartarle de la vinculación del mismo por los problemas terrenos, asegurando así la perdurabilidad de los grupos monásticos, lo vemos en el Ier. y Xº capítulos de la RC.

Veamos que el capítulo inicial de la RC advierte desde su título: "I. Que nadie pretenda establecer monasterios a su arbitrio sin consultar a la Conferencia general y el confirmar al Obispo según los cánones y la Regla". Y sigue con los razonamientos:

"...y porque viven a su capricho, no quieren estar sometidos a ningún superior; no entregan a los pobres nada de sus bienes (...), para lograr con sus mujeres e hijos mayores lucros que en el siglo (...); y no piensan castigo futuro, sino que se inquietan profundamente por los medios para alimentar a sus mujeres e hijos"
503
.

No nos cabe duda que se trata de visitaciones pastorales de oficio (collationes), con cobro de tributos añadidos, lo que se le está pidiendo a un obispo-abad como es el perfil de Ofilón (un obispo-abad de casi total soberanía jurisdiccional, en el mejor estilo dumiense e incluso britoniense como hemos visto en apartado 7.1.1.), y que debían realizar las autoridades eclesiásticas para un control político y doctrinal de los núcleos organizados de comunidades cristianas, método (formularios periódicos incluidos como se puede extraer desde el mismo documento) por otra parte ya conocido desde antiguo por la Iglesia visigoda (incluido el brazo penal secular del cual puede hacer uso Ofilón
504
), ahora traducida en la mozárabe e

503
Cf. RODRÍGUEZ CASTILLO, H. Os mosteiros dúplices... (2005), págs. 72-74.
504
Cita de J. Orlandis (1971) refiriéndose a este documento: "Mas por la escritura de Ordoño I podemos colegir que el designio del monarca era hacer de Samos y del abad Ofilón los ejes de toda una organización monástica, como quizá ya lo fuera muchos decenios antes en tiempos del abad Argerico. La tradición disciplinar suevo-visigoda se refleja sensiblemente en el diploma", pág. 116 de
Estudios sobre Instituciones monásticas.... Teniendo como eje el modelo del trabajo de Segundo L. Pérez (1987) podemos resumir las vistas pastorales como: 1, modo de control de la situación material,
espiritual y moral de las parroquias y casas religiosas; 2, "visita pastoral como es una de las instituciones más antiguas de la Iglesia, queriendo remontar su origen a los mismos tiempos apostólicos y a Los Padres de la Iglesia; aunque tal práctica se aconseja ya desde el siglo IV (...) – momento de la expansión de la iglesia al mundo rural y pequeños núcleos de población con la consiguiente complicación tanto a nivel interno como externo de la vida eclesial. Se realizaba una vez
al año, aunque no faltan indicios de que en algunos casos tuviera lugar dos veces. Más adelante se incluye en ella el aspecto disciplinar: inobservancia de las leyes divinas y eclesiásticas, se mencionan
especialmente la superstición, homicidio, incesto, adulterio, etc... Al principio se refería esta visita e

inquisición solamente a laicos y las cosas o bienes eclesiásticos, a partir del siglo X se extiende también a clérigos, exceptuando los delitos de los mismos, que se juzgaban en el sínodo diocesano o en
los arcedianatos correspondientes"; 3, sobre la obligatoriedad de las visitas pastorales, ya consta en el
concilio de Tarragona (516), "se ordena a los obispos visiten todos los años sus diócesis según la "antigua costumbre", sigue el mismo precepto en concilios de Braga (572), Toledo (646), Rouen

(650),
“Estas prescripciones son retomadas y reforzadas en al época carolingia. En los siglos IX y X visita pastoral y sínodo diocesano se articulan en una organización de control de justicia y de dirección de

toda la actividad pastoral...”, in págs. 134-136 del autor mencionado, “Las vistas pastorales como

428

incluso la de Oviedo-León. La importancia de las visitas canónicas, cada vez más necesarias desde el siglo IX y X, ya controladoras de proyectos político-religiosos (del que es paradigma el nuestro) contiene a la vez la practicidad de la efectiva fuerza pastoral pretendida (funcionamiento, control dirección y corrección) tanto en el ámbito espiritual como en el político-material, aunque por falta de especificidad en la reglamentación canónica, en este período altomedieval, el abuso o no del cargo dependía del valor ético de cada obispo (u obispo-abad) en cada caso concreto
Los “consejos” continúan con la unificación de ciertas letanías concertadas (con habe astutiam) en reunión capitular a primeros de mes
Tanto la tradición de comunidades de tradición priscilianista (es ya famosa la carta de Braulio de Zaragoza
505
a Fructuoso advirtiéndole de sus peligros aún en el siglo VII...), ciertos estilos de monasterios dúplices, o centros espontáneos de “monjes” de fundación seglar, con iglesias privadas y familiares, si no se sometían al poder político (según ciertas reglas y cánones estipulados) de los obispos y pactos de abades, no podían ser bien vistos tanto por la Iglesia centralizadora desde lo urbano, como por el apoyo laico del poder regio a la propia institución eclesiástica, son un mismo proyecto con dos funciones diferenciadas.
Sigue el texto con la misma intención pero distinto tema a tratar: et licenciam tibi persolvimus ut habeas potestatem stirpare vitia et ipsos sacerdotes religiter regere, tam sanguimistios, latrones, refugas monasterii, magicos, vel cetera vitia occupatos et religa eos in penitentia per quomodo et qualis culpa fuerit quicquid. De

fuente histórica. Aportación a su estudio en la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol”. Rev. Estudios Mindonienses, vol 3, 1987.

505
Braulio de Zaragoza en sus Aepistolarium (624), autor y obra ya sucintamente comentada, advierte a
Fructuoso de todo el noroeste peninsular y Gallaecia, como refugio de la herejía priscilianista (la ideología extraída de los Concilios Hispanos emerge con toda su fuerza, especialmente el IV toledano,
633), junto a esto le advierte de las fuertes reticencias de la jerarquía eclesiástica hacia sus obispos y

representantes, sólo por proceder de la Gallaecia. Isla Frez (1989) y H. Rodríguez (2005) ya nos lo señalaban en sus respectivas obras aquí mencionadas.

429

ipsos tales quos tibi contradictor vel contumax extiterit religa eos sub fidiatores et arta custodia et hic presenta ut sit in eos exemplum quos de ceteri terreant.

Los refugii bien pudieran ser monjes giróvagos, libres de movimiento y flexibilidad de habitación (el voto de estabilidad es un grave problema para el proyecto fructuosiano, más aún lo será para la rigidez de la Regla benedictina al respecto), monjes fugitivos tal vez en busca de patronos que los protegiesen de las limitaciones canónicas [506], en todo caso para que las visitaciones de obispos-abades fuesen más efectivas y las capitaciones más ágiles para cobro de tributos es necesaria la concentración de individuos, estabilidad de comunidades (bajo una "Regla Común"), su unificación con la ortodoxia romana. También el afanado abad cordobés deberá vigilar a esos sacerdotes religiter regere... que pueden ser de buena manera los viri religiosi de los movimientos ascéticos tan extendidos por el amplio noroeste, localizados y sancionados en el vital para ellos IV Concilio toledano (633), donde la adscripción al obispo es obligatoria, así como su directa vinculación a su monasterio y abad correspondiente [507].

Nos quedan los "menciñeiros" o arregladores de dolencias, curanderos (¿sanguimistios?: literalmente "mezcladores de sangres") que aquí adjuntaremos a los magos (magicos) o adivinadores. La referencia para tal advertimiento es sin duda la

506 Extraemos de Isla Frez (1992): "Sabemos por uno de los cánones del concilio reunido en Maçon en el 583, que una monja que intentaba abandonar el cenobio en el que se hallaba, donó ciertos potentes sus propiedades, de modo que, bajo el patrocinio de éstos, pudiera realizar su propósito. El concilio decretó que ni a ésta ni a cualquiera otra que con el mismo pretexto tratara de abandonar con sus propiedades el monasterio, le fuera permitido llevar a cabo su deseo, siendo castigados con la excomunión tanto ellas como quien las recibiera. Se destaca, pues, que los monjes intentaban conseguir el apoyo de un poderoso patrono que pudiera protegerlos a ellos y a sus bienes y ayudarlos a burlas las prescripciones canónicas. Como vemos, no sólo era frecuente el abandono de los monasterios, sino que el propio desarrollo de la sociedad venía a propiciar nuevas vías de escape para los monjes fugitivos", in pág. 28 de op. cit.

507 Son varios los capítulos del IV toledano donde se advierte sobre la necesidad del control y sometimiento de todas las clases de familias religiosas que no se avienen a la ortodoxia. Cap. 2.. De castitate sacerdotum; 24. De conversione clericorum ut in uno conclavi sint; 31. De discretione causarum, in quibus sacerdotes iudices fieri possunt; 45. De clericis qui arma sumpserint vel sumpserunt; 52. De monachis vagios et a monasterio egressis, etc. Versión extráida del Códice Lucense de la Colección Canónica hispana (1954) de C. García Goldaraz.

de San Martín Dumiense (s. VI), y es objeto de un visual estudio algunas citas de su De correctione rusticorum,

"¡He aquí qué clase de promesa y profesión de fe tenéis con Dios! ¿Y cómo

vuelven en seguida a los cultos del diablo algunos de entre vosotros que renunciaron al diablo, a sus ángeles, a sus cultos, y a sus malas obras? Pues encender velas junto a las piedras, a los árboles, a las fuentes y en las encrucijadas ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Los actos de adivinación y los augurios y el celebrar el día de los ídolos, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Festejar las Vucanales y las Calendas adornar mesas y poner ramas de laurel, prestar atención al pié que se usa, derramar grano y vino en el fuego sobre un tronco y poner pan en las fuentes, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Que las mujeres invoquen a Minerva mientras tejen, que el elijan el día de Venus para sus nupcias y que presten atención a qué día se ponen en camino (...). Hechizar hierbas para encantamientos e invocar los nombres de los demonios al hacerlo (...). Y otras muchas cosas que son largas de contar (...). Habéis abandonado el signo de la cruz que recibisteis en el bautismo y atendéis a otros signos del diablo por medio de pájaros, estornudos, y otras muchas cosas..."
508
.

508
Edición de la obra de Martín de Braga, de Rosario Jove Clols (1981), Sermón contra las supersticiones rurales, cita in pág. 43. Los restos de paganización son aún muy visibles en la sociedad
altomedieval galeciense:
1. Son núcleos de creencias procedentes de la población indígena castrexa, con elementos germanizantes (las notas de la edición de R. Jove son clarificadores al respecto), aunque ya latinizado el panteón céltico-castrexo como se detecta en el De correctione, todo ello denunciado por los Avito, P. Orosio, Idácio o Balcónio.
2. Sustituyen a dioses por santos: S. Miguel, Sta. Mariña, Sta. Eulália, Torcuato, las versiones de "Nuestra Señora", "San Salvador", etc.
3. Rinden culto a lazos, círculos, svásticas (sol, agua, corazón), cabezas, encrucijadas, cuellos torqueados, piedras, agua (Sta. Martiña), anillos, coronas, árboles.
4. Sincretizan santuarios rupestres dedicados a Bandua, Endovélico, Larouco o Deva (entre muchos otros dioses) por ermitas, iglesias o capillas dedicadas ahora a santos (el par Bandua-Torcuato es piedra angular para Ladislao Castro, 2003), hacen lo propio con reliquias y es la base cultural sobre la que se crea el culto a los restos de santos mártires y confesores, personajes míticos como Lupa / Luparia o Comba se convierten en Sta. Comba o "Senhoras" de ámbito gallego-lusitano ("A Nossa Senhora"), el mismo culto jacobeo está interpolado por creencias indígenas.
Los concilios de Elvira (300-306), II bracarense (572), el III y XII toledano, y el II de Braga son capítulos propios con apartados específicos para contrarrestar la fuerza social y religiosa de los magos
(magicos, vel cetera...) aquí confundidos intencionadamente con reduccionistas priscilianistas y monjes privados, erráticos y extra-eclesiásticas, pero de vida religiosa real, aunque no exactamente cenobítica según los cánones isidoro-fructuosianos.
La cristianización de fechas sobre festividades antes paganas, son consecuencia del final proyecto dumiense-fructuosiano, un cambio real de civilización castrexa a otra muy diferente, la cristiana

Se evidencia pues en el siglo IX, al lado de los movimientos particulares

ascéticos al margen de la Iglesia, un paganismo que ya había tratado (y con cierto éxito) el Dumiense pero que habían continuado Fructuoso de Braga y rematando su obra el audaz San Rosendo.

Las confirmaciones de las posesiones de Samos son onerosas: desde tiempos de Argerico (con soror Sarra, procedentes ambos venerunt finibus Spanie, 922, doc. S-2), es decir, desde 757/768 a 812, ya se nombra la iglesia de S. Julián (adjunta al monasterio mismo) y las posesiones que siguen: las vilas e iglesias del Bierzo

(proceso desarrollado del s. III / IV al VII): eliminar el antiguo calendario y nominalizaciones paganizantes: solsticios y equinoccios se adaptan a un 1 de mayo, antiguo Beltaine céltico e indoeuropeo, es ahora festividad de San Torcuatro asociado a sus Varones Apostólicos, y el 1 de noviembre, Samain ancestral, se convierte en "Todos los Santos". La Iglesia irlandesa recogerá este legado de una manera especial.

Protagonista singular San Martín de la cristianización ortodoxa, (romano-catolicista) de la amplia Gallaecia hasta más allá del Duero (s. VI), conocedor de los instrumentos doctrinales y políticos para ejercer presión sobre los elementos paganos y priscilianistas, sin duda aún presentes en este s. IX y creemos que en el propio s. X : onomástica céltica y germana galaica –Higínio Martínez Estévez, 2001-, grupos gentilicios de origen castrexo, modo de hábitat indígena en castros aún ocupados y reocupados, asociaciones de ídolos y dioses a los nuevos santos y Vírgenes cristianos, etc. Dicha aplicación se lleva a cabo en el ambiente rural, a través del monacato y como dijimos, completado por Fructuoso berciano y Rosendo. S. Martiño ejemplifica el orden político de la expansión del monacato antiguo (egipcio) inspirado por la doctrina agustiniana, orden aplicado desde el monasterio de Dume en la Braga germano-sueva y próxima al trono regio, adaptando al rudo indígena galaico y galeciano una cadena federada de cenobios: Tibaes, Lorvão, Vacariça, Mondoñedo (recogida la tradición celto-británica) y el propio nacimiento de las parroquias rurales para su control y vigilancia efectiva.

El proyecto de unificación de prácticas litúrgicas, junto a la unidad del dogma (especialmente contra arrianos y priscilianistas) se ejerce sobre la elite rural, nobiliaria y la propia monarquía sueva: toda una alta erudición para su momento, de entronque romano-bizantina, que este panonio de ascendencia sueva que era el Dumiense. El proceso sería,

1. Conversión de Teodomiro (559) –obra Formula vitae honestae como ejemplo de reino cristiano- al catolicismo; 2. Fundación de la Federación monástica del No alrededor del monasterio de Dume; 3. Redacción de su obra anti-pagana De correctione rusticorum (574, después del IIº Concilio bracarense), de influencia senequista; 4. Calendario de S. Martín: elimina toda expresión paganizante en los días de la semana, estaciones atmosféricas, calendarios litúrgicos, meses del año, primer y último día de cada año, días solsticiales, etc.

Este modo de actuar y pensar martiniense lo recogían los mozárabes ortodoxos desde la tradición suevo-visigoda, quienes al volver al norte, saben e involucran (recordarán) su praxis de la administración conciliar visigoda a la nueva Iglesia que en el norte se quiere establecer al lado de otras maneras que les son ahora propias: monasterios dúplices (se entroncan dos tradiciones, la del norte y la del sur), monacato pactual y una cierta idea de relación con la tradición cristiana celto-británica (por

sus raíces indígenas y su aportación orientalizante...) ⇒ Dumiense ⇒ Fructuoso (éste a su vez

hereda la
vía visigótico-bizantina del quehacer) ◆Mozárabes: todo está relacionado y a la vez diferenciado.

432

(Bergido es también Cacabelos-Castro
Ventosa, Le.); vila de Lustris, con la iglesia de
S. Pedro de Vilalonga (Sanxenxo, Pont.); se abrevia el término de la vila de
Cellahicorantes por un Hicorantes monasterio cuya ubicación exacta desconocemos
(edificios, pescaderías, de pertenencia ancestral, avorum nostrum), en todo caso
relacionado con el de S. Xiao / Xulián de Celaguantes (donde confluyen Miño y Sil,
Peroxa, Our.), los necesarios pastizales y ganado vacuno que súbditos y clérigos que
ratifican notoriamente la identidad de la pertenencia a mismo sitio y aledaños
(Paulini y busta
509
, significando un pastizal o "braña"-ésta también como un terreno
intermedio, incluidas pequeñas construcciones-, terreno de pasto en acepción
general), con sus pescaderías y puertos fluviales correspondientes; lo mueble de la
iglesia de Cunarro o sea, la del lugar de Santiago de Arnego (Rodeiro, Pont.) justo en
la comarca del Deza; la iglesia de Cristovo (Lóuzara, Samos) con todas sus
posesiones de tierra y camposantos.
Tanto los iniciales ornatum ecclesie de San Julián ("y Basilisa" pasaría
preferentemente a invocaciones y no vocacional de la iglesia, aunque aún constaría
oficialmente su doble patronazgo), como los ornatum ipsius eclesie del monasterio
Hicorantes miñoto, responden a los ornamenta ecclesie (Sobrado), ornamenta altaris
(S. Clódio do Ribeiro) o ecclesia omnia ornamenta (Samos, 947, doc. 226), es decir,
ropas y/o objetos litúrgicos: los ornamentos de los ministros de los oficios, los de que
sirven de complemento (que lo adornan, de ahí el verbo ornare, adornar, embellecer,
arreglar) al altar (vasos sagrados, mobiliario, alhajas sábanas litúrgicas, frontales,

509
En tanto que bustum nos remite a prados o pastizales para explotación ganadera, referenciado en múltiples documentos galaico-leoneses (Sahagún, León, Covilhã, Évora, Celanova, Sobrado, Santiago
de Compostela –Tumbo A-, etc.), podría caber la posibilidad de referirse también a campos o brañas

para otras diferentes funciones, entre ellas no desechamos la posibilidad de un significado de "campo
para enterrar a los difuntos" (de hecho, del verbo burere procede la el significado de "quemar", sin duda tierras rozadas y luego para explotación ganadera entre otras, pero posiblemente también para solares de enterramientos, cementerios), de ahí también, sacado de su significación culta (neutro bustum, -i), siempre dependiendo de su intención y contexto. Como terreno de pasto, la toponimia mayor y menor gallega y galeciana es abundante en número: v. obras de E. Rivas Quintas que hemos
tratado.

433

corporales, cortinas, etc., y los ornamentos para sólo los cultos especiales

(estandartes, humeral, lavabo, paño de manos, etc).
Hay igualmente dos acepciones de res: una, seguida de ornatum [eclesie], pero continuada de terras, y otra posterior res vel ornatum ipsius...Creemos que se refiere a valor de cosa, realidad de la propiedad, bien, posesión (X. Varela, 2003) de ahí derivaría su significado en una "moneda" de eficaz validez, el ganado [510]. Para ambos casos, la tendencia en contexto del enumerado res, antes y después de ornatum vendría a equivaler a un genérico de objeto, incluso la reiteración de objetos-ornamentos para actos litúrgicos. Aún así, de atrevernos a inclinarnos por otra significación de "res" para ganado genérico (si es para cambio y compra, más específico al equino u vacuno), sería para el caso primero de res + terras, pues ya sabemos del esfuerzo de organización que se fue realizando para la reconstrucción del orden eclesiástico después del caos administrativo y jerárquico que para la Iglesia hispánica significó la presencia islámica en la península. El ganado era una de las claves para el éxito de los que vendrán en llamarse contratos agrarios de los monasterios.

Por terras tendremos que entender aquí forzosamente tierras en general, suelo productivo (o no, en oposición al clásico ager, y en situación de "tierra" hacia el interior), de cereal básico de mantenimiento, enmarcadas eso sí, en esa unidad básica de hábitat-explotación que es la villa, usando un arabismo, la aldea. Por eso en nuestros textos, terras y villae están intrínsecamente unidos por su propia naturaleza,

[510] El ganado como riqueza, productividad, idea de perennidad del sostenimiento alimenticio, de moneda de cambio (vacuno, bovino y caprino) o compra es una de las piedras angulares sobre las que el proyecto monástico fructuosiano edifica su praxis. Volveremos sobre ello en el documento del [944] (doc. 35).

A los monasterios y grupos-movimientos de presbíteros-clérigos que se enfrentan a la idea monástica y religiosa de la Regula Communis, la Iglesia ahora neo-visigoda les ofrece como alternativa una cierta flexibilidad a su casi "indigenista" medio social rural y productivo de aquéllos, les ofrece el Pactum entre comunidad y abad, una mayor solidaridad ante problemas comunes mediante la federación monasterial desde Dume, la aceptación de "familias" dentro de los cenobios regulares (los dúplices se podían adaptar ciertamente a esta "exigencia social"), todo ello a cambio de un mayor rigor disciplinario y sobre todo, acumulando las partes de las propiedades que eran de sus monjes y que ahora pasarían a ser propiedad anónima del monasterio, "un éxito de difícil combinación" en el decir de Isla Frez (1992).

ya que son los bienes que se ceden, se venden, intercambian o confirman. Mientras en las vilas hay tierras de mayor intensidad de explotación, existen otras un tanto diferenciadas a su vez (terras cultas e incultas, E. Portela / M. C. Pallares, 1996), o bien de distinta consideración (los frutales por ejemplo: pumares de Sobrado, de Samos (lo veremos seguidamente), bien diferenciados de las terras). Sabemos que este exagerado recurso a la generalidad del concepto negociado en actas notariales de

terras cambiará con la mayor especialización e intensificación de las explotaciones en los siguientes siglos XII ó XIII.

Puede haber más. Lo que continúa a las propiedades agrarias susodichas es un entendible vel omniaque ibidem subditum fuit... que nos da pié a comentar quién era el que explotaba la tierra en ese marco insondable de la vila. Normalmente los siervos (ver apartado 2.2.), los servus o mancipia, lo herederos de dos tradiciones, la tardorroman y la suevo-visigoda, y que la Iglesia y Corona van a mantener aquí en el Noroeste. Ya medievalizados, los siervos se irán integrando en la capa social de los campesinos dependientes (ingenui) que la nueva sociedad cristiana imprime, aunque muy atenta a la oferta competitiva que la sociedad islámica ofertaba. Otros grupos sociales de la sociedad rural serían los propietarios campesinos más o menos dependientes de los señores (laicos o eclesiásticos), y el grupo dirigente y teniente de los que concentran posesiones y dominios, la nobleza laica o clerical (una distinción altomedieval que casi no existía) de monasterios (fundados por grandes familias emparentadas con la realeza y entre ellos mismos) y grandes posesiones de ciudades (cada vez menos y poco numerosas en Gallaecia), vilas, súbditos y tierras.

Tenemos que detenernos un tanto ante unos determinados vocablos que en todas las colecciones monásticas noroccidentales van a ser recurrentemente vinculadas a una cultura del agua muy diferenciada del resto peninsular, y paradójicamente ciertamente advenediza a ser comparada con la explotación económica y utilización doméstica que al agua se le daba en Al-Ándalus. En el texto de 872 (doc. 5) habíamos ya visto elementos como busta, paratas, piscarias, diferenciaciones rivulum (Sarrie) / fluvium (Orza), y ahora en este de 861, se suman

piscarias, ambas mestas (Mineo), ex una parte de ripa fluvii, bustum Paulini, terras et busta (pastizales o bien pastos de vacuno, bueyes aunque no exclusivamente). Son normales y numerosos los términos aquas aquarum (1050, doc. 131); aquas cum eductibus suis, molinos et sesigas eorum (...) fontes, prata, pascua (1031, doc. 103) que conllevan topónimos que vincula la cultura del agua, ciertamente avanzada y susceptible de compararse con la andalusí[511], canalizada para servicios de regadío y riegos comunitarios, para explotación agrícola, ganadera, fluvial y horto-frutícola, y así se detectan fácilemente topónimos como Aqua Levata (Aqualevada en San Vicenzo de Rubián, Íncio; otro nombre igual en S. Estevo de Vilouzán), vila de Aqua Iusta (1074, doc. 97), Aqua o Equa Longa (1080, doc. 147), Aquas Ambas (1099,

511 En el Norte portugués (“águas de levada” en las regiones de Minho, Trás-Os-Montes, Beiras) y Sur galaico (Pontevedra y Ourense) es donde se localiza más intensamente este uso derivado de la expansión económica y cultural de los monasterios altomedievales, pero añade E. Rivas (2000): “Non pode aquí nin de lonxe sospeitarse influxo árabe, nin por certo, o que di Orlando Ribeiro, tampouco no Norte de Portugal. A técnica de regada “nada debe aos mouros, nem talvez aos romanos”. Ou sexa, que sería xa anterior, de tempo céltico, lusitano. Algo arriscado semella afirmalo. Quizais sexa moito supoñer, cando sabemos que a agricultura era de adicación escasa entre os nosos devanceiros, e mormente do home entregado á guerra. De feito, a labranza estensa de terras a súa posta en cultivo

coma empresa xeral, é algo que lles debemos ás romanos.
A oposición Norte/Sur en Portugal é manifesta entre o influxo romano e o árabe. Neste caso os sistemas de regadío árabe pasan á zona norte, mais non se ve organizado nin comunal. Dende logo non
se ve ese comunitarismo palpable no Norte.
O regadío é práctica espallada por Europa, igual cás técnicas agrícolas, polo monaquismo benedictino.
Co seu lema de ora et labora, ensinouna
a ara-la terra e beneficiala. Aquí falamos do regadío
organizado", pág. 17 de Rega e outros servicios.
El tema es suficientemente denso como para tratarlo de forma especializada, pero aquí sólo añadiremos, a partir de lo dicho por E. Rivas y O. Ribeiro, que 1. La tradición romano-visigoda es continuada por la andalusí, aunque ésta la modifique y transforme de una manera determinada: soluciones técnicas, cambios en el nivel de ocupación humana del territorio, nuevo ecosistema y mayor
productividad, nuevos cultivos pero mejora de la recolección de hortalizas y verduras, etc. 2. Para todo
lo dicho fue necesario asegurar el agua en período estival y se sabe que los molinos de río podían trabajar de noche en estas circunstancias; es decir, más cosechas, agricultura intensiva y de regadío que
hasta ese momento estaba poco extendida en la cultura peninsular. Era necesario captar y conducir agua, almacenarla, distribuirla, usar el agua como energía y el ejemplo andalusí era por fuerza un referente. 3. Se olvidan los autores mencionados que el aporte mozárabe o mozarabizador (y por qué
no, morisco en algún caso) pudo ser ese elemento exportador-importador de engranaje entre la tradición galaico-romana y la andalusí (no exactamente "árabe", ya que donde aprendieron y desarrollaron los usos del agua fue en un aquí hispánico y no en el Hiyaz oriental o el Maghreb desertizado....) y que de esa síntesis pudo haber salido una propia civilización del Noroeste, más húmeda y experta en usos del agua, aunque también ciertamente singularizada (no tanto aislada como
nos pudiera parecer a primera vista y de modo superficial) del centro y sur peninsular. 4. La ciencia aplicada del agua y sus técnicas hidráulicas para producción agrícola y fluvial ya son suficientemente
conocidas en el mundo monástico altomedieval y prebenedictino.

436
doc. 59) entre otros. En el sentido de "entre ambos ríos", ambas mestas (861, doc. 3; 1084, doc. 174) o secus fluvium, aqua de Ambas Mixtas (1093, doc. 222).
Curiosamente estos riegos comunales y su distribución y organización (de hecho control, dispersión y finalmente fraccionamento como ya lo constatamos en nuestros textos) mediante propietarios de ciertos clanes familiares par su uso en agricultura y frutales, lo vemos por doquier en nuestra documentación de propietarios particulares sujetos a las tierras de sus antecesores, es normalmente patrilineal, semejante al modo de distribución de los espacios de cultivo de las alquerías andalusíes, herencia sin duda de los sistemas de irrigación y distribución-canalización hidáulica romana y visigoda, aunque creemos que perfeccionada, todo un trabajo comparativo en espectativa de ser desarrollado, y que podría alcanzar no sólo la perspectiva económica agropecuaria de la misma, sino también en la importante vertiente de su protagonismo social, higiénico, religioso (no sólo como purificación de los ritos islámicos, sino también de los cristianos andalusíes), salas de baño rituales socio-religiosos, medicinales, político-distribucionales (por ejemplo los "tribunales de agua"), su aplicación mediante arquitecturas para el uso del agua.

Son rivulum, los ríos de menor caudal, envergadura e importancia que los fluvii, estos rivulum Sarrie, aquam de rivulo Vado, rivulum Omano / Homano, rivulum Erizon, rivulum qui discurret per ubi intrat in Lauzara (909, doc. 247), rivulum Laure, rivulum Lauzara, rivulum Arnego, rivulum (también fluvium en otros documentos) Narie (993, doc. 26), rivulum Barvatelli, rivulum Burvia (1023, doc. 191), rivulum Sarambelo, rivulum Vesunia / Visunia. En otras ocasiones, fluvium puede coincidir en significado con rivulum (como es el caso del Sárria –también in ripa Sarrie...- o del Búrvia), veamos algunos ejemplos diferenciativos para fluvium, como sabemos de corriente mayor: fluvium Cavegio (849, doc. 128), fluvium Orza (872, doc. 5), fluvium Tordena (976-1020, doc. 29), fluvium Cue (982, doc. 15), fluvium Ruviam [in territorio Lemavos] (1070, doc. 201), etc.
Para el caso de los saltos de agua naturales o cascadas, nombremos zonas tan notables como Póvoa de Brollón (1050, doc. 131) o el meridional San Miguel de

Cachón (Ou.), visto en la primera parte del trabajo. Algo parecido a lo dicho ocurre con los terrenos de humedales reflejados en la toponimia de in valle Summio, villa vocabulo Varzena (con monasterio de S. Salvador de Barxa, 978, doc. 132) o "barxas" que comparten mucha toponimia del país galaico, vegas de río preferencialmente.
Para piscarias tenemos un significado de "sitio onde se recolle salmón e outros peixes, a miúdo perto de muiños" (E. Rivas, 2000)
512
y Du Cange (1954)
"piscaria", "locus in quo piscatur"; según Maigne (1858) todo ello derivó en un derecho complejo de pesquerías, levada piscicum; finalmente Almeida en su diccionario
513
, da un sentido más general y más propio para nuestro caso a dicha acepción. Tenemos ejemplos de piscarias tanto en Samos (872, doc. 5; 861, doc. 3; 932, doc. 34; 951, doc. 2; 962, doc. 39; 982, doc. 223; 1050, doc. 131, etc.) como en la región de Santiago de Compostela, Sahagún, Castañeda o Castañeira monasterio sanabrés, Rocas ourensano y todo el norte portugués (rio Límia / Lima).
No nos olvidamos de los libros con los que contaba entre sus pertenecias la iglesia de San Julián (eclesie sancti Iuliani / cum omnia sua: libros...). Existen otras alusiones genéricas a libros en la documentación samonense (voluminibus librorum, 853, doc. 41) que interpretamos como relativas a libros de tema eclesiástico y/o de aplicación litúrgica (difícilmente spiritales...), componiendo estas colecciones, con sus más y sus menos: manuale, salterium, liber misticus (officiae et missae), commicus y liber ordinum
514
, lo básico para considerarlos una mínima colección de libros, aunque no sepamos con certeza el número de sus colecciones ni su específico

512
RIVAS QUINTAS, E. Rega e outros servicios. Ed. Grafodos – Xunta de Galicia Ourense. 2000, in pág. 227.

513
Cf. Rivas Quintas (2000), pág. 227. Según Almeida "lugar em que há aparelhos de pesca e água na

proximidade de lagos e pântanos".

514
Desde S. Julián de Toledo, los libros litúrgicos esenciales quedan como siguen: oracional, antifonario y manuale (liber misticus incluido), todo ello si seguimos la llamada "Tradición A" de la

liturgia hispano-mozárabe, e decir, la procedente del Toledo del s. VII, ya la que recoge principalmente
el norte cristiano peninsular, es el que llega a Silos, León, S. Millán de la Cogolla, Septimania y Cataluña. Cf. Q. Aldea, T. Marín y J. Vives, 1973.

438
contenido. Llama la atención el tremendo valor que estos códices poseían, ya que se equiparan en las enumeraciones y menciones, con tierras, ganado e incluso iglesias. Muy probablemente, serían copias o cordobesas o toledanas.
Con Alfonso III se confirmará todo al abad Ofilón y su compañía, todos ellos provenientes de Córdoba: eo quod nos nationes fuimos et cives cordovenses patria properavimus... Ofilón impone respeto y disciplina a los frailes e iglesias de su pertenencia.

853, Julio 13 (doc. 41). Ordoño I, sucesor de Ramiro I (842-850) confirma un privilegio de bienes al obispo Fatal (842/850-853) una vez más en una supuesta persecución de Al-Ándalus, refugiado ahora en tierras cristianas. Se ratifican ahora las posesiones de Argerico abad (757/768-812). Viene netamente de Dar al-Islam: dum de ipsa Spania (¿Hispalis?) in regione ista ingressus fuisti (...) donamus atque concedimus..., regresando pues al monasterio por abandono-huída (monjes fugitivos) y desinterés de los frailes desde la muerte de Argerico: de ipsa supradicta loca monachi negligentes vendiderunt et de ecclesia extraneaverunt post mortem Argerici abbatis... Dicho obispo Fatalis, a quien Ramiro había donado el monasterio de Samos (no se conserva el documento regio de posesión), mas su lugar, coto y vilas de Samos, se encargará de recobrar lo que contravenían los santos cánones. Sería este obispo uno de diócesis que desconocemos y ahora es Episcopus sub Regula que menciona la Regula Communis fructuosiana. Conocía la vida cenobítica, viaja con hermanos (clérigo Andrés), edifica y dota la iglesia de Santiago de Toldaos (849) consagrada por este obispo-abad (incluso le entrega una esclava llamada Deodata, de la cual hablaremos), toma bajo su jurisdicción al presbítero Gudesteo para que éste construya la iglesia de S. Román y S. Mamede (¿monasterios familiares?...suponemos también dúplices) en vila Teixeira (ver también doc. 128, año 849; 854, doc. 99), centros habitacionales equidistantes de la región del Mao: Santa María, San Salvador y San Román. Por fuerza tenemos que relacionar el culto a S. Torcuato y S. Eufrasio con gentes procedentes de las vías de Guadix y Andújar que posiblemente recalaron

439
en Toledo (como sabemos, iglesia y parroquia secular del Varón apostólico Torcuato), para llegar este topónimo de Santiago de gentes toledanas, Toldaos, justo bajo la dirección y abadiato-episcopado de Fatalis, clérigo dirigente de Al-Ándalus. Son coincidencias determinantes que nos deberían encaminar en una dirección.
Las concesiones son enumeradas a continuación: terris, edificiis, volumina librorum, vineas, pomiferas vestimenta redita y sus monjes que ahora sabemos estaban ya sujetos física y canónicamente, por la RC, al monasterio, de ahí el ahínco por eliminar todo monachi negligentes localizable (y allí los debía haber, dada la

importancia que se le da al asunto) y de otras propiedades (de eclesia extraneaverunt post mortem Argerici...), una vez más bajo sospecha de comunidades religiosas familiares con sus propias fundaciones (iglesias, monasterios) con evidencia de estar "fuera de la Iglesia" (de eclesia extraneaverunt),
fuera del proyecto fructuosiano. El
poder pasa al abad-obispo con toda su autoridad (ita et tibi possidenda cuncta concedimus, secundum quod de ratione dominica nobis pertinet), aunque bajo control (difícilmente autoridad "real") regio, huyendo de los "pseudmonasterios" y "propietarios" laicos (Ad ipsum locum (...) nullus laicus redita sua ibidem ad gubernandum ducere presumat aut quanlibet inquietationem ibidem faciat) tan criticados por la RC, sospechosos todos de dúplices cenobios libres de vigilancia o comunidades encubiertas de huellas prisciliano-paganizantes o improvisadas. Es constante por tanto esta preocupación del inoperativo poder episcopal, y son ahora los cultos mozárabes los responsables de restaurar una nueva Iglesia desde las instituciones monacales y además, desde un Noroeste que debe estar fuera de toda sospecha posible.

Tiene que rematar esta parte del documento con los límites de su jurisdicción: es a Fatalis quien le corresponde ejercer policía (incluida la jurisdiccional) sobre su "giro" o espacio inmediato (con añadido de los que lo habitan) y circular del mismo monasterio, con sus espacios acotados por vallas (cercas) o estacas procedentes, con su extensión medible: sed quantum continet miliarium et semis ex omni parte per girum idem eclesia illud perpetim habitorum obtineat. Según A. Cuenllas (1992) el

coto de la abadía fue inicial- mente, en tiempos de Fruela (757-768) de milla y media, pero los privilegios reales posteriores con seguridad irán ampliando dicha extensión como suponemos serñá el caso en los tiempos ya de Ordoño I (850-866).

Con terris hay documentos a los que nos podemos remitir para desentrañar su uso: Uno, recogido por Du Cange, hoc est tan casis, casalibus, eificiis, terris (811), de enumeración semejante a la nuestra; otros, localizados en Caaveiro (925 doc. 9)
515
,
casas, casales, terras cultas vel incultas, arbores fructuosas vel infructuosas; en Celanova (1065, doc. 16), terras cultas vel incultas.

Terras / -is es pues una estructura agraria genérica, que detenta una configuración espacial poco determinada de unidades, tierras de labor, espacios de cereales (cebada, trigo, centeno) o ganadería que a su vez necesitan de elementos más específicos que la complementen (edificiis –construcciones rurales generalmente de poca entidad, de campesinos-, vineas, o pomíferas
516
: viñas y manzanos, frutales
éstos muy bien valorados). Otros elementos que pueden acompañar a terris son los cortina, horta, vila (es también nuestro caso, aunque en enumeración posterior), controcio, eiria / eira, casal y variantes (X. Varela
517
, 2006), iousa, serna / senra,

515
Edición VV. AA. (Fernández Viana y Vieites et alii), "El Tumbo de Caaveiro". 1ª y 2ª parte. Rev. Cátedra eumesa de estudios. 1996 y 1997, ambos años respectivamente.

516
De estos esenciales y nutritivos frutales se extraían bebidas: sidra (manzanos), vino y por tal naturaleza su enumeración podría ser adjunta. Tal era su valor que normalmente estos árboles estaban
en las proximidades de las casas habitadas a modo de huertos, un momento de auténtica especialización de la producción del fruto de los árboles ya intensivamente cultivados. El cultivo y cuidado de la vid era tan apreciado que los monjes no dudaban en adquirir tierras si era necesario, fuera del espacio inmediato del monasterio para obtenerla. En las zonas del Miño podrían más fácilmente obtener el vino apetecido, sobre todo para los actos litúrgicos, con producción propia del

mismo. Cf. M. C. Pallares, 1979, 1993.

517
VARELA SIEIRO, X., "Casal en la documentación altomedieval en Galicia: aproximación lexicográfica", Actas IV Congresso de Latim hispánico. 2006, págs. 921-928. Se desprende de su trabajo que casal es ya un término normalizado desde el s. X hasta el XII., siendo su significado (especialmente diferenciado de terra y variables) no sólo el relativo a la construcción de una vivienda
rural, sino también el área adyacente que la rodea, así como ciertas construcciones complementarias

que la definirían mejor en su realidad altomedieval.

441
suertes / sors, pasqui / -cui, prata, agrum (muy genérico y casi a la par que el significado de terra).
La idea de tierra y usufructo irá unida a la de renta agraria por arrendamiento que los campesinos del dominio deberán pagar por tenencia, es la redita implícita al espacio agrario, aunque aquí también determinado específicamente para que no haya lugar a dudas. Dicha renta podía ser pagada anualmente por un sistema muy parecido al de la encomendación que se pactaba con los grupos rentistas (sean monásticos o nobiliares) y podía llevar implícita una protección desde los propietarios, aunque éstos iban acumulando paequeñas prpiedades a campesinos libres que se endeudaban con los mismos: dichos "traspases" de propiedad estaban impícitos (no especificados) en determinadas donaciones de privados a las entidades par nuestro caso, monásticas.
De Volumina librorum suponemos igual que el universal libros, volúmenes de obras eclesiásticas de uso litúrgico y que ya hemos detallado para otros genéricos posibles (861, doc. 3). Igual acontecerá con vestimenta (ver comentario de documento 922, doc. S-2).
De la lista de monasterios (casi todos conocidos y comentados) que enumera el texto, insertada en la disposición del documento, destacamos los de in villa Naragia terras, el in Laure monasterium Suveretum, e in salinense villa vocabulo Pinaria cum terras et suas salinas. La primera es la actual iglesia de San Ildefonso de Camponaraya (Cacabelos, Le.), cercano al río Naraya berciano, tierras ricas en frutales y productivas de vega; el monasterio y vila de Sobredo (hoy partido judicial de Quiroga), en orillas del río Lor, en el Courel galaico, donde se refugió si recordamos Alfonso II (potenciales peligros del nuevo rey Aurelio y su corte); la vila de Pinaria es hoy lugar de Piñeiros en San Pedro de Vilalonga (Sanxenxo, Pont.), con propiedades ricas salinas para conservación de todo tipo de especies nutritivas.
Fatalis se integra así con esta doble funcionalidad en la confederación de monasterios cuya cabeza es Dúmio bracarense, vivía el obispo-abad sub regula, es

decir, como monje, a la par que ejercía sus obligaciones episcopales. J Bishko expone que esta especial función en las manos de una sola persona era un medio de defensa

442
contra los peligros de los obispos circundantes
518
que mediante mecanismos de
usurpación financiera, costumbres secularizadas, celos de excesivas exacciones financieras, etc., estas comunidades se protegieron desde el s. VII con la creación de monjes-obispos subordinados a la Sancta Communis Regula inspirada y promovida por S. Fructuoso.

857
519
, Abril 17 (doc. 1). Ordoño I, haciendo memoria de Ramiro I, dona a los monjes venidos de Córdoba
520
, entre ellos Audefredo y Vicentio presbítero el
monasterio de Samos con sus bienes: Dubium quidem non est sed multis cognitum manet [...] advene cordovenses, ex qua patria properantes temporibus nostris pervenientes ad urbem Gallecie [...] iussionem damus atque concedimus...
El término ad urbem Gallecie es tanto de una percepción del espacio correctamente acotado en documento notarial, como de enraizada continuidad en la Alta Edad Media (durará hasta los últimos siglos medievales) del concepto antiguo de la Gallaecia, áun perviviente. Urbem Gallecie (¿referencia a Lugo, a Braga?) es pues una Magna Gallaecia de situación más occidentalizada, deslindada un tanto (nunca del todo aún) ya del Centro y Este de la misma, pero abarcando Norte de Portugal,

518
Esto mismo aconteció con la diócesis de Britonia, absorbida más tarde por el monasterio de Mondoñedo, pero hasta ese momento habían prosperado por el método de la ligazón abad y obispo, ejerciendo jurisdicción sobre las poblaciones circundantes del Norte lucense-asturicense. En las Islas
Británicas, los monasterios celtas con sus abades, también eran obispos por las mismas razones de defensa (P. Deseille)., tomado todo ello de la obra de Arias Cuenllas (1992).

519
Otras fechas para este documento son: la literal del documento (852) que siguieron H. Risco y Barrau; la de 854 de Floriano y Cotarelo Valledor, y la última de 857 que continúan Sánchez Albornoz, M. Arias Cuenllas, García Álvarez y M. Lucas, por la que hemos optado. De seguir la teoría
del 852, se nos presentarían incongruencias como la injerencia de Vicente y Audofredo en el período
final del episcopado regular de Fatalis. El comentario diplomático y paleográfico sobre la fecha (de muy estrecha variación por otra parte), no hace variar nuestros objetivos de análisis.

520
Una vez más venimos insistiendo en el dudoso origen explicativo del desplazamiento de estos cordobeses (Egila de Spania, Argerico – Sarra de Al-Ándalus, Fatalis, Vicente y Audofredo, Ofilón y
suponemos que muchos otros: ver apartados 4 y 5) en la persecución y vigilancia sobre los clérigos cordobeses en las revueltas del 850-859. Ya lo hemos dicho: no constan en los documentos (es

insistente esta relación de causa en el martirialismo voluntarista, en la amplia historiografía peninsular)
y además los móviles de sus desplazamientos (con aman o salvoconducto para sus libres desplazamientos, misteriosamente concedidos para el supuesto caso) son otros, complejos y variados.

443
Bierzo con seguridad (López Mira, 1998; Peña Graña, 1995), Este de la actual provincia de Lugo con territorio occidental galaico-astur y por supuesto Sanábria.
Los seguramente ambos presbíteros Vicente y Audofredo, de la ciudad de Córdoba son los destinatarios de la donación regia, y es confirmación de lo donado a Argerico y Fatalis, al que aquí hace referencia como
obispo (qod dudum obtinu [ ]
sive [ ] –lix episcopus per do[nationem]), hacendo indistinto los cargos de abad y obispo (episcopus sub regula de la RC decíamos en otros documentos, concedido por el también mencionado rey Ramiro I), en la oficial y adaptable linea de la corriente fructuosiana.
La estancia de los béticos debió ser breve, continuadora de la obra y proyectos de Fatalis, tal vez llamados por éste. Inmediatamente vendrá Ofilón con su séquito, por cierto muy parecido al de Odoario cuando puebla Lugo ciudad y otras tierras lucenses en el siglo VIII, semejante tanmbién a los de Fatalis con su gente y monjes, y este de los dos presbíteros Vicente y Audofredo, suponemos con su grupo de monjes pertinente.
Algo de hagiotoponimia para dos casos que se mencionan. La iglesia de San Martiño a orillas del Lor es la de Sobredo, de antigua titularidad (actual Sta. Mariña de Folgoso), y que aquí se designa como sancti [Martín episcopi] lo cual determina su titularidad hacia el obispo de Tours y no las dualidades (con el Dumiense) a que da lugar este santo en Gallaecia.
Para la advocación a Santos Julián y Basilisa, testimoniar su permanecia como doble patronazgo, algo que lo hemos visto perenne (aunque a veces la santa Basilisa no aparezca como el caso del doc. 3, 861 que ya hemos comentado: eclesie sancti Iuliani) en textos como del año 922 (doc. S-2).
Concluimos con un comentario sobre el cobro por parte del rey, de dos talentos en oro y plata, ya que normalmente dicho pago por parte de los presbíteros o abades de una manera simbólica y acordada para dar un cariz de contrato al documento. Firman personajes de cierto peso: reina Muma domna, su hijo Alfonso III

444
el Magno, siendo este documento confirmado con posterioridad por el mismo rey Alfonso.

902, Enero 1 (doc. 33). Confirmación a favor del monasterio de Samos, del arcipreste Teodenando, confirmada por el rey Alfonso III (866-891). Se hace especial alusión a la historia del monasterio y tomamos nota. El antecesor de Teodenando es el conde Egila ya conocido de la vila e iglesia en villa Adilani, siendo aquél fundador del monasterio de Calvor: proavus meus condam, nomine Egila, de finibus Spanie una cum uxore et liberis adveniens tempore dive memorie domni Froilani principis (...) ex nomine filii sui vocata est villa domni Adilani (...) Qui iam dictus Egila in profatam villam ecclesiam in vestro honorem cosntruens, secundum canonum instituta et patrum confirmat...
El monasterio de Calvor, fundado por Egila y sucesor suyo Adilano, fue

puesto por el mismo bajo la jurisdicción de Samos. El conde mozárabe Egila, siguiendo un repetido esquema de desplazados (una vez más el aman y libres de toda sospecha por la cronología de "tiempos de persecución") a través de Al-Ándalus para llegar a la Gallaecia, había llegado con su mujer, hijos, hombres libres (cum uxore et liberis adveniens tempore...) y servidumbre desde la Spanie andalusí en tiempos de Fruela I (757-768), adquiriendo por presura (apprehendidit ex squalido como método: ver apartado 5) la vila Calvana – vila Calvaria- (a 8 kmts. de Samos), heredada por Adilano quien funda el monasterio de Calvor, y demandada por arcipreste Teodenando, que conseguirá de Alfonso III la confirmación de bienes del monasterio con este documento, entre otras tierras que no se quieren mencionar pero que consideraremos importantes (...quarum nomina hic non indigitur scribi). Tendrá que poner allí un cierto orden según los cánones y dogma instituidos (secundum canonum instituta et patrum confirmat dogma ditavit...), oficio litúrgico mozárabe-visigodo, tutela y gobierno de Samos, objetos litúrgicos y libros necesarios para culto divino y formación de clérigos, acusando a los monjes de Calvor (en la tendencia de no hacer, de "olvidar", creo que sabemos por qué, una vez más los transeúntes (...) diversa

vagantes pergunt ut circiliones in locis aliis de los movimientos de clérigos en desplazamiento incumpliendo las normas fructuosianas) de su imperdonable descuido. Estos monasterios familiares de fundación privada, aquí sabemos que mixto con iglesia propia donde el trinomio casa-iglesia-monasterio era más que suficiente para normalizar una legal fundación monástica, conjunto de bienes y terrenos que se beneficiaban de la exención de impuestos y autonomía jurisdiccional como tal monasterio –Concilio IV de Toledo-. La venida desde el Sur de la familia "egilense" nos tememos vuelve a ser más coyuntural que otra explicación no convincente, y muestra una vez más del uso de las rutas que inexorablemente unían Al-Ándalus con Gallaecia desde el temprano siglo VIII, aparte de explicaciones geoestratégicas del propio monasterio de Samos y su especial ubicación en el valle del Sárria, que la monarquía hacía atraer para este centro de control de la corona con el objetivo de dirigir la descontenta aristocracia gallega
521
.
Se nombra al mártir San Esteban (con los primeros mártires de la Iglesia, grupo al que pertenece), San Martín Obispo, objetos de importación andalusí y comercio mozárabe., veremos los aún no comentados.
La capsa evangelistarum se puede referir a la caja (o bolsa) donde se guardaba el libro de los evangelios, entre otras posibles variantes que hemos visto (922, doc. S-2).

521
Fruela I (757-768), al igual que su padre Alfonso I, estableció por razones análogas en el Norte gallego el obispado de Mondoñedo como centro de control político-económico del territorio, y así lo
repetirá, esta vez con la elite mozárabe del monasterio de Samos, único de la Alta Edad Media con jurisdicción señorial en constante relación con la monarquía, colonizando la cuenca superior del Miño,
vigilando la exigente y levantisca nobleza gallega. A la muerte de Fruela I, esta misma aristocracia, por
represalia por la labor policial e integradora del monasterio, seguramente será la mano destructora

de
la abadía cuando ésta aparece “en ruinas” para que el nuevo abad (Ofilón) u obispo-abad (Fatalis) de
turno lo restaure una y otra vez: laici ibidem inquietationem fecerant, independientemente de los implícitos clérigos “familiares” en plena libertad de movimientos que tanto preocupaban a la casa regia
y a los virtuales obispados y abadengos.

446

Calicem patena
522
aparece con cierta frecuencia en otros documentos galaicos
que nos dan cierta información: calicem argenteum solidis Lª deauratum cum patena en Sobrado (955, doc. 2). No recuerda también el magnífico ejemplar de cáliz de Fernando I (la continuidad de la enumeración de piedras preciosas –para los cabujones- puede no ser casual: lapidibus preciosis compositum et alterum argenteum purum), de factoría influenciable por los ambientes islámicos, con su valorada plata pura comercializada por las vías de conexión que ya conocemos, al igual que los personajes miniados del Libro de Horas del mismo maonarca que nos remiten a formas sasánidas. Independientemente de todo lo dicho está claro que nos sería más explícito un cum patena (como hemos visto en otros documentos, el del 922 entre ellos), así que la patena vuelve con su significado de “platillo de metal en el cual se pone la hostia” (J. Corominas, 1987).
Sobre los cálices las informaciones más antiguas son de los concilios de los siglos VI y VII (Toledanos III, IV, XI; bracarense III), y textos del siglo IX (Liber Ordinum, Antifonario de León), debiendo ser de oro o de plata, raro caso de estaño, aunque también los había de piedras preciosas, los de vidrio y de madera, cobre o bronce no constan en estas disposiciones, así se fue fijando la costumbre de fabricar los cálices en los dos metales nobles. Con la voz cuppa (parte superior del cáliz) podemos completar lo dicho (ver documento 922).
Es más normal encontrar las voces coronas argenteas que no las de cristal (vitreas) pero la idea de la forma y uso litúrgico de las mismas no debía variar en demasía, pudiendo llevar incustraciones de piedras preciosas (jade, malaquita, ónice, etc.), lo hemos comentado en el ya referente documento de 922, así como los aquamaniles urceum (que aquí amplía con su asociado “en forma de jarro”, para llenar de agua los aguamaniles, su complemento), concum (conca –en vez de conque-

522
La patena se localiza como elemento indispensable de la liturgia hispánica en celebraciones como el día de Pascua, donde el lignum crucis era depositado en una bandeja, así como en todas donde hubiese una fiesta de exaltación de la Cruz. En la regularidad es el subdiácono quien transportaba la

patena y el cáliz al altar, así como le era entregada el día de su ordenación una patena (Concilio toledano IV. 633; R. Puertas, 1975).

447

aparece de nuevo en el Codex Calixtinus, y en Samos, 902, doc. 33, entre otros) o cuenco, recipiente para uso litúrgico (al igual que los aguamaniles) o bien para uso

del servicio de comedor en los refectorios de los hermanos.
Scala argentea es “escudilla” o recipiente, “cazola” (gallego), siempre de metal precioso, preferentemente de plata como es nuestro caso y otros (aunque no muy frecuentes: scalas eremenias –de ereo, bronce extraído de cobre con cinc, de baja calidad o latón-, conco et aquamaniles, Samos, 904, doc. S-1), haciendo parte de los ornamentos eclesiásticos para uso litúrgico, aunque es factible su uso para servicio de comedor (al igual que la tipología andalusí de las qas’a y la qasula [523]): por contexto así aparece en algunos documentos celanovenses –escalas argenteas-, aunque no aquí.
En el Glossarium latino arabicum del siglo XII aparece la voz iskala significando caucam y ampulla, al igual que en la poesía de Ibn Quzman [524]. En la obra del siglo XIII Vocabulista in arabico hay una referencia y un significado como el de ciphus (X. Varela Sieiro, 2003). Después del rastreo de scala como término latino de origen germánico y registrado por la obra de Isidoro (Etymologiae), viene a

523 En la tipología de contenedores de alimentos, el ajuar de cocina andalusí comportaba: olla (varios tamaños), sartén freidora, cazuela de boca ancha, jarras, fuentes y cazuelas (G. Rosselló, 2002).

524 Sobre el poeta cordobés Ibn Quzman de Córdoba (1100-1160) tenemos el estudio pionero que sobre el mismo realizó E. García Gómez (1945), Cinco poetas musulmanes. Biografía y estudios, obra que ya nos avisaba de ciertos peligros cultural-centristas (la etnia común es para ambas confesiones en el siglo XII un hecho ya compartido por ambas culturas hispánicas) a la hora de estudiar la producción artística y literaria de autores tan occidentales (aunque musulmanes) como la obra de Quzman. Es sobresaliente el subrayado que hace E. García sobre el conocimiento de los clásicos greco-latinos de nuestro autor, así como la similitud en temas y disposiciones psicológicas del amor con los trovadores occitanos por parte de determinadas escuelas poéticas cordobesas y bagdadíes. Sin duda la curiosidad de Quzman debió llegar sin demasiadas dificultades al “familiar” trato con la lengua romance y cultura cristiana andalusí en un ya remitente siglo XII. Ratifican estas ideas de la relación romance y árabe en Quzman, los trabajos de A. Galmés de Fuentes (1983), “Apostillas a los romancismos de Ibn Quzmán”, in Dialectología mozárabe.
Son temas recurrentes para él las “copas”, el “vaso” de tertulianos reunidos alrededor de bebidas embriagantes, generalmente metáforas de otro tipo de bebidas que no tienen por qué ser las materiales y sí otras de tipo más idealizado. Amén de lo dicho, el uso de vocablos romances (muchas veces literales) en sus versos nos certifica lo dicho del contacto de determinados ambientes cultos en relación

con el mundo y cultura cristianos dentro del Dar al-Islam.

448

ser un término mozárabe
525
(en glosarios plenomedievales latino-arábicos) después
de su larga andadura: un ejemplo que resuelve (y resume) de una manera ejemplar
toda la trayectoria de la tradición andalusí cristiano-nasrani.
Lineos pictos (adjetivo de < pingo) está en la linea ya marcada de productos
de lino, sólo que en este caso va acompañado de la acepción de "pintado" o
"coloreado" suponemos con tinturas
526
(la influencia y contactos andalusíes traídos
por los mismos gobernantes monacales pudiera haber sido determinate para materia y
técnicas de aplicación) al uso y para adornar debidamente tanto velos, frontales,
vestimenta o tapices (tapicería polícroma, paleos) y toda la serie de prendas o
complementos litúrgicos sobre materia de lino (ya lo sabemos, a veces seda). Muy
valorados como manufacturas polícromas, esta diferente tipología de velos tinturados
(o de seda variada en coloridos) de lineos pictos, se asocia con otra terminología que
hace alusión a su contenido polícromo
527
.
Como sustantivo con adjetivación parece que reiterativa, palleas lineas
(similar a galnapes y plumacios, a pallas) se refiere una vez más o bien al uso
doméstico, o a complementos para cubrir el altar, mantel almidonado (rígido y duro)

525
En el referente trabajo de Varela Sieiro (de su estudio filológico-lexicográfico hemos extraído nuestra información al respecto de scala y otras voces) podemos seleccionar una cita de Turley ("Hispano-Latin / Mozrabic escala "globet" and Old Spanish "escalescer" to become warm", en Romance Philology nº 44, 1991): "are the best evidence for believing that scala, attested frequently in
Hispano-Latin documents, found its way into Mozarabic and Old Spanish".

526
Es conocida la fama de los productos tintóreos desde la producció y exportación desde Al-Ándalus: el color bermejo-rojo se extraía del insectos "quermés" (ar. kirmiz), de la amplñia zona cordobesa y del
Aljarafe; de igual procedencia la alheña ("molinos de alheña" en la almunia de Nasr). Obtenida de la
raíz de la rubia o del alazor (Niebla, Sevilla Granada –Ilbira-), de donde el gobierno omeya extraía
500
kg., ya avanzado el siglo IX). Del azafrán se podía obtener el color amarillo (Sevilla, Úbeda, Priego,

Baeza, Toledo, de gran volumen exportador). Del añil se conseguía el color azul, muy controlado por
el gobiermo, en agosto, en la Córdoba omeya.
No podemos descartar de ninguna manera que siendo procedentes del área cordobesa o andalusí en su
extensión más concreta (Toledo, Sevilla, Córdoba, Coimbra o Mérida a todo lo más) nuestros

gobernantes y gestores monacales (desde Egila hasta Ofilón y Teodenando...), no conociensen materias, procedimientos y vías comerciales para importar las necesarias tinturas andalusíes, tan necesarias para dar vistosidad y solemnidad en los extensos oficios litúrgicos hispánicos.

527
Op. cit. VARELA SIEIRO (2003) in págs. 339-340.

449

para cubrir el altar, justo de su tamaño e incluso un tanto reducido, aquí por contexto, para uso litúrgico: ornamentis ecclesie (...) idem vestimenta altaris y creemos que más clarificador, vellos principales qui inter vestibulum et altare dependunt.
Tenemos que detenernos en las importantes tunicas y tunicas lineas. Ya las asociábamos a las albas (922) en su momento, siendo la tunica linea, estrecha en la parte superior, sencilla y lisa rodeando el cuello, de mangas estrechas y de envergadura como la tunica talaris (hasta los pies) ceñido por la cintura con un cíngulo (cingulum) o cuerda-cinturón; sus estampados u ornamentos eran de formas geométricas (cuadrados, rectangulares, adornos zurcidos) en parte anterior y posterior, en la orla por su parte inferior y por los brazos. Formaba parte de la vestimenta oficial en la ordenación del presbítero (Liber Ordinum) y para las celebraciones ordinarias, incluso en las procesiones y bendiciones solemnes, casi siempre como vestimenta litúrgica del subdiácono (dalmatica minor), muy parecida a la del diácono (dalmatica linea), es la tunicela que aquí tomamos del contexto del grupo de vestimenta altaris (tunicas) y al de vestimenta monacorum (ahora expresado como tunicas lineas, creemos que más apropiado para los subdiáconos). No podemos dejar de vista el origen siempre seglar de este tipo de vestimentas, por otra parte, ciertamente arraigadas en el trajar hispánico
528
.

528
En el conjunto de la vestimenta hispánica laica (y/o militar) debemos destacar la originalidad del vestir peninsular, normalmente desconocida y diferente del resto de los patrones occidentales. Ya las

prendas visigodas (la túnica romana clavii es de una influencia directa sobre las mismas) incorporaban
túnicas en su vestir: túnica con mangas (de aquí la semejanza con las eclesiásticas tunicas lineas comentadas), tunica pectoralis (túnica corta), túnica escarlata y tunica coccina (túnicas rojas). En el escrito de época visigótica Codex Armiliarensis (los Beatos de Fernando I y el de Girona, o el Antifonario de León son también referencias aclarativas al respecto) podemos observar personajes con
trajes largos o túnicas que Boucher piensa pudieran ser introducidas en Hispania desde un período pre
y paleo-andalusí, e incluso por mercaderes sirios, donde ya antes se usaban estos trajes de influencia a
su vez, cretense (M. Jessamyn, 1998). Isidoro por su parte hace mención del mantum hispani, corto,

pero semejante a la túnica. En los subtipos de mutebag, mofarage / mofarrex, pintelles / aljubas y adorras, las túnicas encontrarán aún más su desarrollo y tipología.
En el Noroeste se detectan túnicas de lana y lino (preferentemente) y hasta de seda bermeja (la seda andalusí competía con fuerza contra la proviniente de Oriente en todo el mercado textíl europeo),

decorándose en tiras (bordadas o no), sobre puños, hombros y hasta las mangas, con tejidos decorados
de pequeños diseños.
Con tunica también debía ser enterrado el obispo, cuerpo lavado previamente (Liber Ordinum) en la

antigua Iglesia hispánica.

450

Podemos pensar que orales tienen que ver con el complemento litúrgico del manipulus, es decir, lo que en los tiempos clásicos designaba al paño para limparse o secarse la cara, cuello e incluso boca (orarium), tuvo también un significado genérico de "pañuelo". Para el contexto litúrgico (en el grupo de las vestimenta monacorum), su sentido, forma y utilidad derivó en la stola sacerdotal y episcopal (s. IX, aunque ya de tradición visigoda conciliar), no pudiendo descartar la labor del secado de manos de la consagración, o simplemente para el secado del sudor y la mayor pureza consiguiente en el tocado de objetos sagrados. Se especifica en el concilio de Braga I (561) que el diácono ha de llevar la estola sobre el hombro (su izquierdo, impuesto en su ordenación: Liber Ordinum; al igual que su imposición al presbítero y al obispo: Toledano IV, 633) y no ocultarla debajo de la túnica.
En la serie
529
de libros donados por Teodenando al monasterio, citaremos los que considera libros eclesiásticos id est: Comicum adiunctum in uno corpore (coleccionado en un único volumen) y normalmente circunscritos en los Libros espirituales, a pesar de que aquí los ajunten indistintamente como eclesiáticos. Sigue la lista con Virginitatem sancte marie (de Eugenio de Toledo), Vita sancti Martín (Sulpicio Severo), librum beati Iob (por una parte, si es catalogado de autoría de Jerónimo, le corresponde a un discípulo presbítero suyo llamado Filippo su real adscripción; por otra parte, es más probable que aquí se refiera a los Comentarios al Libro
de Job de Gregorio Magno)

529
Esta lista de obras es coincidente con otras donaciones (regias las más), normalmente los títulos Virginitatem sancte marie, Vita sancti Martín y librum beati Iob, casi exactos (hay escasas añadiduras
y/u omisiones en las series) en documentos de la iglesia de Oviedo (908), Guimarães (959) y Abellar
(927).
Mucho más coincidentes con los títulos (normales en donaciones de monarcas) de libros eclesiásticos
(Cómico, Manual, Antifonario, Oracional, Salterio, Ordino y Pasionario) son Oviedo (891, 908), Becerro de Valpuesta (900), S. Xoán de Friol -Lu.- (910), Sobrado (952), Celanova (942), Caaveiro (936) Samos (922), Sahagún (925) y un largo etcétera.
Parece como si existiese una idea de donación estandarizada de "Obras Fundamentales" o básicas para
uso práctico litúrgico (hispano-mozárabe de tradición visigótica, ahora importado desde Al-Ándalus

cristiano) y elemental: a partir de esta "mínima biblioteca" se podrán adquirir otras obras más complementarias.

451

Sigue el listado con los ya más litúrgicos Manuale, Orationum, Ordinum omnimodum: se subraya la utilidad para las entidades también episcopales, de hecho por su naturaleza este libro subsistirá a la supresión del rito tradicional por el romano; el omnimodum es pues para uso universal, el normal clerical y el episcopal, dos cuerpos diferentes de una normal factoría del Ordinum.
Antifonarium, Horarum (de oficio regular por excelencia) et Precum in una forma, o sea, ambos en un solo volumen (forma y corpore son equivalentes, Díaz y Díaz, 1983), Psalterium et Canticorum seu et Himnorum in sua forma y concluyendo, un Passionum (o Passionarium) que sabemos abarcaba las hagiografías de mártires que generalmente se leían en el oficio ad matutinum y en las celebraciones ordinarias de misa para clero regular y secular.
Las referencias a pomeriis novellis, omni arbusta fructui digna entre otras, ya las habíamos advertido en el documento del 853.
Ahora añadiremos a nuestro análisis el tema del ganado ovino (gregem ovium, en contexto con aquas, equos, vaccas, gregem caprarum et gregem porcorum, nótese que vaccas no figura como colectivo gregal, aspecto que sí atenderá en otros documentos: greges vaccarum –Sobrado, 955, 976-) en los monasterios ya que nos parece que la tradición visigoda, se debió ver reforzada por pueblos ganaderos como el beréber (por su topografía y vegetación más familiarizada, ocuparon las zonas peninsulares más montañosas o dispuestas para pastoreo), y que debieron perfeccionar las técnicas de ganadería (L. Sánchez, A. Iglesias y M. Vallejo, 1990) en dos aspectos: la transhumancia
530
y el amplio recorrido de los ganados de unos lugares de pasto a otros. En el período visigodo, la gandería ovina era ya tradicinal del pueblo germánico y hay algunos documentyos que constatan su desarrollo y

530
Evidentemente estamos ante el debate del origen de la transhumancia. Una pizarra visigoda de Santibáñez de la Sierra (Salamanca) pudiera contener los vocablos stratum y padagium, haciendo una
referencia (Gómez Moreno) al tributo que debían pagar los rebaños por el transcurso desde la Gallaecia hasta Extremadura, precisamente por la “Ruta de la Plata” que ya hemos comentado (apartado 1.2.). Cf. SÁNCHEZ, L.; IGLESIAS, A.; VALLEJO, M. Raza ovina gallega, 1990., págs.

42-44.

452

organización: ganado en la Bética y Meseta (Galllecia centro y sur: Ávila, Logroño), de hecho en la Vita fructuosi nos cercioramos de la economía elemental ganadera para la región del Bierzo. Por seguir hablando de Fructuoso, en la RC (Regula Communis) y la Regla de San Isidoro (VI apartado) se especifica la función productiva de los monjes para con el pastoreo.
La huella islámico-beréber debió dejar su impronta con la introducción del ganado lanar (raza merina) y la recesión del terriorio musulmán, implicó en zonas cristianas

531
el incremento de ganadería estabulada y no la transhumante, aunque como sabemos pervivió (el Consejo de la Mesta alfonsino es un claro testimonio de ello) en forma y aplicación, con una o varias razas producto de la mezcla de las razas ovinas autóctonas con la merina.
Respecto al ganado mayor (vacas, yeguas, caballos, tal vez bueyes), una vez más menciones genéricas no nos ayuda a poder establecer el volumen de cabaña que el ganado en general (nam de animalia litans) debía tener. Sí se dan las condiciones genéricas de tierras y bosques (aquí el caprino, el ovino pero muy adaptable a todo tipo de ganado menor e incluso mayor) apropiados para la productividad de este tipo de ganado, con pastos disponibles (se mencionan más adelante los in pascuis quam in aquis, la necesaria agua regular para su mantenimiento, asociada a molinis y ortis sin duda) suponemos tanto estabulado como en rebaños para pastoreo. Junto a la idea del ganado como circular "moneda" de cambio de la economía monástica (o laica) cabe añadir que la riqueza de la cabaña ganadera era un complemento esencial para las buenas y malas cosechas (clima extremo, bajo rendimiento posible) que la agricultura pudiera aportar, de ahí la necesidad contigua de almacenes (apotecis) y lugares apropiados para extraer y producir debidamente lo recibido por las viñas en

531
No siempre fue así, ni mucho menos. Gentes cristianas que al mismo tiempo iban poblando, con gente montañesa y ganadera, territorios antes musulmanes (J. M. Lacarra, 1951): la anterior transhumancia debió haber heredado, cara al sur (por la vía platense entre otras), un recorrido familiar
y ahora repoblador (Sánchez Albornoz, 1960) que favoreció la extensión cristiana y forjó las estructuras del éxito bajomedieval y moderno de la lana castellana y leonesa. Cf. SÁNCHEZ, L.; IGLESIAS, A.; VALLEJO, M. Raza ovina gallega, 1990.

453
torcularibus. El mantenimiento y riquezas naturales estaban aseguradas en el dominio samonense.
Finalmente aparecen las cláusulas típicas de los monasterios de Noroeste, los pactos fraternales: nec pactum inter se faciunt, sicut mos et consuetudo est omnium monacorum ac clericorum monasteriorum et ecclesiarum parrochialium, es decir, pactos renovados con ocasión de la elección de un nuevo abad (Freire Camaniel, 1998).

944, Octubre 4 (doc. 35). Agnitio o inventario sobre el incremento de bienes de Samos desde su restauración (no olvidemos que lo sucesos parten del 922): unde ditatum, (...) Pene rex dommus Ordonius in Galletia.
Nueva historia del monasterio que nos interesa: restaurado por Menendiz y Don Gutier, con la ayuda de abad de Penna (Penamaior)
532
, Virila (Berila) y los
hermanos de congregación Adelfio y Ascario, rematarán la obra restaurada Anfilocio y Sinderico, con nuevos monjes: Leovigildus, Adelfius, Ascaricus, Nadamundus, Lusidius, Ciprianus, Fagildus y sus pertenencias todas. Muerto Ofilón (finales del siglo IX y con posibilidades-A. Cuenllas, 1992- entre 910 y 921...), la comunidad de Samos está dispersa y se refuerza con el traslado de diecisiete monjes de la abadía de Penamaior regida por Berila –doc. de 922, Abril 1-, pero Samos ya lo regía uno de

estos monjes, Sinderico, con los objetos y bienes que se citan en éste de 944 unde ditatum. A la Casa samonense también Ordoño II encarga al abad de Penamaior, Berila, la restauración de Samos, rematando tal obra el nuevo abad Senderico,

532
Tenemos que resaltar que en la perspectiva que queremos dar en conjunto de la mozarabía de Gallaecia, los focos de tal mozarabismo son los seleccionados por nosotros, a saber, Samos, Sobrado,
Celanova y Castañeda. A la relación del monasterio de Penamaior con el de Samos, cabe añadir la directa vinculación de aquél con el inicio y consagración de Celanova, ya que el abad Fránquila (llamado por Rosendo para dirigir el nuevo cenobio en 938) fue también el regente de Penamaior. Sobre los litigios entre Samos y San Rosendo siendo éste obispo de Mondoñedo (litigio de 960, Mayo
9), no debieron ciertamente ayudar a los dos monasterios gallegos a entenderse fluidamente, no obstante no se identifican encuentros especiales (sólo choques de hecho, por una mayor concentración
de propiedades...) por parte de estas dos Casas tocadas de mozarabismo en alguno de sus sectores, posiblemente diferentes (Samos / Celanova) como puede acontecer entre la elite y población clerical
mozárabe.

454
suponemos bajo supervisión de aquél abad. Otro monje, Adelfius (quasi abba) actuará como abad de facto junto con Senderico, y pudieron muy bien regir el monasterio hasta 942 / 944. Un nuevo privilegio del 922, agosto 1(ya conocido por nostros), favorecerá a Sinderico y los monjes de Samos. El personaje de Leovigildo de Penamaior destacado en el grupo por Virila, bien pudiera ser el futuro abad-prepósito que regirá Samos en los años 927 y 928. Parece que desde 928/931 es abad de Samos, Adelfio (930, junio 29), siéndole concedidos privilegios por Ramiro I (931, 933, 937). Destaquemos que toda esta cantera de Penamaior destacados en Samos como regidores, debería ser dependiente del abadiato del monasterio de Becerreá hasta una definitiva y autónoma restauración que aún no llega.
El abad Argerico (s. VIII) es el origen suevo-visigodo del monasterio, según afirma este documento (por cierto muchas veces puesto en duda por varios autores para finalmente ser aceptado con normalidad, Lucas Álvarez, 1986): es sintomática su afirmación ...quia de prima populatione de tempore Argerici abatis et domni Adefonsi principis qui fuit casto comentando de paso la inscripción (sicut invenimus scriptum ibidem in petris) de aquellos mismos tiempos, he aquí la inscripción del obispo Ermefredo: HIC IGITUR MONACALE DECUS PER SECULA NITESCAT
VINCEAT HIC ANIMAS
REGULA SANCTA y que ya hemos comentado cuando
cotejamos el documento del 1-VIII-922.
Este abad Argerico y hermana Sarra, venidos de “Spanie” como ya sabemos (llegado en tiempos de Fruela y regente aún con Alfonso II el Casto) enviará al Bierzo (vila Viogio) a muchos de sus monjes, y allí construirán la iglesia de S. Juan, entre ríos Cúa y Sil, en Valdeorras (herededad en Senra), en Quiroga (vila Parada), en Búbal (Os Peares, iglesia de Cella hic orantes, en Cumarro (vila Santa María), en Salnés (vila Lustris –Pont.- y S. Pedro de Vilalonga, salinas Sammanegas, en Lóuzara (iglesias de S. Cristóbal / Cristovo y de S. Juan / Xoán, con vilas y cotos). De todo ello hace inventario y testamento con soror Sarra, con sus vilas y haciendas, iglesias, nombrando a sus monjes como propietarios de sus respectivos destinos por procedimiento de presura.

455
La vila de Loseiro está distante del lugar de Samos a unos ocho kilómetros, y debía ser centro de parada del rey Ordoño II (914-924), desde allí y en el año 922 redactaría este documento cuando sería abad Sinderico (922 a 927/928), para su restauración. El magnate gallego Arias Menéndez (nuevo señor de los amplios condados del Portugal entre Miño y Duero en una tercera fase repobladora de la emergente nobleza del noroeste) es más que significativo que conste en este documento, junto con su hermano Gutier (padre de Rosendo celanovense) ya que la estrategia regia de repoblar-redinamizar comunidades religiosas en monasterios estables (habitaverunt plures dies et contempserunt pro illas villas in omnisque partes cum grande sudore et multa laceratione et multas offerciones affirmaverunt eas..), de impartición de organización y doctrina oficial fructuosiana siempre subrayada por necesaria (posuerunt vitam monasticam sicut sancta regula docet), era un seguro de control y tributaciones sobre territorios y gentes en amplios espacios geoestratégicos, difícilmente controlables por otra parte en el el denso panorama ruralizante altomedieval galeciense. Son más que válidos, necesarios estos nobles intermediarios para hacer venir a este grueso de diecisiete monjes (se nombran aquí ocho) de Penamaior para restaurar la comunidad de Samos. Pero los monjes no vienen sin nada, les acompañan objetos que intentaremos vislumbrar, sus cum omnibus suis peculiaribus et suis lectulis vel suis vestimentis et de rebus.
Por lectulis entendemos camas individuales, posiblemente su armazón con todos sus complementos de ropa para lecho, para uso comunitario y de pertenencia de los frailes que se desplazan a otro sitio donde no saben sus condiciones (su destino de viaje era un monasterio abandonado). Le acompañan en la enumeración los suis vestimentis o esos conjunto de ropas para uso eclesiástico-litúrgico, como los trajes para uso de trabajo comunitario y el propio de las horas canónicas (lo hemos ya reiterado: casulas, albas, lo generalizado en vestimenta monachorum, o bien añadiendo las vestimenta altaris tan necesarias para el culto).
Reiteradamente, el ganado aparece como sinónimo de riqueza y seguro de subsistencia (carne, pieles, leche y derivados) e incluso de cambio y compra

456

económica
533
, con los terneros (vaccas vitulatas X), novillos y bueyes (Fafila de Baroncelle aporta individualmente IIII yuntas de bueyes y Julián de Cancelada III yuntas de lo mismo, lo cual no es demasiado usual...) en cantidades nada despreciables: la abundacia y auge del monasterio de Penamaior son constatables. Esta referencia al ganado (incluido el menor: ovino, caprino y menormente el porcino) y su extrema importancia la localizamos en otras afirmaciones: Vª pecora minuta (...) vel omne ganatum qoud habebant in Gavini transtulerunt in Samanos (...); perrexit [Iulianum, Sinderigo] illuc cum domno Sedeges visitandi; posuit se et suo ganato in eius manus; referencias a dicho ganado, mula anteniana, mulo de C solidis, alio mulo obtimo, caballos et boves; sintomática expresión es, et impleverunt illud monasterium de omni ganato ("llenaron el monasterio de ganado"), así como la final, ...quod ibidem domnus Berila dederat et alio multo ganato.
De la primera lista enumerativa de ajuar para uso doméstico, destacamos ya la gran polimorfía de la voz manteles de la documentación monástica gallega, aunque en el fondo samonense se mantenga esta forma plural citada. Significa pues "mantel de

mesa", en contexto y correlación clara con savanas: préstamo tardío desde el árabe de la ciudad de Saban (no lejos de Bagdad) que pasaría por el griego hasta llegar a definición de Isidoro, Sabanum Graecum est
534
, prácticamente de igual o parecido
significado, "mantel o servilleta de mesa", pieza de servicio de mesa y mantelería, de uso diario y posiblemente de menor calidad textil que otros lienzos que aquí hemos examinado. En la segunda enumeración de la dirección y visitas de Sinderico y Sedeges, se vuelven a repetir los géneros de manteles y savanas.

533
En ANDRADE CERNADAS, J. M. (1997), El Monacato benedictino..., observamos sobre Samos, "Se constatan tres fórmulas de pago de las compras que son el ganado, el pago en especie y el pago en
numerario" (pág. 67). Las tablas que se adjuntan son sintomáticas y con datos para el siglo XI: "Formas de pago de las compras efectuadas por Samos": Metálico: 6; Ganado (equino, vacuno): 8; Especie (productos textiles, de lujo, cebada) 13. A medida que avanzan los siglos XII y XIII, la fórmula de pago con numerario será mayoritaria, anulando a las anteriores, de lo que podemos extraer
que para nuestros siglos VIII a X, las formas de pago por propiedades, o permutas eran mediante ganado y especie, minoritariamente en moneda.

534
Cf. VARELA SUEIRO, X. (2003), Op. cit., pág. 266.

Ferramenta es palabra genérica para referirse a un grupo básico de utensilios (en hierro o en otro metal) que se precisan para usos de agricultura y arreglos domésticos más apremiantes; muy utilizados en las actas notariales latinas como acepción de "instrumentos de hierro". Conocemos algunos de ellos que podrían estar integrados en el lote, dependiendo siempre si hubiese o no talleres para construcción o reparación de los edificios, de los instrumentos agrícolas, o incluso talleres de autoproducción artesanal
535
.
Lo normal sería que esta ferramenta se refiriese a rejas de arado (que no se especifica) de tipología romana (aratrum simple con excavador saliente, rematado en reja de hierro, pero también hemos de ver los modelos de rejas –semejantes o no- que existían en el utillaje andalusí peninsular), antes del más exitoso (ya cisterciense) arado de vertedera o avessadoyro (M. C. Pallares, 1979), herraduras (producción, mantenimiento) para el ganado, o bien para la construcción de ruedas de carros, reforzados con apliques de hierro, entre otras posibles herramientas menores (cuchillos, clavos, barras para todo uso).
Conocemos el interés de nuestros monjes samonenses por la producción del hierro (las propiedades bercianas, las orientales lucenses, la propia toponimia de

535
De la obra de Teophilus (edic., 1979) extraemos una serie de ferrum o herramientas que son de utilidad reconstructiva y / o artesanal, suponemos que muy útiles en cualquier taller monasterial, aunque su uso sólo fuera para mantenimiento de los aperos de labranza: ferrum acutum et latius

(torno), ferrum aequale (para uso en fuego), ferrum divisorium ("tijeras" para uso del vidrio), ferrum
gracile / ductilis (punzón), ferrum grossarium (para usos de hierro), ferrum planatorium (tenazas para
sacar, tirar; planas), ferrum solidatorium (para soldar hierro), ferrum tenue (tijeras para cortar cera), ferrus ad ductile opus (punzón), ferrus ad faciendo clavos (herramienta para hacer clavos), ferrus ductorius (¿para usos de caza?), ferrus fossorius (para gravar), ferrus incisorius (cincel), ferrus obtusus
(para uso con el fuego), ferrus per quae fila trahuntur (para dibujar superficies), ferrus pertractorius (para dibujar en general), ferrus punctorius (punzón para / en forma de anillo), ferrus rasorius (raspadera), ferri infusorii (barra para moldear), entre muchos otros que se citan (págs. 86-97).
Respecto a la reja de arado en hierro, la comparativa con los hallazgos de utillajes metálicos andalusíes
en Liétor (prov. Albacete) se hace indispensable: rejas de arado de forma estilizada, de punta prominenete y hasta cierto punto ligeras (igual que los proptotipos de Manidat al-Zahra'), e igualmente
legones, azadas, o balanzas con platillos, tijeras (bien para trabajos de ganado ovino, como para general uso doméstico) a la espera de un estudio tipológico comparativo entre el utillaje cristiano y el
musulmán.

458

lugares y vilas de "Ferreiros" detectan tanto minas -extracción- como lugares del trabajo y producción de utensilios de hierro) de hecho Samos está ubicado en la nuclear urdimbre
536
de calzadas romanas que direccionan entre sus objetivos, el abastecimiento de hierro desde épocas antiguas: regiones metalíferas de León-Astorga-Bierzo, hasta las férreas de Courel y Pedrafita (Lu.) en la Galiza nuclear oriental.
La original morfía de conquas con significado de la ya conocida concum (902, derivada de conca), "vaso en forma de concha" (en el concilio de Iliberis -300-306- se prohibe la costumbre de echar monedas en la concha de los bautizos), por contexto aquí más en relación con los complementos del conjunto de servicios de mesa que como recipiente para uso de abluciones o para usos litúrgicos (aquamanile, concha). Es pues un recipiente para tomar bebidas líquidas y tal vez también sólidas si se usaran como escudillas, muy parecido a la tradicionalmente usada en Galiza, "cunca".
Mesorios por asociación semántica con mensa, plato ancho o fuente para presentar la comida en la mesa (Isidoro, Gregorio de Tours, Venancio F.) pieza del conjunto general que compone una vajilla doméstica
537
.

536
De Andrade Cernadas (1997) la cita sobre la ubicación del monasterio de Samos, "Por otro lado, una
de las calzadas romanas pasaba por este lugar que tiene, al mismo tiempo, una gran importancia económica como centro abastecedor de hierro que es desde época romana", pág. 49 de op. cit. Seguramente, por lo poblado con sus numerosos castros, desde época castrexa (su destreza con los

metales es por todos conocida) y de la Edad del Hierro, con sus ya enlaces romanos: sobre todo la Vía
Nova o XVIII, y los itinerarios desde Braga a Lugo por ramales de las vías XIX y XX. Todo lo que partía desde León y Astorga penetraba (entre otras secundarias) por Vilafranca do Bierzo directamente
cara a Samos y Triacastela (ver apartado 1.2. y láminas 5, 6 y 7).
Es conocida la fama de Hispania (Ulterior y Citerior) y Gallaecia por su riqueza en todo tipo de metales (Estrabón, Plinio, Floro, Mela) entre los que destaca el hierro (Estrabón III, 2, 8: "hasta ahora,
ni el oro, ni la plata, ni el cobre, ni el hierro nativo se han hallado en ninguna parte tan abundantes como en Turdetania"; en el Noroeste (III, 3, 5) "abunda en oro, plata y otros muchos metales...".

537
Para Gómez Moreno (1919) esta voz significaba "tacitas donde se servían licores", y para Sánchez Albornoz (1965) serían "fuentes", más cercano a nuestra definición. Cf. VARELA SUEIRO, X. (2003), pág. 230. Para presentación de comida y sus complementos (bandejas, fuentes de diversos tipos y tamaños), las escasas fuentes islámicas al respecto designan la refinada baqiya dimishqiya o vasija de Damasco (G. Rosselló, 2002), viendo connotaciones peculiares con las cazuelas. Los útiles
más normales en la vajilla de cocina andalusí eran las cazuelas (scalas en nuestra documentación cristiana) y ollas.

459
E. Gómez Moreno (1919) propone un significado genérico (aunque dificultoso en su etimología) como "vajilla" para conpendiales, apoyado una vez más en el contexto y su posición final en la enumeración de ajuares de servicio doméstico, aunque en otros textos de los monasterios de Boñar y Sahagún, se especifica más un sentido de "recipiente de mesa quizais para comer o viño da comida" (X. Varela, 2003).

Las terras o agros que aparecen por lo común en nuestros documentos, así como los sintomáticos verbos y sus formas: cum grande sudore et multa laceratione (...) et laboravit semper in suum auditórium (...) ipsos frater Sidericum et Adelfium laboraverunt et continuerunt... nos dan a entender la dureza del trabajo en general y del campo para el necesario mantenimiento de sus poblaciones y reedificaciones de hábitat. Se da por sobreentendido el trabajo en los campos de cereal, mayormente dedicados a la cebada y al trigo. Aparece aquí civaria en un contexto de bienes económicos trasladados desde las tierras (in Gavini) del dominio del monasterio de Becerreá (Lu.) o sus posesiones en otras granjas de la la propiedad de la Casa madre (A. Cuenllas –1992-, propone Gavín en el concello de Abadín, Lu.) y lugar del monasterio de Virila en forma de ganado (sabemos relacionado con el barbecho cerealístico), como ya vimos.

Ya sabemos de la baja producción y rentabilidad de este tipo de cereales para nuestra humedad climática con la consabida acidez de sus suelos, pero los cereales valían para el pago de las rentas (M. C. Pallares, 1979) que se les exigían a los siervos y colonos de los dominios, obligando a recogerlo y sembrarlo para alimento del ganado equino que detentaba el monasterio o determinados señores adscritos al mismo. La cebada es cereal de primavera y de invierno, alternando sus siembras en tiempo y suelo (barbecho) se aseguraba una mínima producción y un mejor reparto de la fuerza del trabajo humano, que sin embargo podía dar el pan apetecido y sustancial en alimentación campesina (y general) altomedieval.

460

La segunda enumeración es más larga, con la insistente por importante cabaña ganadera desde tiempos de Sinderico, seguida de nuevo con utensilios de servicio doméstico con suficientes conjuntos de recambio.

Ganabes es polimorfía del más clásico galnapes (872, doc. 5) en lana, lino o cualquier otro tapiz de menor o mayor calidad.

Palleas no es sólo adjetivo (asociado a otros elementos como ganabes palleas), aquí y por decisión del editor de la copia, después de la coma enumerativa se convierte en sustantivo, de donde se extrae la conclusión de su significado como "panos de tapiz ou de seda" (X. Varela, 2003), de hechura polícroma según lexicógrafos y "manteles pequeños almidonados, rígidos y duros" según codicólogos (M. Díaz y Díaz, 1986
538
) aunque un tanto diferentes según sea su destino el uso litúrgico o el doméstico; plumazos, según el primeramente citado va asociado en series léxicas, especialmente a ganabes
539
y palleas con sus variantes. Su significado inicial sería el de "colchón de plumas" (¿almohadas?, Gómez Moreno, 1914) para el lecho doméstico, hecha con material de sirgo, de lana, de seda, o forrados con tapicería (plumazo...palio, Samos 1047, doc. 234). Está claro que en nuestro contexto es una pieza más de los complementos de cama, que junto al resto de los enumerados componían un conjunto integral para optimización del lecho.

Pelles obtimas et investitas no va acompañado semánticamente a la materia del animal determinado del cual proceden, sino a un vestido o pieza de cama de "piel" más genérico, aunque como ya podemos sobreentender, la alusión a varias clases de ganado mayor (bovino especialmente para prendas de toda clase) y menor

538
No es publicación, son apuntes directos de sus clases en la Universidad de Santiago de Compostela, Facultad de Xeografia e História, en dos días: 17-XII-1985 y 14 -I-1986.

539
Nos dice Varela Sieiro (2003) "Na maioría das series léxicas referidas ás prendas do leito onde se atopa galnape tamén o fai plumazo (...); mesmo é posible que se considerasen como componentes dun
xogo de prendas marcando esta relación cun conector de coordinación como ocorre en Sa. [Samos] 74,
1031: guenabe et plumazo (...) Apreciamos, ademais, nestas enumeracións unha disposición significativa destes dous elementos: polo xeral, cando aparecen galnape e plumacium conxuntamente,
galnape antecede a plumacium. E esto pode ser significativo xa que como apunta Aebischer (1950) a
descrición " des pièces de literie semblent commencer par le dessus". Daquela a conclusión semella fácil: a galnape debía ser un cobertor ou sobrecama", págs. 198-199.

461

(conejo, cordero joven) que se mencionan para nuestro caso (posuit se et suo ganato in eius manus (...) illud monasterium de omni ganato...), nos da señales de su

procedencia en un amplio abanico de géneros. Al verse pelles asociado por contexto a juegos de cama, nos podemos inclinar por una especie de "edredón" (de ahí el adjetivo investitas, es decir, piel interior forrada por dos piezas de tela que la cubrían) de vestido para cama en piel
540
. Para obtimas tendremos que entender que dichas
prendas estarían en buen estado, además de la buena calidad del género, tal vez para estrenar.

Panno tiraz de Lª solidos: desde el sustantivo genérico de panno (pannos laneos, pannos linteos, panno pelle, panno grecisco, etc.) muy poco especificamos, "tejido", "tela", incluso "vestido", al cual hay que completar con un adjetivo que concrete más su tipología y material ahora con tiraz. La voz tiraz es árabe tiraz, que a su vez procede del neopersa taraz, "seguramente a través de otra lengua europea" (F. Corriente, 1999)

Tiraz es un tejido de seda labrado, usado por los cristianos desde el siglo X y entre la clase nobiliar, del cual en Al-Ándalus existía casa real de su manufactura, auténticos talleres
541
(en Córdoba y Almería) con el nombre del Califa o soberano -

540
X. Varela Sieiro, una vez más diferencia sus aplicaciones por comportamiento textual de pelles: "a) Unha pel, i. e., unha prenda de abrigo. b) Cobertor de cama (nota propia.-donde situaría nuestra voz que él además ejemplifica). c) Prenda do atavío cabaleiresco. d) Pel tratada, coiro", págs. 100-101 de
op. cit.
Para investitas el mismo autor confirma "con investitas alúdese ó feito de qu este tipo de prenda ía normalmente oculta entre dous forros de tea", pág. 99.

541
Según M. C. Martínez Meléndez (1989), "el tiraz fue un rico tejido de seda fabricado en el interior de los alcázares de los Califas orientales. Pero esto no ocurrió así en la España musulmana donde existieron importantes fábricas en Córdoba y Almería...En el tiraz se inscribían los nombres de los sultanes, príncipes y otros grandes personajes que eran los únicos capaces de costear el elevado precio
del tiraz", in pág. 353-354 de Cf., op. cit. X. Varela Sieiro (2003). Curiosamente hoy conservamos estos tejidos desde territorios cristianos, pero sabemos otras múltiples funciones que para el tapiz existían: forros de arquetas para relicarios, sudarios para altos cargos (gracias a este ritual hemos podido conservar hasta hoy varias piezas de incalculable valor): es en el museo del Instituto Valencia
de Don Juan (comarca del Esla, Coyanza –Covianca- histórica en plenas comunidades mozárabes) galeciense donde podemos ver el famoso tiraz de los pavos reales (la iconografía y epigrafía eran certeramente emblemático-simbólicas)

época omeya- (T. Pérez Higuera, 1997). Designado el taller real que lo componía, se disponían en bandas con inscripciones (también llamadas almaizar), fabricadas
como
decíamos en seda, pero también en lino, entorchadas de oro servían como tocado envolviendo la cabeza, descendía después hasta los extremos de los brazos. Se puede

ver gráficamente en el Beato de Girona, para hombres y mujeres. En el Archivo de la Catedral de León se constata en la misma ciudad de León (s. X), unos mozárabes que son llamados “tirazeros”
542
, al servicio de la casa real, igualmente existía un vico tiraceorum que el obispo Recemundo de Córdoba nos relata para localizar un barrio de su importante ciudad, pudiendo coincidir con las basílica de San Zoilo o la de Cosme y Damián.

Para M. Torres Sevilla-Quiñones (1998) los tiraces no eran las únicas prendas que cubrían la cabeza, también existían loas tocas, capirotes o capiellos.

Vasos vitreos: escasamente mencionado en plural –os, el significado es del neutro vasum (vas) -i (pl. vasa). En nuestro contexto nos tenemos que determinar por el significado de un conjunto de vasos-recipientes (redomas incluídas) que confomaban un juego doméstico de mesa, a pesar de su valor polisémico en otras series (vajilla variada, recipientes de bodegas y recipiente de cualquier forma y

542
La cita es de la obra de C. Sánchez Albornoz (1965, 1982) a la que siempre nos referimos cuando hablamos del León del siglo X; hablando de un mercado leonés concurrido nos dice, “Véndense en ella, entre otras varias cosas, ricos paños de Bizancio, Persia, Francia o Andalucía, importados por famosos mercaderes judíos, y bellas telas fabricadas en el país por los llamados tiraceros del rey. Son éstos tejedores de sedas, tapices y brocados, venidos de tierras del sur y establecidos no lejos de León, bajo el amparo y la protección de los monarcas. A diferencia de otros obreros a jornal (...), los tiraceros viven agrupados en la villa de Pajareros y trabajan en sus casas, por encargo de clientes fijos o para depósito en las tiendas de la ciudad”, págs. 64-65. Las notas que complementan esta rica información nos remiten a documentos (sobre titraceros, en 1024) estudiados por Gómez-Moreno (1919) en el citado archivo leonés. También se toca en su nota 32 la aparición de la tiendas fijas con material acumulable (depósitos, almacenes) para su venta, de lo cual se extrae un producción regular de campesinos-artesanos que trabajan en sus casas, en los alrededores de las ciudades. La condición socio-económica de estos especiales artesanos con su salario, ya se especificará en el Fuero de la ciudad, artículos XXIX y XX. Los mozárabes, una vez más, gozarían de una diferente consideración (su acercamiento al ámbito cortesano es ya una inicial salida privilegiada), derivada de su especialización en el trabajo y productos, muy probablemente por su organización gremial (ya portada desde su experiencia andalusí), y por su diversificación de mercados que desde los alfoces le permiten atender las áreas económicas de los monasterios, las ciudades y las fronteras..., es decir, vías de comunicación y rutas.

463

materia para uso de beber preferentemente). El refuerzo del adjetivo para su materia de vidrio, desde el más verdoso
543
y tradicional, es ampliable a la gama a otros

colores: conocemos los procesos de fabricación incolora (incialmente así fueron las andalusíes) hasta su variada pigmentación
544
, gracias a la tradición que recoge
Teophilus (ss. X-XI, la de Bizancio, probablemente también la árabe) de fabricación altomedieval, aún siendo todos muy valorados, donde tal vez el tono transparente sería el destacado, tanto en ambientes eclesiásticos y nobiliares, como para uso litúrgico (la confusión con su funcionalidad doméstica era ya condenada en la historia

543
X. Varela Sieiro (2003), siguiendo a Ernout-Meillet, señala que desde la tradición romana, "Indican asemade que o vidro dos anciáns non era transparente senón verdoso". Tenemos más que insinuaciones
de que la técnica de la transparencia del vidrio, hasta la variedad de juegos cromáticos (el verdoso ya
consta en las fabricas sirias de los siglos III y IV) a que daba lugar (amarillo, azul, verde, púrpura, negro, etc) era técnica suficientemente conocida, sino aún en tiempos antiguos, sí en los tardorromanos
y altomedievales. La tradición que recoje Teophilus (s. X-XI) es para nosotros de una importancia sustantiva. Es muy probable que nuestros vasos vítreos fuesen de vario colorido, coincidente también
con la tradición sirio-bizantina que también trae aquí la cultura islámica.

544
Apreciemos los métodos de Teophilus (op. cit., 1979) sobre fabricación de vidrio (donde intervienen
los elementos básicos de tierra, fuego, aire y agua...) y sus diferentes pigmentaciones: 1. Fabricación:
"...take beechwood logs completely dried out in smoke, and light large fires in both sides of the bigger
furnace. Then take two parts of the ashes ot which we have spoken before and a third part of sand, collected out of water (clean, from a river bed), and carefully cleaned or earth and stones" (págs 52-53). 2. Para pigmentaciones: [nota 1 de pág. 55-56] "The sequence of colors which Theophilus describes as a simple result of holding the molten glass for periods up to about six hours is surprising
until one realizes that there is a considerable quantity of manganese in the beechwood ashes that he specifies, and the exact color would depend on the state of oxidation of this and the other metal oxides,
such as iron, that are invariably present in the charge or are picked up from the clay pot (…). W. E. S.
Turner (1960) believes that the color would be almost unpredictable since both iron and manganese oxide independently give color to silicate glasses, the former giving rise to a whole range of colors from blue through green-yellow to olive-brown according to concentration, temperature, time, and oxidation potential of the glass (which is affected by the alkali ion), while manganese yields browns

and purples".
Finalmente, Teophilus reconoce (en su prólogo y segundo capítulo dedicado a la creación del arte del
vidrio), el legado de la tradición bizantina que él mismo trasmite: "I drew near to the forecourt of holy
Wisdom (Agiae Sophiae) and I saw the sanctuary filled with a variety of all kinds of differing colors,

displaying the utility and nature of each pigment" (pág. 47).
La correlación cronología-tipología (pesas de vidrio) podría ser la que sigue (J. Kolbas, cf. J. Zozaya,
2000): generalmente incoloras (ss. VIII en adelante); desde 708, verde oscuro traslúcido; en s. X. azul
cobalto traslúcido (minoritario), hasta amarillo claro ligero: también desde 996, verde lima, verde oliva, tendencia al amarillo pálido; desde 1094, blanco opaco, lechoso, el que tira también a verde (predomina en 1149), así hasta las directas influencias en Al-Ándalus de Egipto desde los siglos XIII y
XIV.

464

de la liturgia hispánica
545
), así como para el doméstico, aunque advertidos de sus
primeras restricciones, en el cáliz por ejemplo), nos determina áun más la
significación de vasos vítreos, "como vitreos se aplica, de modo xenérico, á vaixela
doméstica de vidro"
546
, quizá diferenciándolo de otros tipos de vasos (¿erakes?).
Aunque de uso ya romano y visigodo, sin duda el aporte de la estética del
trabajo del vidrio islámico
547
tuvo que influir en los modelos y tipología del territorio

545
Los vasa para su aplicación sagrada (son consagrados, y es su situación en el altar y soporte de la sangre de Cristo: los lectores laicos no las pueden transportar; no se pueden vender por parte de presbíteros y diáconos con excepción del permiso del obispo) y en el concilio bracarense III (675) se
condena el uso multifuncional profano de los presbíteros y obispos que utilizaban los vasos sagrados
para depositar en ellos babidas y manjares profanos, siendo causa de excomunión.
546
VARELA SIEIRO, X. (2003), op. cit., pág. 387. Nos cita el lexicógrafo otros ejemplos de vasos vitreos en Sobrado (867, doc. 123), Celanova (942, 2) y Catedral de Lugo (998).

547
De tradición ya siria (en las fábricas del occidente tardoantiguo ya había talleres que fabricaban modelos con técnicas sirias), extendido por Egipto (Alejandría) y Occidente, fue conocido en Hispania
a través de la romanización y continuidad visigoda El remoto origen del vidrio se sitúa hoy en Mesopotamia (A Fraxilidade no tempo: O vidro na antigüidade, exposición admirable de vidrio de los
museos catalanes, Julio-Agosto de 2006, Coruña), de donde Roma recoge la tradición de los talleres

sirio-palestinos, por la técnica de soplado (s. I adC.), para después aparecer el soplado en molde. En

los barabarizados siglos IV y V los modelos en occidente se multiplicaron y se hicieron más locales,

manteniendo la tradición oriental el Imperio Bizantino. La expansión del mundo musulmán desde el siglo VIII hizo conocer mundialmente el vidrio, ya que el mismo en sus ágiles talleres (Hira en Irak, Bosra en Siria, en data de finales del s. IX), hizo diversificar sus funciones aún más si cabía; ahora el vidrio se emplea para perfumería, cosmética, medicina, ciencia, vajillas domésticas, ornamentos litúrgicos, piezas de medir y pesar, y así casi hasta el infinito.

En el período andalusí, cita Maqqari "que Ziryab enseñó a los andaluces a usar vasos de fino vidrio, en sustitución de los de oro y plata" (L. Provençal, 1965). Existen piezas de vidrio en Madinat al-Zahra', en Elvira, en la línea de la tradición romana (vidrio transparente, azules, amarillentos, verdosos); en Gallaecia, una redoma esférica de vidrio transparente en la catedral de Astorga, "cáliz de Sto. Toribio".

A modo de anécdota, en el monasterio de Celanova se encontraron, no ya en vidrio, sino en cristal de roca (cristallo), unas ocho piezas de ajedrez curiosas que hoy se encuentran bajo la custodia de la Catedral ourensana, formantes del ajuar del entorno de San Rosendo, cercano como vemos al mundo islámico: factura de las piezas, práctica del ajedrez . Ya Gómez-Moreno (1919) nos avisa de vasos, "los preciosos y óptimos de cristal o vidrio blanco, coco, etc., se apellidaban yrakes, eirakes, eyraclis o eirikales..." (pág. 341 de op. cit.). y tenemos un ejemplo para Samos en vasos erakes (988, doc. 56).

Podría haber hasta talleres de vidrio y cerámica en Murcia en manos de familias cristianas andalusíes pues contienen elementos perfectamente "interpolables" (J. Zozaya, 2000), aunque de momento sean conjeturas tipológicas.

En el trabajo de FERNÁNDEZ CORRAL, C. "Términos relacionados con la joyería en la diplomática medieval astur-leonesa hasta 1230"en Actas III Congreso hispánico..., 2002, se afirma en la voz vitreum, vitreus, -a, -um, "A pesar del hito que suponen las vidrieras del arte gótico, la fabricación del vidrio en la España medieval es una actividad poco conocida. Sabemos que es una técnica de origen oriental que fue ampliamente utilizada en Al-Andalus", págs. 566-567. Creemos que falta la bidimensionalidad Cristiandad (Gallaecia) - Islam (Al-Ándalus), pero es la tendencia general.

y mercados cristianos. Sólo comentar por relación con el vidrio, los juegos de piezas de ajedrez tallados sobre cristal de roca, que aunque de también origen romano, su expansión en el mundo musulmán y europeo cristiano, harán que el ajedrez sea el juego por excelencia de la clase alta andalusí, al igual que las fichas (muy probablemente importadas) que poseía nuestro Rosendo celanovés, es decir, en ambientes palaciegos y altas dependencias monástico-episcopales de Gallaecia.

Nuestro documento forzosamente se relaciona con otro que comentamos (922, doc. S-2) en la órbita de intenciones de legitimación de bienes y heredades del tiempo de Ramiro II y Ordoño II hacia atrás (...quia de prima populatione de tempore

Argerici abatís et domni Adefonsi principis, qui fuit casto...). En esta misma orientación Virila, requiere ipso cartuario, ya que contenían testamentos regios legitimadores sobre sus bienes, que refrendan sus posesiones, destacando a Sandino Sandiniz y Leovaldo al obispado de Oviedo, en tiempos de Fruela II (924-925)
Los lazos de Roma con Samos se refuerzan con la salida en peregrinación (927-928) de Virila hacia la Ciudad Santa, pero Post egressum vero domni Berilani pro ad Roma, invidia diaboli egressus est domnus Erus, éste, obispo de Lugo, irrumpe en el monasterio y archivos de Samos para arrebatar el comentado cartulario y el apreciado ganado que a toda luces aquí destaca como "moneda" y sinónimo de riqueza (et alio multo ganato). Don Ero actuaba así como un fuerte competidor contra el prestigio y poder que Samos podría estar recuperando, en contra de los intereses y soberanía de la secular diócesis lucense, buscador sin duda de legitimaciones que lo refrendasen en sus intereses, de ahí creemos el robo del cartulario documental, sin duda previo conocimiento de su contenido por parte del atrevido obispo. La exención que desde su fundación gozaba Samos (su dominio, sus propiedades extrarradio) respecto a la cabeza de diócesis, creaba un ambiente de rivalidad (que no remitirá

Completamos las referencias a obras sobre el vidrio andalusí en la colectiva El vidrio en al-Andalus (Coord. P. Cressier) -2000-, donde el trabajo de J. Zozaya nos ha vuelto a ilustrar de manera especial:
"Algunas sugerencias sobre el estudio del vidrio en al-Andalus". La cronología y tipología (inclusive
su evolución) que se expone nos haría recomponer todo (la correlación colores de vidrio-cronología es
reveladora) el ajuar cristiano del vidrio importado de Al-Ándalus

como veremos en el caso del litigio entre Rosendo y abad Novidio en el 960) propio de una intestina lucha entre fundaciones monásticas y obispados urbanos por concentrar propiedades y áreas de poder, en un sutil juego por ganarse la influencia regia sobre sus intereses correspondientes.
Hay referencias cronológicas importantes para precisar el abazologio
548
de
Samos, referidas a Sinderico y Adelfio: Inter. ambos pisos frater Sindericum et Adelfium laboraverunt et continuerunt ipsum monasterium samonensium per XXII annos. Tercio anno (¿945?) incipiente migravit famulus Dei Adelfius e seculo. Et edificaverunt et congregaverunt ibidem quod plures vident tam interiora quam exteriora dedit dominus affluenter Gratias deo amen. Facta agnitio... Una vez más, las afirmaciones cautelares (que aplicando plantillas formulares, las podría muy bien haber omitido el escribano y/o copista...) sobre lo que pueda ocurrir tanto exterior como "interiormente" (la Regla, su aplicación) en este estratégico cenobio.

1031, Agosto 28 (doc. 103) / 1007, Noviembre 22 (doc. 98). En el primero, Vimara Danieliz nombra siete designatarios (no dejamos de pensar en los siete septemviros que la tradición romana designaba oficialmente en comisión para gestionar el reparto de tierras entre los vecinos y propietarios) para que después de su muerte donen al monasterio de Samos y su abad Diego, una villa en el territorio de Humano (u Omano, comarca del río Mao -Lu.-).
La vila que pasa a ser parte, por donación póstuma, de don Vimara es la vila de Castillón (topónimo que indica habitación indígena, siguiendo la tendencia del

hábitat histórico próximo a las comarcas de Samos), que posee la iglesia de Santa Maria de Reboiro (Íncio, Lu.). El paisaje del valle del río Mao no es de sensación de extensión sino de recogimiento. El río Mao es afluente del río Cabe desde su margen derecha, naciendo en San Salvador de Mao (monasterio e iglesia), junto al río Oríbio ya conocido, con un microclima que le caracteriza precisamente de irregular

548
Ver en esta Segunda parte, apartado-esquema en anexo, "Abazologio y abandono / reocupación del monasterio de Samos mozarabizado"

suavidad
549
. El valle del Mao tiene para el devocionario visigótico y mozárabe
especial significación.
Hay otros documentos del área del Mao que nombran vilas e iglesias, y tenemos que relacionar por fuerza, otro nuestro del 11-22-1007 (doc. 98), donde un presbítero Quindulfo y una monja Gundrone (dos aspectos a anotar: la existencia de comunidades díuplices en esta áreas y tiempo –s. XI...-, y la constante onomástica germánica mayoritaria como observamos en la inmensa mayoriía de los documentos analizados) donan al monasterio samonense, entre otras propiedades (San Lourenzo de Vilarxoán –Sanctum Martinum in Villare Iohanne discurrente rivulo Lauzara-, San Vicente de Parada, y otra vila de Ariano) heredada de sus antepasados (avus meus domnus Busianus (...) et pro avis nostris supra taxatis Busiano et Fonsino) Busiano y Fonsino, el primero de los tiempos de Sancho (suponemos el Craso, 955-958), alfonsino cuarto (el Monje, 925-931) y ramiriano segundo (931-950), decíamos entre otras heredades (nunca mejor dicho), la iglesia (circunscrita por el documento in territorio Lemabus, aunque creemos es más erudición del notario que otra cosa) de Santa María del Mao (aún hoy Santa Maria do Mao) con sus tierras adyacentes. Toda una confirmación sobre el interés que tenía en monasterio de Samos por la iglesia, reliquias, devoción y rutas, que los documentos desgraciadamente callan, del santo que estaba depositado y custodiado en la dicha iglesia mariana
550
. Debe ser para
nosotros la tierra omana y su región, un referencia para la devoción hispanomozárabe

549
El río Cabe en general, y con él el Mao cuentan con escasas precipitaciones para un clima general atlántico galaico (influencia de clima mediterráneo), de temperaturas extremas tanto en verano como
invierno. Es fuerte por tanto la sequía estival, aunque cuenta con un 63% de apto terreno agrícola según últimos estudios (Río Barja, Rodríguez Lestegás, 1995).

550
Arias Cuenllas (1992) relaciona el documento de 1007 con otro del 882 "en la que se dice que el presbítero Fonsino heredó dicha iglesia del obispo de Orense Diego Pallitiz, y éste a su vez, del presbítero Busiano. Fonsino la alegó en testamento a su nieto Ermegildo, también presbítero (...) Para
García Álvarez este documento de 882 es falso o (...), está rehecho y posiblemente confeccionado por

algún motivo económico que desconocemos" pág. 97, de op. cit. Igualmente el mismo autor benedictino considera la tradición de la veneración por los restos de Eufrasio como tardía: "la primera
mención de san Eufrasio en la documentación samonense data del año 1386", pág. 97, nota 24 de op.
cit.

468

de San Eufrasio, ya que aunque la memoria en el norte pudo haber sido perdida (no lo sabemos) o silenciada (por intereses de custodia de reliquias desde el mismo cenobio), no lo creeemos así en las tierras originarias del sur (calendarios, festividades, misas, literatura religiosa del momento), así como y a través de los andalusíes que se podrían haber insertado en la comunidad a lo largo de sus refundaciones y reocupaciones.

El Manuscritio de Cardeña (Vita Sancti Torquati et sociorum, copia actual de las Actas de los Varones Apostólicos del siglo X) es una de las narraciones y fuentes de los pasionarios hispánicos (además de Vitae sanctorum, Leccionarios, etc.) sobre los Varones Apostólicos, culto singularmente mozárabe
551
aunque creemos de
tradición hispanovisigótica
552
, y así consta en los textos litúrgicos mozárabes (Breviario Hispánico, Breviario Romano, Calendario de Carmona, Liber Apologeticus de
Eulogio etc.) después de la presencia árabo-beréber del siglo VIII, el cuerpo del Santo Eufrasio, Varón Apostólico por ende, se traslada desde su original sede en Illiturgi (Andújar, prov. de Jaén) de la cual fue obispo, hasta las tierras encajadas del Mao, en una iglesia en estilo arquitectónico de origen indígena (pizarra lucense y oriental galaica típica)-mozárabe (¿"prerrománico"?), a un kilómetro del amplio castro de Formigueiro, adyacente al espectador monte Oríbio. Se evidencia pues una continuidad de poblamiento desde lo castrexo y galaico-romano hasta la

551
Díaz y Díaz (1977), en decir de L. Castro Pérez (2001), "advierte que la leyenda de los Siete Varones, que usualmente se supone en su forma literaria procedente de algún ambiente mozárabe a mediados del s. VIII, necesita un estudio a fondo más determinado, porque no cabe duda que ya en pleno siglo VII existía un culto a los Varones Apostólicos en el Sur, pues hay argumentos valiosos anteriores al momento de su difusión en el siglo VIII (...); "aunque quizá la haya favorecido un coyuntura particular, la presencia de los bizantinos en la zona en la segunda mitad del siglo VI, en plena tensión con los visigodos arrianos (1976, Díaz y Díaz)"

552
Eulogio (Liber Apologeticus) relata, "In hoc tempore Isidorus Hispalensis (...) et Sisebustus Toleto regale culmen obtinuit. Ecclesia beati Eufrasi apud Iliturgi urbem super tumultum eius aedificatur", cf. C. García Rodríguez, 1966, pág. 361, nota 50. La misma autora sugiere que aunque no se tenga constancia de dicha iglesia, se podría evidenciar algún tipo de conmemoraciones de obispos en los obituarios de sus iglesias o alguna referencia siquiera indirecta, cosa que no hay.

469

formación de las “aldeas abiertas” cristianas, ya en desarrollo desde los siglos IV y V[553]. Podemos enmarcar el personaje y obra de San Eufrasio en el marco de una devoción propagada desde la Iglesia tardovisigótica o ya mozárabe para resaltar una legitimación (estamos como se ve, en una época de demandas legitimadoras por causa de una confusión del poder político en toda la Península, sobre todo por parte de las jerarquías –laicas, eclesiásticas- hispánicas) de las sedes de la región sudeste de Betica (un tanto desprestigiadas por las herejías y heterodoxias nacidas de la misma) sobre la sedes toledana e hispalense[554]. Llegan pues las reliquias (excepto la cabeza) de este Santo Confesor (aunque también mártir supuestamente degollado: una vez más, la noble simbología del corte por el cuello separando la cabeza[555]...) martirizado

553
La idea central de la exposición teórica de T. Rodríguez Fernández (1994, “El fin del mundo fortificado...”) la tenemos que asumir, por acertada, en muchas de sus múltiples dimensiones (redefinición de romanización para el NW, aspectos simbólico-religiosos para la comprensión intrínseca de los procesos históricos sociales y materiales, cronología alternativa, etc.) pero es tal vez en su nueva perspectiva de lo castrexo (hábitat, gentes, creencias, dialécticas) como continuidad hacia el “mundo nuevo” cristianizante (no es poco el protagonismo dado al priscilianismo, con los riesgos que ello comporta) donde por fuerza hemos de convenir. La región lucense centro-oriental (tramo medio del río Sárria: valles de Láncara, Lóuzara, del Mao, comarcas de Incio, Pedrafita, Sárria y el eje central del municipio de Samos) es región intensamente habitada (contabilizados 34 castros, entre indígenas y romanizados) históricamente, donde finalmente el “sincretismo” cristiano-indígena de tipología ruralizante dio paso a una cristianización que de manera desarrollada dará paso progresivo (aunque lento) al abandono de las fortalezas-hábitats, hacia formas de “aldeas cristianas “ tipo vici, villares y finalamente villae, nuestras aldeas (no hay mejor palabra para definirlas y es de etimología árabe) que irán conformando el espacio y cultura tradicionales del Noroeste galaico e hispánico en su amplio sentido.

554
C. García Rodríguez (1966) no se puede explicar como desde esta relativamente desconocida área andaluza se puede difundir con tal legitimidad el origen de los santos y el cuño de origen de la toda la cristiandad hispana: “...como si Guadix fuera una sede episcopal con primacía sobre las otras (...) el concilio de Elvira del año 300 fue presidido por el obispo de Acci, Félix (...), al menos en el siglo VI,

los obispos de Acci tenían cierta jurisdicción sobre la diócesis de Illiberia (...). Podríamos preguntarnos
si el origen de la leyenda de los Varones Apostólicos no se halla en relación con alguna reivindicación
de circunscripciones eclesiásticas vecinas; (...) no se explica la selección para sedes de esos supuestos
primeros predicadores de España de ciudades de las que ya en el siglo VII algunas ni siquiera eran obispados y una, como Illiberis, incluso de otra provincia eclesiástica" (pág. 351) de op. cit.

555
No debería ser casualidad la vinculación de San Eufrasio con el culto a Nuestra Señora de la Cabeza,
en la Sierra Morena cercana al a villa de Andújar ("Cerro de la Cabeza"). Respecto a tradiciones populares, también existe el dicho de que la cabeza de Eufrasio está depositada en el mismo

470

en el año 57, a la hoy llamada Santa Maria do Mao, perteneciente como vemos ya al dominio del monasterio de Stos. Julián y Basilisa de Samos, donde según tradición popular que recoge López Rubín (1955):

"Cuando vinieron los moros a España fue traído en un pollino el cuerpo de nuestro Santo Señor Eufrasio, viniendo desde el monte Oribio, al pueblo de Foilebar (...) descendió al punto de Valdemao (...) Ya en el valle, el pollino [que transportaba su cuerpo] con su carga se puso a comer en unas zarzas junto al camino que cruzaba desde Teymoy, Veiga de Arriba (...) el cual retornó [del monasterio, al otro lado del monte Carvallal] cruzando los montes Carballal de Samos y el de Souto (...)donde lo había hecho a su llegada (...) para este indigno valle y comarca donde reposan sus reliquias (...) colocaron allí las reliquias y levantaron una capillita que aún hoy está en el centro de la iglesia del Mao (...). La iglesia parroquial del Mao estaba en Alende, pueblo de Sauto de la misma parroquia..." (pág. 251 en op. cit. de L. Castro, 2001)

En el siglo XVI (un 15 de mayo de la fiesta del santo, "descubierta por un canónigo de León, en 1571") ya no se tenía memoria en Andújar del origen de Eufrasio y su consiguiente devoción y rutas, aunque se traslada a la ciudad jaenesa un brazo del reconocido santo, llegando a su destino "originario" en el solemne día de 1597.
Está claro que las conexiones y vías de pregrinación (el cronista Terrones en 1651 certifica la presencia de peregrinos hasta el Mao de las reliquias de Eufrasio, desde Castro de Rei, Triacastela y toda la comarca, así como la misma tradición y rutas andaluzas que hemos comentado) desde el sudeste andaluz hasta la Gallaecia occidental también son fluídas y conocidas por los contemporáneos tanto

monasterio de Samos, donde se reconoce en 1723 que existe "un huesecillo muy pequeño" (L. Castro
Pérez, 2001).
Más compleja es la aparente contradicción de la oficial historia (y determinados martirologios) de Eufrasio según la Iglesia, ya que éste nunca llegaría a ser degollado (como tampoco Torcuato): estaríamos así en una estratégica unificación de culto, ya unificada y asociada a Santiago Apóstol, éste
sí que oficialmente admitido como degollado. Más, "Tradiciones posteriores los convierten [a

Eufrasio
y Torcuato] en discípulos de Santiago con el claro propósito de integrar la tradición que representaban
en la promoción y legitimación del culto a Santiago Apóstol" pág. 256 de op. cit., L. Castro, 2001.
Incluimos en tal unificación el hecho de trasladar las rutas de peregrinación altomedievales (y también
antiguas como sabemos) desde Al-Ándalus a Gallaecia, por otras que restauran antiguas rutas paganas
como el futuro "Camino de Santiago", más estratégico para el reino cristiano astur-leonés.

471
altomedievales como modernos. Es más, la planeada por la Iglesia, unificación de los santos Torcuato y Eufrasio en el de Santiago, llevarán asociados dos mitemas esenciales: el del degollamiento del Apóstol (la negación del mismo proceso de martirio para sus otros dos "competidores"), y el de la activación de rutas de peregrinación que los andaluces hasta Gallaecia ya conocían, pero cambiando ahora el sentido de Sur a Norte, por el más "europeo" y en consonancia con los nuevos tiempos y políticas (exteriores e interiores) que se avecinaban, el de Este a Oeste, la antiquísima ruta Láctea y estelar que el sentido del sol dibujaba en el horizonte celeste, ahora el sintomático "Camino francés" hasta el sepulcro de un Santo jinete ("hijo del Trueno") con condiciones para desbancar a los viejos cultos de cristianos mozárabes del la tradición hispana de los Santos Varones y sus rutas de peregrinación sus devociones. Se relaciona también la taumaturgia de San Eufrasio en la versión gallega, con la protección a las personas en tiempos de guerra: distancias, alejamientos familiares, idea de espacio a su vez vinculado indirectamente con el mundo de los desplazamientos.
Siguen siendo los patronos Santos Julián y Basilisa mártires en ambos documentos, y las normas del abad Diego (1031), las de los Santos cánones: cum collegium fratrum, qui hucusque per normam sanctorum canonum vel regulari tramite habitantes fuerint. Estas Normas de los Santos Padres (J. Freire Camaniel, 1998) son las Normas de los fundadores de los Padres del Desierto son un referencia cierta de la oficialidad
eclasiástica (en este contexto pactualista y en el límite del pre-benedictinismo) y regia del documento, como ya sabemos.
Las citas latinas del primer texto son una gozosa erudición del amanuense para hacer del documento un algo de evidencia literaria. En la primera (que son de hecho dos citas continuadas), situada en el pleno offertionem del donante es de signo positivo, creemos son de literatura agustiniana, así como la segunda, más breve, enumeradas ya las concesiones al por menor, y haciendo partícipe, humilde y testigo ante Dios de todo lo que ofrece en donación, creemos que sincera y fuera de toda

472

posibilidad en su intención de permuta subrepticia o pago, tal y como las citas bíblicas lo pueden refrendar.
La cita primera es clara de San Mateo 25, 34: Venite, benedicti patris mei, percipere regnum, quod, uobis paratum est ab origine mundi, aunque aquí en una versión menos cultivada ("percipete regnum" es normal en las versiones latinas; Vulgata hieronimiana como base de nuestras indagaciones), resaltando una cierta intención milenariasta, extraída del antiguo texto mateísta del Juicio Final. El texto literal que le sigue (et alibi, "en otra parte", de lo que deducimos autor y tal vez obra)

es agustiniano por su estilo, del De Civitate Dei, aunque no lo podemos asegurar.
El segundo grupo y su única cita es veterotestamentaria, de Paralipómenos (Libro I), 29, 14, quis ego et quis populus meus ut possimus haec tibi universa promittere tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi, originario de la Vulgata (suponemos una vez más, versión hieronimiana, s. IV, aunque sabemos que las citas no son exactamente literales ya que las entendemos yuxtapuestas con otras ediciones y alteraciones del latín litúrgico) pero aquí citada de una manera más personal.
En las sanciones parecen las eum omnes maledictiones que scripte sunt in libro Moisi que ya vimos en otros documentos (922 doc. S-2; 902, doc. 33).
Volviendo al otro documento comparativo, el de 1007, tenemos igualmente en sus fórmulas sancionales espirituales a la no demasiado frecuente en colecciones galaicas, maldición asociativa de Datán y Abirón, adjuntos a Judas (lo cual no es extraordinario, pero en el noroeste, poco usual), reforzando aún más la idea conminatoria: ...et accipiat societatem cum Datan y Abiron, et cum Iuda Domini proditore luat penas uin eterna dampnatione. Las referencias bíblicas veterotestamentarias ya se detectan (A. Gómez Rabal, 2006
556
) en Números 16, 1-35

556
En el ya citado artículo de A. Gómez Rabal “Lengua especializada...” (2006) no se menciona la documentación leonesa (el estudio de R. Manchón Gómez -2000-, “Tradición cristiana latina...las fórmulas conminatorias en los documentos del reino de León...” así lo atestigua con rotundidad y abundancia de ejemplos) o gallega al respecto y sería interesante que así lo hiciera (Samos es ya un ejemplo de ello con 12 casos contabilizados), sobre todo para ampliar el abanico de estudios sobre

y 26, 9-11, Salmos 105, 17 ;106, 16-18 y Sirácida 45, 18, protagonistas estos Datán y Aberón de una rebelión contra lo programado por Moisés y Aarón, también en Deuteronomio, 11, 1-7. El efecto amenazante con que son instigados estos personajes cumple perfectamente con la idea (y mentalidad coetánea perfectamente efectiva y asimilada) de castigo que se pretendía al citarlos, instando a los supuestos violadores de la letra y espíritu del documento, a ser castigados en el Otro mundo, compartiendo su fatal destino (accipiat societatem).
Viene la larga serie léxica que esperábamos: terras, pumares, [cum suos terrenos], vineas, et omne genus arborum, aquas cum eductibus suis, molinos et sesigas eorum, montes, fontes, prata (praderas en general), pascua (pastos para ganado), accessus vel regressus (importancia de todas las vías internas para acceder a dichas propiedades). Se citan los lugares y términos de Aqua Levata, Piornedo, castro Formigarios
557
, lagona Monte Moscoso, todos ellos terminos et locos antiquos, para luego hablarnos de un término en Monte Agudo: sin duda estamos ante vilas de reciente creación y castros aún posiblemente habitados, incluso poblaciones cercanas

fórmulas y cláusulas de sanciones bíblico-espirituales y la fuerza homogeneizante que poseen las Fórmulas notariales tanto visigodas como carolingeas (las Formulae Marculfi contienen explícitamente: sicut Dathon et Abiron hiatu térrea absorti sunt) en el espectro peninsular.
Para nuestras otras fuentes monásticas con sendos personajes bíblicos contamos aquí cuatro

documentos en Celanova; veinte en Castañeda, casi todos altomedievales, decreciendo su mención explícita a medida que nos acercamos al siglo XIII. No es que sean sobradamente numerosos, pero suficientes para detenerse a hacer un estudio exclusivo de sus menciones.

557
Como perteneciente a los terminos et locos antiquos, Castro de Formigueiros (T. Rodríguez, 1994) es un yacimiento fortificado al modo romano (al estilo de los "grandes poblados"), de los catalogados
como "superdefendidos" (piedras hincadas –lejos de la tradición indígena-, fosos, parapetos, posibles
torreones, murallas), aunque conformado como oppidum al igual que los castros de la zona. Son también de cuño romano: Cividade do Castro da Margarida, A Casa dos Mouros. Su misión fundamental sería la visibilidad, simbología de permanencia del poder romano, control y vigilancia de
los castros de la zona, los caminos ("propiedad" de Roma) y sobre todo, los yacimientos auríferos, su
producción transportada: a través de la depresión del Sárria transcurre el camino antiguo que desde las
minas del Courel, une Lucus con Dactonium, ya en territorio de Lemos. No dejan de sorprendernos observando la localización de Formigueiros (o de Margarida), la relación de estos castros, con túmulos
y castros de tradición local y céltica (Albalát, 1990).
En nuestra área de Samos se han localizado algunas explotaciones-minas de relativa importancia aurífera: Castro de Parada, As Grelleiras O Rebolado y la más secundaria de Cabanelas, cerca del área
del Courel.

474

a montes y lagunas, por sus caminos adyacentes, nohay duda en las intenciones e información que se nos da, in ipsa villa infra pisos terminos visum fuit habere ab omni integritate concedimus et offerimus supradicto monasterio samanensi et vobis domno Didaco abatí, ut habeant et possideant eam omnes servi Dei habitantes in eodem loco per secula cuncta.
Retenemos la onomástica de dos Citi: Citi Fredenandiz (miembro de la comisión gestora, con rúbrica de confirmante) y Citi (último citado de la comisión gestora de la donación y testigo del documento) aunque no sabemos muy bien su diferenciación técnica
558
. Son dos nombres propios, el primero de ellos es seguido de un patronímico (nombre complejo) conocido y el segundo es nombrado (nombre sencillo) únicamente como testigo
559
, aunque Samos contiene con la raíz Cit- o Cid-
(vemos a Cidi presbiter –960, doc. 248- confirmante, y de igual manera otro en 1058, doc. S-13, ahora testigo) también toponimia y patronímicos (en menor medida: Godo Citiz, Fernandus Citiz, Maria Citiz, Munio Citiz). Es pues tendencia generalizada el nombramiento de sólo el nombre propio (y varón como preferencia, de hecho las formas hacia los "apellidos" parten de la nomina paterna) como caracterización de la persona, siendo esta presentación de la misma, cambiada en el transcurso del siglo XI, hacia las formas antroponímicas de dos formas (M. González, F. J. Pérez,

558
En la misma edición de Lucas Álvarez (1986), éste nos dice: “No es fácil distinguir las funciones del
confirmante y del testigo en los documentos (...) Sin embargo hay una conclusión que se desprende claramente de los datos del Tumbo: la diferencia entre confirmantes, asistentes y participantes de algún
modo en la confección del documento, especialmente en su valoración contractual y los testigos, que
parecen representar el papel de testimonio general indeterminado, que puede afectar a cuantas personas
lleguen a tener relación con el documento (...). En un análisis (...), sobre 212 documentos en que aparecen testigos, nos encontramos 182 que repiten invariablemente el número de tres testigos por documento...” pág. 507, op. cit.

559
Igualmente así en toda la colección de Samos que cotejamos, son 11, y acompañados de patronímicos (Alvariz, Braoliz, Ceciliz, Donaniz, Froilaz, Godesindiz, Gultadiz, Maioriz, Teoderiquiz,
Zalamaz, Zanonez, Sesmondiz, Sarraceniz, etc) aproximadamente 30 (Citi Doneluz, Citi Quintilaz, Citi
Zalamaz) con sus contextos toponímicos.

475

1995
560
) que ya conocemos (nomen proprium + nomen paternum y en su caso, cognomen).
Se utiliza por lo tanto Citi en el contexto de un acto jurídico, en un latín diplomático, de ahí que algunos hayan considerado una serie de nombres propios (Citi, Iohannes, Petrus, Vellite, Dominicus, Pelagius, etc.) en este campo específico como hipotéticos testigos con nombres generalizadores para rellenar un formulario notarial que le exige una serie de número de testigos determinado (para Samos la mayoría es de tres, como en este caso
561
). Con la documentación leonesa más cotejada en la mano (Catedral leonesa, Sahagún y Gradefes), M. Pérez González (2002) puntualiza que para el caso del los documentos de los ss. IX, X y parte del XI, la onomástica de nuestro caso es perfectamente “fiable”, no así desde la segunda mitad del XI en adelante (siglos XII y XIII), más sistemática y estereotipada en esta serie de nombres
propios de valor común y utilizados para los intereses notariales
562
.

560
El trabajo de GONZÁLEZ VÁZQUEZ, M y PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J., “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbo del monasterio de Samos. Siglos VIII al XII” in Antroponimia y Sociedad..., 1995, nos ha servido para centrar mejor los aspectos de origen social y económico que

rigen detrás de la onomástica lingüística propiamente dicha, aunque se echa de menos la combinación
de ambas formas para tener una idea más integral del mismo sistema antroponímico altomedieval que
se persigue. No obstante, las conclusiones son de una sugerente utilidad: para el siglo X (uno de nuestros centrales siglos de estudio) "...nos encontremos con un stock de nombres muy amplio lleva

consigo la explicación de que en esta centuria predominen las formas antroponímicas más simples de
nombre solo. Sobre el origen de los nombres, "en el siglo IX los nombres se reparten equitativamente
entre los de origen germano y los de origen latino [desde la base de los estudios de E. Rivas Quintas,
1991] (...) en el siglo X asistimos a la aparición de los primeros nombres de raíz cristiana, aunque todavía de manera tímida con un pequeño porcentaje. Se reducen asimismo los nombres de procedencia latina predominando los de ascendencia germana En los siglos XI y XII sigue aumentando
progresivamente el uso de los nombres cristianos, si bien su importancia no es predominante" págs. 62-63; indiferenciando en esta general tendencia las designaciones antroponímicas para hombres o mujeres, aunque éstas desaparecen casi taxativamente en la parte del escatocolo y por lo tanto en su papel de testigos o confirmantes (tan sólo en los siglos X y XI) de nuestra documentación.

561
Sigue M. Lucas (1986) [Samos] en op. cit., "En un análisis, a modo de sondeo, sobre 212 documentos en que aparecen testigos, nos encontramos 182 que repiten invariablemente el número de
tres testigos por documento; uno pone un sólo testigo; 10, dos testigos; 6, cuatro testigos; 5, cinco testigos; 2, siete testigos; 1, nueve testigos; 2, diez, y excepcionalmente aparece uno con 20 testigos.

La conclusión puede ser que el número de tres debe ser el habitual", págs. 507-508.

562
PÉREZ GONZÁLEZ, M. "Nombres propios con valor común o general en la diplomática medieval asturleonesa hasta 1230", Actas III Congreso hispánico de latín medieval. León. 2002, págs. 654-655
y 660. Seleccionamos, "Podemos afirmar que en los siglo IX y X la presencia de testigos no está sujeta

476

Sobre el origen social de nuestros Citi hemos de inclinarnos hacia una notoria mayoría de clérigos (nuestros testigos y confirmantes en documentación monástica por definición, añadiéndole en algunos casos la función eclesiástica que realizan: presbiter; pero también antropónimo que recoge la tradición onomástica árabe de gente sabia y santa desde su étimo sayyid como veremos), seguido de los campesinos (más numerosos en las designaciones simples de nombre propio –aunque home de o vasallos son referencias sintomáticas-, a diferencia de los estamentos urbanos). Podemos aventurar la idea de ciertos personajes destacables por sus apellidos patronímicos y funciones, tendentes hacia un estamento más nobiliar: et iudices Citi Sesmondiz (1096, doc. 145), Citi Ludici postquam venit de Portucal agnobit in veritate..., finalmente añadiendo para la parte social más modesta de nuestra gente, los Citi (y otros nombres arabizados: Abdellat, Abizano (?), Lilli, Azenda) que se citan

en el inventario de los hominibus de Lauzara (1038-1057, doc. 123), en tiempos de abad Diego: Citi Godesindiz, Munio Citiz, y otros de parecida naturaleza (1089, doc. 72: Suerius Citiz, Garsia Citiz, Fernandum Citiz, Citi Zanonez).
Sabemos de la dificultad de explicar el origen y evolución de Citi/Cidi y sus múltiples polimorfías (lo cual ayuda a certificar realmente su origen de onomástica árabe y por ende su filiación mozárabe). Las variantes de la documentación galaico-leonesa son: Cide/Cid/cit/Cite/Citi/Zet/Zede/Zete, Citaio/Zitaio, patronímicos

a características constantes, por lo que no nos hemos preocupado de comprobar su frecuencia en relación con los otros dos tipos de garantes, de la misma manera que para tales siglos tampoco hemos
estudiado la documentación del monasterio de Sahagún (…). A partir de 1035 [Fernando I] la situación
cambia sensiblemente, como se deduce de los diplomas de la catedral de León [1035-1044]. Ahora los
diplomas con testigos ya alcanzan el 65% de todos los que tienen garantes y, además, los testigos son
tres en el 75% de los casos (cuarenta diplomas con tres testigos, frente a trece con más o menos de tres
testigos). Pero los testigos del grupo de tres siguen siendo reales en su inmensa mayoría, pues frecuentemente tienen nombre y apellido, su variabilidad es grande (hay más de sesenta testigos diferentes) y sólo uno de los nombres predominantes aparece más del 25% de los casos. Los nombres
más frecuentes son Citi [aquí el autor cita las variantes del mismo en nota 11] (12 ej.), Iohannes (10 ej.), Dominicus (4 ej.) y Vellite (8 ej.) (…) El proceso de estereotipación de los testigos en la documentación de la catedral de León se encuentra culminado en el período correspondiente a los años
1085-1120 [en igual línea cita al de Sahagún] (...). En conclusión, puede considerase demostrado que
aproximadamente a partir del último tercio del s. XI los testigos son frecuentes en los diplomas, tienden a formar grupos de tres y sus nombres son meramente convencionales y ficticios, es decir, tienen un valor común o general, formulario…"

477

Citiz/Citez/Zitiz/Cites, sin descuidarnos de ciertos posibles patronímicos de genitivo –i, sobre todo en este nombre en particular.
El estudio más pormenorizado para el Noroeste que nos ofrece E. Rivas (1991) abraza la clásica tesis del origen de Citi en sayyid ("señor", de ahí la misma triple raíz árabe de z.y.d que daría Zayd
563
) que va en la linea de los trabajos de A. Montaner ("señor" como fórmula de prestigio y respeto en el norte africano y Al-Ándalus en general) y R. Menédez Pidal (1950, 1968) que cita a las fuentes árabes cuando se describe al Cid como "el infiel perro gallego"
564
; no muy distante de la de A Galmés de Fuentes cuando le atribuye al propio autor del Mio Cid dicho epíteto, extraído de la literatura épica árabe
565
en sus luchas con Bizancio y difundidas en la

Península. António Losa (1956) en su estudio antroponímico ya conocido, opta por el

563
De V. Aguilar Sebastián y F. Rodríguez Mediano (1994), "El nombre de Zayd es muy usado en documentación utilizada y aparece en numerosas variantes. Éstas son: Ceidde, Ceite, Cete, Zaide, Zaayti Zaid, Zaidi, Zaita, Zaite, Zayde, Zaydi, Zayte, Zayt, Zayte Zeid, Zeide, Zeite, Zet, Zete, Zeyta,
Zida, Zeyte y Zide. Usado como patronímico, hemos encontrado las formas Ceteez, Cetez, Ceiddiz y
Ceidiz.
La kunya de Abu Zayd se refleja en las formas Abozeite y Abozete. Esta kunya, usada como patronímico, da el resultado de Abzeidizi.
Existe también, y utilizado con frecuencia, el hipocorístico Zaydun, que aparece con las variantes Cidon, Cidone, Citone, Zaiton, Zaydone, Zaidon y Zito. El patronímico adopta las formas Cidonez y
Citonez", pág. 522 in "Antroponimia de origen árabe en la documentación leonesa...", VV. AA. El Reino de León..., 1994. Por su parte, E. Rivas, "algunha destas formas poidera ter relación co lat. Zetius, Zetus, nome pers. en Cic. E inscr., nembargante, coido que pola meirande parte se refiren ó ár.
sîd, sijjid "señor, o coudel" e é o nome pers. ár. Zayd: O Cid non é máis ca "O Xefe" (cf. Asín). En Galicia hai pobos enteiros co ap. Cid" pág. 136 de su Onomástica persoal..., 1991. No vemos demasiado esfuerzo intelectual por parte de los romanistas gallegos por deshacer los nudos de los orígenes filológicos cuando se trata de la onomástica (o antroponimia) o toponimia de origen árabe.

564
MENÉNDEZ PIDAL, R. El Cid Campeador, Madrid, 1950-1968, in pág.19.

565
El trabajo de CABALLERO, M. I., y LUNA, A. I. "Elementos árabes en el Cantar del Mío Cid", 2003, versión electrónica de la interesante web alyamiah.com confirma lo que ya intuíamos, dándole
una cierta lógica a lo que pudiera defender A. Galmés. Coinciden en esta línea, los temas centrales de
referencia de la pieza castellana, cercana al paradigma de la literatura árabe: prototipo de héroe-jinete
con autoapellido; humanidad del caballero de futuwah islámico, desde el cual se prodigará el cristiano;
trilogía indisoluble héroe/jinete-caballo-espada; la idea de honor privado (grupo, familia, individuo);
venganza de sangre, guerra, protección del débil y de la mujer: ni más ni menos que el ideal de caballería; presencia de la figura del ángel; posicionamiento ante los agüeros y la magia; guerra santa
(poema épico del sermón -hutba- y de la bendición antes del combate) en el sentido islámico, ahora aplicado al de "cruzada" cristiana.

478

étimo Cide desde el árabe Çiyd ("señor"), no siendo sólo desde esta forma que se convirtieron las voces personales en Cidi, sino la constancia del –i posesivo, de ahí "mío señor, "meu senhor", no desechando la posibilidad de significación de atributos guerreros como los de un "león" o "lobo" por una parte, y por otra, aprovechando al

mismo tiempo su más que probable extensión nominal entre los mozárabes, incluida la significación de prestigio de santidad o religiosa musulmana, que nosotros vemos extendida a la órbita del clericato cristiano
566
:
“Entre os povos muçulmanos usa-se sobretudo, a pôr Cid aos nomes de indivíduos
que a sua crença considera santos [Pellegrin] (...)
E Cidi em todo os documentos acima referidos é masculino Só uma vez o encontrei como nome de mulher.
O emprego dele pelos moçárabes –é o caso de Cidi bene elias e de elias bene egas- também nos pode fornecer alguma indicação, embora discutível.
Acrescente-se ainda que o Cide parece estranho às regiões da Espanha que menos contacto sofreram com o mundo muçulmano”, págs. 30-31
567

La última asertación de Losa sólo se podría aplicar (con dificultades) a la documentación astur, pero no a los poblados de Cides, reinos de Galiza y León.
El posicionamiento distante de Mikel de Epalza (1990)
568
hace derivar a Cid
de la voz árabe “león” (entrega guerrera, furia), siempre marcado el epíteto por sus compañeros cristianos y musulmanes (a los que tanto defendió como combatió, según sus intereses) y difícilmente marcado como “señor” por los musulmanes, pues este calificativo era reservado sólo a los sabios, santos o héroes prestigiosos islámicos.

566
Tenemos que mencionar que entre las interpretaciones de autoría del poema del Mío Cid está la de Hussien Mones (Universidad de Koweit), que apuesta por un autor hispanoárabe de la obra, vicario y
embajador del Cid en Valencia, después monje (¿por lo tanto mozárabe, morisco?) en Cardeña y propagador (idóneo para conocimiento de rutas, idiomas, religiones, ambiente culturales heterogéneos,
mundo de la juglaresca...) de una leyenda más hiperbólica sobre El Cid Campeador, hito del Cantar de
juglaría (Cf. M. Epalza, 1990). Es sólo una suposición indirecta.

567
LOSA, A. A Dominação árabe e a Toponímia a Norte do Douro, Braga, 1956.

568
Entre otros, dos trabajos suyos en la revista Sharq Al-Andalus, ambos en su nº 7 (1990), “Etimología árabe del Cid, como antropónimo (el león) y como topónimo (el señor y/o gobernador almohade)” y “El Cid = El León: ¿epíteto árabe del Campeador?”, en págs. 157-169, y 227-236 respectivamente.

Distingue Epalza entre el antropónimo contemporáneo Cid del caballero castellano (finales del s. XI) como “señor” (ratificando

569
una vez más su étimo árabe
desde sayyid, de sayyid-î –posesivo "mi señor"-), y el anterior, ya clásico de
significado de "El León", título militar derivado del árabe dialectal hispánico As-Sîd,
Sîd ("león"), adjunto a su otro título guerrero "El Campeador". A favor de este
sentido de jefe militar aguerrido, fuerte, astuto y audaz, tenemos los pasajes del Mio
Cid aclaratorios
570
, especialmente el simbólico que hace enfrentar al propio Cid con
un león, lo cual conecta perfectamente con los epítetos de héroes guerreros de toda la
épica hispánica y europea (A. Galmés, F. Marcos Marín, R. M. Pidal, Epalza –1977-).
Por lo tanto tradicionalmente y como "señor" (sidi),

"...se reserva como título [sayyid] a personajes venerables del Islam, como
autoridades políticas y espirituales. Podía por tanto haberse utilizado al
dirigirse a Rodrigo, pero era extraño que se le reconociese habitualmente, en
forma de título, una autoridad política y espiritual en ambiente islámico", pág.
158
571
.

569
En EPALZA, M, "Etimología..." (1990), "la etimología árabe del nombre propio Cid, antropónimo y topónimo, es generalmente conocida: ambos nombres vendrían, directa o indirectamente del árabe

sayyid, con significado de "señor", pág.157. Más interesante par nuestros Cidi (antroponimia y toponimia) es la cita, "Pero la etimología de otros Cid de la Península Ibérica ya es más dudoso que se
deba originariamente a ese personaje, aunque no se dude del origen árabe del término, la voz sayyid,
pronunciada coloquialmente sîd", haciendo parte del origen Cid de ciertos topónimos levantinos del

penúltimo wali almohade, Abu-Zaid (s. XIII): Sierra del Cid, Benisid (híbrido latino-árabe) alicantinos.
Los trabajos ya clásicos de Asín Palacios (1944) en Contribución a la toponimia árabe de España, aunque todavía iniciales, ya sumaban importante número de topónimos derivados del sayyid (Zayd) y
del personaje castellano. De Rodrigo Díaz vendrían (a modo de ejemplo) Iglesuela del Cid (Teruel),

Vilacide (A Coruña), Villacís (Valladolid), los más claros Valencia del Cid o Vivar del Cid (Burgos).

Con el sentido de "señor" genérico (< Zayd): Binaced (Huesca), Binaceite (Teruel), Benazaire (Badajoz), Villaceid y Villacete (León), estos dos últimos en nuestra línea onomástica del Noroeste.

570
Del Cantar del Mio Cid (Poema de Mio Cid en la edición que hemos cotejado) son destacables, entre otros los versos 2302, 2718-2719, 2762. Hemos trabajado aquí con la edición de Ian Michel (1976), Ed. Castalia. Madrid.

571
EPALZA, M. op. cit. Otro razonamiento a favor del significado leonino del Cid es la referencia que en el Cantar tiene el topos literario del león en la tradición árabe (elegía de Al-Wáqqaxi hispánica,

antropología cultural en coplas y poemas populares de todo el norte africano –constatado por el propio
Epalza enTúnez, Argelia, Marruecos...-)

480
Es cierto que historiadores y filólogos huyen (tal vez con mucha “razón”
572
,
pero huída al fin y al cabo) de la localización y significación de los Cidi y sus polimorfías y es de esperar un mejor estudio y recopilatorio de todos sus interrogantes, pero no se pueden eludir dos clásicas conclusiones. Una, que el nombre propio y patronímico son de etimología árabe y era muy empleado entre la población cristiana arabizada, y dos, que el nombre siguió siendo usado en la población morisca hasta el siglo XVII: a modo de ejemplo ilustrativo, nuestro Cide Hamete Benengeli cervantino no puede ser mera coincidencia
573
.

975, Agosto 29 (doc. 44)
574
. Estructura diplomática que comienza con un
CHRISTUS, típica del Pacto fructuosiano de la Confederación de Monasterios, anejo a la Regula Communis, a esto se le añaden los otros “Christus” de las firmas finales del documento. Sabemos que esta añadirura del Christus (paradigmática como hemos

572
“Por lo que se refiere al nombre Citi, empleadísimo en los documentos estudiados, el nombre de El Cid ha sido objeto de de varias interpretaciones, desde la conocidísima de que proviene del árabe sayyid, hasta la versión de Epalza (...), pero en esta documentación aparece constantemente como nombre propio o patronímico (...). Ante la variedad de explicaciones y lo problemático de la etimología, hemos decidido excluir de este trabajo todas las referencias a este nombre”, pág. 599 en V.
Aguilar y F. Rodríguez (1994), op. cit.

573
EL-OUTMANI, I. “El morisco Cide Hamete Bejerano, ¿autor del Quijote”, 2006. Versión electrónica alyamiah.com de este profesor de la Université Mohamed V de Rabat (Marruecos), y en RÍOS CAMACHO, J. C. “El transfondo islámico del Quijote: cautivo cristiano y exiliado morisco”.

Revista Artifara nº2, Turín (Italia), 2005 (v. bibliografía). Tanto El-Outmani, “el apelativo Cide, que
indica cortesía, o formalidad...”, como en la práctica relación de Elías Teres (2004), versión electrónica
de la web ya comentada, “Antroponimia hispanoárabe (según fuentes latino-romances)”, vemos una

dificultad reconocida pero también la necesidad de profundizar en 'zayd. Nombre árabe antiguo de los
más castizos (“incremento”), abundantemente atestiguado en la documentación hispánica, con variantes que apenas se diferencian por el grado alcanzado en el proceso de monoptongación (el hecho
de que este proceso afecte tanto a las hablas romances en aquella época como a los registros

inferiores
del árabe, hace muy difícil sacar consecuencias de estas grafías)". Por ello la relación de antroponimia
y toponimia que adjunta el equipo de J. Aguadé, C. Barceló y F. Corriente al apelativo Cid, no deja felizmente de sorprendernos.

574
Documento que nos ha sido legado en pergamino original, "cursiva visigótica, de indiscutible autenticidad, admitida incluso por Barrau-Dihigo", A. Cuenllas (1992), pág. 81 de op. cit.

481
dicho de la documentación inspirada en la Regual Communis fructuosiana) en la parte invocacional es una derivación y desarrollo estilístico del Crismón, ahora ya literario.
Litigio entre el infante Fruela y el abad (o co-abad) Fulgencio por los templos de San Fiz (sanctum Felicem) de Castro (el peso del hábitat histórico nos consta en la toponimia, y su advocación el la actual capilla) y de Santa María de Loureiro, que aquí se suponen dos iglesias (...concedimus ibidem eclesiam sancta Marie ad Laurario et alia eclesia sanctum Felicem, una vez más con sus poblados locis antiquis) en Lausata (Samos), con sus hombres adscritos que a seguir se nombran y que finalmente se donan casi íntegramente. El pleito se celebra en Samos, in presentia domni Ramiri (Ramiro III, 965-984) principis et domna Gelvira regina.
Una vez más, los hombres que fueron de la casa de Armena y que tributaban fiscalmente (censum tributa fiscalia) a Vermudo (suponemos el Diácono, 789-792) creemos podrían ser comunidades familiares, algunas de las mismas y fundadoras/co-fundadoras de iglesias o lugares de vida religioso-social, que pagaban al rey unos censos que ahora tendrán que remitir al monasterio central, como ya lo exigía la tradición romana: sicut et alii populi ceteri romanorum, y obsérvese la mentalidad de continuidad de la misma mentalidad organizativa bajoimperial, aún en el siglo X.
Todo ello se arregla con un pago del monasterio al infante más que razonable: cuatro arienzos de plata, dos caballos siempre valorados como moneda imprescindible (=40 solidos), además de sesenta y ocho sueldos en arienzos argénteos.
Prima entre la onomástica, una mayoría de etimología germánica, con alguna ya cristiano-latina (Stephano, Cipriano Crescino, Serena, Floyrano) y alguna dudosa como Quellay.
En las fórmulas conminatorias se insiste
en las penas espirituales semejantes a
las que padecieron Judas, y en las maldiciones que se escribieron en el libro de Moisés para todos los trangresores a este documento.

1026, Enero 28 (doc. 7). El abad Diego funda y dota el monasterio de S. Antolín de Touville (Lu.) –topónimos de sufijo con T- inicial hablaremos más adelante-. Entre

482

los santos patronos de la vila de Guimar ya figura S. Benito y ello no debería ser casualidad. Lista de santos y mártires: Sancti Antonini martiris (...) Sancti Benedicti vel omnium sanctorum martirium, virginum et confessorum. En otra cita...et sanctorum martirium supradictum memoratum seu fratrum... Volveremos sobre ellos.
No obstante la mención a Benito de Nursia (de la cual hablaremos más adelante), la referencia a la Regla del monasterio sigue siendo la de sicut canones

docent et sanctorum patrum regula... para el citado monasterio de Touville [575], creemos que en la línea tradicional fructuosiana, aunque ya influida en su Regla o Norma particular por algunas de las interpretaciones organizativas benedictinas.

Ante la titularidad del cenobio sobre Antolín mártir (sancti Antonini martiris), suponemos por una parte podría ser el diminutivo del Antonio abad, patriarca de la vida cenobítica y por otra, aferrarnos a un Antolín altomedieval, y tendrá que ser así, aú a pesar de la poca hagiografía que hay sobre el supuesto Antolín visigodo [576],

575
Sobre la interpretación de la "Regla de los Santos Padres", es escéptico J. Freire (1998) en sus afirmaciones: "Tampoco este texto nos permite aclarar cuál era la "norma, o la regla, de los Santos Padres". A lo sumo, nos atreveríamos a sugerir que el documento parece dar a entender que los cánones y los Santos padres establecen que los monjes militen bajo la autoridad del abad y la disciplina de la Regla (...). Lo dicho supone que la sanctorum patrum regula es distinta de la voluntad del abad y de la Regla del monasterio. Esta conclusión nos vuelve a situar en el punto más problemático del monacato prebenedictino -delimitar los campos de la Regla, la autoridad del abad y la "norma, regla o reglas de los Santos Padres"-, a la para que, de ser exacto nuestro punto de vista, nos ayudaría a resolverlo. En nuestra opinión (...), la Regla, la autoridad del abad y la "norma de los Santos Padres" son tres cosas distintas e independientes: una cosa es la Regla de monasterio –afirmamos que era una y escrita-, otra la autoridad del abad, y otra el conjunto de elementos que integraban los Codices regularum, en los que, de alguna manera, estaría contenida la "norma de los Santos Padres...", pág. 152 de op. cit.

576
Mientras unos historiadores le hacen descendiente de los reyes visigodos y natural de la Galia Narbonense (venerado en Pamiers, Languedoc), otros le dicen discípulo de San Dionisio de París y enviado por él a Arlés como primer obispo y apóstol. Desde los tiempos de Sancho el Mayor, s. X, se le venera en Palencia, que se cree posesora de sus reliquias. Pamiers, Francia, ¿siglo II? Según otras tradiciones, las reliquias del Mártir Antolín eran las de un príncipe visigodo ejecutado en Toulouse a fines del siglo V. Según dicha tradición, el rey Wamba, después de derrotar una rebelión trajo desde Narbona el cuerpo del santo que fue depositado en la Cripta de San Antolín de la catedral de Palencia.

Por comparar la hagiotoponimia antoliniana con otras tierras y épocas, visito el trabajo de J Angel Garro Muxika, "Dispersión hagiotoponímica hispano-mozárabe en la diócesis de San Sebastián", recogida en Internet ("Memoria Ecclesiae V") en Julio de 2006: Se constatan como altomedievales entre otras advocaciones que ya conocemos (y que aquí nos ayuda a refrendar) en lugares guipuzcoanos, S. Antolín de Elgoibar, dudoso S. Antonio / Antolín de Mondragón.

483

cuyas reliquias serían depositadas en la cripta (s. VIII, ¿visigótica?) de la catedral palentina, aunque nunca podemos desechar tal posibilidad del origen y veneración visigoda ante la fata de datos hagiográficos.
También sabemos que la iglesia del cenobio antoliniano será consagrada posteriormente por el obispo Pedro de Astorga
577
cuatro años más tarde: sacratio
baselice sancti Antonini de villa Guimir, que sacravit domnus Didacus abba sub pontífice donnus Petrus astoricense sedis episcopus era LXLª VIIIª post Iª. Coviene tener en cuenta que los abadiatos de Mandino (988-1020) y sobre todo de Diego (1020-1061) –seguramente sus fundadores- pertenecen a una fase expansiva de adjudicación de bienes y tierras, tanto sarrianas como bercianas, deduciendo un cierto apogeo económico de Samos, así como de la práctica de préstamos (resueltamente no cobrados pero gracias a los cuales surgen estas funcionales donaciones) de los que a cierto plazo obtendrán sensibles beneficios.
El modelo mixto (Regula mixta, Codices regularum, en tanto que fructuosiano-isidoriano, podemos decir que conciliar) de tradición hispoanovisigótica lo mantuvieron los mozárabes hasta la unicidad de rito y modelos organizativos que la Regula Monachorum benedictina (aún bajo la influencia isidoriana) impusieron, oficialmente bajo el reinado de Fernando I (1035-1065) y en el concilio definitivo al respecto en Coyanza (1055).
En el marco de una amplísima región como Gallaecia, arcaizante como pocas en Europa, la RB (Regla Benedictina) llegaría a San Julián y Basilisa de Samos más tardíamente de lo pensado, aunque no faltan posicionamientos que lo contradigan
578
.

577
Según Arias Cuenllas (1992), “Hemos de suponer que lo hizo por delegación del obispo de Lugo a quien por ley correspondía”, pág. 101 de Historia del Monasterio de S. Julián...

578
LINAGE CONDE, A. (1986), op.cit, “la mozarabía andaluza lejos de ser un lastre para la benedictinización de la Península fue uno de los motores de su impulsión (más en nota 45) (...) Por eso, un monasterio de Samos poblado por una comunidad de monjes mozárabes inmigrados de Al-Andalus benedictino ya en el año 960, no puede extrañarnos, aunque el dato siga pendiente de la definitiva comprobación”, pág. 48-49; también, “Normalización que fue desde luego el caso del gran
monasterio de Samos, el cual por una parte fue repoblado por monjes mozárabes inmigrados de Al-Andalus ajenos al pactualismo y por otra participó en la colonización del sur del mismo país gallego”

484

Para empezar (y no ahondaremos más de lo necesario en este laberíntico problema historiográfico) no es radical el antagonismo-diferencialismo entre la tradición fructuosiana y la benedictina: las normam confessionis patrum, sanctorum patrum exemplis (1080, doc. 147) –aunque también preceptu santorum patrum-, normam Patrum deducentes, normam sanctorum canonum (1069, doc. 106) entre otras fórmulas de mención

579
, de hecho en uno de nuestros ejes doctrinales como es
Fructuoso, en su Regula Monachorum se detectan las claras influencias de Pacomio, Jerónimo, Casiano, Agustín, Benito e Isidoro (J. Freire, 1998), lo cual no es de extrañar dada la íntima relación funcional y doctrinal existente entre todos ellos, lista que aún se podría aumentar con Jerónimo, Basilio, Rufino, Ambrosio, todos ellos imbuidos del ejemplo egipcio (Pacomio) y escuela oriental, donde la huella de Juan Casiano se hará ver fuertemente en el mismo Benito. El ciclo de influencias se cierra finalmente cuando según deducciones objetivas sobre las "Reglas de los Santos Padres" (isidoriano-fructuosianas
580
), éstas continenen fundamentos de los
susodichos Pacomio, Agustín y... Benito.

pág 39, ambas citas en "El Monacato en Galicia de San Martín a la benedictinización...", 1986. Creemos muy temprana esta fecha de A. Linage para la aplicación regulamentar benedictina en Samos,
y todo indica una posterior aplicación, aunque sus influencias (sus invocaciones documentales, su titularidad en templos, el empuje de Rosendo, la propia Corona, Cluny...) ya son innegables. Así mismo, la adaptabilidad de los mozárabes al pactualismo (sin duda conocido en Castilla, León, Tierra
de Campos...) debió ser asumida sin más, entroncando la tradición monástica visigoda con esta otra más antigua y al mismo tiepo suevo-visigoda.

579
FREIRE CAMANIEL, J. (1998): ""Hasta aquí la exposición de la documentación en la que hemos hallado algunas referencias de las normas de los Santos Padres, recogidas por los términos norma –seis
veces-, regula o regulas –tres veces-, exempla -tres veces-, doctrina, preceptu, iussa y devotione. En

alguna de las citas hemos podido adivinar la presencia de los legisladores visigóticos, Isidoro y Fructuoso, y, por la fecha tardía de la documentación, la de San Benito. No dudamos que, para los monjes de los siglos IX-XI, los Santos Padres (...), son, especialmente los autores de Reglas anteriormente dichos, aunque viéndolos –como también reflejan los textos- dentro de una tradición monástica, que, a veces, incluso fundamenta sus preceptos en prácticas de los tiempos apostólicos" pag. 159; y en otra parte, "de las 26 veces que tenemos registrada sancta regula –once pertenecen al Tumbo de Samos-, ni una sola alude a los Padres. A éstos sólo los nombran los textos ya citasdos (...);
en ellos se habla de la regula Patrum o regulae Patrum nunca de la sancta regula Patrum, pág. 154, op. cit.

580
Ibidem pág. 164: "Podríamos, pues, decir que, a juicio de San Fructuoso los patrum decreta eran, globalmente, el conjunto de Reglas que integraban la tradición monástica que, nacida de Oriente, fue

Seguimos con nuestras apreciaciones sobre el benedictinismo cuando sabemos
que son los monjes cluniacenses uno de los móviles directos de ese proyecto

centroeuropeo que es la expansión de la unificación reglamentaria que se fue imponiendo desde el siglo IX y bajo égida imperial carolingia en los monasterios europeos, hispánicos incluidos. Pero es precisamente en España cuando más tardíamente se aplica por la fuerza real de la tradición que impregnaba nuestra Iglesia hispánica con sus diócesis y regiones rurales monásticas. La reforma gregoriana posterior del siglo XI va a rematar dicha puesta a punto, añadiéndole a la benedictinización y puja cluniacense (ya llegan en el 1025 desde Navarra), la abolición del rito hispano-visigodo, detentado ahora por los mozárabes tanto en Gallaecia como en Dar al-Islam, junto con la anulación del pacto fructuosiano (por añadido su Regula Communis). Ahora bien, tanto el fuerte arraigo en las Reglas fructuosianas en el amplio Noroeste, como la necesaria y extendida transición (el rito litúrgico romano penetra lentamente desde una Castilla también reacia a admitirlo –J. Freire, 1998-, aún a costa de ser impulsado por la propia corona alfonsino-sexta y toda la corona astur-leonesas desde Coyanza) que podía observar alguna que otra influencia benita en nuestras reglas monásticas (pactos prebenedictinos incluidos), sin duda frenaron dicho proceso (imparable por otra parte) retrasándolo más allá del siglo X. Como dice J. Freire Camaniel,

"Las regiones más occidentales –Cantabria, Asturias y Galicia- no han dejado huellas de este estado de cosas pactualista-benedictino. Ningún documento digno de crédito recoge alusión a la observancia benedictina, ni a la RB, durante el siglo X perídodo en el que se materializaron los últimos Pactos conocidos en estas regiones. Portugal, con su tardío Pacto de Vacariça, del 1045, únicamente conserva un documento del siglo X, de Guimarães (año

aceptada y se enriqueció en Occidente, y dentro de la cual vivía el monacato visigodo, que él encarnaba".

959), en el que se nombra dos veces la RB, junto con las Reglas de Fructuoso e Isidoro..."
581
.

En este estado de cosas, es más precavido afirmar que un documento samonense en 1080 (doc. 147, que luego comentaremos más adelante), ya añade que ad habitandum et sub regula sancti Benedicti et sanctorum patrum exemplis vivendum era ya una realidad para el ipsum monasterium, extrayendo nosotros la conclusión de una definitiva introducción en Samos de la regla benedictina para ese tiempo y época, aunque hay que agregar significativamente su naturaleza mixta como observamos. Es más, pervivirán hasta muy finalizado el siglo XI, las entradas de libros toletanos (ej.- 1098, doc. S-19, junto con los romanos parvos), al mismo tiempo que objetos litúrgicos y ajuares eclesiásticos muy propios del rito hispánico, ya poco a poco en desuso, pero creemos que no "extirpado" del todo. No faltan tampoco la toponimia y onomástica acostumbrada por los mozárabes a partir de la segunad mitad del s. XI, aunque de variedad más limitada: Sarracino Ciliz (1020), Osorio Citiz (1086), entre otros.

El arquetipo diplomático religioso-invocacional de todo el documento (al igual que todos los comentados hasta ahora, con sus lógicas alteraciones pertinentes)

es el típico de la Regula Communis prebendictina y fructuosiana. Dicho modelo seguiría de la guisa y resumiendo mucho:

1. Invocación de la Trinidad (In nomine et individue sancte Trinitatis), con alguno Christus (derivación narrativa del Crismón) que lo preceden.

581
FREIRE CAMANIEL, J., págs. 568-569, op. cit. Reconoce este autor la alineación de una serie de monasterios galecienses que en el siglo X (siguiendo siempre su metodología de seguimiento del pactualismo, lo cual la hace un tanto reduccionista del fenómeno benedictino aunque eso sí muy válida
en sus conclusiones) ya están en la práctica de la RB: Abellar (León, 905), S. Alejandro de Santalavilla (Bierzo, 915), Stos. Adrián y Natalia de Boñar (León, 929), Albelda (La Rioja, 924), S. Millán de la Cogolla (La Rioja, 971), Sahagún (León, 973), Tabladillo (Burgos, 931, de dudosa autenticidad), Santiago de León (995), y Santas Nunilo y Alodia (La Rioja, 976, con normas benedictinas pero con rito de Profesión de los ordines según el rito hispanovisigodo).

487
2. Invocación aún más sintética de la profesión de fe en dicha Trinidad seguida de textos evangélicos con Cristo como centro.
3. Abandono de los bienes terrenales con abreviadas palabras de tránsito que subrayan la secundariedad y abandono de los bienes de esta vida para seguir la Otra con Cristo.
4. Posible (y en muchos casos hasta necesaria) suscripción del Pacto – Traditio-(J. Freire, 1998) entre los monjes y el abad. Peligros de la futura comunidad en "Regla": personas contrarias a la misma, la movilidad que puede hacer perder estabilidad (stabilitas loci, y control del mismo, no lo olvidemos) a la entidad monasterial, etc. Le seguirían las firmas que acreditan todo lo dicho.

Entre las referencias a Personas-personajes sagrados, bíblicos, profetas y santos tenemos: Adam; Abel; Noe; Abraan; Patriarchas; Moysen et Aaron; Domino filiis Irael; prophetas, reges et iudices; Spiritus Sanctus; per prophetarum oracula; discipulis suos, dominos et apostolos nostros; destructa sinagoga, edificata et mater eclesia; sancti martires, doctores et confessores; ad Christum pervenientes, todo ello precediendo a la invocación que ya sabemos trinitaria: Propter hoc, ergo, in nomine et individue / sancte / Trinitatis... Forma pues dicha actio, un protocolo erudito que pretende acreditar con ayuda de las Personas-Personajes sagrados, antes de la invocatio, todo el complejo desarrollo de la intitulación, dirección y exposición del tema central del documento.
Después de las obligadas salutaciones al Christum, Christo Ihesu y Domini Salvatoris, los patronos de la comunidad y monasterio antoliniano son así nombrados, comentados ya San Benito y San Antolín: sancti Romani, sancti Augustini, sancti Facundi et Primitivi.
San Román es uno de los santos mártires de advocación mozárabe más utilizados por la apologética cristiana (no exclusivamente litúrgicos) desde ya Prudencio (himno y Passio sancti Romani). En Medina Sidonia ya hay reliquias (s.

488

VII, con su culto ya constatado) de Román; también consagración con su nombre en el monasterio de Hornija
582
, en pleno Duero (prov. Vallad.), ciertamente arabizado en toponimia y arte: ciertos relatos hacen yacer allí los restos de Khindasvinto rey, en la Historia Gothorum de Lucas de Tui.
Igualmente el culto a los santos Facundo y Primitivo parece ya asentado en el siglo VII
583
, y además en el suelo de Guadix (Santa Cruz) donde las rutas antiguas y mozárabes parecen ser una misma, continuidad ésta de la otra, y más de Norte a Sur de lo que creemos. En la amplia Gallaecia y en territorio leonés, posiblemente fundado con anterioridad, se nombra el patronato de Sant Facund sobre el monasterium Celense (en la vega del río Cea), por todos conocido posteriormente como de Sahagún, en la vía romana que conectaba León, por Burgos, con La Rioja. Se observa en los calendarios mozárabes su fiesta para el 27-XI y el Calendario cordobés sitúa su sepulcro cerca de León: In ipso latinis est festum Facundi et Primitivi sepultorum in eo quod est circa Legionem
584
. No podemos dejar de afirmar

582
Gómez Moreno pospone la adscripción de dicho monasterio duriense (por cierto, con conexiones del estilo artístico mozárabe –sus excepcionales modillones entre otras- al grupo de Escalada, Peñalba, Lebeña, Mazote, Celanova y Vilanova –G. Moreno, 1919-) a San Román hasta el siglo X, cuando se

confirma arqueológicamente su restauración, además de los caracteres epigráficos que relatan las reliquias de santos, pueden corroborar esta aseveración, narración por cierto que se extrae de la Passio latina (Pasiones de Cardeña y Silos). El culto a San Román queda ya confirmado en el siglo VII (Oracional Tarraconense, antifonarios de S. Millán y León), y el calendario mozárabe celebraba su fiesta el 18 de noviembre, el de Córdoba el 19, donde S. Acisclo le ocupa su lugar, aunque parece ser implantado de las festividades orientadas al calendario litúrgico hispánico, de aplicación general en el siglo séptimo (C. García Rodríguez, 1966).
San Román fue mártir antioqueno (conocido en las Passios de corpus latinos y griegos) y diácono (dies natalis el 17 de noviembre) que aparece acompañado de Esiquio y Barlaan (ambos incluidos en el calendario abreviado sirio). La principal fuente de información sobre su vida nos la dejó Eusebio de

Cesarea cuando habla de los mártires palestinos, para hacer parte con posterioridad del grupo antiguo de influencias de fiestas orientales en Hispania, seguramente antes del siglo VII.

583
En territorios galaicos de tradición monástica medieval, aún perviven las parroquias de S. Facundo de Ribas de Miño (Paradela, Lu.), S. Facundo da Periera (Entrimo, Our.) y S. Facundo de Busto (amplia parroquia del concello de Lalín, Pont., aunque en el hinterland ourensano).

584

Férotin, Liber Ordinum. Cf. GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966) , pág. 245, nota 10. Las Passios sobre estos santos son algo fabulosas (Pasionarios de Cardeña y Silos), haciendo en el posterior siglo
XIII a estos compañeros, hijos del centurión africano y leonés Marcelo. Tienen Facundo y Primitivo un
himno del siglo X, con acróstico de sus nombres, y figura su oficio en el Antifonario de San Millán y
no en el León.

489

la conexión evidente (cultural, cultual, artística y epigráfico-filológica) entre esta restauración arquitectónico-comunitaria del 904 (consagración en 935) por Alfonso III del monasterio de Sahagún, de la mano del monje cordobés Alfonso e ineludibles compañeros, con otros clérigos de la misma procedencia u fundadores de otros cenobios e iglesias como las de S. Martín de Castañeda, S. Miguel de Escalada, S. Cebrián de Mazote o el femenino de Vime en Sanábria (se cita allí un Martinus abba cordovensis y en el de Vime a unas monjas –lideradas por abadesa Palmaria- procedentes de un monasterio de "Mocelemes" en 994). Una vez más, su cronología, estilo (capiteles bizantinos con collarino sogueado, pila de agua bendita de estilo árabe de ocho gallones en la iglesia de Santiago) y escuela arquitectónica de Sahagún, pone en relación el rosario de comunidades mozárabes como Hornija, Mazote, Bamba, Peñalba y Eslonza: la serie "leonesa-bizantina" de G. Moreno (1919).
Al obispo, doctor de la Iglesia y santo Agustín de Hipona (ss. IV-V), pero sin duda el gran apologético (modelo dialéctico para toda la teología posterior) de la alta cristiandad, el gran polemista contra las herejías (pelagianos, maniqueos, donatistas, origenistas, priscilianistas, arrianos) o paganismo (dialéctica contra el romano Símaco) de su tiempo, le está más que justificada su aparición en nuestro texto (sancti Augustini), amén de las ya consabidas obras (Ciudad de Dios, Regla, Enarraciones en los salmos, Sobre la Trinidad -De Trinitate-y tantas otras que figuran en los lomos y tomos de las bibliotecas monásticas, de directa influencia en la mozarabidad) y citas que ciertos clérigos-notarios habitualmente añadían con presabio de erudición. El Norte africano es siempre una referencia para la cristiandad hispánica, desde Cipriano hasta el estilo augustiniano de Isidoro y los escritos conciliares y litúrgicos visigóticos.
Retorna la erudición bíblica con Abraham, Iacob patriarcha preelectus, David quoque dum per Iherusalem videret angelum suis...entre otros personajes y

Todo apunta a que a pesar de sus advocaciones, fiestas, himnos desde época final visigótica, su verdadera difusión debió comprender en la España mozárabe.

490

situaciones de Libros Históricos del Antiguo Testamento (in Effrata, Laban, Esau, Iherusalem). Antes de las citas literales bíblicas que siguen a este elenco de Personajes y situaciones, acabamos con la superior jerarquía de un Domino, continuado por el simbólico carro ígneo de Helias
585
, los XII patriarcharum figuram;

in figuram sancti Spiritus (amonestación a los falsos profetas-dioses como Baalim
586

y sus consecuentes herejías, habituales en el solar europeo y sobre todo hispánico);
"descendiendo" con ya los sanctis patribus y veteri patres.
Cuando ya parece que la intitulación del documento comienza: Unde ego
servus vester..., con los beneficios espirituales de los invocados e intercesores para
mejora de su alma y pecados, comienzan las citas literales bíblicas que enseguida
analizaremos.
La primera meción textual viene precedida del helenismo
587
cristiano
propheta, eligiendo a Ezequiel (Profeta Mayor veterotestamentario) como autor de la
misma (la primera parte del Libro trata de la vocación propia de Profeta en Ezequiel).
"Profeta" desde el griego es "mensajero", "vocero", "intérprete", el que habla por

585
En el ambiente milenarista (o posmilenarista, pero involucrado en una era determinada y
escatológica del cristianismo, no lo olvidemos), el Profeta Elías (Eliás, en árabe) aparece como otro
de
los hanifes recurridos con cierta prefrencia en la tradición cristiana altomedieval e islámica. Es en la

surah 18 (al- Kaft) cuando un misterioso personaje hace el papel de iniciador del mismo Moisés (ni
más ni menos que el kubt de los Profetas). Elías en la mejor iconografía y simbología cristiana es
un
anunciador de los tiempos finales, un precursor y testimonio de la Unicidad de Dios contra la
idolatría
de los falsos dioses (Baal es su antagonista, no es casual el acompañamiento en este texto con el
Profeta), pero al mismo tiempo ejemplo de inicial eremitismo y vida en retiro y contemplación
espiritual, en el mejor estilo sanjuanista. Finalmente también un ejemplo de Ascensión e
inmortalidad
divina como es su elevación a los cielos con su carro de fuego ante los ojos de su sucesor Eliseo,
toda
una iconografía cristológica. Localizamos a Helias en el Libro de los Reyes (Primero: capítulos 17 a

21 y Segundo, 1 y 2).

586
No es infrecuente encontrar en las sanciones o como en este caso, la amenaza del dios pagano y
caldeo Baal (voz helenizada del hebreo) en esta extensa invocación (por contraste y antagonismo de
lo
correcto y salvador). En los textos bíblicos, Baal es designado como uno de los falsos dioses de los
hebreos, adorado por los fenicios (con importancia en su panteón), babilonios y otros pueblos de
Asia
Menor (incluyendo cierta importancia de su culto en Egipto). Compuestos con la voz Baal, Bel, Bal,

etc., tenemos: Aníbal, Asdrúbal, Babilonia, Babel, Baltasar, Luzbel o Bal-Marduk.

587
No es la única voz griega (obviamos Christum y variantes) del texto: Patriarchas, eclesia,
apostolos, martires / martirum, episcopus, baselica / baselice, tharthareas, diabolo, evangelica,
sinagoga, entre las más significativas.

otro aunque en hebreo su sentido es variado
588
, para nuestro caso es semejante al
antiguo bíblico de hombre (inspirado por el Espíritu Santo como vemos en este
mismo texto)-intérprete de Dios. Las profecías están en un misterio no fácil de
descifrar par los no iniciados e inspirados por la Gracia, así que el lenguaje poético
(prosa poetizada muchas veces) es el más idóneo para acercarnos al codiciado
desciframiento de las intenciones y designios divinos.
El Libro de Ezequiel es una obra mística repleta de simbolismos (2, 4),
parábolas (17, 23), proverbios (12, 18), visiones (1, 8, 10) y profecías (algunas de las
mismas aprovechadas para una cierta historiografía de un sector mozárabe muy
posicionado
589
): sus grandes temas saldrán de nuevo ratificados en los Evangelios,
con preferencia en el de San Juan. Al igual que el resto de los Profetas Mayores
(Jeremías, Isaías, Baruc, el Menor Zacarías, Daniel
590
), sus temas son de difícil
descodificación semántico-simbólica. Es en resumen un libro de exaltación de la

588
En hebreo, “profeta” es nabí, “inspirado”, “extático”, preferentemente por Dios Tiene otra acepción desde roéh o choséh, “vidente”, quien es capaz de ver lo que Dios ve, aunque sea mediante sueños o

visiones. Estamos ante dos significados que se aúnan en Profeta como instrumento de Dios, “enviado”
de Dios, “Mensajero de Dios”, inspirado por el Espíritu Santo que lo infunde, protege y lo pone a prueba, le da la capacidad de serlo, rvelando así con capacidad humana, lo que es divinidad. En nuestro
texto samonense aparece algo que le da un significado muy antiguo y claro, más semejante al hebreo
biblico: sicut olim Spiritus Sanctus predixerat per prophetarum oracula.

589
Es utilizado Ezequiel (por ejemplo Ez, 17, la atención que le dispensa Gregorio Magno) como Profeta vaticinador de la Crónica Profética del 883, cuya interpretación hace ver un próximo final de
la soberanía del Islam en Hispania. Su autor, muy probablemente mozárabe (de origen cordobés por

sus paralelismos con el discurso de Álvaro de Córdoba, quien también calcula en cinco años el final

del Islam en Al-Ándalus, o sea, a partir del año 854 –su Indiculus- en adelante) en territorio cristiano
sería militante (“panfleto de exaltación religiosa y patriótica”, así lo define M. Díaz y Díaz, 1976) y actuante de una determinada línea propagandística e historiográfica muy adaptada a los intereses del

sector más intransigente. Vemos a las claras, como un tema de conexión entre la tradición cristiana

y la
islámica puede ser con facilidad un motivo y motor de divergencia, según sean los intereses de tal o cual bando dentro (y fuera) de una misma confesión religiosa. Lo convergente y lo divergente sostienen entre ellas una división estrecha y fina, y es fácil trastocar las piezas para acceder al objetivo
deseado.

590
Son sobre Daniel (en especial Dan, 8, 14; 12, 11 y 12; 7, 25; 12, 7) los ensayos de Hipólito (Comentario de Daniel), Gregorio Magno (Comentarios a Ezequiel y Daniel) y San Jerónimo (in Danielem), libros de los que se nutrirán nuestros Eulogio de Córdoba y Paulo Álvaro, entre otros de la
horquilla mozárabe.

492

"Iglesia" (¡s. VI adC!), combate contra la idolatría, esperanzas mesiánicas y de la Gloria de Dios (y Jesús) en su Trono (de parecida simbología a la coránica
591
para
quien por otra parte, estos Profetas son hanifes u hombres santos). Para completar el perfecto encaje ideológico de estos Libros Proféticos en el ambiente y contexto mozárabe, citamos el paralelismo existente de Ezequiel con el Apocalipsis (muy posterior a los Proféticos): mundo de ángeles, profecías, querubines, monstruos, alegorías y "Tronos", mesianismo en fin y común adoración a un Dios omnipotente, en coincidencia con el mundo monástico altomedieval, en definitiva el "Dios del Desierto".
Dos son las citas de Ezequiel en nuestro texto de 1026 samonense: Nolo mortem peccatoris, inquit dominus, sed, ut convertatur et "vivat" (Ez. 33, 11) y Si conversus fuerit impius ab impietate sua et egerit penitentiam, agam et ego super mala que cogitavi facere ei (Ez. 33, 12). Observamos que las citas bíblicas se intertextualizan y se parafrasean sin excesivo rigor literalista
592
. Curiosamente y

591
"La palabra hanif designa a todo aquél que por inclinación
natural y propia, rechaza las formas y
prácticas inauténticas, y reconoce y adora al Dios Único sin asociar nada a Él. Lo que distingue al hanif es su rechazo a la idolatría (...). La realidad de este término tiene que ver con sinceridad, autenticidad y rectitud. Todo aquél que se somete a lo que Allah ordena sin desviarse de ello puede ser
llamado hanif". Pág. 568, El Corán. Traducción comentada (1994), edición de Abdelghani Melara Navío (escuela máliki española).
En la acepción coránica del Trono de Dios / Allah, a modo de ejemplo podemos leer las suras 13, 2 y
25, 59:
"Allah es Quien elevó los cielos sin soporte que pudierais ver y luego se asentó en el Trono. Y sometió
al sol y a la luna que discurren hasta un plazo fijado" (13); "Él es Quien creó los cielos, la tierra y lo

que hay entre ellos en seis días y luego se asentó en el Trono. El Misericordioso, pregunta por Él a quien tenga conocimiento" (25). En Ezequiel 1, 26-28: "Sobre el firmamento que estaba sobre sus cabezas [querubines] había una piedra de apariencia de zafiro a modo de Trono, y sobre la semejanza
del Trono, en lo alto, una figura semejante a un hombre que se ergía sobre él (...). Esta era la apriencia
de la imagen de la gloria de Yavé..." versión de la Sagrada Biblia. Versión directa de la lenguas originales (1981), edición de E. Nacar y A. Colunga.

592
Tres citas bíblicas que extraeremos de momento literalmente. Una del Éxodo 18, 23 puede influir sobre la del Ezequiel 33, 11: numquid voluntatis meae est mors impii dicit Dominus Deus et non ut convertatur a viis suis et vivat, parafraseada e intertextualizada sin duda en nuestro caso con Éxodo 18, 32: quia nolo mortem morientis dicit Dominus Deus revertimini et vivite, extraídas ambas citas de
la Vulgata hieronimiana. Sabemos con cierta precisión que no fue la única versión de la Biblia, difícilmente estandarizada, que nuestros copistas y scriptoria conocían, de ahí la diversidad morfológica de dichas citas a lo largo de los Tumbos altomedievales y peninsulares. Las citas bíblicas
con transformación literal litúrgica son también una explicación de la alteración (muy variada) de las

493

coincidiendo con la mención y vocación somera a San Benito de este documento, en su Regula Monachorum se aserta la primera cita: "No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva", Prólogo, 38, muy importante para las intenciones monásticas del santo de Nursia.
La otra cita es del Libro I de Paralipómenos 29, 14-15: Domine, que de manu tua accipimus dedimus tibi, peregrini enim sumus coram te sicut omnes patres nostri, dies nostri, quasi umbra super terram et nulla est mora. Ya vimos que Paralipómenos (voz griega "Suplementos", "Crónicas") es un Libro Histórico recurrido para los clérigos-notarios de Samos (ya visto en 1031, doc. 103, con cita inmediatamente anterior a la aquí expuesta) por razones próximas a la ideología milenarista y escatológica ("Son como la sombra nuestros días sobre la tierra, y no dan espera"), pero también porque:

1. Las citas de los personajes bíblicos aquí expuestos con anterioridad en este documento, auténtica genealogía del Pentateuco (Génesis Éxodo...), son justamente el tema del Primer (en su origen, un solo libro) Libro de Paralipómenos, desde Adán hasta David, a modo de resumen de la

mismas, lo veremos a lo largo de esta segunda parte del trabajo. Casi con certeza que textos de la Biblia Itala Antiqua o Vetus latina (de la cual en mismo Jerónimo bebió e interpretó parcialmente) se
yuxtaponen con failidad en las estanterías monasteriales, de hecho es una realidad que hasta el siglo

VII no se va imponiendo con cierta relatividad la definitiva versión hieronimiana: una huella más de la
antigüedad e independencia de la Iglesia hispánica respecto a ciertas corrientes romanas homogeneizadoras.

Igualmente imbricada es la cita de Ezequiel 33, 12 que dice la Vulgata, in quacumque die conversus

fuerit ab impietate sua et iustus non poterit vivere in iustitia sua in quacumque die peccaverit, que nosotros vemos ensamblada previa selección de determinadas frases y construcciones, con también Ezequiel 18, 21: si autem impius egerit paenitentiam ab omnibus peccatis suis quae operatus est et custodierit universa praecepta mea et fecerit iudicium et iustitiam vita vivet non morietur…
Más literal y clara es la cita de Paralipómenos 29, 14-15: quis ego et quis populus meus ut possimus

haec tibi universa promittere tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi peregrini enim sumus coram te et advenae sicut omnes patres nostri dies nostri quasi umbra super terram et nulla est mora, una vez más parafraseada, resaltando la selección de los libros de Ezequiel y Paralipómenos, ya comentados por su claro significado y simbolismo en el mundo hispanovisigótico y
por ende mozárabe.

494

Historia Sagrada, clara intención erudita y solemne (credibilidad espiritual y formal) de la introducción antes de la invocación propiamente dicha.
2. De autor desconocido (investigadores bíblicos asignan a Nehemías y Esdras como posibles autores), Paralipómenos es una exigencia para el creyente de la total sumisión y obendiencia a Dios para su personal salvación (y pueblo teocrático según la lectura judía) y recto culto. Es necesario constatar el origen de dichos libros en la versión griega (desde el hebreo) de los Setenta, que a su vez fue recogida por la Biblia Itala Antiqua pre-hieronimiana, apuntando a la edición definitiva latina en la Vulgata de Jerónimo, como sabemos sólo relativamente extendida a partir del siglo VII. El mismo San Jerónimo determina a los Paralipómenos como “Crónica de las Crónicas” y la tradición cristiana hispánica así lo debió recoger.

En general los Libros Históricos y Proféticos (J. M. Abrego de Lacy, 2001)
593

son un discurso del futuro (oráculos, palabras-clave, “confesiones” -Jeremías, Isaías-), un cierto desaliento del presente, es de concepción temporal lineal de la realidad (desde el “Dios creó” al Juicio Final), son el impulso que se cree necesario, vital, de la Fe en la historia del hombre, son una referencia testimonial para mantener viva la fuerza original de los salvífico. La tradición hispano-visigótica y mozárabe creemos seguía una línea doctrinal muy parecida a los Libros antiguos que comentamos: son testimonio, enseñanza (la intención en nuestros documentos es aquí también clara), memoria intemporal de la Palabra (de la cual los Profetas sólo son siervos…), la predicación profética (siguiendo una cierta escula orientalista que aquí podemos entrever) se convierte en preclaro instrumento del Testimonio, Fe ciega en el Mensaje: justo lo que necesitaba la comunidad cristiana andalusí, tanto la desplazada como la estable dentro de Dar al-Islam (o Bilad al-Islam).

593
ABREGO DE LACY, J. M., Los libros Proféticos (2001).

495

Los datos escatológicos son consecuencia de esta motivación de lo predicado por los Proféticos: aparente impasibilidad de Dios ante la dureza de la vida e injusticia, cierto "maniqueísmo" entre los perdonados-bendecidos y los malvados (en este mundo, aparentemente aventajados), una incredulidad e ignorancia que los Profetas combatían con sus oráculos, pretendiendo una conversión, un cambio de actitudes en las gentes, una "libertad" que transformara desde el testimonio salvífico la realidad social del pueblo, y casi siempre al final, una aparente batalla final perdida ante el muro del mal y la falta de Fe. El complemento ante esta literatura antigua (de tradición hebrea, yahvista) y profética (haciendo de puente un especial Juan Bautista, tal vez ya antes Elías) es la noticia del Nuevo Testamento (la "nueva" cristología altomedieval…), aún interpretada como una derivación mesiánica, pero superadora y cumplidora de lo anunciado por los maestros de impronta divinizante.

Ante la pregunta y desde la base de un cierto doctrinarismo bíblico, ¿eran milenaristas nuestros cristianos altomedievales, mozárabes, nasara incluidos?, la respuesta es que el milenarismo bebe del Apocalipsis novotestamentario (Ap., 20, 1-10) con profundas raíces en el profetismo riguroso del Antiguo, y que a pesar de las advertencias agustinianas de una interpretación literal (errónea para un cristiano de seguimiento fiel de la ortodoxia) del mismo, las desviaciones de ya Julián de Toledo son notorias, también continuadas por Beato de Liébana y la amplia escuela cordobesa y toledana (no así el caso de Elipando...), aunque coincidiendo sus cálculos con una nueva Sexta Edad desde el comienzo de los tiempos del hombre y que coincidían con el 6000 en un fatídico 800-838 era hispanica tomado el ejemplo de Beato. Se puede resumir todo en un cierto "milenarismo moderado" con base en la lucha antiheresíaca y apologética, de fundamento apocalipticista
594
.

594
Rasgos de influencia del Libro del Apocalipsis según San Juan pueden estar en la localización de volúmenes de los Comentarios al Apocalipsis de autores como el mismo San Isidoro, San Julián de Toledo (De comprobatione sextae aetatis, Prognosticon futuri saeculi), Beda el Venerable, Crónica Biclarense y de Roda, Ireneo, Victorino de Pettau, Aspringio de Beja, Beato de Liébana y caso toda la
escuela cordobesa del IX (Eulogio, Sansón, Esperandeo, Paulo Álvaro). Se localizan estos autores en
bibliotecas del mismo Samos, Celanova, Sobrado y toda la amplia gama galeciana de Astorga, Oviedo,
Abellar, Sahagún, León y los scriptoria riojanos, entre otros. En la iconografía cristiana altomedieval

496

Tenemos que cambiar de temática. Sobre los topónimos tenemos: vila Güimir (territorio Sarrie, subtus alpe Serio, discurrente rivulo Erizon), donde el abad Diego edifica una iglesia bajo advocación de San Antolín con su monasterio (hoy posiblemente San Antonino de Touville, adjunto a S. Pedro de Seteventos –M. Lucas, 1986-), del dominio de Samos, bajo el monte Sério (en Láncara), adyacente al riachuelo actual de Erizon (Goimil, Touville, en Láncara). El emplazamiento es de plena continuidad habitacional de aldeas cristianas (como Seteventos, pequeñas villae

tales como las de Loseiro, Lourido, Calvor, Sta. Mª de Castrocán, S. Román, Escanlas, Pascáis y otras) que viven adyacentes a castros ya extra-amurallados (relación iglesisas-castros, en "lugares centrales"), cerca de tierras de labradío
Le siguen villa en Quintanela, heredad y vila localizada en S. Vicente / Vicenzo de Toldaos (Láncara): todos coinciden en esta amplia vega del río Vilouzán (a la sombra del monte de Sta. Irene), con una serie de topónimos asociados que nos remiten a poblaciones de origen mozárabe muy poblada de castros (Seteventos, con su iglesia próxima de S. Pedro; Loureiro; O Castro; Cabezais; San Xoán, Mouro, etc) así como de poblaciones autóctonas bien diferenciadas (Vigo de Galegos, Santa Mariña de Galegos, Gallegos en 997, doc. 6, Castro de Galegos). Contamos con hagiotoponimia en relación geográfica: Agra de San Miguel, San Miguel de Monseiro, S. Miguel, S. Martiño, Sta. Eufemia, S. Mamede, y las clásicas referencias a Sta. María. Incluso localizamos topónimos de raíz árabe: Alforxán (pico, al NE del monasterio central; < hury) y Santalla de Alfoz .

hispánica (especialmente en la misma y no en otra), los símbolos-letras del alfa y omega (Λ y Ω) han
sido aceptados y asimilados hasta la Iglesia de hoy, si bien su origen (bien representados en iglesiasdel
momento como S. Salvador de Valdediós o S. Salvador de Oviedo, Basílica de Stos. Julián y Basilisa,
hoy San Julián de Prados ovetense, así como en regia orfebrería-tipo Vera Cruz ("Cruz de los Ángeles"), símbolo por excelencia de Iglesia y ciudad de Oviedo, prodigioso símbolo angelical de la
monarquía astur desde los tiempos de Alfonso el Casto) parte de la cita bíblica del Apocalipsis 1, 8: "[Xto] Yo soy el alfa y el omega, el principio y el fin, dice el Señor; el que es, el que era, el que viene,
el Todopoderoso". Estas cruces votivas (conocemos la de Oviedo comentada, pero también una la poseia el cabildo de Santiago de Compostela, más antigua -864-, hoy ambas robadas a finales del XIX
y la ultima a principios del XX) tenían como antecedentes el estilo de la cruz de Gala Placidia y se creen donaciones de Alfonso II o de Alfonso III.

497

Así pues nuestros toldaos, tienen que ser nuestros toledanos cristianos
595
(o
moriscos posibles, o muladíes reconvertidos de nuevo al cristianismo pero arabizados), dada la coincidencia con otros topónimos que los referencian en esta región del Láncara: al NNW de Samos, Mourillón (topónimo llamativo por contexto); al norte, Mouro, Matacanes
596
-997- y a su oeste, Castrocán y Santa Marta de Castrocán: que ya sabemos es de emplazamiento castrexo, ya superado como "aldea abierta", fuera de sus contornos fortificados, con restos formales suevo-visigótivos de reutilización arquitectónica.
Registramos en esta región al norte, la vila de Toldaos, iglesia de San Vicenzo de Toldaos; al NE otra vila de Toldaos y a su sur inmediato, la iglesia de San Salvador de Toldaos; al sur de Samos, distante de las mencionadas poblaciones, el famoso Santiago de Toldaos (vila, iglesia, lugares). Casi no hace falta que

mencionemos la directa relación de este hecho poblacional-cultural (con todo lo que ello implica inmediatamente) para con el Al-Ándalus de entre Duero y Tajo, dada la cierta familiaridad de topónimos de Toldanos que constatamos en León y Zamora.

595
Otra huella gallega de los toledanos por estas tierras, se sitúa en Coruña, allí aparecen las voces de medidas exportadas a nuestro país: "celemín", "toledano". La información nos la aporta la obra referencial de Ismael Velo (1993, La vida municipal de A Coruña...): "Las medidas de extensión son

en su origen agrarias. Al inicio de la baja edad media la presencia de mozárabes introduce cultivos y

medidas del centro y sur de España. Estas últimas son celemín y toledano. No son aceptadas entre la

población, ya que apenas se usan y cuando se utilizan tienen una equivalencia muy variada. La fanega
tiene 12 celemines (1540)". No nos debe resultar extraño la pervivencia del nombre "toledano" / toldaos, más allá del campo toponímico dada la selectiva importancia de esta gente tan preparada técnicamente. La huella morisca del sur y medieval, en tanto que arabizante y agraria, es más probable
que directamente influyera en el norte cristiano, en los siglos XV y XVI, mucho antes de la catástrofe
humana de los mismos en el XVII. Sólo dicha cultura arabizante pudo haber influido con alguna posibilidad anterior (mediante mozarabización) en los períodos de los ss. IX, X u XI.

596
Persiguiendo un significado coherente para los topónimos relacionados con perros-canes, encontramos en la "Terra da Maia" una parroquia titulada Santa María de Perros (en la concello de Brión, cerca de Santiago y asociada a otro topónimo suponemos morisco-mozárabe: Alcaidóns –ver anexo 3 y 3.1.-), hoy Santa María dos Anxos ("Ángeles"). Estamos (creemos estar) ante un topónimo
de clara intención despectiva a una población, sino morisca, posiblemente arabizada o de maneras mozarabizadas, aunque cristianas. No debería ser muy distinta la amplia (con la antigua indígena) población de la amplia región que ahora estudiamos.

498
Filológicamente hablando Tol- es también raíz evolutiva del dialecto mozárabe toledano (A. Galmés, 1983) con solución arcaizante.
A todo lo dicho añadámosle la antigua y nueva habitación y ubicuidad de elementos propiamente galecienses (en numerosísimos castros, en vilas y lugares de Galegos), por lo tanto la palpable detectación de elementos ciertamente foráneos (aunque muchos de ellos no religiosamente, pero diferenciables visible -subetnias de gentilitas- y culturalmente), así como la toponimia de origen árabe (no abundante, pero existente), la hagiotoponimia asiduamente altomedieval, los nombres relacionados con moriscos, para finalmente tener una idea más completa de la realidad religioso-antropológica de estas tierras de Láncara, Samos, Sárria y Triacastela entre otras.
Hay otra coincidencia filológica más, la de existencia de antropónimos de igual contexto espacial, iniciados en Tei- (< tectum), así como los que anotaba J. Piel (1983) con el elemento onomástico inicial Teode-. Lo veremos más adelante con Teimoi, Teilán, Teixiz, Teilonxe, posiblemente patronómico Teiriz y en el segundo caso con Teudebadus patronímico (recordemos que Argerico podría haber fundado Arxeriz).

La tierra de Mazanedo está en el límite con San Antolín de Güimir (Touville); la vila de Corvelli con iglesia de Santa María de Corvelle actual está bien documentada en nuestro tumbo, en plena tierra de Sárria.
La onomástica es abundante tanto en los hombres y mujeres adscritos a la propiedad concedida como en las suscripciones de confirmantes y testigos, en total más de sesenta nombres y patronímicos (incluidos hipocorísticos) que deberemos comentar. Mayoría es la onomástica de origen germánico como es normal en este cuadrante noroeste (ya lo hemos comentado en primera parte, apartado 1, con notas), casos son: Ermesenda / Ermiario / Ermiariz, Leovegildo, posible Sonna / Sonnina, Gresulfiz, Odoario, Guendulfo / Gondulfo, Roderico, céltico-germánico el patronímico Brandiniz, Lote, Quintilaz, Atanagildo, Froila / Froilaz, Iquila, Fradegundia, Gundina, Genlo (germánico de raíz greco-latina), Itilo, Nuilo, Effilaz,

Ero, Alvito, Aragunti, Megito (latinizado), Godemaro, Sonnina (?), Godo, Gondesindiz, Ramiro / Ramirus / Ramiriz (latinizado), Fernando, Visterla, Edelmirus, Ariolfus, Veremundus (latinizado), Recamundus, posible Tio, Vizoyz.
Estamos ante un clásico porcentaje a favor de nombres de raíz germánica (abundando aquí dicho porcentaje, superior en los habitantes de las vilas y heredades -52%- que en la clase clerical -37%-, ya es más paritario con los de origen latino -33%-), siendo lo normal que éstos figuren entre un 40 y un 60% del media sobre el total en documentos notariales altomedievales para la Gallaecia occidental del VIII al X, y primera mitad del siglo XI, cuando ya están en franca disminución, aunque desde este cuadrante más oceánico y hasta más allá del Duero y justo hasta el Mondego (los porcentajes de toponimia-antroponimoa y onomástica germánica de la Lusutania se acercan por veces a los de la Gallaecia –M- Luis Real, 2000-), sabemos es el más afectado por esta difícil interpretación germanizada de este tramo de nuestra historia. Para León, los germanismos onomásticos y toponímicos disminuyen considerablemente, hasta no pasando de porcentajes muy limitados (10-20%) coincidiendo la mayoría de ellos con los galaicos, siendo su zona más afectada por la influerncia occidental, Sanábria y Bierzo, donde la mayoría de los mismos, hasta Astorga, se ubican
597
No discriminando nombres propios de patronímicos, en el total de los dos grupos onomásticos, tenemos 108 voces de nombres de personas de las cuales 52 son germánicos (48%), 30 son latinos (27%), el sintomático número de 13 nombres indígeno-peninsulares
-céltico y precéltico- (12%), helenismos cristianos son 10 (9%), son 2 los arabismos de Cidi (con patronímico indígena de Braoliz y otro
germánico de Viza) y un nombre
hebreo-bíblico en Iohannes. Es de destacar en estos análisis enumerativos, también la ascendencia del latín de nombre propio que aquí se emplea: Bellido / Bellita son

597
A esta conclusión llegamos después de leer el interesante trabajo (por finalizar) de M. Etreros (1978), “Toponimia germánica en la provincia de León”, Archivos Leoneses, nº 63.

nombres latinos conocidos por la lexicografía mozárabe
598
, así como otras voces
tardorromano-altomedievales cuales Iustiz / Iusta
599
, Furtuniz, Nuno, Teiriz,
Gaudinas, Placia. En cuanto a los helenismos, son ellos todos sacados de ambientes místicos y erudiciones greco-latinas de profunda raíz cristiana: Didacus / Didaci Tio, Eirigo Cristovalo, Pelagius, con sin duda la inspiración mística que pudo ir introduciendo el nombre de Stevano desde y hacia el culto ya hispánico a San Esteban (ver texto del 785, doc. 137, entre otros que lo revelan). No podemos dejar de ver en todo este ambiente religioso-cultural la huella de la tradición hispanovisigoda en lo mozárabe.

Los ornamentum ecclesie (siempre sobre materiales de oro y plata, valiosos, supervisados por el archidiácono: Epistola ad Leudefredum, Liber Ordinum) que figuran en el texto son los clásicos que ya hemos podido ver en otros semejantes, salvo algunas singularidades notables. Recordar que velos principales que dependunt inter templum et altare siricos et lineos, son los que ya designamos en el texto del 922 (doc. S-2) son los lienzos principales del altar, cubierto desde su parte superior, no creemos que en su adjetivación como de seda sino más bien de sirgo (vocablo más próximo al romance gallego), aunque no lo podemos certificar, además de ir acompañandoa la otra naturaleza de lino para sus complementos de cortina, al igual (similiter) de los frontales que le siguen. Las casullas siricas et lineas nos remiten a modelos probables en seda que ya se usaban en tiempos carolingios en momentos de

598
Los datos constatados en la conocida de Eligio Rivas (1991) sobre onomástica del noroeste nos llevan a la localización (pág. 122 de op. cit.) por Simonet de una planta orechcha bellita (planta para

uso de teñido) recogida en su conocida obra Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes, 1888 (reedición 1981, 2 vols.).

599
De la mano de Iusta / Iustiz tenemos que terminar forzosamente en el uso altomedieval e interrelacional en ambientes cristianos de las advocaciones para Santos Justo y Pastor así como Santas
Justa y Rufina (de culto siempre posterior al s. V en el resto Peninsular, fuera de los ambientes místicos hispalenses), con basílica en Sevilla, convertida en mezquita y residencia temprana por ‘Abd
al-Aziz (hijo de Musà) y es aquí mismo donde fue asesinado por Suleimán (720/101h.), seguramente
templo de origen visigótico. También sabemos de la parroquia toledana de Santa Justa, de mucha veneración mozárabe, aunque de ya arraigada tradición hispanovisigótica, pues constan sus oficios y
culto en las fuentes litúrgicas de este período (Oracional Tarraconense, Commicus, Passios, martirologios, reliquias y basílicas de época isidoriana...)

cierta suntuosidad, así como la dependencia del mercado anadalusí y de sus rutas para la importación de tejidos en lana y especialmente en seda si se querían de determinada calidad.

Por balteis, nombre arcaizante (extraído casi con seguridad de la Vulgata antiguotestamentaria, especialmente en Ezequiel y Levítico) que se le daba al subcinctorium, pañuelo fino (seda por ejemplo) en blanco o rojo para usos varios a modo de "segundo cíngulo", al estilo de cualquier sudarium para aplicaciones auxiliares de manipulus. También llamado subcingulum (balteus), se llevaba en el lado izquierdo (primero de uso episcopal, luego pontificial...) y su primer uso fue el de ayudar a fijar la estola al cíngulo; después y desde el siglo X, se observa sólo extraordinariamente entre las vestimentas monacales o sacerdotales.

La stolis (estola) antes comentada o antiguo orarium, la conocemos como ornamento de seda, de dos metros de largo, con forma de tira, de los ordenados mayores, usada en ceremonias propias del sacerdote y del diácono, insignia de sus órdenes respectivas, tan empleda en ritos oreintales como latinos, con clara intención distintiva de cara a los laicos. Siendo un probable galicismo lingüístico, la stola ya se conoce en Oriente en el siglo V y en Europa al siglo siguiente, siempre como atavío litúrgico, también usada por el subdiácono en los siglos VIII y IX (en Roma) para diferenciarse de los laicos. En el rito hispánico (con ya tradición conocida de las órdenes mayores) y galicano, el diácono porta la estola sobre la dalmática, y en el siglo VII el sacerdote la cruzaba por el pecho (después este uso hispánico se generalizó por Europa hasta finales del VIII...). El modelo antiguo anterior a la estola bien pudiera ser el manípulo comentado u otro sudario (doblado) de igual cometido.

De la cincta argentea, por ser creemos que una especie de cíngulo más a modo de cinturón que de ceñidor estrecho; no poseeemos demasiadas noticias altomedievales al respecto ("nunca se han dado prescripciones generales sobre su materia y color", J. Braun, 1927), sólo que a lo ya expresado podemos añadir que podía ser de plata, amén de seda, lana, cáñamo o algodón de color o blanco.

502

Algo más sobre los libros eclesiásticos. El Psalterium perfecte cum canticis et himnis, libro de máxima difusión entre las colecciones de tierras peninsular-occidentales, portador de los cánticos de Salmos bíblicos, refería versículos introductorios, antífonas, himnos (himnis, con intencionalidad de subrayarlo), lecciones, laudes, oraciones, preces y responsorios, y de ahí que sus ediciones bien preparadas fuesen perfecte (o psalterium optimum como también en Samos, 1098, doc. S-19, donde se diferencia de otros salterios et alio minore, entendemos que menos preparados e incompletos), además de ser preparados en tierras andalusíes (libros toletanos) con el rito litúrgico que ello comporta, aún en pleno siglo XI, resistente. El "sello" mozarabizante de estos salterios lo observamos en el paradigma de Silos (también s. XI), donde para su adaptación litúrgica se añade la antífona matutinaria

600

(completuria), continuada de la matutina benedictio (Q. Aldea, T. Marín, J. Vives, 1973).

1080, s/data (doc. 147). La invocación de este documento comienza con un clásico encabezamiento a la Santísima Trinidad: In nomine sancte et individueTrinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti. La designación no es cristológica sino trinitaria, siguiendo los consejos paulistas, de general indistinción (de naturaleza mixta las hay y en abundancia) entre Cristo-Jesús Dios y la Trinidad, típicas ya de la última patrística y de nuestro período altomedieval y concretamente para nuestros

600

El oficio ad Matutinum (lo vemos en el Antifonario de León, de inicios del siglo X, también

llamado
Antifonario Visigótico-mozárabe de la Catedral de León) es característico de la antigua liturgia hispánica, piezas litúrgicas en forma de missa. El esquema podía ser (extraído de J. M. Pinell, 1954):
Antífona-Oratio-Antífona-Oratio-Alleluiticum-Oratio-Responsorium, relacionando siempre antífonas
entre sí y éstas seguidas del responsorio correspondiente. El efecto era de solemnidad, extendiendo considerablemente el oficio matutino. Finalmente, hacer notar que el grupo de tres antífonas con sus

tres oraciones hacen ver un cierto paralelismo e intencional similitud entre el oficio catedral y el monástico de Tercia, Sexta y Nona, las dos primeras precedidas de un responsorio con oración incluida. Cf. PINELL, J. M. "Las Missae, grupos de cantos y oraciones en el oficio de la Antigua Liturgia hispana". Rev. Archivos Leoneses, nº15, 1954., págs. 145-185.

503

documentos del nororeste
601
. Para este caso, la invocación trinitaria primera, dentro
de los modelos pluriformes que le son definitorios, es sencilla, normal para la documentación de la segunda mitad del siglo XI en adelante (no obstante localizamos en documentación leonesa
602
una horquilla cronológica más amplia, anterior y
posterior a la expresada, para esta formulación) y es presencia normal en la colección samonense. Lo que sucede es que a esta primera invocación le sucede inmediatamente esta otra, Vobis Domnis invictissimis ac triumphatoribus sanctisque martiribus sanctorum Iuliani et Basilisse sive et sancte Eufemie et sancte Marie semper virginis et sanctorum martirum apostolorum sive virginum, quorum basílica fundata..., lo cual convierte a la misma en una formulación más compleja y sobre la que nos tenemos que detener un tanto.

Las demandas de protección e invocación a "santa María siempre virgen" (sic) son directas e intercesoras para quien las formula, y tampoco podemos descontextualizar que dicha demanda está en un documento donde las advocaciones a María son notorias en las iglesias de Sta. María de Revoiro y Sta. María de Onitio: no debería ser casualidad.

El advenimiento de Nuestra Señora. Siendo el eje doctrinal del primer cristianismo (de hecho su segunda edad) el de los Padres y Doctores de la Iglesia, una

601
A. García y García en Contenido canónico-teológicos de los diplomas leoneses (1994) da entre otros, estos razonamientos. Igualmente para el caso de la ausencia de invocaciones canónicas, rechaza
el argumento que son para estos casos los otorgantes, posibles no cristianos (judíos o musulmanes) involucrados en la documentación: "Tampoco se debe la ausencia de estas invocaciones al hecho de

que los otorgantes sean cristianos o no, como lo evidencia
la circunstancia de que en ellos intervienen
personajes cristianos la mayoría de las veces, pero también los hay musulmanes y judíos, y en estos diplomas unas veces se da y otras no la presencia de estas invocaciones religiosas" (pág. 29). No

sólo
eso: es precisamente en la documentación musulmana donde más se da este tipo de invocaciones divinas (extensas, muy personales, argumentativo-literarias) y es conocida la incidencia de dicha influencia en documentación cristiana andalusí, incluida la documentación oficial episcopal de aquellas áreas. Simonet (Historia de los mozárabes...) nos deleita con el Bismillahi arrahmani arrahim
en el "Códice conciliar de la Biblioteca de Madrid" (pág. 809-812) al hablar las actas conciliares de las
divisiones eclesiástico-metropolitanas de España, posiblemente del siglo IX: no es un caso único en los
textos de los nasara.

602
El estudio de A. García y García (1994, op. cit.) abarca los fondos medievales del año 775 al 1187, de la Catedral de León, así como los monasterios de S. Pedro de Montes, Carrizo y Sahagún, muy similares en características a los nuestros galaicos.

504

catequesis centrada en el mensaje (Grandes y menores Profetas) y ascética de la Pasión (Evangelios, vida de Jesús), la Resurrección de Cristo, la Eucaristía, la Parusía (nuestro ambiente milenarista, juzgador y Final) y un culto a los mártires que derivará inmediatamente en el culto a los santos, podríamos aventurar a priori que la advocación a la Virgen "podría no caber" o tener un papel más que secundario como minúsculo de capítulo anecdótico de la vida de Jesucristo. Pero no fue así. A través de la biografía de Jesús, y su fiesta de Navidad (con la Epifanía), se desarrollará su culto, iconografía y fiestas recordatorias de sus Misterios (Concepción, Asunción, Ascensión, Maternidad), con sus iglesias ya consagradas en su nombre (ss. VI-VII) y sus villas patrocinadas. El culto (y dicha palabra viene del colere latino que significa ese honor tributado a Otro, cuya autoridad le es reconocida y por lo tanto se sitúa en un estrato de superioridad respecto a otros que le rinden dicho "culto") a "Nuestra Señora" ya es detectado en Hispania (C. García Rodríguez, 1966, en epigrafía de templos de ambos siglos citados) antes que en Roma, con posibles traslados de reliquias por las vías de contacto directo con Oriente (Jerusalén, Bizancio.
Desde todas nuestras rutas abiertas Al-Ándalus 'Gallaecia, observamos un fluido intercambio de marianismo militante, ya visigodo: una epigrafía de Mondoñedo de ascendencia suevo-visigoda (s. VI); una lápida ni más ni menos que en Guadix (Granada) podría sugerir una iglesia advocada a Santa María y la Santa Cruz; un ara de altar de la cordobesa Cabra, otorgada por un obispo Bacauda en honor a la Virgen (s. VII); y otra en Mérida, lápida de una "iglesia" de Santa María posible basílica de un monasterio restaurado por una abadesa Eugenia (epigrafía del año 661). Igualmente titular era María en la antigua catedral de Mérida (Sancta Hierusalem)
603
; en el siglo IX, nos suena ya el monasterio femenino de Santa María de Cuteclara cordobés. La vías de penetración del culto mariano hacia la Gallaecia estaban ya más que resueltas, aunque se irá asentado su culto e iconografía,

603
Op. cit. C. García Rodríguez (1966).

precisamente a partir de la presencia islámica en la Península, aunque todo ello ya no nos puede resultar paradójico: hasta la festividad de la Asunción de Nuestra Señora es posterior al mítico 711/92h., de muy probable influencia oriental.

A partir del asentamiento de su culto (correctamente expresado, su hiperdulía o culto religioso a la Virgen interno / externo o privado / público o de veneración en su más elevada expresión), fiestas y obras de la mozarabía toledana como la Vita Ildefonsi del obispo Cixila, reconocen ya oraciones y letanías (penitenciales) además de fijar fechas para su festividad, figurando igualmente en los llamados Calendarios Mozárabes y en Concilios X y XI toledanos, Oracional visigodo, Homiliario silense...

Constan en nuestra amplia zona sarriano-samonense, entre otras, las iglesias de Sta. Mª de Corveli, Sta. Mª do Mao, monasterio de Sta. Mª de Loio (Paradela, Lu.), iglesia de Sta. María de Vilavella (Traicastela, Lu.), Santa María de Mao (ya referenciada por su importancia) y Sta. Mª de Revoiro. La tradición cultual a María se puede detectar en las fechas tempranas de los templos titulados en su nombre, así como en la popularidad de su toponimia (hagiotoponimia) y antropónimos en toda la Gallecia lucense
604
.

604
Cf. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, T. (1994), cita de Díaz y Díaz (1976) “el Convento lucense posee

numerosas titulaciones de iglesias “que parecen haber sido preferidas en época antigua”; así se observa
que (...) Santa María acapara el 20’34 %, la siguen S. Pedro con 8’48%, Santiago con 8’16%, S. Martín de Tours con 6´87%, S Juan con 6’01% y Sta. Eulalia con 5’31% (...) Se consideraron para el
cálculo los ayuntamientos de Samos, Sárria, Íncio, Triacastela, Láncara, Folgoso do Caurel y Pedrafita
do Cebreiro, con un total de 157 parroquias. Lo resultados fueron los siguientes: Santa María 17,83%,
San Juan 15’92, San Pedro 8,28, Santiago 7’64, San Martín de Tours 7’01, Santa Eulalia (...) 3’18%,
(...) El Salvador con 5’09% y San Julián, San Esteban, San Miguel y San Vicente (4’46%)”, pág. 176,
nota 16 de op. cit.
El estudio sobre antroponomástica (formas antroponímicas simples de nombre solo en el central siglo
X) en el concreto Tumbo de San Xiao de Samos, realizado por Marta González y Francisco J. Pérez (1995), hacen destacar en el sistema cristiano y masculino a Petrus, Pelagius y Iohannes, nombres cristianos que desde la segunda mitad del s. X van desplazando a los germánicos (todavía mayoritarios: Adefonsus, Froila / Froilaz, Fernandus, Gundisalvus, Ranemirus, Rudericus, Veremudus
/ Veremundus, Vimara, etc.), y otros variados (Citi y sus variantes no son escasos; los griegos cristianizados Pelagius, Didacus, Stephanus; indígenas Suerius -?-, Eita, Velascus) ya que aquéllos van
impuestos desde la popularidad del culto a los santos, pasando a ser definitivamente mayoritarios sólo
desde finales del XI y principios del XII. En el siglo XIII el sistema onomástico cristiano ya está

soberanamente asentado. Es más que probable que la sustitución del rito hispano-mozárabe en el rito
del bautismo, por el romano, haya podido influir directamente en la determinación por los nombres de
persona latino-cristianos, sustituyendo a los antiguos germanizados (E. Portela, M. C. Pallares, 1995).

506

La antigüedad del culto a María (para nuestro noroeste "Senhora", "A Nossa Senhora") es de sobra conocida por los historiadores de las religiones
605
, y contamos
con serios estudios antropológicos sobre esta axial figura invocada, pero para
nuestros objetivos de rastrear un pensamiento cristiano altomedieval, el estudio

La forma María es casi de homonimia (muy semejante como veremos al estudiado en el monasterio de
Santa María de Sobrado) para el caso de las mujeres nombradas en los documentos, aunque los nombres germánicos (Godina, Geloira, Gontina, Ildonza, Ermesinda), variados (los indígenas, los de
tradición latina) y en bloque, sigan siendo muy numeroros. Confirman esta tendencia del nombre femenino otros estudios como el realizado por J. Montenegro Valentín sobre "La antroponimia femenina lebaniega en los siglos IX al XII" (in Antroponimia y sociedad, 1995): primer lugar para María (8'93 %; le siguen en porcentaje Ailo, Justa Marina y Teresa, latino-cristianos) seguidos por Falina, Gontrodo, Sendina, Tegridia, Urraca (posiblemente céltico, H. Martínez Estévez, 2001) y Teudesinda de etimología germana, junto con los prerromanos Muña y Oro (variantes Orro, Orra > Urraca?). Igual tendencia, masculina (Juan y Pedro) y femenina (María) se observa tanto en cristianos
como en musulmanes recién convertidos, de tradición onomástica en árabe convergente y por ende coincidente (E. Portela, M. C. Pallares, 1998) para el caso de Santa María de Sobrado.

605
Sin retrotraernos al culto de la concepción y virginidad de la Isis egipcia, es más directo para nosotros el culto a Minerva para las sociedades indígenas galaico-romanas (más castrexo aún es el seguimiento de rito y matrocinio a las Matribus Galaicis que ya consta en la epigrafía de Coruña del

Conde –Burgos-; otras asociadas y trifuncionales del altar pagano son Navia y Suleis – R. Brañas, 2000-). Rige el culto a la / las "Señoras" el significado de la riqueza de la tierra fértil y productiva (sus
riquezas), su desposamiento con la soberanía divina: madre del Dios supremo, amante, hija, defensora
de lo que es Justo, virginidad permanente (B. García-Albalát, 1999). El emperador Augusto oficializa
el día de la muerte mistérica de Diana (13 / 14 de Agosto), para que con el tiempo la Iglesia asuma la
continuidad de la festividad de la Asunción de María el siguiente día 15 de mismo mes. Semejante mecanismo de procederes acontece con la asociación del ciclo festivo de dios Lug (hijo de Dagda, dios
del cielo...) con la celebración de la Virgen del Carmen en el primer ciclo del Lugnashad. La triple fucionalidad de la Virgen (fecunda, vidente y guerrera, asociada antropológicamente a la "Moura", a la

serpiente benefactora para el sexo femenino, de la procreación, de la felicidad: Santa Brígida, Santa Comba...) finalmente se traducirá como una gran divinidad sintética: María como mujer elegida y santificada por la Trinidad, Madre del Hijo de Dios y Madre de la Iglesia.

La Virgen es clave en el proceso de transformación altomedieval desde las categorías del pensamiento pagano hasta el cambio ideológico (de la mano del religioso) final en la instauración del nuevo escalón cultural que significó el cristianismo y la catolicidad consiguiente, todo ello resumido para nuestras coordenadas ideológicas en el Magnificat y en su apelativo como "Reina de los Mártires", modelo de de educadora y bendecida por el Espíritu Santo. No es de extrañar que los parámetros de cultura espiritual de nuestros siglos elegidos, la Virgen fuese nombre propio de las mujeres y figura de constante de oración, festividad y consagración para iglesias, templos o instituciones. Los doctores y pensadores del alto cristianismo le dedicaron escritos que sin duda ayudaron a la consagración de María como "Madre de Dios": Ireneo, Epifanio, Cirilo de Alejandría, Ildefonso de Toledo o el mismo Agustín de Hipona. El Concilio de Éfeso (431) hará el resto de la configuración de la persona de Santa María como de Maternidad divina, asunto no exento de debate en el seno de la Iglesia del momento: los escritos de San Cirilo y los de Nestorio de Constantinopla divergían, y segirá siendo tema de controversia la mariología cuando se

llegue mucho más tarde al cóclave de Nicea II en el año 787. El culto a la Virgen y a la Santísma Trinidad saldrán finalmente reforzados de estas seculares y teológicas disputas.

507

clásico sobre hagiotoponímica del Dr. López Santos (1952, "Influjo en la vida cristiana en los nombres de pueblos españoles" ; aquí el autor cuenta "103 pueblos repartidos por toda España"
606
) relativa a la Virgen, que ratifica la relación directa de las advocaciones a la Asunción de María (su rastreo es permisivo seguirlo desde la celebración en coincidencia con su festividad, y los ritos y cultos estrictamente trifuncional-indoeuropeos –Dumézil, 1977-), con la implantación de títulos marianos en templos (iglesias, capillas) situados en poblaciones a las cuales también puede extenderse su nombre protector e intermediario. El resto de elenco temático que justifica las advocaciones a María serían la Purificación, la Natividad, la Inmaculada y la Visitación.

606
Continúa López Santos (1952) "...pueba elocuente de la devoción que los españoles la han profesado a lo largo de la Historia. Es lástima que su estructura fonética no se preste a producir divergente populares, que nos servirían para la cronología de su devoción" in pág. 56 de op. cit. A la siempre difícil tarea de dar una cronología a la hagiotoponia y la historia de un culto o devoción, añadimos una pequeña serie de titulaciones de monasterios gallegos (sólo señalaremos los de fundación de ss.

VIII-
X / XI) sacados del Monasticon Gallaeciae (J. Freire, 1998), aunque ceñidos, a pesar de su título, sólo
a la actual Galiza (la nuclear y provincial, muy limitada por lo tanto a la realidad altomedieval, y esperamos pacientemente su ampliación para las actuales provincias y comunidades de León, Asturias
y Norte de Portugal por lo menos): Sta. Mª de Abonio (Asturias), Santa Mª de Piloño – Alcobre (Pont.), Sta. Mª de Amandi (Lu.), Sta. Mª de Amoeiro (Ou.), Sta. Mª de Atáns (Ou., primero de Celanova, luego de Samos), Sta. Mª de Baamonde (AC.), Sta. Mª de Bacoi (Lu.), Sta. Mª de Bárcena
(Pont.), Sta. Mª de Barra (Ou.), Sta. Mª de Barreto (Ou.), Sta. Mª de Bretoña (Monasterium Maximi,

Lu.), Sta. Mª de Cambre (AC.), Sta. Mª de Carteire (Lu.), Sta. Mª do Cebreiro (Lu.), Sta. Mª da Corticela (AC.), Sta. Mª de Corvelio (Lu., de Samos); Sta. Mª de Feá (Ou.), Sta. Mª de Ferreira de Guntín (Lu.), Sta. Mª de Ferreira de Pantón (Lu.), Sta. Mª de Fratribus (Pont.), Sta. Mª de Guillade (Pont.), Sta. Mª de Lemos -Régoa (Lu.), Sta. Mª de Lobaces (Ou., de Celanova), Sta. Mª de Louredo

(Ou.), Sta. Mª de Mao (Lu., del dominio samonense), Sta. Mª de Meira (Lu.), Sta. Mª de Mezonzo (AC.), Sta. Mª de Mixós (Ou.), Sta. Mª Maior de Mondoñedo (Lu.), Sta. Mª de Monfero (AC.), Sta. Mª
de Neira (Lu., del dominio de Samos), Sta Mª de Nogueira (Pont.), Sta. Mª de Ucelle (Ou.), Sta. Mª de
Ortoá (Lu.), Sta- Mª y S. Salvador de Paradela Ou.), Sta. Mª (y S. Lourenzo) de Penamaior (Lu.), Sta.
Mª de Piloño (Pont.), Sta. Mª da Porqueira (Ou.), Sta. Mª de Ribalogio (Lu.), Sta. Mª de Ribeira (Ou.),
Sta. Mª de Sabucedo (Ou.), Sta. Mª de Salceda (Pont.), Sta. Mª de Cesuris (-?- , Ou.), Sta. Mª de Sobrado (AC), Sta. Mª de Temes (Lu.), Sta. Mª de Vilanova (Ou., del monasterio de Celanova; E. Rivas –1995- dice del mismo: “mosteiro mozárabe de monxas bieitas desaparecido, na hoxe Vilanova
das Infantas (daquela das Infantes)”, pág. 45 de su “Onomástica da Virxe Maria en Ourense” en tres

entregas), Sta. Mª de Xunqueira de Ambia (Ou.). Aunque la lista presentada se puede ligeramente ampliar o reducir, estos son nuestros principales monasterios marianos del ángulo menor del ángulo noroeste, ya que en algunos casos no hemos tenido en cuenta la doble titularidad o la sobrepuesta; por
ejemplo, con la llegada del Cister, los cenobios de su propiedad, cambiarán la titularidad casi exclusivamente a Santa María (Melón, Montederramo, Penamaior, Espadañedo, etc.), pero ya lo son
en fechas posteriores a las nuestras estudiadas.

508

Sobre la suerte, variaciones de contenido, orientación teológica, biografía y sobre todo la anotación de un justificado culto desde el Islam a la figura y profunda significación de María en el Islam (sin duda la más venerada de las mujeres y de reconocida concepción espiritual a través del ángel Gabriel –Yibril-, junto con la madre adoptiva de Moisés –Musà- y la hija del Profeta Muhammad, Fatima, esposa de ‘Ali), queríamos sólo recordar las debidas convergencias con este cristianismo escatológico que ya quedaron expuestas en la primera parte de este trabajo (apartado 3.2.1.).
Pelagio Velasco, hijo de antiguos pobladores del Mao por castros (castrum de

Formicarios, Eira Castro...), vilas (Teymoi), valles (Homano, Goffo), ríos (el mismo Mao: rivulo discurrente Homano), montes (Monte Mediano, monte Eira Castro) lagunas (lagona de Monte Ocaso), puentes (Ponte Lausata) y arroyos (arrogio de Pontito): ...ego Pelagius Velasci –patronímico de base lingüística indígena- ipsam villam de successione avorum vel parentum meorum...) dona al abad Fromarigo y monjes de Samos la vila de Teimoi (valle del Mao, Lu.: como podemos ver los términos con sus delimitaciones son extremadamente precisos, y como conocidos, habitados), de toponimia significativa del grupo Tei- y que veremos más adelante (apartado 7.1.2.3.) y que adelantamos puede dar con una tradición de nombre de lugar desde su ascendencia onomástico-antroponímica primero visigoda y luego de continuidad mozárabe.

Volviendo a las fórmulas que nos informan sobre los modelos organizativos de la comunidad del momento, observamos una independencia entre la Regla del monasterio (sub regula sancte Benedicti) y la Norma-Regla-ejemplos de los Sanctorum patrum exemplis vivendum: inspirada en un Codex Regularum, de origen monacal visigodo (el pactum es en sí una derivación de la Lex Gothorum), y simplemente legada desde los orígenes del monasterio de Samos [607]. Este supuesto ya

607 A este respecto, recordemos a J. Freire Camaniel (1998) que en su obra de referencia nos comenta un texto muy parecido, el de 1026 (doc. 7), ya comentado con anterioridad, incluyendo notas. Finalmente, acaba nuestro autor diciendo para todos estos casos: “Una vez más (...), constatamos la

lo hemos referido en los documentos samonenses de los años 960 (doc. 248) y 1026 (doc. 7). Es preciso resaltar que en este año 1080, pasada ya la “cluniciación” (que comenzara en el 1025 y que va a secundar oficialmente el Concilio de Coyanza de 1055) inicial por España, aunque no por su Noroeste más acantonado, podemos definitivamente afirmar que para finales de este siglo XI, S. Julián de Samos y Basilisa estaba bajo la observancia de la Regla de San Benito: sub regula sancti Benedicti et sanctorum patrum exemplis vivendum, los “ejemplos de los Santos Padres”, una vez más entendiendo por “observancia”, no exactamente una “Regla”, sino una idea más flexible de “observación” tal vez un Codex regularum adaptable a las normas internas del monasterio y adaptadas-dirigidas por el mismo abad (J. Freire, 1998).

Hay utensilios de mesa y objetos varios de la “vida temporal” (subsidium temporale, tegumentum et victum): manta, feltro vel tapete, plumazo, cappa, pelle, manto et scapulare propter opera, tunicas et femorales. Veremos los elementos separadamente que aún no hayamos comentado.

Manta es “manta de viaje o de cama” muy útil por su normal confección en lana, probablemente de fabricación del área islámica (mantas mauriscas) o de la propia galega (mamtam unam galegam) [608]. En Samos vuelve a aparecer en otro documento del año 1033 (doc. 108): de vobis Iª manta preciata, curiosamente en un contexto que ya le es familiar de II foles (...) alio zerrac vermelios; como en otro oventense (950) de parecido contexto asociativo: zuramen linteo, manta, porca, zivaria, ambos ejemplos sitúan a manta junto a elementos de importación andalusí

independencia existente entre la Regla del monasterio y la “norma, regla o ejemplos de los Santos Padres”, pág. 153.

608
VARELA SUEIRO, X. (2003), op. cit., pág. 192. Las Mantas duas: Mauriscas (transcrita directamente de la España Sagrada, tomo XL de M. Rico, in pág. 409), es una expresión recogida de

un determinado documento, coleccionada por el autor continuador del padre Flórez y que data en el año 998, del obispo
lucense Pelayo (Pelagius Episcopus Lucensis plurima Ecclesiae suae dona confert.) y de la propiedad de la Iglesia de Lugo.

510

(zerrac vermelios, zuramen linteo) y ello puede resultar significativo como veremos más adelante.
Feltro puede ser, en el contexto de conjuntos de cama, un complemento de manta, a modo de cobertor (cubre-cama, colchón potencial). Tapete (feltro vel tapete) puede ser una denominación sinónima de feltro, o bien una variedad de la cual, en lana no tejida
609
, podría servir para confeccionar prendas de vestir, siendo en resumen, válidas la primera y segunda función.
Manto. El denominado por Isidoro hispalense mantum hispani y que podemos adivinar, entre otras vestimentas, en códices visigodos y altomedievales (Codex Armilianensis y el de Vigilano, Beatos de Fernando I, de Girona, de Thomson, o el Antifonario de León, etc.), es hoy motivo también de especial investigación. Nos decantamos por la definición de M. Jessamyn di Piemonte (1998) que nos lo describe como una vestimenta usada por ambos sexos, siendo el mantum una capa corta o pequeña que llegaba hasta las manos y sin mangas haciéndose muy comun entre los hispani
610
; siguiendo a la mencionada historiadora del vestido tradicional, tal manto podría mantenerse en el hombro, no con una única fíbula, sino con dos broches colocados a ambos lados del pecho, a la manera hispánica. Más adelante veremos como manto va unido a la denominación compuesta de manto zingave (1074, doc. 79) por lo tanto también posiblemente de importación meridional, aunque ya con tradición antigua en los hispanos, visible y posiblemente bastante diferenciados de los galecianos y galaicos. Es seguro que la continuación del uso de los mantos se siguió dando en los siglos incluso XII y XIII. Los comentarios de Gómez Moreno (1919)

609
Recogido de DOMÍNGUEZ, R. J. Diccionario Nacional ó Gran Diccionario Clásico de la Lengua Española. Imprenta M. Guijarro, Madrid. 1878. Muchos significados de voces castellanas de origen latino (o no) las hemos tomado de este buen diccionario. Voz “fieltro”.

610
Tomando las definiciones de Meyer-Lübck, Du Cange (con su Comité investigador propio), Lange o
Sánchez Albornoz entre otros, X. Varela Sieiro (2003) opta, non sin ciertas y lógicas indecisiones,

por
el significado de abrigo, con o sin mangas (Lange): “Esta acepción é a mais antiga do termo (...) Designaría unha prenda de abrigo, de uso común entre os homes [De paliis virorum designa Isidoro],
posiblemente con mangas, de aí a súa diferenciación con cappa” (pág. 93 de op. cit.), tal y como es nuestro caso samonense.

511

sobre la parquedad de motivos decorativos (normalmente geométricos) en las prendas de vestir litúrgicas o laicas altomedievales, son intuitivos de una cierta influencia no iconográfica de los elementos de vestir, vajilla o de uso dormitorio en el solar peninsular
611
.
Scapulare es voz únicamente mencionada en este texto de Pelagio en toda la documentación monástica galaica (aunque sí es galeciana, con documento en el Cartulario de Eslonza, en el monasterio de Boñar –Le.-, del siglo X –929-: sellas scapulares V). Al igual que otros términos o expresiones (citas bíblicas que se mencionan en la Regla benedictina como vimos -1026, doc. 7-), aquí también (el contexto de expansión e influencia de la RB es más que palpable en las comunidades del momento) el texto regular benedictino se deja ver en scapulare (X. Varela, 2003), de donde interpretamos una prenda de vestir típica de monje para cubrir sus hombros (< scapulae, -arum: hombros; pudiera ser triangular según cierta tradición eclesiástica, ricamente bordados en el norte europeo, cosa que no aquí, como bien observamos por omisión y sobriedad de las intenciones del texto), dejándole trabajar (propter opera) en sus oficios diarios.
Tanto la Regla de San Benito (una vez más su influencia directa desde su texto oficial) como la de Fructuoso, nombran y recomiendan las femoralia para el vestuario de viaje o simplemente para cubrir (o introducirlos a traves de los mismos)

611
GÓMEZ MORENO, M. Iglesias mozárabes (1919, reedic. 1998), págs. 337-338: “Nótese que en tan
largas enumeraciones de ropas como figuran en los inventarios nunca se especifican representaciones
sagradas decorándolas, ni siquiera de animales, flores, etc., en oposición de los italianos y de los correspondientes al período sucesivo, pudiendo inferirse que los tejidos usuales eran lisos o con decoraciones esquematizadas y geométricas, así como bordados. Únicamente se habla de ramajes, bajo
el nombre árabe maraize, sin que pueda excluirse no obstante la hipótesis de que algunas voces, entre
las mal explicadas, se refieran también al orden decorativo.
Una de las cargas usuales de las iglesias era el alojamiento y manutención de huéspedes, ya pobres ya
señoriales y aun reyes (...); proveíaselas además de vajilla y lechos, no sólo con dicho fin, sino para decoro de los obispos, abades, etc. (...), probando una vez más el lujo y refinamiento que en el siglo X
desplegaba la alta sociedad leonesa y gallega”. Para el caso de nuestro documento de 1080, llama la

atención que escoja este tipo de vestimenta, modesta pero completa (et pro eo quod mihi datis subsidium temporale, tegumentum et victu: M. Arias -1992- lo interpreta como que “le han suministrado con largueza” al tal Pelagio) para su “subsidio temporal” de retiro en el monasterio ya regular benedictino.

512

el femur (muslo); es decir, pantalones o calzones cortos (“calzoncillos”, el tayazin andalusí tal vez) o quizá largos, en todo caso, con la asociación a otros términos que tienen que ver con el trabajo y la vida monasterial.
Pelagio hereda de sus antepasados los siguientes objetos (junto con la importante vila y casas, es decir por su valor, forma parte intrínseca de la misma: et intrinsecus
612
ipsius ville domos (normalmente la “residencia” nuclear de la familia en la vila; incluye la enumeración como veremos, el “interior” de las tierras para trabajar, parte importante de la propiedad): cupas, cupos, mensas, torcularia, necnon et sesigas molinarias, terras, prata, pascua, montes, fontes, et omnes arbores, omnem medietatem de ipsa villa iam dicta ubi eam potueritis invenire.
Cupas-cupos forma parte de un binomio muy conocido en la documentación gallega y galeciense
613
(las áreas oventense y leonesa, son una vez más coincidentes con la gallega, y diferencial respecto a la extensión peninsular) y por contexto, directamente relacionado (mensas: de madera, para reunirse socialmente, para comer) con los utensilios domésticos de una casa operativa para su habitación, y/o traslado de medianas o grandes proporciones de elementos a un lado u otro de la residencia doméstica. Así pues, cupas (su voz registrada más antigua está en Celanova -826, doc. 442-; en otra documentación de Samos, cubas -907, doc. 210-) es utensilio que sirve para contener líquidos de considerable capacidad (¿tonel?; ir a recoger agua a las fuentes es función esencial –y social- para un buen mecanismo de bienestar), o bien, traslado / almacenaje de grano de cereales, entre otras funciones de transporte

612
El término intrinsecus lo localiza cronológicamente X. Varela (2003) “como termo a quo o 867 e ad quem o 1108. O século X é o período de mayor apoxeo do termo” (pág. 53 de op. cit.). En cuanto al significado puede connotar “Unha significación xeneralizadora alusiva a todo o existente no interior

dunha casa e que pode ser considerado como de valor” o bien “Un valor xeneralizador, relativo a todo
o que hai no interior dotras unidades de explotación, especialmente, ó que ten que ver co ector da habitación” (págs. 55 y 56 respectivamente).

613
Lo veremos en multitud de ocasiones, mencionemos los ejemplos de Samos en 849 (doc. 128), 931 (doc. 93), 967 (doc. 91), y sobre otros casos lo retomaremos.

513

de escala menor en las tareas domésticas; si hay torcularia
614
(y a los lagares del
momento van acompañados y asociados los molinos de agua, a modo de complejos de producción contínua de harina, vino y / o sidra –pumares-), como en nuestro ejemplo, son de especial necesidad para transporte de sidra o vino. Es este vocablo de variabilidad gráfica cupas / cubas (en documentación samonense (907) y celanovense (985), ¿un paso hacia a evolución al romance? -X. Varela, 2003-) es una forma muy reproducida en las enumeraciones de mobiliario o ajuar doméstico que conocemos. Pero no podemos dejar de lado otras interpretaciones más que sugestivas.
A la hora de comentar los rasgos más sobresalientes de mozarabismo en el monasterio de San Salvador de Celanova, nombraremos el caso, en otro contexto, de la voz cupas: ...et abluere cupas, et de semine illius facere balneos in quibus fratres Cellenone corpore abluissent: aunque no contemos con la importante asociación de cupas con balneos y fratres, podría caber aquí el interrogante de si también ciertos sectores de la población y/o hermanos de la comunidad (el baño como rito social colectivo según la antropología cristiana del momento) de los dominios de Samos, practicasen cierto tipo de costumbres higiénico-profilácticas (incluidas las de purificación espiritual relativas al cuerpo) influenciados por la cultura y hábitos andalusíes. Volveremos sobre ello más adelante.

614
Según Xaquín Lorenzo (1979), el vino (sus clases de uvas de cepa autóctona, sus labores, su elaboración, su vendimia, sus lagares –nuestros torcularia-) es de antigua implantación, aunque de muy determinadas zonas de nuestra geografía: “Semella que o viño é xa de vello na nosa Terra, mailo
seu apoxeu débeo
sinalar o intre da meirande puxanza dos nosos mosteiros, que romperon os vales para fincar niles as prantas que o barroco incorporou á sua arte” in págs. 227-228 de “Etnografía...”.

Según la documentación leonesa y gallega, los primeros documentos que mencionan los lagares – torcularia (también torcular- aris: lugar en que se asienta dicha prensa) pertenecen a los siglos XI y XII (A. Maurín, 1994).

514

El cupos asociado al anterior cupa
615
, en casi inseparable aparejamiento en
toda la documentación del Noroeste, nos viene a decir que de entrada es de diferente tamaño (tal vez utilidad) que cupas. En segundo lugar, cupos puede fluctuar con significados de utensilios semejantes a tinajas (la jabiya andalusí procede del mismo modelo antiguo clásico que el nuestro), “cubo” castellano (S. Albornoz, 1965, 1982), o en otros contextos asociativos, canales para llevar agua a las ruedas molares del molino (X. Varela, 2003) que aquí suponemos fluvial
616
(recursos naturales no
faltaban), ya que también se mencionan sesigas molinarias.
Sesigas molinarias es conocida expresión compuesta (a menudo elíptica, omitiendo el sessiga / sesiga-s: < sedes, sexica, sessiga lat.) cuyo núcleo significativo es “molino” o la forma castellana “molinar” (M. P. Álvarez Maurín, 1994), y es un

elemento más de una cultura del agua altomedieval y noroccidental, donde se compendian la construcción habitacional en la que se encuentra el molino y /o la muela del mismo. Otros documentos de Samos sitúan dicha expresión en años finales del siglo X (982) y sobre todo a lo largo del siglo XI: desde 1002 hasta 1092. En otra

615
Cupas es en nuestro Noroeste muy numeroso desde el siglo IX (Celanova, 826, doc. 442 (Andrade);

871, 889, docs. 3, 7 -Sáez-), generalmente presentado en forma díptica (cupas vel cupos), aunque también tratados individualmente. Si en su interpretada semántica optamos por "tinaja", también ésta
es profusa en el prototipo emiral-califal (ss. IX-X) de la casa doméstica andalusí, la jabiya, ya que este
contenedor de líquidos o granos, proviene del modelo tardoantiguo romano-visigodo, haciendo casi imposible su diferenciación, tanto si deriva de alfares cristianos como andalusíes, perviviendo dichas
tinajas en las comunidades mudéjares toledanas (ss. XI-XIII, hasta el XVI).

616
Derivado de la siembra y recolección de cereales (centeno, trigo), está la producción del pan, tanto para uso doméstico como litúrgico, en todo caso de fundamental base alimenticia para las gentes del

dominio. La tradición de los molinos (circulares de mano, "chiaros" de mano de tiempos castrexos) es
muy antigua y se remonta al neolítico. Para nuestro interés, es en esta Alta Edad Media, cuando los molinos ganan tamaño y ya aprovechan la fuerza del agua fluvial preferentemente, y de ellos seleccionamos los más conocidos: los de rueda motriz horizontal –de rodicio- y los de eje vertical –bruia-, más similares a las "aceas" o aceñas. La primera versión es más antigua, los molinos o muiños /
muinhos de todo el amplio Noroeste: es una construcción cuadrada o rectangular (X. Lorenzo, 1979)
dividido en dos pisos, el inferir está abierto al río, y es de donde toma su energía motriz.
No podemos desechar la posibilidad que nuestros monasterios contasen con alguna prensa de aceite, ya
que la toponimia lo señala (más en la zona ourensana, Celanova y su área por ejemplo) y canales de información (la misma ruta desde Guadix o Andujar, la propia tradición olivarera toledana...o su significación propiamente cristiana) y comercio no faltaban para que tal evento sucediese, siempre y

cuando se diesen las condiciones climáticas para su cultivo y especial recolección.

515
documentación leonesa, es el monasterio de Sahagún, donde se encuentra nuestra expresión, aunque de más tardía fecha (1169, 1172)
617
. El resto de documentación
gallega posee notables ejemplos para el signifcado de molinos: molinenda, molinarum (sesegas / sesigas), molinis, molino, sedibus molinorum, molinus, molendina, incluyendo aquí las expresiones de las fuentes de Celanova: sesegas molinarum (956 doc. 118, edic. E. y C. Sáez, 2000)
618

; molinorum sesicis cum
omnibus generibus animalium (982, doc. 190,), sesigas molinarum (978, doc. 188). No está exenta de denominaciones para estos prácticos ingenios, colecciones diplomáticas como las del Becerro de Cárdena (949) o la lebaniega de Santo Toribio (961, o pastos con efectivos humedales: busta cum suis ivernales –ganado equino normalemente si procede de iumentum-, 990).

1009, Mayo 18 (doc. 129). Rodrigo confeso ofrece sus bienes a la iglesia de Santiago en la vila de Toldaos –topónimo que indica asentamiento de mozárabes toledanos-, bajo disciplina y jurisdicción samoniense (abadiato de Mandino en este momento), ya consagrada por Fatalis. En 1011, una tal Ermesinda dio a los monjes de Samos el lugar de Castro Domiz, el lugar de S. Pedro de Teilonxe (Teylonge) –topónimo de raíz Tei- propio del dialecto mozárabe toledano (A. Galmés Fuentes, 1983)- entre otros (Teilonxe pertenece a la parroquia de S. Pedro Froián, concello de Sárria, Lu.) que ya hemos comentado.

Es sencilla la formulación trinitaria de In nomine Patris, Filii, videlicet, et Spiritus Sancti, y coincide, en su primera parte (le puede seguir una segunda, más compleja y explicativa), con una normal formulación samonense y galeciense-

617
ÁLVAREZ MAURÍN, M. P. (1994): cum molinariis vel sesigas molinarium, 1169; cum molinaris vel sesigas molinarum, 1172. In págs. 294-295. En el resto de la documentación leonesa las voces molino, molinarum, molinarias, etc., son generales: en el Archivo de la Catedral leonesa, monasterios
de Eslonza y Carrizo.

618
Para estos ejemplos celanovenses tomamos la edición de SÁEZ, E. y SÁEZ, C. Colección Diplomática del monasterio de Celanova (2 vols.). Ed. Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares. 2000.

leonesa en general ya que una segunda parte de la invocación no se extiende en la Trinidad, sino en vobis patronibus meis sancto Iacobo et omnis reliquiis sanctorum..., es decir, en Santiago el Mayor, ya más que presente en este inicio del siglo XI, compartiendo la invocación con la Santísma Trinidad, lo cual la hace un tanto más compleja y de menor presencia, aunque evidente, en la común y extensa colección diplomática de nuestro territorio

Tenemos que seguir hablando de la Beatísima Trinidad. Partimos de formulaciones de origen bíblico un tanto escasas (Mt. 28, 19; Io. 15, 26 de la Vulgata) y de clara escatología altomedieval. En nuestra tradición textual y teológica galaica y galeciense, tenemos el antecedente en el debate escatológico entre el obispo bracarense Profuturo
619
(antes del 538, 564, 571) y el Papa Vigilio sobre una común causa empeñada en desterrar el arrianismo (la soberanidad sueva y arriana tiene como ejemplos los reinados Remismundo, Teodemundo, Carriarico, Teodomiro a los largo de los siglos V y VI, a pesar los últimos de sus “conversiones” más o menos oportunas al catolicismo), semi-arrianismo, paganismo y priscilianismo, es clave para entender el proceso de asimilación de la figura de la Trinidad; en el fondo lo que se pretendía era unificar el culto y liturgia romana, como sin duda los concilios

bracarenses atendieron (Bracarense I, 561 y II, 572).

La duda profuturiana parte de una tradición de poca claridad sobre lo trinitario, a la vez que afirma la vitalidad de la posible alanza tradicional galaica entre el arrianismo (y semi-arrianismo) y sobre todo, priscilianismo: Profuturo quiere ver ratificada la idea de que no se debe sustrarer la última partícula copulativa en Gloria Patri et Filio Spiritus Sancto, y efectivamente Vigilo le contesta el inoxerable palno

619

Profuturo bracarense consulta a los Papas Silverio y Vigilio temas como la abstinencia de los priscilianistas, la omisión o no de la conjunción (et) en las formulaciones de la Santa Trinidad y que le siguen al Gloria, Patri (?) Filio y la siguiente al Espíritu Santo; tiempo y número de inmersiones del bautismo, recuperación de iglesias y sus congregaciones (¿serían estas abandonadas o "limitadas" bajo la soberanía de este período arriano?, ¿por qué esa duda de la "conjunción prisciliana cuando el propio arrianismo ya disponía de esa fórmula?). Le sucederá en su silla de la autoridad baracarense, el obispo Autberto.

517

de igualdad en la definiva construcción en In Nomine Patri, et Filii, et Spiritus Sancti, como finalmente se extrae de las actas conciliares del primer Bracarense: si quis patrem et filium et spiritum sanctum
620
.

Resumiemndo mucho, a la formulación pactada entre semiarrianos y pro-trinitarios (s. IV) y dentro de la tradición latina, el texto trinitario queda: Gloria Patri et Filio et Spiritu Sancto, al cual le sucede una ofensiva doctrinal priscilianista (Olagüe, 1974) a finales del s. VI con Gloria patri et Filio, Spiritu Sancto (Jesucristo y el Espíritu Santo son una sola persona en la fórmula, un "logos" agnóstico a las órdenes del Padre). La construcción del "Gloria" trnitario tiene el apoyo por la cúpula toledana de Leovigildo (Concilio de 580) aunque se insiste en la prioridad del Padre, a través del Hijo y del Espíritu Santo, un más o menos Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto. El pacto semiarriano y católico pasa por el reconocimiento de aquéllos a los mártires del primer cristianismo e incluso la igualdad del Hijo con el Padre, aunque no del Paráclito, idea cercana a la herejía macedoniana. La doctrina de la Trinidad siempre debió formar parte de los acantonados a la ortodoxia romana la cual parte de los escritos tertulianos (s. III), aunque se afirma en prácticamente todos los Concilios (Nicea I y II, Constantinopla I, II y III, Éfeso, Calcedonia) de la Antigüedad, no obstante ser sus detractores y "redefinidores", las muy extendidas corrientes unitaristas de la Divinidad: arrianos, semi-arrianos y priscilianistas, y donde puede bien caber el adopcionismo. A veces puede parecernos que tanta insistencia para con la devoción trinitaria en este Noroeste, es precisamente por la falta o serias dudas sobre su exacta Personalidad e imprecisas definiciones.

Por si fuera poca la insistencia en la protección trinitaria a Rodericus confessus, éste insiste en la confirmación final del documento: ...confirmo per divini nominis Trinitatem.

Sobre el segundo apadrinamiento, el depositado en la confianza a Santiago el hijo de Zebedeo (sancto Iacobo) con las intenciones invocativas propias de este tipo

620
In Códice Lucense (tomo II), ver “Concilio Bracarense I” págs. 823 y 824.

de documentos, poco más que lo ya dicho en anteriores análisis, y que es patrono local de algunos pueblos leoneses (siglo X preferentemente), apareciendo en las invocaciones sólo en los ya tardíos siglos altomedievales X y XI. Derivado de lo expuesto, es normal que la titularidad de la iglesia de Toldaos corresponda a Santiago: ...et predicto loco sancti Iacobi apostoli in villa que vocitant Toldanos. Ratifican lo dicho en la aparición de este santo patrono (por supuesto no sólo en las fórmulas invocativas) en las fuentes gallegas, documentación del siglo X y ya del XI. En el Tumbo A y C de la Catedral compostelana se adelantan las menciones (advocación de iglesias, invocaciones) al Santo Apóstol al siglo IX, pero no es la tendencia general; Samos en documentos de años 904, 958, 976 (invoc.) el nuestro de 1009 (invoc.) y otro del mismo año y características (doc. 59), 1031 (invoc.); Sobrado 910 (invoc.), 922 (invoc.), 955 (invoc.), 961 (invoc.), 1019 (invoc.); Tumbo del Monasterio de Lourenzá 922; Celanova 927, 941, 985; Carboeiro 929; Caaveiro 936, y otros ya del pleno siglo XI, cada vez más frecuentes y en iguales fuentes.
También da Rodrigo otros objetos de sumo interés: crucem, capsam, calicem, libros Commicum, Orationum, Ordinum, Psalterium, Oralio canticorum; et omne edifitium, domorum, cupos, cupas, mesas, lectos, cathedras, omne intrensecus domorum, non paruum et perfectum; et de omni nostro plantato, vineas, pumares et omnes // arbores; et hereditaem quam ganavimus de Monelli in Toldanos (...); et omnia mea possibilia tam mobile quam etiam et inmobile ad ipsos sanctos et Deo trado.
El Oralio canticorum que podíamos inerpretar como un (liber) oralio canticorum, donde se contenían los cánticos escriturísticos del oficio matutino y ciertas horas nocturnas monásticas: peculiaris vigilia y ad nocturnos. Estos cánticos solían estar agrupados por tiempos litúrgicos: Adviento (De Adventu Domini), Cuaresma (De Quadragesima)
621
y otros. Muy distinto en naturaleza era el Liber

621
Según Díaz y Díaz (1983) “Si en Lugo en 1042 se especifica que uno de estos libros comprende de toto anni circulo, en Oviedo en 908 se había señalado un volumen que sólo contenía una parte de las

oraciones, solummodo forma de tota quadragessima” in pág. 185 de Códices Visigóticos... (1983). Lo

orationum festivus, por otra parte muy arraigado en la liturgia de rito hispano-mozárabe. Todos los libros restantes mencionados, en la línea de la tradición de oficios hispánicos. Por otra parte, Oralio canticorum es forma compuesta única en toda la colección samonense, sólo acompañado y aproximado de un VIIIº libro Oralium (1025-1040, doc. 139)

622
del Tumbo de Celanova.
La cita “Date et dabitur vobis” es cita evangélica de Lucas 6, 38: date et dabitur vobis mensuram bonam confersam et coagitatam et superefluentem dabunt in sinum vestrum eadem quippe mensura qua mensi fueritis remetietur vobis, que en contexto de la narración de la entrega de los bienes de Rodrigo al patrimonio monástico es de lo más apropiada. En otros documentos de Samos vemos plasmada esta frase bíblica: 904 (S-1), 958 (doc. 127), 976 (doc. 61); también en Celanova (922, 927, 941 y en todo el siglo XI), Castañeda (960), y en siglos XI y XII, los centros de Xúbia (AC), Melón (Ou.), Oseira (Ou.), Sobrado, Moraime (AC), el mismo Tumbo A de la Catedral compostelana, o el portuense del 875.
El Evangelio según San Lucas aquí esgrimido es un testimonio de la importancia de este médico e historiador heleno, gran defensor de la vida y ejemplo de María, pero sin duda unos de los máas serios advertidores de la escatología cristiana y su Parusía, que junto a la kenosis cristológica, son uno de los pilares de la teología lucana, como se demuestra, bien apreciada en el Noroeste de nuestros siglos altomedievales y posteriores.
Otros nombres de lugar son villa Cisani, terra in Cobar, castro Andriadi, montibus de Riaticos, Vineales, arrogio Adeiro, Varzena de sancta Cristina, foz de Homano, Foio Lobal, Terxerva, Piornedo.
El monasterio de Varzena puede ser el de San Salvador de Barxa, del anterior S. Estevo de Calvor, en tierras sarrianas; la vila de Cisan / Cizan es de Sta. Mª de

cual ratifica la tendencia cuaresmal de estos oracionales. En el documento lucense vemos la polimorfía
para la voz de los Oracionales: libros eclesiásticos oromnu I... y en el ovetense, orationis forme...

622
ANDRADE CERNADAS, J. M. (1995), pág. 201.

520
Reboiro, en Íncio; el lugar de Vineales es el aquí descrito como ricos en pumares y manzanales (no nos puede cabe la menor duda de los lagares para sidra por estos parajes), cerca de Santiago de Toldaos; el lugar de “Foxo” Lobal se puede aplicar como un demarcación-referencia para el monasterio de Barxa en Calvor (M. Lucas, 1986); Terxerva es la vila de Taxaria (posiblemente de lugar don de hay árboles tejos, del lat. < taxus) hoy Teixeira, en S. Salvador do Mao; arroyo Adeiro en Santiago de Toldaos; Piornedo es el lugar-límite en S. Salvador do Mao (Íncio) y no la antigua vila ancareña; , in montibus de Riaticos vuelve a ser límite con referencia a la vila de Reádigos (Sta. Mª de Reboiro Íncio): debemos relacionar estos lugares especialmente poblados de gente sierva doméstica del valle del río Lóuzara (1038-1057 –doc. 123-
623
y en otros documentos donde se mencionan siervos dependientes en el siglo XII - 1125-1145, doc. 114-); hacia el norte el límite del Íncio era el destacable valle-foz del rio Mao; el in castro Andriadi es un testimonio más de esta notable densidad poblacional en esta extensa área geográfica.

960, Mayo 9 (doc. 126). Juicio con pleito entre S. Rosendo de Mondoñedo y el monasterio de Samos –siendo rey Sancho I el Craso (955-958 y 960-965)- con su abad Novidio (945?-963, también obispo de Astorga 963/4-972) por una vila llamada Cesar, suponemos de la parroquia y antiguo monasterio de San Paio (o Pelayo) de Cesar, actual O Salvador- San Salvador de Cesar, en Sárria. Samos rivaliza por Cesar,

con sus vecinos adscritos a la propiedad y sus tierras que los circunscriben.
En el pleito que se nos narra están en juego las heredades y familias, la vila y el monasterio de San Paio: super illa casa Sancti Pelagii, vila vocabulo Cesar, cum omnibus suis hereditatibus vel familia. En Larín (Láncara, Lu.) se congregan el rey Sancho I, el obispo Rosendo de Mondoñedo (desde 968, obispo de Íria-Compostela de facto), al lado del abad Novidio (et cum omnibus suis fratribus). Parece ser que

623
"...et Munio et Maria et mulier de Martino Moniz de Riaticos (doc. 123) y Nuniz, filia de Petro Sendiniz mulier de Petro Noro de Riaticos ad Samanos (doc. 114). En ambos documentos se enumeran
siervos y su dependencia con los señores, el monasterio y los lugares a los que están vinculados.

521
Cartinus Tedoniz y Vedrilli su esposa, le ceden en testamento a una Iglesia de Santiago (la importancia y prestigio las consagraciones de iglesias a Santiago ya es considerable con la regencia del obispo celanovense) que suponemos en el área centro-oriental y no precisamente en el coto compostelano) dicha Casa de San Paio : et tenebant illam casam iam supranominatam sancti Pelagii post ipsum testamentum et suo auctore (con vila, heredades, gentes, aguas y canales), cuando en realidad ya se la habían dado a al monasterio de San Xiao (Julián) de Samos. Ambas partes interesadas presentan sus escritos credenciales de lo dicho. El rey en consejo (in concilium) determina (et videt ille rex et omnes iudices, simulque magnati palatii...) que las propiedades perteneces al primer donado, el monasterio de Samos. Se citan a continuación las familias allí ubicadas y adscritas a la tierra. Los nombres de las personas nombradas son mayoritariamente de designación germánica: Ilderigus, Froisendus, Bergundi, Gomesindo, Gresulfo, Giloira, Vedraildo, Igu; otros son nombres prelatinos posiblemente céltico-indígena: Mellilla, Baga (?); hipocorísticos como Merla o Recebrida; latinos como Fructuosus, Donellus, Segundino o Nonoi; de origen cristiano, desde raíz griega, Andreas, o desde hebreo-bíblica, Aarón.
Confirman el dictamen final que el propio Rosendo aplica: et pro tali actione ego Rodesindus episcopus vobis Novidio abbati et tartribus vestris palcitum simulque scrpturam diffinitionis... con las sanciones finales del pago doble de quien las infringiese y un talento de oro al rey. El obispo Rosendo firma y corrobora con el rey (Sancius serenissimus) la escitura con una serie de confirmantes que encabeza el obispo de Tui Viliuilfus (nombre germánico) con Menendus Ruderici
y Sonarigus , al
mismo tiempo que otros de origen cristiano-latino: Honorius,; y otros de raíz más gala y celto-iliria, Tannitus y Munus respectivamente: justo este Munus adjunta su apellido patronímico Sarraceniz, lo cual nos puede llevar a una cierta tradición arraigada en determinado lugar (desde Láncara al mismo Samos-Sárria si el confirmante es monje, por ejemplo) de un solar de un tal "Sarracino" de posible ascendencia hispánica y venido al norte, aplicándosele una tradición onomástica típica del Noroeste para las gentes venidas o aculturizadas desde Al-Ándalus. La

522
asimilación de lo mozárabe con lo indígena es ya palpable por lo menos en la asociación de códigos onomásticos.
Otros monasterios ("de propios") son tomados bajo la jurisdicción de Samos: Vilapedre, San Mateo (960, Mayo 17, doc. 248), que fue de comunidad dúplice (abadesa Vistiberga, 961, Marzo 3, doc. S-3), anexión de San Martín de Piñeira (951,

Febrero 17, doc. 93; donación de 961, Marzo 4, doc. S-4). Novidio confirma donaciones a Celanova (968, Enero 1, doc. 171 de su tumbo
624
), Sobrado (968,
Noviembre 17, doc. 107 de su tumbo), a Sahagún de la vila de Mutarraf con sus habitantes, probablemente mozárabes, en 970, Abril 4.
Novidio obispo ya de Astorga, siguiendo la tradición de los obispos monjes (episcopus sub regula) sigue vinculado a Samos como "virtual abad", coadyuvando a Notario, el supuesto obispo retirado, documento de 969 (Novidio espiscopo et fratribus habitantibus in monasterii Samanos).

1074, Febrero 22 (doc. 79). Bajo el patronazgo de Santos Julián y Basilisa, con una breve y clásica fórmula protocolaria de su invocación trinitaria (muy conocida en toda la documentación galeciense: artur-leonesa y galaico-portuguesa entre otras), este testamento del conde Vermudo Ordóñez va citando una serie de vilas donadas que localizaremos:
In Sarria villa Fafilani (San Xoán de Fafián, Sárria), villa Stephani y villa de Lamas (región de Froían, sur hoy de Sárria), sancti Iuliani de Fiorente (¿San Xulián de Chorente?, actual San Xoán de Chorente, Sárria), villa in Sumoza de Lemabus (Somoza de Lemos, en valle de Noceda), villa in Barretanos (Sta. Eulalia o San Xoán de Bardaos, Íncio), villa Rualin (¿en Bardaos, Íncio?), duas villas in Argimei (en San Xoán de Bardaos), villa in sancta Eolalia de Tarilani (Santa Eulalia de Teilán, ya comentada) todo ello per suis terminis antiquis, es decir, de ya antiguo poblamiento y gentes.

624
Según edición de E. y C. SÁEZ (2000).

523

Objetos de servicio y ajuar doméstico (no sin antes mencionar el valiosísimo ganado). Casualmente el término árabe II tagaras (< ar. taqra y ar. andalusí táqra) procedente del norte africano, sólo se da en la documentación galeciense, posiblemente significa una cazuela de antigua fabricación en calabaza, al mismo tiempo que una medida para líquidos (I. Estravís, 1995). G. Moreno (1919) se remite con esta voz a otro documento de Sahagún (1083) como vaso de oro, cilíndrico y "de procedencia moruna".
Con I troliano tenemos un cucharón a modo de espumadera-colador para servircio doméstico y de comedor (X. Varela, 2003; Gómez M., 1919): son utensilios de cierta fineza, posiblemente escasos en el servicio de una mesa corriente, pero aquí consta como para una utilización refinada de quien lo poseía. En esa línea están utensilios de cierto nivel social: I infertoria (bandeja para servicio de mesa, originaria con probabilidad de objetos litúrgicos, muy mentados en documentación del Noroeste: Sahagún, Celanova, Sobrado), I salare (objeto también extraíble de fuentes galecienses, si son buenos, de plata, salares argenteos), V culiares (voz latina de origen griego, cochleare; imprescindible en el servicio de mesa, y una vez más si son cucharas de plata; es localizable esta voz en la horquilla del siglo X y XI: Catedral ourensana, Celanova, Sobrado).
Vestimenta: el Iº manto zingave lo comentamos de paso en el escueto análisis de manto (1080, doc. 147), añadiéndole aquí la característica singular de ser dicho manto de piel de ardilla (lo intuimos en el pelle obtima 992, doc. 10 de San Martín de

Castañeda; lo localizamos en Escalona, Sahagún, 976, entre otros) e igual término zingave en unha pelle alfanegue et alia zingave [625]. Una vez más la exquisitez de esta especial piel de ardilla (o marta) pudiera proceder de modelos andalusíes. La misma voz zingave es procedente del árabe sinjab y extendemos su uso para conjuntos de

[625] Las interpretaciones diplomáticas de dicho término son precisas (pags. 363-364) en el seguimiento de dicha voz por X. Varela Sieiro (2003), lo cual es muy de agradecer, en relación con la transcripción de edición del Tumbo de Samos del profesor M. Lucas Álvarez (1986). Nos vale pues mejor la segunda acepción zingave a la primera, conformada de una copia como manto zingave.

cama así como para mantos y pieles, más normal en las colecciones documentales peninsulares entre siglos X y XII.

Pelle alfanegue se contextualiza en esta variedad de modelos en piel (esta vez de comadreja), al estilo de los alfanegos o alfaneke que vemos en la documentación de Sahagún (923) y típico de la indumentaria nobiliar leonesa (aquí forrada con paño bizantino -M. Torres Sevilla [626], 1998-, ampliable a la piel de visón e incluso a la de zorro). Su etimología es árabe (ar. andalusí fanák) y una vez más en un contexto de cierta sofistificación.

Iº Capifole (cappifolle) es único de Samos y de documentación general. X. Varela (2003) opta por una significación de (capa y folle) “bolsa de cuero” tal vez con capucha.

Iº lecto grezisco (muy polimórfico) tiene una similitud semántica con los lectos palleos ya comentados, es decir, una forma de cobertores o ropas que complementan la cama, aunque tal vez fuera un tipo determinado de ropa confeccionado con telas bizantinas, muy combinable el término con otros sustantivos (palla, dalmaticas, frontales, orales, mantos, casulas), señaladores no obstante de unas vías de comunicación operativas para el comercio entre vilas, palacios, ciudades, ferias y monasterios.

[626] Sobre los dos tipos de piel referidos, M. Torres nos describe a la luz de documentos astur-leoneses: “Pelle / manto alfaneque: Manto confeccionado en piel de comadreja o de visón [ref. a Estampas... de Sánchez-Albornoz (1985)] de elevado valor, empleado por la más alta nobleza, generalmente forrado los de mayor calidad, en paño bizantino o de Oviedo (...) Una descripción magnífica del manto de visón de un conde la proporciona el fondo documental de la catedral de Oviedo en un diploma de [1080] (...) es decir, piel de visón forrada en paño ovetense de color verde y, en las mangas y en los pies del manto, adornada con tejido bizantino de tres palmos de ancho y tejidos en oro tanto el forro como los adornos romíes”.

Con “pelle / manto cingabe tipo de manto confeccionado con piel de ardilla, muy cotizado entre los miembros de la más alta nobleza, hombres y mujeres [ref. a nuestro documento de 1074], empleado por la aristocracia durante los ss X-XI- Podía utilizarse como manto de piel o como adorno a un manto
de tela, generalmente fabricado en paño ovetense o tejido bizantino, o forrado de alguno de estos referidos tipos textiles” pág. 866 y 867 respectivamente de TORRES SEVILLA-QUIÑONES DE LEÓN, M. “Aproximación al estudio terminológico...” (1998).

525
Parelios de manteles de polendo son manteles de mesa, a lo mejor aplicable a prendas de cama, por contexto enumerativo, con la característica de ser trabajada en hilos de colores, normal en otras colecciones como Lourenzá, Celanova, Lalín.
V delitones (otra versión, de litones) et suas facitergias. Aunque de uso indistinto para tareas domésticas y/o litúrgicas, estea reducida toalla para limpiar la cara (Venancio Fortunato) u otro uso general de la misma. La vinculación con litones (“manteles”) hace de estas toallas-servilletas (amplias) un uso más doméstico y complemento de servicio de mesa. Términos todos que aparecen al mismo tiempo en Sahagún (973, 1025), Oviedo (1012, 1045) y los clásicos galaicos (Sobrado, 995, 1019; Lourenzá, 969; Lalín, 1019).
En V mutas obtimas de lino son mudas o recambios de servicios completos de mesa, conjuntos de mantelería, ya que las obtimas de lino designan específicamente la materia de lino con la están realizadas, de excelente calidad según su inventariado.
Iº pectone de almafi es único ejemplo peninsular que tenemos para un peine, generalmente trabajado con materiales calidad o preciosos, en este caso de marfil, palabra de origen árabe andalusí: < ‘azm-alfíl < ar. clásico ‘azmu-lfil, “hueso de elefante”. En otros ejemplos, este término es sustituido por elephantinus o “hecho con hueso de marfil”, (Celanova 942, doc. 2.), pero en nuestro caso semeja más importante la huella de la palabra árabe que la latina.
Traemos unas bullugas vermiculas porque una vez más esta singular acta samonense nos trae un único ejemplo con ballugas / bullugas (transcipción de dicha colección sin referente de texto original lo cual da pie a otra copia con babugas, por dificultad y rareza del término para este último copista). Procede el árabe bulluq (aunque es posible su derivación de balluq o espinillera para forma calzada exterior) que unido al calificativo de su color bermejo nos resultaría una clase de calzado cómodo o borceguís, teniendo en cuenta su contexto asociado con III parelios de zapatas. Así pues, tampoco podemos ver claro un significado concreto para zapatas (nunca bien diferenciadas de zapatos, del posible árabe andalusí sappát < sabbatun), de toda vez que en portugués “sapata” designa un zapato largo y raso (Almeida Costa,

526

Sampaio Melo, 1992) o según otros “chinela de cuero” (X. Varela, 2003), calzado más cómodo y también en contexto con lo dicho anteriormente. Pudiera tener también su grafía un origen onomatopéyico que lo relacionaría con el término mozárabe chiflata (J. Corominas, 1987)
627
. Finalmente, el calzado andalusí podría variar su tipología (y por tanto la nuestra cristiana), bajo el genérico de “zapato” (sabbat y ni’al, G. Rosselló, 2002)
628

para botas altas de cuero (ajfaf), abarcas (barga, bulga) o
para zuecos (batin).
Finalmente las dos parelios de sporas, dado también su contexto de prendas
de calzado, podrían significar unos pares de “espuertas”, calzado más sencillo que sus
asociados anteriores, aquéllos de mejor calidad en material y acabado, éstas más
sencillas en materia y uso común: sporta, -ae, coincidente en género y caso latino,
también aplicable a material para hacer cestos.
En onomástica, destaca la mayoría de ejemplos germánicos, sean propios o
patronímicos (Fromaricus, Eldemirus, Gudesteus, Ariulfus, Veremudus, Adaulfiz,
Rodoriquiz, Visterlla, Froilazi, Ero), junto otros ya de origen griego, aunque algunos
ya acabados en formas latinizadas: Andreas, Ariani (?), Didaco / Didagus, Asterius.
Ejemplos para los latino-cristianos (enlazados con los biblio-hebraicos) son Iohannes,
Petrus, Cresconius, Ieremias, Conterigus, Pelagius, Nebotiano / Nebocianiz,

627
En COROMINAS, J. Breve diccionario etimológico..., 1987: “Es improbable que haya relación etimológica entre estas palabras orientales [Siria, Persia Tartaria, lenguas eslavas del Norte.] y las de
las lenguas de Occidente, con las cuales podrían coincidir por casualidad. La documentación más antigua que hasta ahora se ha encontrado procede de la España cristiana y de la zona musulmana del

mismo país, y en ninguna parte se encuentra una etimología que se imponga por razones lingüísticas.
Acaso la onomatopeya ¡tsap!, del ruido del que chapalea o pisa fuertemente: comp. los vascos zapaldu
“aplastar” y zaplada “paso, zancada” (con el cual coincide el mozár. Chiflata “zapatazo en el agua”)”,
pág. 622. En el Glosario de voces... de J. Simonet (1888) aparece la voz mozárabe chánca con significado de “chinela, calçado”, recogido de léxico de Repartimientos plenomedievales y del glosario
de Fray Pedro de Alcalá, in pág. 154, tomo I.

628
Para Dozy (1845) zapato provendría de tabat, el DRAE lo hace desde el turco zabata, y el dieciseisesco Pedro Alcalá lo designa como çapata, calçado común, Cfr. G. Rosselló, 2002. En igual o
mayor complejidad nos podemos introducir en la nomenclatura del vestido y ajuar andalusí, aunque hay todavía evidentes faltas de restos arqueológicos y su relación con sus denominaciones: alpargata,
camisa, alcorque, entre otras designaciones de tejidos, tapicerías, ropas y complementos que compondrían el vestir completo andalusí.

527

Martinus. Más indígena: Garsea, Monnino, aunque también latinizados. No podemos
dejar de comentar el Dondino (latino) Abdelaz confirmante (sin ninguna huella de su
esquema antroponímico árabe, ya asimilado al latino del nomen paternum),
patronímico que designa a un padre ascendiente anterior, posiblemente nuestro
Abdela testis del 1011 (doc. 211) de este Samos.
Es de notar que el designativo de kunya en el sistema onomástico árabe se

puede confundir con el nombre propio ‘Abd (“servidor” “siervo, el que está sometido”, normalmente a Allah, de ahí el conocido ‘Abd Allah, pues a él sólo se le puede estar sometido según la letra coránica), aplicado a grafías latinas y latinización es especialmente polimórfico en fuentes galecienses: Abdul, ‘Abdal, ‘Abd al-, ‘Abdel o en patronímicos como el nuestro Abdelaz o Abdellat. Más aún, esta kunya que designa la relación marital o paternal de la persona con verdadero nombre propio árabe (ism’alam), en nuestras fuentes se suela confundir en uno sólo, es decir, que el Abu clásico se transforma también en ‘Abd o ‘Abdel, dando lugar a nombres con un sentido parental como Abdelmece, Ababdelaz, Abderrahman, Abdezalam, etc. En documentación leonesa (V. Aguilar, F. Rodríguez, 1994) la triple raíz ‘.b.d. a que da lugar ‘Abd es un nombre de los dados a Dios (“siervo de Allah”) y de ahí las variantes que coinciden con la nuestra samonense: desde ‘Abd Allah, Abadía, Abdela, Abdella, Adala, Addala, Addela, Audala, Gabdela, Zadella; con patronímico Abdellaz y Abdalaz; con kunya asimilada al nombre, Ababdela, Abadella, Abbadella, Avaldella, patronímico Ababdelaz. En nuestros ejemplos de Samos tenemos aparte de nuestro Abdelaz y su supuesto padre Abdela (1011, ya referido), a otro Abdellat (probablemente la misma persona llamada Donnino, en documento de 1038-1057, doc. 123) y Adala testis (978, doc. 132), todos polimórficos de una misma forma nominativa árabe, pero testigos y confirmantes de casi inexcusable origen y pertenencia mozárabe
629
, como sin duda lo aterstigua la confirmación del acta de las

629
Con igual denominación, aunque una vez más, con variaciones formales, hemos encontrado en documentación leonesa (catedralicia y monasterial ya conocida) varios Ababdella con cargos de

528
numerosas familias del inventariado de Lóuzara (1038-1057), donde se encabezan las confirmaciones de los hermanos (posiblemente también presbíteros) inmediatamente después de los reyes y abades: ...quos iurant fratres de Samanos in diebus regis domni Fredemandi et regine domne Sancie et abbatis domni Didaci samoniensis. Et iuravit illos Eita Ramiriz et Visterla Pelaiz et Donnino Abdellat et Roderico Osoriz et Quintila Vilimondiz.

7.1.2.2. APLICACIÓN GENERAL.
Aplicación 2. Documentos con onomástica árabe (o indicios), romandalusí mozárabe, antropónimos, topónimos de especial resalte (hagiotopónimos), materiales u objetos varios, fórmulas de invocaciones, sanciones, testimonios todos ellos que pueden estar conectados culturalmente al ámbito mozarabizador/arabizante en otra serie de textos que aquí contrastamos y que en aplicaciones anteriores tal vez no hayamos comentado.

904, Mayo 24 (doc. S-1). Donación del abad Visclafredo (indignus sacerdos et abba) al monasterio de San Martín y Santa Mariña de Rosende, ubicado en este valle del amplio Miño, entre Páramo y Barbadelo (Sárria), hoy San Xiao de Meixende. Desconocemos la Regla (todo inclina a pensar en la Regula Comunis fructuosiana, la propia del mismo o dependiente de la tradición cristiana visigoda) que desde antiguo ejercitaron los antecesores de Visclafredo: confero ibidem ad ecclesie uestre (...) omne familie ecclesiam de omne parentum uel aborum meorum uel de priorum abbatorum nostrorum domni Natalis abba, domni Uisclamondi abba, domni Tasmiri et aliis plurimis qui in pactum recule sunt testati post partem ecclesie nostre sancte.

El pactum regule que aquí cotejamos vincula directamente Pacto y Regla, haciendo de aquél un documento según lo determina la Regla correspondiente (J. Freire, 1998).

mayordomos (2) de monasterios y episcopados, así como presbíteros ejercitantes de su profesión cristiana, todos del siglo X. Ver en V. Aguilar y F. Rodríguez (1994).

529

Aparece de nuevo la expresión en: Siquis tamen ab hoc cenobii vel pactum regule discipline... y en...in hoc pactum recule ubi me trado cum omnia ad ecclesiam (...) [...]fredus presbiter in pactum recule ubi me trado cum omnia mea (signum). No sabemos demasiado sobre el donante abad Visclafredo y los historiadores explícitos del mismo sólo nos dan referencias formales
630
.
Iglesias y advocaciones: Sancto Martino episcopo, Sancti Georgi [a -?-], Sancte Marine (basilice), Sancto Iacobo apostoli, Sanctorum Petri et Pauli, Sancte Marie (Barvatello). La consagración de una iglesia a San Martín Obispo de Tours y el monasterio compartido en titularidad con Santa Mariña (Sancte Marine), es casi contemporánea de la titularidad de la fecha inscrita de su monasterio homólogo en Castañeda de Sanábria. Este lugar de San Martiño está hoy en Santiago de Barbadelo (Sárria), aunque se nos da una ubicación un tanto interterritorial: ... cuius basilice in loco scito inter Paramo et Baruatello. Sabemos de la asociación y asimilación del culto a San Martín en la figura del mismo de Tours y la del Dumiense (el mismo monsterio bracarense estaba consagrado al de Tours...), al igual que conocemos las advocaciones y culto al santo "compartido" desde ya el siglo VI.
Sobre Santiago de Barbadelo monasterio, comentar su adhesión a la experiencia de convivencia dúplice típicamente altomedieval y galeciense, de fundación familiar y suponemos aristocrática. Abad del mismo fue Veremundo (1009, heredado de sus padres Sunilano y Nunnita -976, doc. 61-) y abadesa su hermana Sendina que lo ceden bajo la protección del dominio de Samos (abad Mandino, 988-1020). La iglesia y monasterio de Santiago de Barbadelo recibe donaciones que se expresan profusamento en el famoso documento de 1007 (doc. 98) donde Quindulfo presbítero

630
BISHKO, CH. J. Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300, (1984) : "The subscriptions of the religious here have the form of traditiones , which implies that this text is juridically part of a binary pactum; there is no corresponding traditio of himself by Visclafredus, but there may originally
have been a libellus pactionis containing the pacta abbatialia of the three predecessors with whom Visclafredus was associating himself, and the foundational pactum monachorum"., in Study I. Igualmente FREIRE CAMANIEL, J. (1998): "El pacto hecho, el año 904, por el abad Visclafredo y los monjes
de San Martín y Santa María de Rosende (Lugo) recoge una pequeña historia de los abades del monasterio…", in pág. 137. Sólo tenemos noticias de Visclafredo en éste único documento samonense.

530
y Gundrone monja ofrecen eneumeran objetos y libros de importante valor, siempre dentro de la tradición litúgica visgótico-mozárabe.

Curiosamente nuestro común biógrafo de San Martín, Gregorio de Tours, es también el que difunde el culto a San Jorge (Sancti Georgi), héroe de leyendas y gestas militares, traido desde Oriente y parece ser que testimoniado históricamente (C. García, 1966). Valerio del Bierzo (s. VII, en De vana saeculi sapientia) hace pensar que su vida y milagros fueron leídos en los monasterios de nuestra área galaica y galeciense, y el Turonense da noticias de reliquias del caballero santo en Limoges, Midi francés.

Se cita un lugar de San Félix (usque terminos de sancto Felix et hic, Inter. ambas ipsas, villa que dicitur Trebuni), hoy San Fins de Reimondi (Sárria) o San Pedro Fiz de Reimondez, y sabemos que es santo invocado en as iglesias de nuestro territorio: San Fiz de Castro (Sta. Mª de Loureiro, Sárria), San Fins de Onitio (Íncio), San Fins de Valcarce, San Paio de San Fiz de Seo (Trabadelo do Bierzo, Le.).

La historia del culto altomedieval a este San Félix, suponemos que es al de Girona, mártir del siglo V, y en Guadix (de hecho en la Galia Narbonense su culto está ya estaba muy extendido –textos de Gregorio de Tours-) ya registramos su inscripción con fecha 652. Puede compartir un culto asimilado el Gerundense con San Félix de Sevilla, y así se expande por todo el sur andalusí: en Córdoba cuenta con propia basílica desde el siglo VII, en Toledo se le invocan a Félix dos monasterios. Sólo hasta el siglo VII no cuenta Girona con una iglesia para su patrono titular. Llega hasta el norte esta devotio desde el Bierzo fructuosiano, con su iglesia de San Félix y un monasterio bajo su advocación (C. Gracía, 1966).

En el haber literario-litúrgico de San Félix constan los himnos de las colecciones de Toledo y Silos dos sermones del Codex Silensis X, y fiestas que nos constan en el Sacramentario toledano, e himnos por lo general anteriores al siglo VIII. En el Calendario de Córdoba o Libro de los Anwa de nuestro conocido obispo Arib ben Zayd, figura la fiesta de San Félix el primero de Agosto, “cuyo sepulcro está en Gerona, y se celebra en la villa de Fromiano en la montaña de Córdoba”. Los caminos

desde Guadix, Córdoba, Sevilla o Toledo del culto feliciano, seguro llegaron al noroeste galeciense, como así testimoniamos.

Las citas bíblicas nos son conocidas; repararemos en una atribuida a David: Tua sunt omnia, et qui de manu tua accepimus, dedimus tibi. En la versión Vulgata de la Biblia leemos en Paralipómenos Libro I, 29, 14: quis ego et quis populus meus ut possimus haec tibi universa promittere tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi. Apliquemos toda la importancia que los documentos altomedievales galecienses dan al Libro I de Paralipómenos, que ya hemos visto en los documentos de 1031 (doc. 103) y 1026 (doc. 7), aunque en Samos es normal su uso textual [631].

631 Es recurrente para Samos estas citas exactas de Paralipómenos en documentos de los años centrados en el siglo X (sobre todo) y XI: 904 (doc. 5), 958 (doc. 127), 973 (doc. 175, doc. 217), 982 (doc. 115-199), 989 (doc. 16), 992 (doc. 151), 1003 (doc. 203), 1009 (doc. 129), 1011 (doc. 211), 1020 (doc, 214); Celanova: 922 (doc. 569 –J. M. Andrade-), 927 (doc. 247), 936 (doc. 228), 941 (doc. 48), 988 (doc. 492), continuando sólo en el siglo XI; Tumbos de la Iglesia de Santiago, centrados en el siglo X

(950, 951); Sobrado 952 (doc. 3), 958 (doc. 106); Castañeda 960 (doc. 7 –A. Rodríguez-). En el área
astur-ovetense: años 834, 908. Para la región Gallaecia, en el siglo XII va prácticamente desapareciendo este recurso a citas de Crónicas-Paralipómenos: es otro el ambiente espiritual y cultural
que se respira en la nueva plena Edad Media. No olvidemos el uso común en nuestros monasterios de
otras ediciones no hieronimianas y "pre-Vulgatas" muy conocidas en los ambientes espirituales hispánicos (M. Díaz y Díaz, 1965) desde siglos III-IV a V en adelante. En concreto para Paralipómenos, la versión griega de los Setenta y ésta en su edición latina de la Itala Antiqua (de cual
saldrá la traducción hieronimiana) es clave para rastrear las citas de los mismos. La importancia altomedieval para estos libros de "Crónicas" o resúmen de la Historia Sagrada es tal que San Jerónimo
los calificó como "Crónica de las Crónicas".

532

El vocablo almiger nos tiene que llamar necesariamente la atención
632
. Cuatro son las
personas que ejercen dicho oficio palacial (funcionarios de la guardia real leonesa o "alféreces" del palacio regio) Aita Gundesindiz (todos confirman el documento en cuestión), Fortunius, Froila Vimaraz y Gundisalvus Menendiz. Está claro que aquí una profesión netamente militar (su nombre más arabizado es "alférez del Rey") o representante de estos oficiales de Palacio es perfectamente compatible con la de oficios de administración económica del consejo del Rey e incluso servicios privados del mismo (G. Valdeavellano, 1986). Curiosamente estos alféreces siguen en nominación a la de los reyes: Froila lo hace después de paraecer el rey Veremundus serenissimus princeps; igualmente Fortunius después de Sanctius princeps, y a aquél le sigue Gundisalvus. No deja de ser significactiva la colocación inmediata a los monarcas de estos importantes y prácticos oficiales palatinos.
Serracino Siliz es Merino (Serracino Siliz et maiorinus, acompañado de onomástica conocida Citi Didaci)
633
, y en un documento de confirmantes como éste, intendente

632
GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L. Curso de Historia... (1986): "Oficio de carácter público era el de "Alférez del Rey", sucesor éste del "Conde de los espaderos" o Comes spatariorum de la época
visigoda. Este "Alférez" (del árabe al faris = jinete) fue llamado en la alta Edad Media Armiger regis
(de arma gero = llevar las armas), también Signifer regis y Spatarius regis...", pág. 489. En otros documentos leoneses del 952, Gundesindiz vuelve a aparecer con el rey Hordonius, aunque no se nos
da título alguno. Nuestro Fortunius puede ser (Carriedo Tejedo, "Documentos relativos al armiger regis leonés durante la segunda mitad del siglo X. Documentos", 2000) un Fortunio iben Garseani de
ascendencia navarra y que entrega una donación al monasterio de Sahagún (962, 20-I). En otro documento samonense aparece un Gundisalvus Menendiz almiger (995, doc. S-9; otro 983, doc.

156),
jefe del ejército real de Sancho I (956-957 y 959-962), cuando fue asesinado en tierras gallego-portuguesas. Froila Vimaraz aparece en textos del 988 (doc. 56): Froila Vimaraz, qui est armiger regis
testis; 976 (doc. 61). Curioso es observar como esta serie de personajes se interrelacionan con monasterios y centros de ligaciones mozarabizantes: León, Samos, Sobrado, junto con onomástica asociada como nuestros Citi Didaci o Serracino Siliz et maiorinus (ni más ni menos que Merino de lo
territorios del rey), este último aparece con Gundislavus en el documento 995 (doc. S-9): Sarracinus...Siliz maiorinnus, y en este mismo documento Citi Luciti postquam venit de Portucal.
633
Otros maiorinus regis que hemos localizado en documentación samonense y gallega son: Gutier Ossoriz maiorinus (995, doc. S-9), Ordonio Arias, qui erat maiorinus (...) Ovecus Tolmiriz, qui est suus maiorinus maior sive et iudex in ista terra de Lemos (1064, doc. 113) Ero Pelaiz, qui erat maiorinus regis, quomodo erat ipsa casa de Varzena de monasterio Samanos (1074, doc. 133), Ero Eriz, qui est maiorinus in illa terra de parte regis (1087, doc. 184); .el mismo Sarracinus maiorinnus en el citado de 995, y como Serracino Siliz en 904, S-1.
En otra documentación: Citi Donelici, maiorinus (1019, Tumbo A, Santiago); Guttier Egarediz maiorinus (1056, doc. 6, Celanova –Andrade-), Iemondo Aredaz et qui et maiorinus (1065, doc. 273,
Celanova), entre muchos otros que nos quedan ya fuera de nuestra horquilla cronológica.

533
semeja que imprescindible como tal encargado de administración económica (recaudación de impuestos, rentas y prestaciones personales), ya que normalmente eran adminitradores privados al servicio de los dominios reales, señoriales, de monasterios o iglesias: con el tiempo pasarán a ser oficiales públicos (en otros documentos leoneses y castellanos: villicus, maoirdomus pero sobre todo maiorinus – o), posiblemente jueces de causas regulares, tal vez asimilando las funciones propias del villicus visigodo, con las del "tiufado". Podían ser delegados de Condes o Potestades en asambleas judiciales de determinados dominios, con territorialidad, acabando por ser delegados del rey con las funciones específicas que hemos comentado.
En onomástica no pasa desapercibida la abundancia de nombres germánicos mayoritarios: el mismo Visclafredi abba, Visclamondi abba, Teodemondus presbiter, Vimara, Eimerico, Rudericus presbiter, Fradiulfus abba, Teorencio, Giloira, etc; hebreo-bíblico Agabia; latinos: Piniolus (lo volveremos a ver en el documento que sigue, 128), Nepotianus; helénico: Alexandria; y esa posesión de Barbadelo sarriana, acro que fuit de filius Mauregati nombre ya de rey, pero sabemos que popularmente despectivo de latín maurecatus o "amorado" de costumbres o estirpe "mora", bien en el sentido étnico o casi seguramente confesional, tal vez relacionado con gente de la Maragatería asturicense.

849, s/data (doc. 128). En tiempos del obispo-abad Fatalis (842/850 – 843) el clérigo Andrés (Andreas clericus) ofrece una donación y edifica nuestro
ya comentado
Santiago de Toldaos (el citado abad es quen la consagra
634
y concreta su extensión de
giro: setenta y dos pasos alrededor). Entre lo otorgado figura una conocida en su onomástica sierva doméstica Deodata (mancipia mea nomine Deodata) que nos

634
Se cita: ...Fatalis episcopi, qui consecravit eam et posuit dextros in omni giro LXXIIª passos (849 doc. 128 de op. cit.). De hecho confirma el documento: Sub Dei gratia Fatalis episcopus conf.

534

recuerda al documento anterior (S-1) en Deo [datus] presbiter y Giloira Deo dicata, ambos conformantes del documento de 904, vinculando a aquélla, según creemos, a una función religiosa (Deo vota / Deo dicata) enmarcada tal vez en alguna comunidad femenina de propios como era la práctica normal.
Nos llama la atención el poblamiento de antiguo de la gente de Toldaos, de la cual pertenece y desciende Andrés: ...hereditatem quam habeo de sucessione parentum meorum in villa que dicitur Toldanos, ratificando lo ya sugerido de característico a ea este nombre de lugar, con gente cristiana y arabizada procedente del Toledo andalusí (ver también documento comentado del 853, doc. 41) o tal vez de gente arabizada de la misma Gallaecia (León, Bierzo, el Este duriense el Sur baracarense o lusitano...).El culto a San Lorenzo (sancti Laurentii) es un mártir romano del s. III ya muy recordado por San Agustín y San Ambrosio, que en época visigoda tenía culto propio en Mérida, Porto y quizás Braga y Toledo
635
. La advocación y titularidad de la iglesia
(ecclesie vestre et altariis vestre) a Santiago en la vila de Toldaos, suponemos tiene mucho que ver con la invocación a sancti Iacobi apostoli, pero también con un culto y titularidades de iglesias y vilas que poco a poco la van incorporando a su nombre y advocaciones
636
, a medida que avanza el siglo XI en adelante.
Vocabulario: helemosinas pauperum (limosnas piadosa para pobres) nos afirma la polimorfía típica del latín altomedieval, pero único en la colección de Samos (sí existe la forma elemosinis pauperum, p. ej. en el doc. 93 de 951 que nos sigue, entre otros aunque no abundantes) y muy tardíos (s. XII) en tumbos como los de Sobrado y A de la catedral santiaguesa. Procedería a través del latín eleemosyna (elimosyna), a

635
Es por ello que nos debe llevar a preguntarnos si en aquel famoso traslado de reliquias varias de mártires y apóstoles que el Papa Vigilio envió al obispo Profuturo de Braga podrían figurar algunas de
este santo ya conocido en el Commicus, Homiliario de Silos, Sacramentarios de Toledo (misa Ad misericordia), fusionando las fiestas de Lorenzo con las San Hipólito, de hecho estos mismos y San Sixto conforman finalmente un compartido culto (C.García Rodríguez, 1966).

636
Otros documentos que refuerzan esta idea en nuestro Tumbo de Samos: el anteriormente comentado

904 (doc. s-1), 907 (doc. 210), 1009 (doc. 64), 1009 (doc. 58), 1009 (doc. 129), 1011 (doc. 76), 1031
(doc. 74), etc.

535
su vez helenismo de “eleemosyné” (“piedad, compasión”, Corominas, 1987
637
), en
una tendencia a referencias del griego que se dan con cierta coincidencia en documentos de cronología mozárabe para la Gallaecia occidental. En la onomástica detectamos helenismos, Ipoliti ducis; el mismo Andreas protagonista del documento.Registramos también la importancia de la fortuna (su fidelidad al rey Ramiro, a la fe católica ortodoxa que se quiere subrayar fuera de toda duda...) dada por Andrés, suponemos de cierta estirpe aristocrática visigodo-mozárabe, al estilo de la familia Egila, Adilano y Teodenando...: destacamos el importante cellaria (silo, almacén de cereales) y las propiedades que garantizan el mantenimiento de una comunidad religiosa, así como sus objetos litúrgicos, ornamentos, vestimentas para una liturgia al estilo tradicional y regular hispánico.

951, Febrero 17 (doc. 93). La formulación de la invocación no está dirigida ni a la Beatísima Trinidad ni a Cristo, sino a una serie de devociones de santos que seguidamente enumera, siguiendo una terminología también conocida en los diplomas del Noroeste galeciense: Domnis invictissimis ac trimphatorisibus meis sanctisque martiribus gloriosis
638
. Le sigue una intención mariana muy directa:
gloriose Virginis Marie Genitricis Domini nostri Ihesu Christi y demás santos.
Existe entonces una invocación-motivación mariana notoria en este central año del siglo X, quizás reflejo de las dependencias y vinculaciones personales que ya se van estableciendo en el seno de la sociedad cristiana (familiar, vasallática, dependencias social-económicas) en ligazón directa con el desarrollo espiritual y formal de la Iglesia en ese mismo ambiente social y político. La llamada de intercesión a la maternidad de la Virgen genera una especial terminología expresada en nuestro caso

637
COROMINAS, J. Breve diccionario etimológico..., 1987.
638
Muy parecidas invocaciones de este estilo casi literal hemos encontrado en documentos leoneses (Catedral de León, monasterios de Carrizo, Sahagún y San Pedro de Montes), tres en total. Ver GARCÍA y GARCÍA, A. “Contenidos canónico-teológicos de los diplomas leoneses”, 1994, en págs.53 y 54.

536

en Virginis Marie Genitricis, aspectos que subrayan la maternidad de la Reina madre: genitrix es el femenino del genitor masculino, sólo atribuido a Dios Padre, aplicado sólo en textos poéticos y de cierto estilo solemne y elevado, así genitrix,

“es aplicado exclusivamente a mujeres que merecen una elevada consideración por su relación con el poder real o espiritual [mater es empleado en otros contextos, mas universales, aunque también en Mater Domini asociada al poder del genitivo, v. nota 27], la Reina Madre (...), madre de Jesucristo (equivalente a la madre en el parentesco espiritual)”. M. Arias Alonso

639
.

Así mater es voz aplicada a una idea de soberanía y poder (más terrenal, aunque no por ello exento de connotación religiosa), atributo directo de la Santa Iglesia Católica (intercesora también de la madre y propagadora de la fe entre los cristianos, su madre espiritual), mientras genitrix (siempre en singular) es una titulación solemne y honorífica, extraída de un latín más cultivado y selecto (a veces la lengua escrita notarial nos da estas sorpresas, aunque sean formulares), asociada a un significado de procreación sobrenatural, a mujeres de un poder de realeza, pero destacando su espiritualidad.
Entre los mártires enumerados seleccionemos por no comentados a Santa Cristina y Santa Eugenia (Sancte Christine et Sancti Eugenie virginum, diferenciándolas de los otros mártires masculinos). Constan los oficios de la festividad de Santa Eugenia en el Antifonario de León, sabemos hoy, derivado del calendario de Santa Leocadia de Toledo, del siglo VII. Es pues, santa de ya culto de tiempos visigodos, aunque sólo se nos muestran tardíos. Le corresponde a esta virgen y mártir de la Roma del siglo III, un oficio probablemente anterior a la presencia islámica, el Honorem sanctae Eugeniae (C. García, 1966), así como está inserta su festividad en el Sacramentario toledano del siglo IX, al igual que Santa Cristina.

639
ARIAS ALONSO, M. “Pater-mater y genitor-genitrix en a diplomática medieval asturleonesa (775-1037)”. Universidad de León, s/d.

537
A la mártir y virgen Cristina, venerada en las comunidades cristianas de Tiro y Persia en general le corresponde una misa del mismo Sacramentario de Toledo, aunque posiblemente su misa Plamatorem sea posterior al siglo VIII. Ambas santas tienen por lo tanto antecedentes y conexiones con el mundo alutual visigótico-mozárabe.
Del Salmo 75, versículo 12 extraemos la cita completa (Vulgata hieronimiana): vovete et reddite Domino Deo vestro omnes qui in circuitu eius sunt offerent dona terribili, aunque nuestro docuemnto lo cite parcialmente: Vovete et reddite Domino Deo vestro, muy en la línea de los cumplimiento y promesas de una donación con intenciones salvíficas, entre otras.
El monasterio, sufragáneo del dominio de Samos, que recibe las generosas donaciones de Baltario presbítero, una vez más de estamento aristocrático y rural, es el dúplice de San Miguel de Piñeira, el cual procede de fundación privado-nobiliar por la familia de Baltario: Primero de sus padres,...sum habere de parientibus meis nominibus Damiri et Christine in villas... Segundo, de abuelos y hermanos: tam de habeo de aviis et de parentela mea quam et de meo comparato vel omnia quantum me competit inter meos iermanos et heredes in ipsas villas supra memoratas. Después...et adiunctionibus secundum quod priores mei et fundatores loci ipsius Eldivertus cum heredibus suis, Tritavo et antecessore meo Fradiulfo, abate, per scripturam testamenti concesserunt, todo ello con su iglesia inserta, altar, vestimentas, las limosnas a pobres comentadas y las personas religiosas que allí profesan. Se nos cita a la abadesa y sus hermanas de comunidad,...et sororibus Hermegotini abbatisse cum sibi sociis ancillis Dei, Fredenande et Froiloni, bajo control del abad (sub manu abbatís) y las reglas canónicas pertinentes para aclarar de antemano cualquier confusión. Está claro que siguiendo la ascendencia de Baltario, nos situaríamos en un siglo VIII fundacional y con muchas probabilidades de

mozárabes de ascendencia visigoda o suevo-goda, al estilo de la familia Egila o la de Andrés presbítero.
En este período del abadiato de Novidio, se da esa casi simultaneidad de información que se nos ofrece sobre los monasterios de S. Mateo de Vilapedre (960, doc. 248,

538
aunque se advierta ya la inserción de la RB a la comunidad), éste de S. Miguel de Piñeira y otro posterior (ya muy tardío para continuar la práctica de la duplicidad monástica...aunque había no pocas excepciones) de San Paio (finales del siglo X – 1001; Arias Cuenllas, 1992). En contra de lo podríamos prever, es este siglo X e incluso inicios del XI, cuando, y a pesar de la poco a poco, insertada en comunidades (parcialmente, junto a las de Fructuoso e Isidoro...) Regla Benedictina, afloran comunidades de práctica femenina y masculina simultáneas en gran parte de la geografía de Gallaecia y Galiza nuclear. La fuerza de la tradición sigue imparable aún los esfuerzos que pudieran ejercer Novidio o el mismo Rosendo desde su área de la Galiza sur-bracarense. El caso es que las comunidades dúplices son sin duda un mecanismo útil y válido para la conformación de familias locales, posiblemente frente a otras de iguales características que también están en período de expansión (a través de las campañas militares, por privilegios reales...) en este singular período aparentemente contradictorio. Sirve pues el modelo "fundación pía" a modo de waqf (exactamente un waqf ahli o dhurri de familia), que los monasterios mixtos ejemplifican, inalienable pero influenciable, en tanto que es posesión de una institución monástica de una Casa mayor y por lo tanto libre de ciertas presiones políticas y fiscales.
El término singularmente hispánico de omnia perfia (neutro plural) es un término especialmente genérico para herramientas, utensilios u objetos (tanto los litúrgicos como los domésticos, animales incluidos en este contexto, posiblemente no en otros). Hay todo un debate filológico para este controvertido término (X. Varela Sieiro, 2003
640
), una vez más de extensión galeciense, ya que sí existe en documentación gallega, leonesa y portuguesa, no fuera de este ámbito.

938, Mayo 31 (doc. 43). Siguiendo un modelo de inventario-testamento al estilo del histórico abad Ofilón, nuestro Adelfio quasi abba (928 a 931-945 aprox.) enumera

640
En su Léxico cotián... ya referido, se barajan las hipótesis desde las clásicas de Viterbo, a las contemporáneas de Lange, F. Cumbreño, Ares Vázquez y J. L. Pensado; ver págs. 60-64.

539

una serie de objetos litúrgicos y domésticos, libros canónicos, propiedades inmuebles y muebles naturales (res, quadrupedum iumenta, reptilia, armenta, pecora, et altilia: independientemente de los animales domésticos, toda clase de instrumentos y utensilios para variadas actividades de trabajo) que son propiedad de un monasterio de Samos que aún recuerda en su invocación a sus patronos: ac triumphatoribus sanctorum Iuliani et Baselisse, junto con la muy recordada santa Eufemia.
Objetos domésticos de utilidad para la comunidad: lectisternia, galnapes, pulvillos, tapecia mensarum que sunt necesaria ex ligno, et metallo. Le siguen los ormanentos

precisos para aplicaciones litúrgicas (ministeria esclesie, vel clericorum vestimenta in offerendis sacrifitiis): sirica, lignea, et metallina, o prendas bordadas con finos elementos de metal para la confección de las prendas de los clérigos, claramente diferenciado por el contexto y enumeración asociada, de los elementos probablemente de hierro o combinaciones metálicas de los polimórficos metallum (953, doc. 489, Celanova) o signum metalli (ya comentado samonense del 854), de entre otros documentos.

Los libros denominatos son los tradicionales Canonum, Vitas patrum, Epistolarum, Iheronimi aliorumque doctorum partes, Moralii, Antizimen, Inziridion, Psalterium, que suponemos junto a otros que el escribiente no especifica (preter alios quos hic invenimus). Hay una idea generalista y acopiadora de juntar varios ensayos y autores en un mismo ejemplar encuadernado, por utilidad bibliotecaria, por practicidad de tener a varios autores o un mismo autor en un solo volumen pero con diversos títulos. Vemos pues dos elementos destacables: primero, la continuidad de la fuerte tradición fructuosiana con materiales patrísticos traidos por su temática desde los eruditos monasterios orientales (sentencias de monjes del Desierto y retiro, breves biografías de las Vitae patrum [641]) y en segundo lugar, la no menos fuerte continuidad de los

[641] Sobre la designación genérica de Vitas Patrum se advierten una serie de interconexiones de diversos

autores y obras como Pelagio de Roma o Pascasio de Dúmio (geronticon, finales o segunda mitad del s. VI). Lo intenta aclarar M. Díaz y Díaz (1983, Códices visigóticos...): “No deja de sorprender que tanta abundancia de manuscritos de esta clase cese de repente poco después de mediado el siglo X. El hecho no concuerda con la riquísima tradición manuscrita de estas colecciones de sentencias y

elementos eruditos de la Iglesia hispánica y visigótica en obras como los Antizimen (o Anikeimena en otros documentos) de Julián de Toledo, título por cierto que nos remite a ambientes y designación mozárabes (M. Díaz y Díaz, 1983) [642]:

“[Antizimen] Acaso esta terminología nos pudiera poner en relación con una influencia del mundo mozárabe, que sabemos no fue totalmente ajeno al monasterio de Samos toda vez que así se designa esta obra del Toledano el escritor Samsón de Córdoba (nota 170: “...frente a Tuseredo que identifica la misma obra con el nombre de antizimena. Cf. Gil, cita nota 128, 731)”.

Podemos continuar con los Moralii de Gregorio Magno (comentarios de moral al libro de Job), ya localizados en otros textos de Samos (902, 922), así como en otros centros y monasterios galecienses: Celanova, Caaveiro, Oviedo, Almerezo, Archivo Diocesano de León, etc. No nos olvidamos de los siempre referenciales libros de cánones conciliares o Canonum. Nuestro periplo erudito lo completa los Inziridion que aquí interpretamos como los Enchiridion (“Fragmentos”) de Agustín de Hipona [643]

, es decir, todo un profundo tratado sobre las tres virtudes teologales, el

principios monásticos que mantuvieron su prestigio en la Península, y singularmente fuera de ella, a lo
largo de toda la Edad Media, como basta a probarlo el estudio de los códices conservados de la obra de
Pascasio, la mejor analizada hasta el día de hoy. El interés por estas colecciones de sentencias (...), al
igual que sucedió con Casiano, constituyeron durante mucho tiempo una de las fuentes de alimento
espiritual para dirigentes y practicantes de la vida monástica. (...) no podemos dejar de recordar que
también recibieron el nombre de Vitas Patrum ciertas colecciones de biografías, tonadas como motivo
ejemplar, preferentemente de antiguos momjes observantes de la vida ascética; en esta línea, aunque

no estemos seguros de que la denominación sea muy antigua, podríamos tomar en cuenta la
Compilación de Valério del Bierzo". Págs. 196-197.

642
Op. cit. pág. 207.
643
En otros tumbos hemos querido entrever títulos agustinianos relacionados con este que comentamos,
en ensayos sobre la Trinidad (tal vez el mismo Enchiridion), como en Celanova, en la famosa
donación rosendiana (942, doc. 2): ...alios spiritales (...) Expositio Trinitatis et Collationum..., aunque
sin llegar a las conclusiones trinitarias de su De Trinitate Dei (399-401), aún siendo posterior su
Enchiridion (421).
En cualquier caso y si la titularidad no fuese de Agustín, un Enchiridion es una colección de textos
básicos, fundamentales de valor también pastoral, coleccionados y ordenados para el carácter práctico
que se le suele atribuir a esta clase de textos-fragmentos. Es tal vez una idea posible de índice relativo
bien a la materia de Liturgia (orden, claridad, misterios de Jesucristo, doctrina, práctica de la Iglesia

desde la liturgia, etc…), o bien documentos dictaminados desde Roma o sus episcopados para formar
una idea de unidad (nos vienen al caso las reformas litúrgicas que todos conocemos) de las prácticas

Símbolo de la Fe, la Trinidad y otros varios preceptos morales, siendo una vez más
las copias que aquí llegan de posible procedencia toledana y no necesariamente de un
scriptorium galaico o leonés-galeciense
644
.
A todo lo comentado tenemos que añadirle la dificultad de reunir estas obras y piezas
eruditas en un intento de reconstrucción general del monasterio: ...fecimus atque
ganavimus, cum contriti cordia humilitate, tam ego quam fratres mecum, sincera
mente puroque corda elaborantes offerimus sancto nomini vestro atque reparationi
monasterii nostri et in longa maneat per secula. Dificultad añadida pero que sin duda

ratifica lo dicho con anterioridad y ahora más subrayado, una fuerte tradición intelectual isidoriana y visigoda presente en Samos: insiste nuestro profesor emérito compostelano (M. Díaz y Díaz, 1983):

"Tratándose de un cenobio fundado en el siglo VII y restaurado mucho después con una aparente solución de continuidad, sorprende ver cómo se mantiene la tradición visigoda, tanto por parte de los que ofrendan los libros, como por la de los que los reciben. Por ningún lado se descubre todavía el menor interés en introducir nuevos autores. Se adivina que si las iglesias o monasterios llegaban a sentir curiosidad por obras modernas, más bien tenían que procurárselas haciéndose o adquiriendo copias de las mismas, que esperándolas de la generosidad de los devotos apegados a sistemas tradicionales"
645
.

Las vilas y territorios que se mencionan son: Búbal (entre el sur lucense –Carballedo, Lu.- y norte ourensano –Peroxa-),
concretamente el lugar e iglesia de Sdan Xulián de

litúrgicas (Eucaristía, Sacramentos insertos en la misa…), fuentes seleccionadas bíblicas, Liturgia de
Horas, Año litúrgico, Misa litúrgica, y hasta el Arte Sacro correcto en estos oficios.

644
Las interpretaciones de M. Díaz y Díaz (1983) van en esa dirección: "...sino que podría haber sido importado como es el caso, por ejemplo, para el manuscrito agustiniano, procedente de Toledo, pero

copiado posiblemente en el siglo X, en un escriptorio al Norte de los Pirineos (...) A pesar del conocimiento (¿directo?) que tienen los mozárabes (Albaro de Córdoba, Eulogio), difícilmente se trata
del Comentario a los Salmos de Arnobio el Joven" págs. 198-199 op. cit. En su momento hemos hablado de la proliferación de copias toledanas desde los siglos IX y X hacia el norte, quizás trasladándolos los monjes meridionales encaminados, posibles transmisores de los títulos agustinianos.

645
Op. cit. pág. 234 y nota 241.

542
Celaguantes (Iulianum Cellahicorantes); vilas que no se especifican en Quiroga, Salnés (con sus iglesias conocidas y su producción salina), Cumarro (hoy San Xoán de Camba, Rodeiro, Pont., ya sabemos monasterio dúplice y de fundación privada-familiar), el Suveretum con monasterio en Sobredo en Santa Mariña de Folgoso (Caurel, Lu.), así como el mencionado San Juan Bautista de Viogio (Bierzo, Carracedelo hoy leonés).Los confirmantes poseen protagonistas de primera talla: nos quedamos con la importancia de confirmar el documento el abad y obispo Rosendo (aquí nombrado como obispo creemos ya de Mondoñedo, pero poco antes de la consagración de Celanova en el año 942) a quién acompaña su inefable y futuro abad celanovense Fránquila, de momento ahora suponemos mitrado en S. Estevo de Ribas de Sil. Audaz recolector de eremitas aprovechables (reclusis honestis, reclusos sanctae vitae nos recuerdan los cánones del toledano VII, año 646) para futuras

comunidades, a Fráquila no le importaría ratificar lo que este mismo documento advierte sobre la ortodoxia de los nuevos reconstructores de Samos: ducti sumus in locum nostrum ad preparandum viam vitae ac disciplina seu normam cenobii antiquorum patrum, posible caos que siempre se quiso evitar pero que quizás las prácticas rigurosistas del puro ermitismo no permitieron en saltos cronológicos. Fránquila conocía bien los "problemas" para la fundación de cenobios regulares y fijados en un espacio controlado por el obispo y obispos-abades, hasta posiblemente el brazo derecho de Rosendo podría proceder de los grupos de retirados anacoretas del Sil "sacro". Así pues, la presencia de un Rudericus abba anacorita confirmat, no es más que la confirmación de una realidad de práctica contemplativa en ejercicio, sospechoso rector de un "pseudo-monasterio", a la par que existían y se desarrollaban los grandes núcleos monásticos permanentes que la realeza y la oficialidad epoiscopal y ortodoxa apoyaban; es decir, nuestros Samos, Celanova, Lourenzá o Sobrado que más fácilmente conocemos. Sin duda Rosendo y Fránquila (Adelfio, muy posiblemente) eran conscientes de esta realidad, deformante o desviante para ellos sin duda, pero repleta de potenciales recursos humanos y espirituales par las futuras comunidades regulares que ya en este siglo décimo se iban conformando cada vez

más en una sólida reglamentación fructuosiana, antesala de la benedictinidización que se avecinaba lentamente.

1031, Abril 24 (doc. 74). Nueva donación de propiedades y vilas. Después de un protocolo invocacional de lo más clásico del trinitarismo formulario del Noroeste, se invoca un Sancto Iacobo Apostolo más que lógico por la cronología del documento. Sigue un San Juan Apóstol, Santa María Virgen, continuados de santos que hemos de comentar Sancti Pelagii (Paio / Pelayo), Santos Verísimo y San Pantaleón (Sancti Verissimi et Sancti Pantaleonis).
San Paio o Pelayo - Pelagio (diremos rápidamente que de onomástica muy densa en el nombrar de gentes del noroeste, como ya comentamos) es santo de notable devoción de la cristiandad mozárabe, citaremos iglesias, ermitas, villas: Ermita de San Pelayo de Perazancas de Ojeda (Palencia); la hoy llamada Torre de Villa Habibi, único testigo de la iglesia mozárabe de San Pelayo (León); la villa de San Pelayo (Valladolid), cercana a diversos emplazamientos mozárabes como Wamba y San Cebrián de Mazote; San Pelayo de Arlanza (Burgos), San Paio de Albán (Our.); monasterio de San Paio de Diomondi (Ribeira Sacra, Lu.), la misma ermita de San Paio en Santiago de Renche samonense, nuestro ya conocido monasterio dúplice de San Paio de Piñeira, etc
646
. Es además Pelayo, mártir de época aún mozarabizante (siglo X) y parece ser que galaico de estirpe
647
. En el Calendario de Córdoba del

646
Las advocaciones en Galicia / Galiza nuclear (cuatro provincias oficiales actuales a las que habría que añadir sus hermanas en contingente del norte portugués o Gallaecia bracarense) al santo tudense

en vilas, parroquias, municipios, aldeas o iglesias, ermitas, capillas o monasterios superarían sin dificulatd el número de quinientas, dada la poularidad e histórico asentamiento de su culto desde períodos mozarabizantes y altomedievales en toda la Gallaecia. Para L. Castro (2001), "En Galicia,

la
mayor parte de los santos son importados, casi ningún santo nativo de Galicia es titular de parroquia,
siendo San Paio una excepción, con 40 parroquias", pág. 37 de Sondeos en la arqueología de la religión..., (2001).

647
Pelayo (o Paio), nace en Galicia / Galiza en la actual diócesis de Tui-Vigo en el año 911, probablemente en la parroquia de Albeos. Junto con su tío, el obispo de Tui Hermigio fue apresado y
llevado a Córdoba a raíz de la batalla de Valdejunquera, del año 920, permanece allí como rehén para
así facilitar la liberación de su prestigioso tío que a su retorno a Galicia debía conseguir una fuerte suma convenida.

544

obispo Recemundo (Arib ben Zayd o también Rabí ibn Said) consta su fiesta ya el 26 de junio: "martirizado en Córdoba en el 925, a la edad de 13 años" nos dice esta excepcional obra andalusí.
San Pantaleón figura en toda la documentación cultual mozárabe (Calendarios de León, Pasionario de Silos, adiciones del s. XI a Cardeña y Silos, Hieronimiano).
Valério del Bierzo (s. VII) nos narra la existencia de una capilla (adjunta al monasterio de San Pedro de Montes de fundación fructuosiana) para el santo nicomediano en la Gallaecia, posiblemente su primera localidad para rendirle subnominaciones en lugares santos. Fábrega (1953) ratifica su más general advocación en el siglo X y en comunidades mozárabes, aunque con titularidades muy locales.
San Verísimo forma parte de una trilogía (al lado de Julia y Máxima) de mártires de origen lisboeta. La pista no está clara desde tiempos visigóticos, más diáfana en los siglos IX y X, posiblemente desde las vías de la capital de la Lusitania hacia Mérida y desde allí, multiplicar sus posibibilades difusoras por la "Vía de la Plata" conocida: Himnario toledano, Manuscrito del Escorial, adición al Pasionario de Cardeña, Pasionario de Silos (siglo X) Leccionario de Madrid, Calendario de Córdoba en 1 Octubre en la generalidad de los "mártires de Lisboa, muertos bajo las aguas del océano, super occeanum".
Sancti Iacobi Apostoli in ripa Barvatelli es el monasterio de Santiago Apóstol de Barbadelo (Sárria), de fundación privada (incluso antes del siglo X o sus inicios) y

Allí, el califa se sintió atraído por la esbelta figura del muchacho de catorce años, horrorizado éste más
por la monstruosidad de la proposición que por los posibles castigos que supondría su negativa, "antepuso el amor de Dios a las seducciones del mundo y guardó el corazón limpio". Recibió el martirio el día 26 de junio del año 925. El cuerpo sin vida del joven Pelayo ha recibido el culto desde
muy pronto con gran respuesta invocaciones, devociones y titularidades de centros religiosos por toda
la península. En un principio fue trasladado de Córdoba a León, pasando más tarde a Oviedo, donde

recibe veneración en el monasterio de San Benito que lleva su nombre. De una manera u otra, la vinculación con el significado simbólico de la degollación-decapitación final del joven mártir, lo hace

por fuerza relacionar con los cultos a San Torcuato y San Eufrasio, éste último vinculado a la historia
advocacional del Mao y Samos, es decir, ennoblecimiento de su muerte, sello de ritual prestigioso para
el mártir a devocionar.

545

carácter de duplicidad de comunidades: no nos debería extrañar la participación expresa de mujeres (Onega Garsie no es una excepción, es más, Veremudus et Onega testamus atque concedimus...), de las cónyugues de los maridos otorgantes, en coparticipación de las donaciones, ya que era casi una obligación que estas mujeres mirasen por el bien de las comunidades femeninas en esta clase de monasterios. En el documento del 904 (doc. S-1) ya hablamos de la especial importancia de este monasterio.
Sancta Maria domni Belanti con sus vilas y heredades, ya propiedad de sus antepasados (consta el nombre de su padre Honoricus) es Santa María de Velante (Paradela, Sárria) y por contexto posiblemente también de naturaleza dúplice. Una Fontanella y otra vila en Sancto Mamete
648
nos siguen situando en el área sarriana.
Los objetos litúrgicos y domésticos son de cierta calidad y postín: guenabe et plumazo, palios et tapete calicem et paterna argenteos, lo cual certifica la extracción estamental de nuestros protagonistas donantes.Los otorgantes son Veremudus Honoriquiz (en
otros textos, Onoriquiz, hijo de Honoricus Soniariquiz, onomástica del padre que nos indica una cierta artistocracia rural muy latinizada) y su mujer Onega Garsie, cuya onomástica (indoeuropea – como la de Munio- y no germana) nos retrotae a familias aristocráticas indígenas y galaicas, no así el más germanizado Vermudo, padre sabemos de Marina Veremudiz, donante de vilas y heredades a la casa madre de Samos y otros centros monásticos dependientes de la misma (1064, doc. 71; 1078, doc. 75). En general, toda la onomástica es muy germana: Gundesindo, Baltario / Baltariz, Sandino, Vimara, Francos, Gaton, Fafila, Teodegia, Teodemirus, Menendus, patronímicos Soniariquiz (en otro documento, Marina nos relata ese mismo Sonnoriquiz) y Baroncelliz. Más latinos, Belanti y Honoricus / Honoriquiz.

648
Su hagiotoponimia es nuevamente de origen oriental, tal vez la hagiografía de San Mamés de Cesarea, con lipsanografía de sus restos hasta Sta Cruz de Poitiers (s. VI). Según C. García Rodríguez
(1966) “En España sólo aparece en los calendarios mozárabes, en la adición al Pasionario silense y en
el sacramentario de este monasterio con una misa de latín muy tardío dependiente de la Passio”, pág.
198.

546
1020-1052, s/data (doc. 8). El abad Diego (1020-1061) hace inventario de heredades en una serie de territorios del área de San Antonino, in valle Sarria et territorio

Guimir et Corvelli, monasterio e iglesia que ya habíamos comentado en el acta de 1026 (doc. 7), siendo dicha iglesia consagrada por Pedro obispo de Astorga, bien por intenciones visitadoras delegadas por el obispo de Lugo, bien por la siempre importante influencia de obispo en la corte del ahora rey Vermudo III (1027-1037).

Las heredades son numerosas y como es la tendencia en el tiempo del abadiato de Don Diego, procededentes de copiosas donaciones que aquí no sistematizaremos. Una vez más, la onomástica es mayoritariamente de origen germánico. Destacamos lo que más nos ha llamado la atención para nuestros testimonios de cierta impronta mozarabizante
649
: nombre helenizado de Zanido; posible polimorfía del patronímico Sarianiz; como ejmplo de cierta influencia indígena, desde lo astur-vascuence, Anaya; nuestro clásico "Citi" en Citi Braoliz, dos veces citado y poseedor de larea in agro longo, así como de una vila integra cum omni sua re, o sea, con bienes de toda clase, "móviles e inmóviles".

Un pelle legionense en el contexto (no hay otros referentes relativos a conjuntos para cama o de uso directamente doméstico, sin enumeraciones) que está se debe referir a una prenda de vestir y de abrigo, de fábrica y material importado de León, capiatla sin duda política, cultural y administrativa de la Gallaecia – Reino de León. Hay otras denominaciones "desconectadas" para abrigos de piel: ...ipsas terras pro illa pelle preciata in VIII solidos; otras son...Didaco Plazenciz pro pelle preciata in III modios;...et accepit proinde pretium I pelle et I bove...; que refuerzan la idea del gran valor de compra y permuta de estas piezas, capaces de valorar en precio heredades y lotes de tierra. También después de citar las prendas de pelle,...et pro saiale preciato in III modios; otra vez en...et I saiale, deduciendo que saiale / saial o saial

649
Arias Cuenllas (1992) en su obra Historia del monasterio de S. Julián de Samos, nos recuerda al abad Diego en documentos semejantes (1016, 1017): "[abad Diego] La dota con los ornamentos necesarios para el ejercicio del culto y con los libros propios de la liturgia visigótica", pág. 100 op. cit.

547

fazendal
650
(1055, 1061), en la primera mención va con la calificación de preciato, no pudiéndose aplicar este significado a telas o tejidos gruesos y bastos, sino más bien lo contrario, en forma de falda o pliegos de tela extendida para ser trabajada en prendas de más lucimiento.

Pretium I lentio; I pedazo de terra pro I lenzo y I saiale et I lentio, tres menciones para esta prenda textil y normalmente en lino, una pieza entera de dicho paño pero que también servía para cubrir camas, hacer de sábanas, confeccionar vestidos, complementos y otros servicios domésticos de cierta calidad, objetos útiles para compra-venta (al igual que la sal, emina de sale) y valoraciones, tal y como observamos.

Con et I cappa et I scuto, sit sub uno precio XLXL solidos, al igual que en otras meciones del documento: I vaso argenteo et I scuto et cappa y... pro illa ratione de Bagina I scuto et I capa, retornamos a utensilios distintivos del simbólico atavío caballeresco, una vez más objeto de valoración y transacciones económicas como ya

hemos observado con otros objetos. En contexto de prendas no eclesiásticas, cappa es un cierto tipo de abrigo suelto o nuestra idea de capa extensible y sin mangas (posiblemente muy relacionada con la itrabasayra andalusí, o el alquicel/alquicer de los jinetes musulmanes), muy apta para el ejercicio de equitación habitual. Completa el formato scutum, arma defensiva o escudo siempre apreciado, tanto en su practicidad como en sus detalles, ya que era dado a decorar en su estimable superficie, podemos desde ahí intuir su derivación de significado con scutella: bandeja, plato ancho, en metal o madera, es decir, un "pequeño scutum" para uso más doméstico, no excesivamente disminuido en tamaño.
Sobre vaso argenteo algo ya hemos razonado, sus múltiples significados, la importancia del contexto donde se halle mencionado, para nuestro ejemplo, la especificidad del material de plata con el que está fabricado, ya que en un documento

650
En la referente obra de X. Varela (2003) se coge la teoría de Steiger (1943) que hace proceder el adjetivo fazendal del árabe Fasa, "tecido custoso de pelo de cabra e seda para traxes de luxo" (pág. 348), en el contexto siempre de saial fazendal.

548
como este de inventariado e incluso explicación de ciertos donantes y compra-ventas, la importancia valorativa de los objetos es sustancial. No hay aquí una enumeración de vaso en contexto de objetos litúrgicos, decantándonos por un cierto recipiente de líquidos para beber en actos cotidianos y domésticos, aunque nunca podríamos desechar su doble utilización, una vez consagrado, para oficios litúrgicos, dado su trabajo en metal precioso, muy apreciado para el uso y gusto clerical.

969, Abril 1 (doc. 241). Comentar la existencia de conjuntos de vestimenta apreciados: et accepi de vobis in pretio vestituram et cibariam et siceram atque omnia prestantia, unde habeam minuitatem in pretio.

1058, s/data (doc. 246). Del latín braca, aparece en esta acta...de sancto Micaele de Frolanes I bracale, es decir, elemento de compra-venta y cambio, prenda de vestir en lino grueso, a modo de pantalones, ceñido por cordones laterales o cruzados. Podría ser utilizado como ropa de casa del mismo material de lino, e incluso para calzar algo semejante a "bragas" o "pantalones", suponemos de ropa más interior para salvaguardarse del frío. Conocemos los pantalones largos hasta los tobillos y amplios de muslos como sarawil (o "zaragüelles" en arabizado romance), sin descartar la relación de las abarcas (árabe barga) con los calzones largos, ya que llegados hasta la parte última del pie, dicho calzado lo prolongaba.
Onomástica: Adila entre los clérigos mencionados. Es variante polimórfica de 'Abd Allah, que como ya nos consta, se puede transformar en Abdalla, Abdela, Abdella, Adala, Addala, Addela, Audala, Gabdela, Zadella, Abzekines (¿compuesto con Kazeme y variantes?) Abdellaz y/o Abdalaz (V. Aguilar, F. Rodríguez., 1994). En otro documento samonense, nos parece Adala testis (978, doc. 132), de igual naturaleza y origen en lengua árabe.

1055, Septiembre 27 (doc. 9). Entre los objetos preciados, I saial facenzal. Formarían parte de un conjunto de vestimentas para uso litúrgico, de mucho lujo y

549
posiblemente en seda (dada su etimología árabe), ya aparecido en otros documentos

de Samos (1020-1052 -doc. 8-, amén de otro fazenzal en 1061, doc. 15).

988, Julio 26 (doc. 56). Vestimentas de cierto lujo: in offercione tres pelles alpiegues obtimas, in lectos palleos, in adorras: una grezisca et II erakes; ono fatel grezisco cum natamia erac VIIII; vasos erakes valde obtimos (...) pro remedio anime mee...
Las pelles alpiegues obtimas las hemos visto como Pelle alfanegue en 1074 (doc. 79) y es variante morfológica de dicha voz, además de traer serios problemas de trascripción (X. Varela se inclina por alphanegues en vez de la edición a esta voz de M. Lucas).
El natamia erac, único ejemplo en toda la documentación galeciense, vemos una palabra de origen árabe (nazm con sufijo romanceado –ia) que Gómez Moreno ya nos la definó como "labor de cuentas enfiladas" (el arte del jayt era conocido de sobra en las alhajas andalusíes). Sin embargo este trabajo de cuentas depende del fatel grezisco (cobertor de mesa, de pared, de posible uso litúrgico), así que este cum natamia erac puede ser el modo de tratar el trabajo o adornarlo complementariamente del anterior fatel.
El in adorras nos trae a colación el origen árabe de la voz durra'ah y más posiblemente del árabe andalusí addurrá'a, curiosamente arabismo del Al-Ándalus norteño aún hoy conservado en determinadas voces modernas del castellano y vasco (Euskalherría, Navarra, Rioja: Tarazona, Tudela). Pudiera ser una túnica abierta por delante, con mangas y "amplia y larga hasta la pierna" (G. Rosselló, 2002) y aplicable en prendas tanto hombres como para mujeres, normalizada en el vestir del Al-Ándalus hispánico y cristiandad septentrional.
Si cualquier prenda va acompañada del adjetivo erac o erake, estamos sin duda ante objetos procedentes de modelos o directamente originales de origen oriental (incluso

del mismo Irak, de Bagdad y su área de influencia, desde sus puertos del sur, o bien desde el Mediterráneo palestino controlado por los abbasíes) o del vestir a la moda orientalizada, de modo similar a que la voz grezisca determina su procedencia de

moda u objeto importado desde los mercados andalusíes que se conectaban con los de la Gallecia.
Conviene puntualizar el origen iraquí de estos elementos del trajear. El tejido 'iraqi se distingue claramente del 'ubaydi sirio (ciudad Ubaidiyya, prestigiosa por su factura de tejidos), y en último término, diferenciados ambos del tiraz o talleres califales cordobeses de propia y singular manufactura, aunque en ocasiones asociados a las enumeraciones muebles de alto valor y elemento de cambio comercial en nuestros documentos notariales.
Onomástica: Citi Didaci.

1020, Noviembre 16 (doc. 19). Objetos de cierto valor: lentios XI, cupa de Lª modios plena de sicera, pellem agniman in XI modios. Curioso documento de cómo fue incorporando a su propiedad una serie de heredades a cambio de bienes considerados de cambio y pago. Se constata la presencia de la sidra como bien cultivado, elaborado y apreciado en esta área de Corvelle (Sta. Mª de Corvelle, Sárria).
Toponimia:...et foris per terminos de Maurilione et Almuzara, es decir, un antropónimo como Maurilione nos remite a Mauregatus (904, doc. S-1), villa Maurelli (978, doc. 132) o villa Mauri (1095, doc. 233), todos de actas samoneneses, todo ello con un nombre de lugar unidos que nos pueden remitir a gentes y pequeños nombres de lugar arabizados: heredad de Almuzara.

989, Abril 30 (doc. 164). Objetos de mobiliario: et II as mesas, et librum manualem et librum ordinum; et ipsas donadas (de parte del monje Menendus Emeteriz) a la iglesia (posiblemente también monasterio y dúplice) de Santa María y San Pelayo (Paio) de Triacastela.
Onomástica: se menciona villa de Lelle que comparavi de Lilli et Cartemiro. Nos tenemos que acordar forzosamente de la extensa lista de familias serviles de ascendencia musulmana y finalmente moriscos que en el acta de 1038-1057 (doc. 123), se comentan con no poco detalle genealógico. Allí el nombre designativo de

551

Lilli, fue para la hija de Helias Roderici y Eldosenda Leovegildiz, aquélla casará con otro nombre de onomástica arabizada, Abdino
651
, de los cuales descenderán una prole
en la que ya constan todos sus nombres propios latinos y germanos: Petrus, Suerius, María; exactamente igual lucen su onomástica lugareña y galaica los hermanos y descendencia de Lilli: Froila, Leovegildus, Leocadia, Odaricus; hijos de Leovegildus: Froila, Iohannes, Godina y Pelagius. Esta es la tendencia normalizadora desde poblaciones mozárabes y moriscas (bien diferenciadas ambas, aunque a veces compartiendo una misma onomástica y vicisitudes similares en contextos tal vez no estrictamente monacales) arabizadas que con el paso generacional, acaban en una razonable inmersión social y cultural, mayoritariamente romano-latinizada y germanizada (es ejemplarizante el caso de et suos filios nominibus Abdino et Goda, 1033, doc. 112) de esta Gallaecia del siglo X.
Se citan importantes libros: librum Manualem et librum Ordinum así como una "cultura del agua" al citar las importantes illam fontem, que leva sse de ila cisterna et figit se in illa fonte integro.
Toponimia: valle de Toldaos como valle Todiscli, lo cual nos puede dar una visión más extensa de gentes "toldanas" no sólo en los Toldanos vilas que hemos puntualizado, sino todo este fenómeno extendido a lugares y aldeas que con "toldanos" dan pie a nombrarlas en valles determinados. El mismo Menendo es descendiente de la vila de Toldanos, suponemos Salvador de Toldaos próxima a

651
Son familias de siervos, muy probablemente ya cristianizados de ascendencia musulmana: Abdinum, hijo de Froila (in parte de Samanos ipso suo homine Froila el filium suum Abdinum..., (1003, doc. 112), del área de S. Pedro Félix de Íncio y Destriana-Diciona (hoy parroquia de S. Pedro
Fiz de Íncio, Lu.); y en el inventario de los hombres de Lóuzara, Lilli presit maritum in Onitio nomine
Abdino et de illis nati sunt Petrus et Suerius (1038-1057, doc. 123), ya comentados y con el paso de generaciones ora latinizados, ora germanizados (recordemos en el primer documento Abdino et Goda).
En el importante documento 123 (1038-1057), podemos ya entrever el patronímico en Suerius Abdiniz, y a su hermano Petrus Abdinizi lo vemos otra vez en referencias a términos de su posesión,
en la región berciana (1095, doc. 185).
El significado de la palabra árabe 'abd en dicha onomástica significa "siervo" en relación a su dependencia respecto a Allah, su Creador y Señor es decir, es uno de los al-asma al-husnà o "nombres

de Allah". Así la triple raíz consonántica '.l.h. dé en documentación galaico-leonesa Abdalla, Abdela,
Abdella, Adala, Addela, Gabdela, patronímicos Abdellaz, Abdalaz (V. Aguilar, F. Rodríguez, 1994), siendo los casos samonenses, aparte de Abdino, Abdela, Adala y Adulla.

552
Triacastela: et in Toldanos villam de parentibus meis quantum me competit inter meos iermanos vel heredes; et vineas in valle Todiscli...
Después de las sanciones y cláusulas penales para quien haya conspirado cum Iuda traditore, se expone una oración jaculatoria (normalmente acabada con un aleluya) extraída de San Mateo 25, 34 y muy aplicada en textos misales (que nos son familiares de preces de cuño agustiniano) y que exponemos íntegramente: Venite, benedicti patris mei, dicit Dominus: percipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi
652
. Sabemos la importancia en el pensamiento altomedieval y milenarista de San Mateo: 24, 34; 21, 1-9, la descripción mesiánica de la entrada de Jesús en Jerusalén y su segunda venida triunfal, ya escatológica.
En nuestro texto se adapta según el estilo latino del escriba y del copista: por ejemplo, se antepone un Dominus dixerit que hace omitir el dicit Dominus de la oración integral, o se cambia la forma verbal clásica de paratum est, por una no copulativa y perfecta de paravi.
Se cita una sentencia de la ley gótica (in lege gotica), conocida también como Forum Iudicum, aún muy utilizada en Gallaecia a finales siglo X.

1020-1061, s/data (doc. 15). Objetos varios: casas, cupos, cupas, lectos, cathedras, mensas, utensilia, vasa fictilea et lignea, seu torcularia et molendina.
Con vasa fictilea (lat. fingere, "lo que se modela con arcillla"), tenemos un único ejemplo de adjetivo relativo a "manufacturado con arcilla o barro", voz ya catalogada por Isidoro de Sevilla (Etymologiae). Se puede significar como conjunto de vajilla de arcilla o barro. El otro conjunto de vajilla estaría modelado en madera (lignea).
Es muy numeroso en la documentación peninsular, pero más en la del noroeste (intensidad desde los siglos IX al XI, donde ya decae su uso en documentación), el díptico cupos / cupas y a la inversa (aunque menos frecuente), manera de barril para

652
Esta cita de Mateo es muy recurrida (ya la hemos visto nosotros y comentado en el documento 103 del año 1031 samonense) en toda la tradición documental europea, por ejemplo en la tradición galaicana (suponemos desde los formularios de Marculfi y las Formulae Andecauenses merovingios),
pero también en la colección de Cartas Anglosajonas insulares.

553
uso de almacenaje de líquidos o de granos, aquí en un contexto enumerativo de utensilios domésticos e incluso como mobiliario con las sillas, mesas, vajillas o cama-lecho (lectos, también por situación enumerativa mobiliar y no complementos de cama). No podemos renunciar a relacionar cupas como posible utilización de cubos amplios en madera para baños de los monjes (¿tal vez al estilo de Celanova? –977, doc. 158-).
Onomástica: Argemondo Cidiz, Cidi Donni zet (posiblemente su padre) de sua mulier.

1091, s/data (doc. 55). Destaca la fabricación en oro y plata que este inventario de Fromarico (1074-1091) nos relaciona en el rico inventario de adquisiciones para Samos: de hornamento ecclesie frontale de ante altare fabricato ex argento et auro; super ipso altare tabula erecta similiter operata ex argento et auro, le seguirían con igual material precioso y por contexto lo que sigue, coronam unam, calices III
Continúan las prendas eclesiásticas (vestimenta ecclesie): casulas greziscas IIIIa, dalmaticas II, manipulos XII, vestimenta linea quantum ad opus pertinet. Sobre la importancia de las casullas, esta vez de mención específica por su calidad, tejido (casi duda en seda) y acabado como casulas greziscas, nos remitimos al texto de 922 (doc. S-2) y a su vinculación con el comercio oriental y andalusí hasta los mercados de la Gallaecia interior.
Relación de libros litúrgicos (que aquí se mencionan genéricamente y a tener en cueta para otras ocasiones, De libris): id est antifonarium I, comitis I cum sermonum sanctorum patrum, Misales II, Breviarium I et ordinum que continet ad salis aspersionem vel ordines infirmorum vel mortuorum.
Más objetos, relacionados con uso litúrgico y eclesiástico general, también vajillas para uso doméstico: cimbalum I; concos ereos II, aquamaniles III, concas ereas II, aliud namque de vasis argentis. La campana podría estar ligada a la lista que le sigue por su material normalmente broncíneo, de relativo pequeño tamaño para llamar a los monjes para cualquier actividad y para el ejercicio de las horas canónicas. La situación de la voz cimbalum después de la designación de los ordines infirmorum vel

554
mortuorum podría señalar usos más específicos de estas campanas aunque su función sabemos es múltiple, eso sí, sólo de uso sagrado y litúrgico (previa bendición de las mismas): llamada a oficios litúrgicos, oración a Ángelus,
toques de muerto y entierro,
repiques de vigilia, días de fiesta, recepciones del obispo, toque a nublo, etc.
Después, piezas de conjuntos de vajilla para usos generales de bronce, en mayor (concas) o menor tamaño (concos).
Topónimos: villa Mauri que fuit de Eldonza Vestremiriz que pariavit pro suis filiis, posiblemente en la región de Íncio (referentes, In valle Humano; ecclesia Sancte Marie; villa in Teimoi).
Onomástica: Citi Quintilaz.

907, Marzo 18 (doc. 210). Cesión de Seserico presbítero al monasterio e iglesia de Santiago de Mortalanes (que dicitur Mortolanes). Concede muchos objetos y propiedades: pumares qui sunt in ipsa villa integros cum suis terrenis, caballos, animalia, libros, vestido, sive domos, cubas, cubos, sive terras quas comparavi, que sunt iuxta ipsam ecclesie in giro et per ipsam villam. Se modifica e invierte el díptico en cubas / cupos, es decir, interferencias ya de las grafías romanceadas acompañadas de textos estrictamente clásicos.
Es monasterio dúplice: ...ad ipsam ecclesiam testavi in iure fratrum vel sororum qui sunt in loco isto vel qui advenerit et voluerint esse in congregatione sancta.
Según Freire Camaniel (1998)
653
, Seserico es un abad (no un sencillo presbítero
donante), ante todo porque se cita el pacto: Ego Sesericus presbiter talem pactum facio isti sancto loco et ecclesie sancti Iacobi apostoli (...) Similiter, Ego Sesericus prebiter, sicut suprataxatum est, cum omni integritate (...) omni vobis concedo fratribus meis, ut sint vobis perpetim habitura, con firma: ego Sesericus presbiter in huius scripture testamentum manus meas roboro. Se puede comparar este modelo de

pacto monástico de Seserico, con otros de parecida naturaleza (Pacto de Absalón –

653
Op. cit. pág. 516, nota 1112.

555
Santa Eulalia, 856-, Gladila de Braga –863-, abades de Sta. Maria de Barreto ourensanos), donde se destaca la bilateralidad de los pactos abad-comunidad, así como su reciprocidad en un solo documento.

967, Octubre 30 (doc. 91). Es una donación del presbítero Sisnando al monasterio dúplice (de fundación privada como sabemos) de Santa María de Barbadelo (en Sárria, hoy Santiago de Barbadelo), con un territorio adyacente considerable y que se especifica (...et territorio predicto fundate...) y es por ello el uso de la prerrogativa inicial, típica de las colecciones noroccidentales: Sancte Marie semper virgini. De igual formulación mariana tenemos en Samos los textos de 1023 (doc. 177), 1031 (doc. 74) y el tardío para nosotros de 1122 (doc. 189). La cronología nos centra para esta formulación en torno a los siglos de finales del X, XI y hasta XII, donde también aparece en colecciones como la de la Catedral compostelana (988, doc. 4) y Tombo de Toxosoutos (1138, doc. 77).
Los objetos y prendas de vestir, propios de una comunidad religiosa (vestitu monachorum), con elementos de iluminación del altar (sive pro luminaribus altariorum vestrorum...), no especificados, aunque los podemos suponer (thuribulum, lucernas, candelabros bien en plata o bronce), siempre necesarios para las horas y oficios de Lucernarium o "Vísperas", cuando las lámparas tenían que arder y significar el triunfo de la luz sobre las tinieblas en este breve ofico que precedía a las Vísperas (evidentemente mucho antes de que esta hora canónica pasara a ser celebrada en función de tarde...) propiamente dichas, tan celebradas por las comunidades mozárabes y que ya San Isidoro enaltecía por su importancia.
Lugar del cual derivan una serie de funciones económicas es lagarem, pero le siguen objetos como cupos, cupas, talias
654
, lectos, cathedras, mensas, vel omnia utensilia.
Las referencias del amplio y rico territorio del monasterio mariano incluye pumares et omnes arbores, terras cultas vel incultas, prata, pascua, montes, fontes, accessum

654
X. Varela (2003) lo transcribe como tulias, es decir, silo donde se guarda normalmente el aceite, u otro uso similar de almacenamiento (aceituna mismo, grano de trigo), in pág. 301 de op. cit.

556
vel reditum, siempre en una constatable región habitada desde antiguo y heredada desde sus antepasados (obtenida por diferentes procedimientos como se especifica) hasta el mismo Seserico: sic et medietatem de hereditate quam habeo de parentibus sive de aviis meis seu de comparatione et de ganantia vel de conmutione (...) per suos terminos antiquos duas partes (...) ubi modo habitaverunt cum suos ortales et sua area.
Pero no acaba ahí la concesión: signum metallum, librum goticum, manuale, canonicum novum (suponemos libro de Horas canónicas), psalterium perfectum (o salterio completo, es decir, con cánticos de Salmos –matutinarios y aleluyáticos-, pudiendo contener antífonas, después completadas por el liber horarum); et in

testamento Sancti Michaelis, antifanal et orationum, canonicum, manuale et ordinum, ratione servata.
Según lo predicho sobre el abad / presbítero Seserico (907, doc. 210), también pudiera ser un responsable monástico de la comunidad de Barbadelo este Sisnando, capaz de firmar una escritura de cierto calibre como esta: Ego Sisnadus in hac scriptura a me facta manu mea assigno et conf., seguido de Aloitus abba, en un período abazológico para Samos de indirigida incertidumbre, antes de la llegada de los abades Tanito y Fulgencio (969-988), pero aún no finalizada, como se ve, la fase expansiva que comenzara para Samos nuestro conocido abad Novidio (945?-963).

1050, Octubre 28 (doc. 131). Aparecen, aparte de los patronos monasteriales de Samos (Santos Julián y Basisila), una serie de invocados cuales sancte Marie, et sancte Eufimie virginis et omniumque sanctorum apostolorum, junto a villa sancta Eolalia cognomento Nonim (Sta. Eulália de Nonín, tal vez Santa Eulália de Pascais, Sárria), termino sancto Iacobo, per termino de sancto Petro, subtus baselica sancti Michaelis, curiosamente este último relacionado per terminos Toldanos. Este Petrus Gutierri otorgante es probable que donase, por titularidades de santas, alguna comunidad dúlpice o simplemente femenina que ahora se adscribiría al dominio connotorio de Julián y Basilisa.

557
Los topónimos como Ferrarios (S. Salvador de Ferreiros, en Póvoa de Brollón, en estribaciones del Courel, Lu.), al igual que S. Sadurniño de Ferreiros (Sárria), Sta. Mª de Ferreiros en Paradela, Sta. Mª de Ferreiros en Becerreá, las vilas así demonimadas, como el mismo monasterio de Ferreira de Pantón, no lejos de nuestra área estudiada, todas ellas decíamos, vinculadas a la producción del hierro, su extracción, trabajo (utensilios, lo vimos en su momento en el documento de 944) y transporte que desde el Bierzo (un modelo de herrería –o "ferrería" como allí afirman aún- puede ser el del Compludo
655
fructuosiano, aún hoy con vestigios altomedievales) penetraba por Courel y Triacastela hasta Samos por las antiguas vías romanas ya conocidas.
Vayamos a los objetos: domos, cupas, cupos, lectos, cadredas mensas et homni impendia domorum. La voz inpendia (sólo en Samos también impendiis, 1039, doc. 149) es de significado culto y a la vez de escaso uso textual: por contexto proponemos un sentido muy genérico para bienes inmuebles ligados al territorio de explotación donado, aunque no podemos excluir utilidades que equivalen a riqueza y utensilios de interés como para ser tenidos en cuenta en cualquier inventario o relación de bienes generales, con los que se opera en el documento.
Los elementos de pesca fluvial y de molienda son evidentes una vez más, aquas aquarum cum eductibus earum, et sesicas molinarum cum ribulis et piscarias suas.
Onomástica: Sarracino Nuni confirma.

973, Marzo 11 (doc. 175). Otra donación, esta vez de Menendus Didaci, conocido poseedor de tierras (ver documentos de años 981, 1125 – doc. respectivos 181 y 54) dona a nuestro monasterio Samonensi et abbati cum colegio tratrum eius dem loci, qui per normam sanctorum canonum perseveraverint. Otras normam santorum

655
Una visita a la herrería de Compludo es suficiente para contemplar el modelo de taller de hierro antiguo, junto a los arroyos de Miruela y Miruelos (o Molina). Florentino A. Díez nos aporta "La de

Compludo sigue siendo un elemento vivo, casi intacto, que bien pudo conocer los tiempos fructuosianos, y al igual que entonces sigue surtiendo de herramienta agrícola y útiles domésticos a los
pueblos del antiguo coto monasterial y a otros muchos de las comarcas próximas" (ver cf. PASTRANA, L. Peñalba, Montes y Compludo, 1987). Hoy dicha herrería es Monumento Nacional desde 1968.

558
canonum están en os textos de Vimara Danieliz, 1031, doc. 103), Sarracenus Veremudiz (1069, doc. 106, onomástica añadida), Vimara Suarez cognomento Citi (idem, 1045, doc. 109).
Ponemos en relación con estas normas canónicas, las Normam Sanctorum Patrum (922, doc. S-2; 1011, doc. 76), sanctorum patrum regula (1026, doc. 7), sanctorum patrum exemplis (1080, doc. 147), sancta doctrina patrum (907, doc. 210), secundum iussa patrum priorum (951, doc. 93).
Con añadido en vocativo, recogemos otra cita de Paralipómenos Libro I, 29, 14: Domine, tua sunt omnia et que de manu tua accepimus dedimus tibi ("[Señor] todo viene de ti, y lo que voluntariamente te ofrecemos, de ti lo hemos recibido").
Hay núcleos de habitación humana antigua,...ipsas villas per suos terminos et locos antiquos, sic eas concedo post partem monasterii et ecclesie sancte...

982, Marzo 30 (doc. 199). Un Félix Citiz ya de por sí atrayente para nuestros cotejos (le seguimos en otros textos –1025, doc. 180-, cuando su hija Adosinda menciona posesiones heredadas del Bierzo, mujer por cierto que casa con un Odoarius Citiz), terrateniente y esposo de Gundina,
dona (sobre todo a título póstumo, y para allí ser
enterrados ambos) al monasterio objeto de nuestro estudio una serie de vilas vinculadas sin duda a los monasterios de dicha área, históricamente habitada (...per omnes terminos suos et vetustissimos locos...): el futuro sitio real (fundación oficial del monasterio por Bermudo II en 990, aunque sin duda ya con presencia viva de comunidades de origen eremita como era ya tradición en esta mítica "Tebaida" berciana) de Santa Maria o San Martín de Carracedo altomedieval
656
; vila de Parata

656
De hecho, la vinculación entre vila y monasterio es notoria en su actual y antigua acepción de Carracedo del Monasterio (Cacabelos, Le.). Que la vila se llamase en el período medieval San Martín
de los Carros o San Martín (nótese la titularidad) de Carracedo, antes de la vinculación en el siglo XII
al movimiento del Císter, ya entonces transformado en Santa María de Carracedo como era preceptivo,
nos lleva a pensar en una primera denominación de la comunidad religiosa bajo la titularidad de San

Martín, fuertemente arraigada como sabemos en esta Gallaecia centro-occidental. Curiosamente en este Alto Bierzo, nuestro monasterio está muy cercano a otras advocaciones muy de nuestra línea: San
Miguel de Corullón y San Esteban de Corullón, estando todos estos conjuntos monásticos en una región geográfica sin par: cuenca alta del río Sil, entre los valles de otros ríos ya conocidos como el

559

Muri (¿podiera ser “Mauri” dada la ambigüedad a que da lugar la otra versión de copia existente?
657
); vila de Ranosinde (Veiga de Valcarce, Le.); vila de San Félix o San Fiz (San Paio / Pelayo de San Fiz de Seo, en Veiga de Valcarce berciana); vila de Villela (Sta. Marta de Villela en Vilafranca do Bierzo/Berzo); vila de Torres, villa dicta Tur[r]es, pero en el doc. 115 hay más datos: ...in Navia villam quam habuimus de aviis vel parentibus nostris vocabulo Turres cum omnibus suis hereditatibus vel aiacentiis... M. Lucas nos dice que probablemente San Xoán de Torres en As Nogais, Lu.; vila de Román de Valcarce (Valle Carceris); vila Ranari en tierras monfortinas (¿valle de Eiré, próximo a Ferreira de Pantón?: Odoarius, sobrino de Félix, la nombra en tal contexto
658
, en 982 (doc. 202), lo cual refuerza la idea de Ranari como en tierras de Pantón); una posesión urbana en Astorga (cortem nostran in civitate Astorica); vila de Captauro maragata y asturicense difícilmente identificable; vila de Valle Bono, hoy Santa María de Balboa (río de su mismo nombre que da lugar a valles y vegas encajadas aptas para la vida contemplativa y de sonada tradición eremítico-cenobial) también localizada en Veiga de Valcarce del Bierzo.
Se da referencia a la cita conocida de Paralipómenos y a la comunidad dada, servis Dei degentibus normam sanctam in ipso loco sancto Samanos.

Valcarce, Burbia y Cúa. Villam in Bergido, vocabulo Carraceto, iuxta fluvium Cua nos relata nuestro documento.

657
Existen dos copias de este documento y tema (coincidentes exactamente en fecha 30 de marzo de 982), la f. 49 r/v (doc. 115) y la 75 r/v (doc. 199), en la que nos hemos fijado principalmente. En la copia 115 observamos la nada clara designación de esta vila Parata, ahora Parata miri. Entre otros datos que nos aporta esta otra versión está la designación directa al abad Novidio, et vobis patri nostro Novidio abbati concedimus atque testamus..., lo cual da pie a pensar en un segundo abadiato de este

abad-obispo de Astorga, aunque hay dificultad en coincidencia de fechas (M. Arias, M. Lucas Álvarez, García Álvarez, Quintana Prieto, etc.): ver en páginas 78-80 de op. cit. M. Arias (1992). Nos consta su período abacial primero en 945 (?) a 963.

658
En 982 abril 8, doc. 202: ...ipsa villa inter Ferraria et monte Cutilion; et aliam villam que est in Ranari ibidem concedimus in terminum et prope de alia vestra villa, que fuit de tio nostro Felix Citiz, cuius memorie sit in benedictione. Págs. 380-381 de op. cit. M. Lucas Álvarez (1986).

560

1057, Noviembre 2 (doc. 25). A Tanito Violenz lo conocemos como propietario de tierras de Ruvin (Santa María de Rubín, Sárria, 1036, doc. 20) y por su condición de juez en noticias del pleito (por cierto donde un Sarracino Diazi aparece implicado ya que éste se dice heredero

659

de monasterio de San Salvador de Ferreira –después Sta. Mª de Ferreira de Pantón-) entre doña Jimena Jiménez y Rodrigo Romaniz (1001, doc. S-10).

Tannitus Violenz concede un escrito de donación a su sobrina Leodegundia para que continúe con la vida monástica del monasterio de San Paio / Pelayo (hoy Santa María Madalena de Neira (Láncara, Lu.), tal y como le había sido concedido por su otra Leodegundia Deo vota (monja y abadesa probablemente, hija sabemos de Violentius y Eutrocia, 961, doc. S-3); se lo condede con todo un elenco de ricas propiedades: cum omnia sua quanta ad eum pertinet, extrinsecus vel intrinsecus, terras et pomiferas et omne genus arborum, montes, fontes, aquas aquarum exitus montium et regressus, rios, sedilias molinorum cum suis piscariis (...) que ad eum pertinet per suis terminis et locis antiquis, así como todos sus moradores habitantes descendientes desde los tiempos de Doña Leodegundia ...illud monachi, fratres, sorores, qui in vita sancta perseveraverint. Subrayemos las explotaciones fluviales y acuíferas de las propiedades, su cultura del agua en pastizales, agricultura y explotación pesquera de los ríos y arroyos, tal y como venimos viendo en toda la colección que comentamos. Esta Leodegundia destinataria es nieta de domno Gemondo y domna Vistiverga, hija por lo tanto de domna Odrozia, que tenía en posesión dicho monasterio desde los tiempos de sus abuelos y parientes suyos desde hace generaciones: es pues un monasterio e iglesia de fundación familiar, que mediante un juez (tío de esta más joven Leodegundia) dictaminado previamente, le concede lo que por derecho le pertenece a una descendiente que suponemos quiere seguir manteniendo la vida religiosa de las dos comunidades (masculina y femenina) en un mismo monasterio

659

1001, mayo 5 (doc. S-10): "...et elegi se Sarracino Diazi in concilio, qui voce pulsa de sua sogra et de suas filias dicente pro ipso monasterio; et respondit quia sic erat de suos avolos et de gens sua et de progenie sua. También continúa sobre las partes de cada pleiteante, por parte de Sarracino está un

tal Lucu Citizi (; et viderunt ipsos iudices...), juez ya conocido por nosotros (ver 995, doc. S-9).

561

dúplice, de fundación muy anterior a la fecha del documento, supongamos que por generaciones, mínimo desde el siglo IX.

Es abad de Samos, Diego (1020-161) y confirma el documento, siendo dicho monasterio ya del dominio de Samos, como vemos en 1091, doc. 55, un inventario de adquisiciones, in ripa Neira eclesia Sancti Pelagi et sua villa quarta ecclesia Sancte Marie...

854 (?) s/data (doc. 99). Hemos ejemplificado en numerosas ocasiones este documento, donación del presbítero Gudesteo, por sus sustanciosas enumeraciones y ya las hemos comparado (853, doc. 41; la relación entre obispo Fatalis andalusí en Samos y el valle del Mao, Santos Eufrasio y Torcuato, etc.) y cotejado con otras tantas, pero era necesario hacer un tanteo o simple testificación de sus múltiples vocablos, muy recurridos para nuestros objetivos.

Hagiotoponimia: sancto Romano et sancto Mameti (...) baselicam in honorem

ipsorum martirum (...) ad locum sanctum Samonense sanctorum Iuliani et Baselisse, sancta Eufemie cimiterio samoniensi (...) ecclesie sancti Romani.
Vilas y poblaciones: vila vocabulo Taxaria (...) in Uncani agro II modios seminatura (...) molino de Lama (...) villa de Veremudo Sarrazeniz (...) in Martini in Onitio (...) ecclesiam usque in territorio de Seson (...) terra in Santulio (...) pumare de Sando (...) pumare in Fonte Preciosa (...) pumare in Ranosindi (...) villa Castilione Vª de villa de Sesmiro.
Onomástica: Godesteus presbiter; Gudesteus; Fatalis; Veremudo Sarrazeniz; Gomesindo; Sesmiro; Didaco Fonsiniz. De los testificantes, destacamos a Cixyani Legionensis episcopus (el nombre está más arabizado que en el Cixila legionensis episcopus, 932, doc. 34): dada la improbabilidad diplomática de la fecha, es más que posible que sea nuestro obispo dimisionario de Toledo Cixila (antes de 890 – 940 aprox.), de León ahora y abad de Abellar célebre por sus donaciones bibliográficas (927).

562
Suponemos que este Gudesteo presbítero pudiera ser un incondicional seguidor de Fatalis y todo lo que el nuevo obispo-abad podía traer de "innovador" a estos parajes del Oribio y Sárria. Semeja ser un suevo-visigodo enraizado (la mayoría acompañante y testificante es abrumadoramente germánica, no sólo en este documento, sobre todo en el 247, año 909), ya que la iglesia-monasterio de los santos mártires, construxi (en otro lugar el significativo para este verbo Construximus ecclesiam ipsam in amorem Dei omnipotens) et feci aulam in honorem eorum et hereditatem propiam quam ingenuam obtinuerunt avii et parentes nostri..., continuador decido a seguir la vida religiosa en versión monástica dúplice
660
(ver 992, doc. 151), ahora sub donatione
Fatalis, Dei gratia, episcopi cimiterio Samonensis.
Propiedades muebles, objetos y libros: casas, cellarium, et quoquinam seu et torcular (la abundancia de manzanos –con molinos fluviales para su producción- indica una regular producción de apreciada sidra) et pumares; et item ornatus ecclesie, signum metalii, calicem argenteum, casullam, velos siricos et lineos, libros: Manuales, Psalterium, Ordinum
et Commicum (...) de illo molino.
Comentamos quoquinam, clásico de "cocina", es este un vocablo cotejado en nuestro documento más antiguo peninsular (no muy abundante en diplomas) que lo recoge, al cual irían asociados una serie de objetos domésticos que complementarían todas su múltiples funciones, tal vez un edificio (construximus...) independiente de casa.

1033, Marzo 26 (doc. 108). Siendo abad Don Diego (1020-1061) y vicario del mismo Todrigo, un tal Sesita habitante histórico del valle del Mao (ut venderem vobis villam meam propriam, quam habeo de parentibus meis, sic meam rationem quomodo et de meis germanis...) vende-intercambia parte de la vila Veiga de Humano, circa casa de Veremudo Sarraceniz et de Seges et de aliis meis heredibus, posiblemente emparentado con estos mismos Sarraceniz.

660
En dicho documento de 992, el abad Mandino de Samos (988-1020) y su hermano Vitizani nombra en una donación a dicho monasterio, la vila de Taxaria...et aliam villam ibidem, quam conmutavimus
cum fratribus et soronibus monasterii sancti Salvatoris, puede ser este el monasterio adscrito a Teixeira, San Salvador del Mao, muy próximo a la iglesia de los Santos Román y Mamed del Mao.

563

Se enumeran bienes inmuebles: do vobis ipsam villam de duas III Vª integra, casas, quintanas, cortinas, pumares, et de omne genus arborum et saligas molinorum, prata, pascua, montes, fontes et omnia que ad ipsam villam pertinet. En la parte de las pertenencias inmuebles nos llaman poderosamente la atención casi todas: et accepi de vobis I manta preciata in IIII modios, II foles, I chumazo et alio zerrac vermelios, II fanas de lenzo de sirgo de cabo a cabo de illo lenzo, Iª de palmo in amplo et alia de furco, et fuerunt ambas tirazes II, scutos novos legionenses in V V (sic) solidos
Poco sabemos de este único vocablo zerrac vermelios, registrado en documentación nuclear galaica y samonense; según Neuvonen (cf. X. Varela, 2003), esta voz daría "cerraco" desde el árabe sarraj < sarj clásico como "silla de montar", en el sentido de un trabajo en piel tintoreada en rojo (¿rojo carmesí?) o rojo bermejí, aunque el sentido de foles le da una acepción para forma de "odre" o saco, o bien una piel simplemente curtida (X. Varela, cf. Neuvoden). El foles con chumazo puede derivar del plumacium ya conocido (recordaremos que otra es la opinión, ya clásica también de Gómez Moreno, haciéndola de procedencia árabe
661
), coincidiendo ambas acepciones en una almohada-colchón enfundada con un trabajo de cuero fino y suave para tal función doméstica.
Curiosamente las voces castellanas de "cerrada" y "cerracina" pudieran estar ligadas por asociaciones de sonido, material-utilidad y significado. Una "cerrada", lo saben bien los artesanos de marroquinería, es "la parte de la piel que corresponde al cerro de los animales, que es la más gruesa y fuerte de todas ellas" (R. Joaquín Domínguez, 1878) justo esa parte es la que se trabaja en la guarnicionería general, incluyendo las que soportan bombas de luz. Por otra parte la semejanza de voces "cerracina" y "sarracina" (asociado a trabajos, por qué no, de "cerrada") están visiblemete

661
M. Gómez Moreno en op. cit. (1918), pág. 128, enumera en una de sus listas de nombres árabes a "folle: manta para caballo (922, bec. Cardeña)" y "zumaque: bermejo (922, bec. Cardeña)", es decir

una especie de "manta para caballo bermeja-roja", desatendiendo la significación para un objeto de curtición.

564

vinculadas con "cerracatín", "zarracatería" y "zarracastín", en el campo semántico de los negocios y comercio.
Con II fanas de lenzo de sirgo de cabo a cabo de illo lenzo detectamos riqueza y buen gusto por parte del vendedor e intercambiante: Samos lo coteja y lo entrega por esa compra que anhela; en todo caso hay prendas, vías de comunicación humana y comercial con un mundo no exclusivamente galaico-galeciense y cerrado, más bien permeable con lo fronterizo y meridional, es decir, presencia de juegos de prendas de extensión (paños, sábanas, manteles, cortinas-velos, etc.) en material de seda (sirgo) tiraz (et fuerunt ambas tirazes II).
De scutum, -i debe proceder scutos (recordemos el utensilio doméstico, reducido en tamaño y utilidad pero procedente de la forma de su vocablo mayor, ver 1020-158,

doc. 8) como arma defensiva
662
proveniente de fábrica leonesa o legionense en el
sentido más amplio del término.

662
Recordemos sucintamente las formas de los scutos romanos, ya que muy probablemente influyeron en la formas de estas armas defensivas altomedievales: de época imperial es el escudo de forma hexagonal, y el bajoimperial, que es un escudo escotado y sin apenas decoraciones superficiales, más
reducido en tamaño, posiblemente semejante a estos de origen leonés.
Aunque los Beatos de Fernando I y Doña Sancha (terminado en 1047), la Biblia de la Real Colegiata
de S. Isidoro (s. XII, escena "David y Goliat") y el de Thomson nos dibujan guerreros de caballería e
infantería con escudos sumamente redondeados y de no excesivo tamaño (p. ej., "Daniel en el foso de
los leones", f. 286 en el primer libro mencionado), creemos que éstos se pudieron simultanear con otros más propicios y defensivos para ejércitos de a pie y que cubriesen más espacio protegible del cuerpo del infante, y es así que se adivinan en pinturas como la de San Baudelio de Berlanga (Soria),
aunque un tanto tardías para nosotros (s. XII), estructuras de adargas largas y extendidas en vertical,

justo para el propósito comentado. En un Beato de Liébana tardío (aproximadamente 1210-1220) en

sus versiones de San Andrés de Arroyo y San Pedro de Cardeña, concretamente en la escena del "Ejército y corte de Nebuchadnezzar", se yuxtaponen ambos tipos de escudos, los alargados (más adaptados para ataque y defensa desde posición en pie) y los de caballería, éstos siempre defendidos

con los de tipo redondo (una vez más la escena de la Colegiata leonesa antes citada). Los escudos alargados (¿el turs andalusí?) de los frescos arabizados de la Catedral de Mondoñedo (s. XVI, pero con
elementos muy arcaicos que nos pueden con facilidad retrotraer a siglos XII y XIII) nos muestran la

pervivencia de los modelos de adargas en el contexto cristiano y musulmán (ver también los turbantes
de las mujeres de la escena bíblica…) hasta siglos avanzados.

565
Otros documentos y vocablos sugerentes.
Abdela testis (1011, doc. 211); Abdino (in Onitio, Íncio), homo de Samos, hijo de Froila, marido de Lilli Arias (1003, doc. 112; 1038-1057, doc. 123) proviene de familia de siervos, pasa por un litigio, con inventario de hombres de Lóuzara: Donnino Abdellat (1038-1057, doc. 123), Abizano (?)/ Abzano (> ¿Vizan?), hijo de Piniolo Ligaz, homo de Lóuzara, al igual que Pelagius Citiz, Citi Godesindiz (creemos que son dos con el mismo nombre), Toilli Citiz y Munio Citiz del mismo documento; Petrus Abdinizi (1038-1057, doc. 123), hijo de Abdinus y de Lilli Helias;

Adala testis (978, doc. 132), con topónimos villa Mauri, Sancti Salvatoris de Varzena (= Barxa, topónimo 663 ; San Salvador de Barxa es monasterio de creación familiar y probablemente de uso dúplice, según tendencia acostumbrada galeciense); Adila, seguramente frater de la congregatione de Samanos pactum vel placitum (909, doc. 247), habitante de Lóuzara; Adulla Abba confirmat (1058, doc. S-12); domna Mensuara, Odario Citiz, domna Sarrazina, domne Sarrazine, Cidi presbiter (1058, doc. S-13) entre otros que ya hemos comentado en su momento; domna Mensuara (1093, doc. 222); comite domno Sarrazeno, Sarrazenus Munnizi confirmat (1091,

663 Barxa/Barja, lugar de la parroquia de Calvor (8 kmts. de Samos, antiguamente llamado San Salvador de Bárcena). Hemos seguido los escasos estudios que existen sobre la nada despreciable cantidad de

toponimia árabe en Galicia y gran parte de la Gallaecia antigua, y casi todos ellos constatan la autoría mozárabe de su origen, aunque caben matizaciones (trabajos de J. Zozaya) que dejaremos para más adelante. Es menester sólo resaltar en esta nota, que nos ha alegrado mucho saber que, aparte de los trabajos de A. Moralejo Lasso (Toponimia gallega y leonesa, 1977), los ya históricos de M. Asín Palacios (Contribución a la Toponimia árabe de España, 1944), N. Peinado (Toponomástico árabe-lucense, 1953), A. Losa (A Dominação árabe e a Toponímia ao Norte do Douro, 1956) entre otros que también comentamos aquí (aportes léxicos de Federico Corriente), haya aparecido, decía que para alegría nuestra, un trabajo de Xavier Frías Conde in Revista Galega de Filoloxía “O elemento árabe en galego” nº 1, I parte (2000) y nº3, II parte (2002) que ratifica gran parte de nuestros supuestos de la huella mozárabe en Galiza: “o galego posúe os seus proprios empréstimos árabes, diferentes dos que se achan nas linguas veciñas. Porén, debe entenderse que a presenza destes arabismos en galego é debida a un complexo proceso onde os mozárabes desempeñaron un papel fundamental” pág. 65. Daremos una lista en Anexo (Toponimia de Introducción Mozárabe) de topónimos de origen árabe –a los que habría que añadir los de romance arabizante de nuestros cristianos, no menos importante en número-, situados normalmente en territorio de mozarabización, aunque muchos de ellos están todavía a la espera de un más exhausto estudio filológico pormenorizado de su origen y localización.

566

doc. S-18) 664 ; Agila Zumara (s. X, s/dat., doc. 47), inventario de hombres que deben pagar tributos en lienzos, asociado a villa de Alli- en río Sárria-, nombre propio Alli; Agil Zumara, de Maiar asociados Salamiro, Zizina, Zamito, Lalli; Argericus, abad de Samos: sabemos que persona mozárabe, tal vez de procedencia toledana, hay en total cinco documentos que lo nombran, y otras denominaciones para un fratre Argerico (1009, doc. 58) que testifica; Aziza (961, doc. S-3), documento típico de la RC (Regula Communis de Fructuoso: inicial “Christus”); Azoleimbar testis (922, doc. S-

2), dotación de Ordoño II del monasterio de Samos al abad Sinderico, con objetos y bienes; Cidi
665
presbiter: hay abundante testimnio de este nombre y su patronímico, así como de sus variantes polimórficas a lo lagro de todo el tumbo y colección diplomática (1058, S-13, con domna Sarrazina, reconocimiento a la misma por parte regia, de estamento suponemos nobiliar, una parte del monasterio de S. Xoán en el valle de Lemos, texto visto más arriba); Cidi presbiter (960, doc. 248, monasterio de S. Mateo de Vilapedre, patronos Sta. Eufemia, S. Julián y Basilisa, y santissimos martires), subrayando la indivisibilidad de la Trinidad
666
: ante divinam trimitatem indivisam.

664
Mansuara / Mensuara (1091 y 1058 respectivamente), la primera son particulares que ofrecen a Samos varios lugares de Návia, Triacastela y Lemos, siguen el "Christus" del PRC, asociados en este
documento, mártires Sta. Eufemia, S Julián y Basilisa, hay como hemos constatado: comite domno Sarrazeno, Sarrazenus Munnizi confirmat. E. Rivas (1991) no duda en proponer un origen germánico
para el nombre de Mansuara (sufijo –ara é propio dos nomes persoais femininos de orixe xermánica).
No obstante proponemos una raíz árabe para Mansuara o Mensuara desde el la triple raíz n. s. r, de donde deriva Mansur (Al-Mansur, "el victorioso) y su respectivo femenino, muy conocido de Mansura, en documentos leoneses (V. Aguilar, F. Rodríguez, 1994), con variantes en documentación

cristiana: Manzor, Manzore y nuestra Mansuara.

665
Existe un Arias Cidiz, mozárabe expatriado de Valencia, del cual poseemos un testamento del siglo XII, asentado en Toledo (L Peñarroja Torrejón, 1993). Reproduce la edición el bien cuidado testamento entre págs. 228-229. Es muy normal el nombre de Cidi y variante patronímica Cidiz en toda la documentación altomedieval del Noroeste.

666
El Trinitarismo (In nomine sancte et individue Trinitatis) militante que observamos en los Tumbos a

estudio es notoriamente constante y creemos que no por casualidad o simple formulismo –que también
lo será en muchos de los casos-. Adentrándonos más allá de las fórmulas notariales al respecto, por otra parte, ya señaladas, la transición de los unitaristas cristianos arrianos, pasando por el semi-arrianismo pactante con el unitarismo romano emergente desde el s. VI, y la evolución de los godos divergentes del poder romano ya entrado el s. VIII con la presencia ultra-unitarista del Islam, había

Los Citi numerados más de 50 aproximadamente y combinaciones posibles (de hombre o mujer, nombre propio o con sufijo patronímico) son: Citi Didaci (904, doc. S-1; 988, doc. 56; dos veces en 1025, doc. 180); Citi testis (964, doc. 141; 983, doc. 104); Citi fratre (973, doc. 217); Citi Celsius (988, doc. 56); Citi et Odario (988, doc.

178); Citi Froilaz (989, doc. 16); cinco Citi en 995, doc. S-9) tres son Citi Lucidi / Luciti; dos Citi Braoliz (1020-1052, doc. 8); Citi Doneliz (1020-1056, doc. 216; hay otro Citi Donaniz de 1086, doc. 122); Citi Ceciliz (1023, doc. 191); Citi Fredenandiz (1031, doc. 103, cuatro citas de Citi); Citi Maioriz (1033, doc. 206); Citi Godesindiz y otras citas de Citi: Pelagius Citiz, Toilli Citiz, Munio Citiz (1038-1057, doc. 123); Citi dos veces (1045, doc. 109); Citi Quinsandizi (1058, doc. S-12); Citi (1060, doc. 237); Citi (1062, doc. 110); dos Citi (1079, doc. 118); dos Citi Quintilaz (1079, doc. 121); Citi (1079, doc. 197); Citi Sarraceniz (1082, doc. 4, vasallo e infanzón); un Citi (germanum de Munio Froilaz) que es el mismo Citi Froilaz, Vegito Trascidiz, Gontrone Cidiz (1085, doc. 218
667
) por otra parte propietaria de heredades en la Dúmia cervantesa; Citi Zalamaz (1087, doc. 184, propietario de un término, idem 1095, doc. 185); Citi Zanonez (1089, doc. 72); Citi Quintraz, Citi Quintilaz y Citi

dado lugar ya desde el comienzo de la singular irrupción, a una reactivación del tradicional unitarismo germano en los estamentos nobiliares y eclesiásticos godos, ahora viejos cristianos mozárabes. La precaución, contestación sucinta y vigilancia de la ortodoxia romana del Trinitarismo hacía repetir constantemente a la altura del VIII, IX y X siglos, una especial insistencia reafirmativa de la doctrina de Nicea, avisadora y policía de las múltiples derivaciones heréticas pseudounitaristas a que dará lugar el solar hispano: adopcionismo, donatismo, sabelios, casianitas, etc., y mucho más preocupantes "por invisibles" aquellos que aceptaban la doctrina y poder político de la Iglesia como cristianos pero estaban "contagiados" de la tendencia furtemente unitarista - "monoteísta" que Islam hacía en ellos, al igual que su propia inercia arrianista, nunca del todo neutralizada (como observamos en las advertencias de los Concilios peninsulares), especial preocupación en el seno de la misma Iglesia, y mucho más peligroso, por interno, que el mismo Islam, a sabiendas muy poco conocido por los mismos cristianos trinitaristas-romanos de Al-Ándalus como lo demuestra el devenir de la "Escuela de Córdoba" de mediados del s. IX.

667
En dicho documento también detectamos una prenda de vestir propia también del contexto andalusí:

[de Munio Froilaz] pro una camisa que misit ad suum germanum Citi. Destacamos dos temas: Uno, que la qamis o "camisa", es decir una prenda interior que los laicos podrían usar (G. Rosselló, 2002), lo mismo que los clérigos en uso no litúrgico (X. Varela, 2003: túnica de seda que cubriría hasta las rodillas o pies,

tal vez con mangas, pieza de vestir vinculada a donaciones testamentarias o transacciones comerciales, dado su valor y relativa rareza). Dos, dicho término en un contexto de variada onomástica Citi.

568

Teoderiquiz (1091, doc. 55); Citi Calamaz y otro Citi (1095, doc. 185); Citi

Sesmondiz (1096, doc. 145). Citi los sigue habiendo, aunque ya disminuyendo en número a lo largo del siglo XII.
Egila y Adila (909, doc. 247) vecinos del valle de Láuzara; Franquila abbas confirmat (938, doc. 43), es también en este testamento del abad Adelfio de Samos (entre 928/931 y 945), donde aparecen numerosos objetos de importación de Al-Ándalus: lectisternia, galnapes, pulvillos, tapecia mensarum et metallo, ornamenta atque ministeria esclesie (sirica linea et metallina), libros denominatos, y todo tipo de pertenencias; Roderico Romanizi (1001, doc. S-10), asociado con onomástica Sarracino Diazi, Lucu Citizi; Casal de Exemena Romaniz (1103, doc. 116: Gontrode Romaniz, esposa de Velasco Almeriz -otro en 1036 doc. 20-; hay referencia a Cidi Quintilaz, Munio Nigro ad Caurel) con referencia a mártires: Antonino, Romano, Iusto et Pastor, Facundo et Primitivo, Christine virgini et beato Benedicto (...) et sanctis martiribus.
Almeuz, Iohanne Almeuz (1125, doc. 54) aparecen también Onega Sarraceniz, Eldonza Sarraceniz, Elio Citiz, Cizan, Roderico Cidiz, Cizan, Eilo Citiz, con topónimos San Mamete y Toldanos, todo ello en un curioso inventario donde propietarios y propiedades se especifican con notable información y una asociada descendencia desde unos antepasados donde bien podrían estar mozárabes de asentamiento de siglos anteriores e incluso no tan alejados en el tiempo, curiosamente coincidentes en los espacios que los descendientes de siervos arabizados se van asentado y cristianizando, aunque ya sea el siglo XII.
Froila Hamitiz
668
(única onomástica de esta forma en todo el noroeste galaico, además de patronímico) magister regis confirmat (983, doc. 156), mayordomo de

668
Hamitiz, según nuestras consideraciones (E. Rivas –1991-hasta lo ignora, aunque no el Hauzanes del Picosacro, 911) no derivaría de la triple h.z.m. que dan lugar a nombres como Azeme, Hazm, Hacem, Haceme, etc, ya que el mantenimiento de la consonante c/z es permanente en todos ellos, y no
es nuestro caso. No ocurre lo mismo en los de raíz h.b.b., donde desde Habib se extraen Habib, Avibe,
Habibi, Habibez e igualmente Haba, Habba y Hapa; la polimorfía se puede llevar, con dificultades (aunque con ciertas similitudes fonéticas entre nasales y oclusivas...) hasta Hamite – Hamiti (-iz o –z
patronímico). Más fácil es demostrar su etimología desde h.m.d. (la misma a que da Muhammad) que

569

Ramiro III., muy probablemente mozárabe destacado del Palatium Regis
669
, es decir,
una condición político-social del conjunto de los illustres viros, primates palatii o comes de los Officium Palatinum (G. Valdeavellano, 1986).
Lilli
670
Helias, mujer de Abdinus (1038-1057 s/dat., doc. 123); Maria Deo vote, (ya comentada en apartado 6, aplicación 1) mozárabe, acompañante y abadesa de comunidad dúplice con Ofilón (872, doc. 5; 922, doc. S-2; 932, doc. 34: ...cum Deo

vota nomine Maria y Maria confessa en los últimos documentos respectivamente), confirmando varias mujeres monjas el documento tal y como contextualizábamos con la efectividad de la Lex Gothica: Tarasia confirmat...; otra vez creemos que Maria Deo vota en 963, doc. S-5, por cierto, donación de abadesa Vistiberga y monja Teodildi al monasterio dúplice de Sorstua, en Návia: Deo vota, confirmans manus nostras; Marina Romaniz (1095, doc. 233) como propietaria,
también hay villa
Mauri, Romano, Romano Ordoniz; Mauregatus (904, doc. S-1, et in ripa ipsius Barvatello acro que fuit de filius Mauregati...) hay además Serracino Siliz et maiorinus; Munio Romaniz confirmat (1099, doc. 59, hay más como veremos), con santos S. Michaelem, S. Mametum; Munus Sarraceniz, noble gallego confirma de

se expresa claramente en Hamid, donde el esfuerzo razonable de su etimología es menos complicado.
Registramos las variantes en los ejemplos de la documentación leonesa: Hamede, Hamete, Hamite, Hamiti, Famitiz, y otros Hamitiz allí registrados.

669
El Pallatium Regis es también conocido como Officium Palatinum, perteneneciente al Aula Regia de
ascendencia hispano-visigoda, colaboradora directa (incluído el asesoramiento legislativo haciendo de
tribunal superior del reino... –P. Díaz Mtnez, C Mtnez. Maza, F. J. Sanz, 2007-) del rey en su gobierno,
es decir, oficiales encargados de múltiples funciones a las que les destinan con objetivos tan específicos como diversos.

670
¿Derivado de Lalia / Lelia? El filólogo Eligio Rivas no lo resuelve. RIVAS QUINTAS, Eligio. Onomástica persoal do Noroeste hispano. 1991. Creemos que la respuesta es afirmativa por el contexto
de hombres sirvientes musulmanes (estos de Lóuzara son más que probables, normalmente muladíes y
finalmente moriscos, siempre arabizados aunque cambien sus nombres por otros de raíz latina, germánica o cristiano-bíblica) en centros como Samos y recordemos las listas de los mismos en Celanova y Sobrado. Lo mismo ocurriría para Mansuara < Mansura árabe.
Esta Lilli y sus variantes Lilla, Lalli o incluso la vila de Lelle (curiosamente que comparavi de Lilli...,
989, doc. 164), pudiera derivar de la triple raís consonámtica árabe l.y.l., que da en documentación leonesa Lala, Lalla y Lela, y que según indican V. Aguilar y F. Rodríguez (1994), son aún hoy muy empleados en Marruecos para designar un sentido genérico de “señora”.

570

otros cum omnibus suis hereditatibus vel familiis et aquas (...) Ipsi homines cum suis hereditatibus sicut in testamento resonat (960, doc. 126), litigio entre S. Rosendo de Mondoñedo y el abad Novidio por una vila, con sus hombres siervos vinculados a la heredad en litigio;
Offilo, abad de Samos (en docs. 922, 872) epónimo de Fión mozárabe, topónimo cerca del también originario y cercano Argeriz (<Argericus abad); Ordonius Romaniz, Petrus Romaniz (1102, doc. 22) confirmantes; Petrus Avendiz, clericus

assesor (1125-1145, referencia a topónimo Toldaos); Romanus, presbiter et canonicus (1195, doc. 49, con Sancti Mametis de Lamis, Sancti Romani de Lausada); son otros Romanus Didaci, Romanus Ordoniz, Romano/u Petrizi (1058, doc. S-12), Romanus Petriz, Romanus Santoniz; Rodrerigu / Rodorigo / Roderigu Romanizi, comes (1001, doc. S-10, relacionado con Sarracino Diazi) de extracción nobiliar –pleito-; Salamirus presbiter: hay mucha onomástica y toponimia mozárabe de este nombre, aunque su raíz no es árabe como pudiera parecer.
Sarrazina, domna (1058, doc. S-13, en reconocimiento de propiedad), hija de Sarrazinus
671
Didaz, sapitor; Sarrazeno, possesor y conde, Sarrazenus Munnizi (1091, doc. S-18).
Suerius Abdiniz, hijo de Abdinus y Lilli Helias (1038-1057, doc. 123); Veremundo Abolizi confirmat (1058, doc. S-12), con Romano Petrizi y Adulla Abba; Veremundo Sarrazeniz (854 -?-, doc. 99), un presbítero Godesteus construye las iglesias de San Román y San Mamede de Mao –vila Teixeira- bajo el abad de Samos, Fatalis (de 852 a 856/7)
672
, enumeración de objetos de importación; topónimo Valdomar (983) en

671
Otros Sarracinus que hemos localizado, algunos de ellos ya mencionados: Sarracinus Didaci, Sarracinus Falconiz (993, relac. con Toldaos), Sarracinus Munnizi, Sarracinus Nunni, Sarracinus Petriz, Sarracinus Sidiz, Sarracinus Veremundi y Veremundiz (1069). Más adelante los volveremos a
nombras para otros intereses.

672
Son demasiadas coincidencias las huellas que deja el obispo Fatal en la zona de Samos: iglesias de Santiago de Toldaos, San Román (convertido en topónimos habituales e iglesias de San Martín de Castañeda en Sanábria, Toledo o Córdoba), el siempre controvertido en origen etimológico San Mamede, la vila de Teixeira con raíz en Tei- mozárabe toledano, y el propio origen meridional de Fatal/Fatalis.

Triacastela, de dudoso origen árabe, pero de impronta y claro entorno mozarabizante que nos hace tender hacia un posicionamiento no lejos de su arabización: in offertione villam in Triacastela, quam nuncupant Valdemar, que fuit de Revelio et pariavit eam ad ipsum Agilam suo filio nomine Mirello pro suo renovo; Zamarani una corte cum duas salinas (1104) de denotación de gentes galecianas zamoranas, en inventario de salinas de Samos en sus pertenencias del Salnés pontevedrés.

7.1.2.3. APLICACIÓN FILOLÓGICO-HISTÓRICA.
La razón etimológica del topónimo Samos ya la intentó dilucidar el Padre Sarmiento (s. XVIII) figurándose que este Sámanos no es de procedencia helénica y sí de voz germánica (suevo-gótica). En gótico sámanos quiere decir “monjes cenobitas” < samman (gótico anglosajón) / sammanon (antiguo alemán), aunque haya que matizar la ascendencia de las raíces del término y su evolución en significados. Todos los documentos altomedievales redactan SÁMANOS (adj. Samananesis) hasta el año 1170 que dice Samanensium (adj.), Samonis, Samaos (1190), etc. Sólo

“Samos” desde 1271, 1284 (Moesteyro de Samos) quedando fijada su denominación y con certeza aún no definitiva su origen filológico que nos retrotrae a su contexto histórico-cultural de su primera fundación.

Existe un río Samo (afluente del Tambre, Cor.) que “describe contínuas y amplias curvas que permiten un curso lento, tranquilo, con dos posibles aldes de orilla al NE y SE”
673
, área curiosamente también aurífera. Siguiendo con los estudios del

673
MONTEAGUDO, L. “Hidronimia gallega”, Rev. Anuario Brigantino, nº22, 1999, págs. 255-315. Muy bien editada también en forma de separata.
En otros estudios y apuntes que yo mismo he tomado del profesor Monteagudo, el río Samos (y muy
posiblemente su denominación de área y lugar) procedería de esa inicial raíz indoeuropea comentada
(Suem-aros) de significado “moverse, nadar”, de otro sem- indoeuropeo de “verter, regar”, y por lo tanto coincidente con los primeros estudios de Sarmiento que le dan una ascendencia germánica al tpoónimo-hidrónimo, ya que la raíz altogermánica suem da voces como suimman > schwimen (“nadar”), en anglosajón sund (“mar, lago, agua”), en húngaro Samosch, en griego άμη (“cubo de agua”); curiosamente en las divinidades de la antigua Gallaecia, nos consta el dios Semnus Lucania (cf.
Semnus Cosus dios de la guerra indígena).

572

profesor Monteagudo, SAM (M) IUS es gentilicio de la isla de Samos (isla situada en Grecia frente a la costa turca de Kusadasi), apareciendo la raíz y voz Samius en texto de Tácito (Annales 11, 5 GL 424b) y en lenguas como el árabe, armenio, sardo, etc. Según Pokornik, es de la misma raíz Sam-isio; antiguo irlandés Saman (“tranquilo, suave” < sem / som- aim); indoeuropeo Suem-aros, o el lago Samro SE Narva SE San Petersburgo (Rusia). Según estos últimos estudios el significado del lugar estaría ligado directamente al río Samos y su sentido de río curvo, tranquilo, suave y descendiente que se podría compaginar con un óptimo establecimiento de comunidades eremíticas y finalmente cenobíticas del entorno natural, incluyendo la posterior atracción germano-mozárabe que la acabó por determinar como lugar y monasterios centrales y adyacentes.

En un primer intento de abordar el tema mozárabe gallego desde una perspectiva general de los documentos y sin todavía adentrarnos en los cuatro Tumbos que aquí vamos comentando al paso, habíamos llegado a una mínima conclusión que aquí ya podríamos apuntar aunque sólo sea como un fugaz recuerdo de aquellos primeros cotejos. Hemos de reconocer que estudiamos primeramente el Tumbo de San Xiao de Samos pero igualmente otros, lejos de ser sospechosos de mozarabismos lingüísticos de igual talla que el samonense, y así dimos una primera vista al monasterio de San Pedro de Rocas
674
(Our.), al San Martín de Xúbia y al
Tumbo de Toxos Outos. Posteriormente a nuestro primer atrevimiento, Fndo. González Muñoz nos decía hablándonos del latín altomedieval galeciense
675

:

“Las fuentes literarias suministran una información escasa y de poco valor desde el punto de vista lingüístico, con la excepción (...), de las indicaciones toponímicas o antroponímicas (...) “...hay que tener presente (...) a veces recogen de forma plenamente consciente alguna palabra de la lengua de uso, por lo general, préstamos del griego bizantino o del árabe”

674
DURO PEÑA, Emilio. El Monasterio de S. Pedro de Rocas y su colección documental. 1972, junto con la edición de MONTERO DÍAZ, Santiago. La colección diplomática de S. Martín de Jubia. 1935.

675
Op. cit. pág. 490, “El latín tardío...”

Está claro que no nos podremos atrever de momento a grandes conclusiones histórico-filológicas, pero seguimos en el intento de ir “tocando” temas y aspectos de clara intencionalidad, en la idea de un más que necesario inicial estudio general sobre el mozarabismo en la Gallaecia. Veamos algunos ejemplos.
Hemos hablado en algunas ocasiones de las series léxicas árabes del campo militar (R. Manchón, 2000) y otras de términos náuticos tomados del griego medieval. Pues bien, ahora tendremos que completar para fijar las coordenadas en las influencias del
área bizantino-árabe sobre lo nuestro, y para compensar nuestra fijación en los arabismos, hacemos aquí una serie léxica general y orientativa (no pretende ser ni definitiva ni de orientación filológica, aunque sí de uso histórico-filológico) de helenismos altomedievales de las tres abadías que mencionamos con anterioridad, léxico griego por otra parte transmitido en su mayor parte a través de la lengua latina textual y por la vía cultural de la cristianización, desde oriente (Bizancio) a occidente, ahora peninsular desde lo tardoantiguo a lo altomedieval.
Sufijos helénicos –iade, -ides, -idas, -ydes en onomástica y topónimos:
Zacaraide
676
(Subzocedriati, Castro de Rei, LU, doc. Hª Compostelana), Adefonsiades (Historia Compostellana), Pedtrides (sufijos –ades / -ides / -idas como helenismos, S. XII, doc. Toxosoutos), Anaydes, sirus / silo, Rhodanitides, Rhodanitidas.
Léxico general en fialam (lo veremos en la documentación habitual monástica < φιάλη, aunque no en la samonense
677
), butiri (“manteca, grasa” doc. Toxosoutos, s. XII), Agrade, codeso, croio, neumate, silva, trébol, pilongas, caíño (uva negra),

676
Esta moda de flexión helenizante, ahora en documentación galaica formular, probablemente también
podría proceder, a la par de cierta influencia mozarabizante (pues su presencia es constatable

bastante
antes de los ss. XI y XII), del sur de Francia, siempre por vía culta, cristianizada y hasta poética (Apollinio).

677
Fialas – fialam es muy estudiada por X. Varela, éste asegura cuatro referencias diferenciadas entre Sobrado (955, doc. 2; 1190, doc. 171) y Celanova (977, doc. 1; 942, doc. 2), algunas de las misma de
plata y otras también de procedencia gálica; in pág. 226-228 de op. cit.

574

dramma (cláusula condenatoria), esquio (< σκίουρος), codeso, silgo (sufijo -jo), queiroga / queiroa ("brezo") que da lugar al topónimo Queiroga, en nuestra área de estudio, o al onomástico Quiriacus.
Toponimia: Agrade (Chantada, Lu.), Bracarus, Bastavales, Bastiageiro (batsto griego), Possedonius, tolo (líquido), Bueixos, Arcismática, Angueira (άγγαρεία de Surribas), Pena Androeira, Teyxeiro (de Sárria), aunque sobre este último ya hemos tratado puntualmente su origen; Beo, Boeixos, Lágea (< gelasius < γελασινος).
Onomástica: Pelagius (muy nombrado en nuestra colección, sin duda el más numeroso), Possedonius, Anaydes, Andrade (plenomedieval, sufijo –ade); Teóforos Christianus, Christina, Christophorus, Christovalus; grupo formado desde Eu- y que hemos visto en la hagionomástica y hagiotoponimia documental, así como en onomástica y antroponimia general: Eulalia, Eugenius, Eugenia, Eufemia, Eutrocia, Adelfius abbas, Ambrosius domnus confessus, Andreas presbiter, Anfilocius, Antinus, Asterius, Ciprianus, Dalmatius, Damasus, Didacus, Egidius abbas, Elarinus, Emeterius, Gregorius, Isidorus, Ipoliti ducis, Leocadia (abundante en Samos), Menneus, Nicholaus abbas (Sta. Mª de Meira
678
), Pantaleus lamecensis episcopus,
Sebastianus, Stephanus cemorensis episcopus, Zanitus abbas / Zandon iuratus.
El léxico griego (lengua común en oriente y estandartizada entre la cristiandad) está presente en variada documentación monástica galaica, muy vinculada a los ritos y cristianización de tradición oriental, hemos cotejado algunos tumbos y detectado toda una serie de vocabulario relacionada directamente a bautismo (en griego, "baño"), Eucaristía, apóstol, mártir, Kiri Eleison ("Señor, ten piedad de nosotros"), obispos – episcopoi ("vigilante –inspector"), diácono ("administrador"), presbítero ("más maduro"), gloria.
No faltan tampoco intentos de latinizar los helenismos que vienen en aluvión: bautismo por lavatio o tinctio; episcopus por sacerdos (aunque esta acepción tuviera

678
En la colección documental de Sta. Mª de Meira (María de las Mercedes Domínguez Casal, 1953-2008) encontramos también otros referentes que nos interesan: hereditas in uilla de Mouros (1206, doc. 230); Urraca Pérez, hija de Pedro Mouro (1222, doc. 338), aunque un tanto tardíos, constatables.

575

implicaciones paganizantes), diáconus por minister; sacerdote por vates; altare por

ara (evocador de los altares paganos); evangelium por noticia, entre otros. Detectamos en el Codex Calixtinus (1130): paradisus (ya localizado en otra documentación de los siglos X y XI), limpha / limphe (líquido traslúcido, "agua" pero en un sentido poetizado), cum basilicam intramus..., evangeliste, hay influencia del hebreo y griego en la acepción de Dios – dominus (< domus y de "señor de la casa" o domnus) finalmente diferenciando domnus y dominus (Señor, Dios), apostolicam basilicam / apostolice basilice
679
. En la Crónica de Iohannes Biclarensis (588-589) apuntamos synodus (luego latinizada en conventus) y un contextual Alexandrina ecclesia, in Nicaena synodo. En la Vita Sancti Fructuosi (aprox. 685) aparece barathro, helenismo que se transmite desde los mismos textos bíblicos con el significado de "abismo, profundidades, posteriormente infierno", es muy abundante en documentación del siglo X de Celanova, Sobrado, Tumbo A catedralicio compostelano y no menos en Samos (1002, doc. 154; 1011, doc. 76; 1063, doc. 223; 1072, doc. S-16), donde su transcripción es baratro; también aparece limpha, usando ya un léxico tan helenizado como rebuscado de entre el estilo poético-literario.
Hidronimia. Hemos hablado de la relación lugar habitacional-denominación hidronímica de Samos, y ahora debemos continuar con algunos otros étimos históricos de algunos ríos con los que nos hemos tropezado en el desarrollo de nuestras lecturas documentales.
Comenzemos por nuestro río Sárria (afluente izquierdo del Neira, afl. Izq. del Miño), nace éste en la vertiente NE de la Serra do Oríbio (1433mts.), a la altura de

679
Inicialmente basilica era una casa de propiedad y prestigio de la realeza, tal vez de la alta aristocracia griega. Los romanos quedaron sorprendidos y admirados al contemplar las basílicas de Pérgamo, en tres naves, acabando aquéllos por convertir dicha arquitectura en lonjas o "Casas de contratación" de cierta alcurnia y de manufactura pública. Por citar otro ejemplo más, observamos baselice en un documento berciano, relativo al presbítero Ansemiro (923), sirva también verbigracia el
Quorum basilica sita est a nobis sobradense (955, doc. 2), entendiendo que por basílica en la alta Edad
Media, bien podía significar iglesia que iglesia-monasterio, aunque suele tener un significado indistinto de ecclesia (ésta sobre todo desde el siglo VII), aunque el eruditismo hacia basilica resalta

en épocas posteriores, justo las nuestras nasara y mozárabes, incluso posteriores.

576

Queixeiro aldea. Como en su momento dijimos (apartado 1.3.) es polémica la designación de un mismo ríoa su paso por diferentes municipios,

"...su primer nombre, en el mapa, es el arroyo Rosiño, el 2º río da Ribeira, que pasa por Triacastela, donde recibía este nombre como también el de Samos al bañar este ayuntamiento. Para terminar con esta confusión, en 1965 se impuso al río Sárria el nombre de Oríbio en su curso alto y medio antes de entrar en el ayuntamiento de Sárria, solución que no hace más que prolongar la confusión y atentar contra la realidad histórica, pues los documentos dicen claramente que el río Sárria nace en monte Eribio que probablemnte es sinónimo de "corzal, monte de corzos (tb. machos cabríos, rebecos)" del antiguo europeo [Alteuropäisch de Krahe] (no céltico) eri-b-io "cabrito", cf. ἔριφος < "cabrito"

< eri-bho, indoeuropeo er/eri “animal con cuernos”. Céltico erba, antiguo irlandés erb “vaca” < erbha, latín aries, etis, “carnero” Pokornik 326. Er- > Or-ibio por elisión de monte: O (monte) Eribio > Oríbio. Improbable relación con la tribu Seurri (...) por razones fonéticas...”
680
.

El río Lóuzara lo situamos a 8 Km al SE de Samos, afluente del río Lor (desagua WSW en Folgoso do Courel), que asu vez desembocará en el histórico Sil; también el Lóuzara pasa por la tierra de Loira, ampliándose por dicha cuenca y la del alto Cave o río Antigua. Su etimología podría proceder de un gentilicio Laud-ius (latín etrusco según L. Montegudo, 1999), deribando en Laud-arius; en Teo – Ramallosa (Cor.) existe un Laud-on-us. Posiblemente el río Laudi-ara--- provenga a su vez del indoeuropeo Léudh-sti-ara, o sea, “río de vegetación exhuberante/espontánea/abundante”, o “río de /para cría de ganado”, del indoeuropeo leudh, “desarrollarse, crecer”, tal vez proceda de esta raíz la deidad femenina Louzera, diosa del crecimiento, de la vegetación, posiblemente del ganado.
El río Búrvia que riega el valle de Ancares, afluente del Sil por su derecha, proviene de una raíz indoeuropea bhera / bhr, “hervir, borbotar, movimientos del agua”, da también en galo werba. El río Cabe afluente del Sil, naciente en Foilebar, vertiente SW de la Serra de Oríbio (NE de Íncio), para por Íncio, Monforte de Lemos,

680
Op. cit. MONTEGUDO, L. pág. 301.

divide municipios de Pantón y Sober, es zona aurífera, pudiendo derivar de un gentilicio latino-etrusco Cavius, y éste a su vez del indoeuropeo kapo “bañado, arrastrado por un río”, sánscrito sapeta “cañas arrojadas a la orilla” y en lituano sãpai, de similar significado (L. Monteagudo, 1999).
Antroponimia especializada. La colonización-población mozárabe, si empezamos oficialmente la misma desde Samos, dio primero, como sabemos, con un tal Egila (Egilane en caso oblícuo -ane) que probablemente en toponomástica da nombre a Teilán (< Tectu - Egilane), que conserva la –l- intervocálica por influencia mozárabe, creemos. También el nombre de Offilone abad de Samos es epónimo de Fión (Saviñao, Lu.); igualmente Argerico pudo fundar con probabilidades Argeriz (800 mts. al Sur de Fión).
Según nuestras comprobaciones y sobre todo gracias al esfuerzo de profesores como el Dr. Luís Monteagudo
681
, hemos llegado al acuerdo de seguir un onomástico en la raíz Tei-
682
por considerarla posiblemente mozárabe formadora de nombres de lugar y personas, y así tectum (techo, extendido a “casa”) enseguida da apócope de –o por ir en composición (también en lorenés tei es “techo”). En dialecto mozárabe el grupo –kt-
683

tiene una solución arcaizante: cambio de la 1ª consonate de oclusiva a fricativa (tipo lahtayra > lactayra), y otra más evolucionada: la vocalización de –k-
684
: layt, eleyto, evolución que ocurre paralelamente en el mozárabe romanceado de

681
Desde aquí vaya mi más cordial agradecimiento al profesor Luis Monteagudo, por esas largas horas de vistazos una y otra vez sobre mapas escala 1: 50.000 (el más usado por él) y 1:25.000, buscando los
mozarabismos pertinentes alrededor de Samos y comarcas. Ojalá algún día se llegue a publicar su Opus Corona Toponimia Gallaeciae et Ulteriores territori, ya en el taller de trabajo desde hace casi treinta años. Sería una alegría cualitativa para todos los historiadores de Gallaecia... y Galiza.

682
Según el gran filólogo Pokornik la raíz tei- pudiera ser de origen galo significando “establo”: su-tegis, establo de cerdos.

683
Ejemplos sacados de la obra de Álvaro Galmés de Fuentes (1983), op. cit. pág. 105 y 106, relativos al mozárabe toledano.

684
Siguiendo a Galmés (op. cit., pág 106), debemos subrayar el proceso de yod que hace palatalizar el grupo –ct- en su segunda consonante, dando el sonido / s/ (como ch francesa y representado como c romanceada), coincidiendo dicho proceso fonético-gráfico en el castellano, con otros dialectos mozárabes que también palatalizan, sin perder su singularidad.

578
Toledo, y precisamente el topónimo por excelencia del grupo de toledanos en valle de Sárria es Santiago de Toldaos (alrededor del monasterio hemos localizado en el mapa cinco “Toldaos”), a 3km NW de Íncio, entre Teimoi y Teimonte, cerca de Teivillide. No debe ser todo ello casualidad tal y como lo vemos.
Con mucha probabilidad Tei- sería un sustantivo traído por hispanocristianos cuya afluencia sabemos fue constante entre los actuales ayuntamientos de Samos, Sárria e Incio (Lu.). Argerico, Vicente, Andofredo, el obispo-abad Fatal, Ofilón abad, son sucesivos propietarios de Samos que finalmente ya Alfonso había fijado en la cuenca del río Mao (allí irá a parar como zona arabo-“islamizada” culturalmente el beréber Mahmud, no sin intención de integración por parte de la realeza...).
Topónimos de igual o similar explicación son:
Teinande: el archipresbítero Teodenando (Teode-nandus) dona al monasterio:
eo quod proavus
685
meus condam nomine Egila de finibus Spanie una cum uxore et liberis adveniens tempore dive memorie domni Froilani principis, apprehendidit ex squalido villam secus fluvium Sarrie. Tampoco cabe duda del método empleado para colonizar y adquirir tierras (presura y escalio). Sobre las formas teod- / tod- / ted-, J. M. Piel (1983)
686
afirma que estos elementos,

“vem a ser um dos mais fecundos do onomástico medieval hispano-godo (...) confinados ao NO da Península e documentáveis ainda nos séculos IX-X,

Teode-goncia, Teod-ildi, Teode-sinda, Teode-vira, Teód-ilo, Teode-leva, Teode-rona e o hipocorístico Toda / Tota" (pág. 6 de op. cit.).

Otros topónimos localizados de esta reservada zona, y que veremos coincidir no pocas veces en nuestros tratados relativos a los cuatro Tumbos elegidos, junto con otras de Galicia nuclear no demasiado apartadas entre ellas serían: Teilonxe/Teylonge

685
Suponemos bisabuelo o tatarabuelo. Sobre el método ex squalido, debe ser el de escalio o tierra yerma que se dispone para cultivar.

686
PIEL, J. M. "Novos ensaios de toponimia ásture-galego-portuguesa". Rev. Portuguesa de Filologia. Vol XIX (separata). Coimbra. 1983.

579
(1011, los referidos por nosotros en el Tumbo de Samos van con fecha de documento), S. Antolín de Touville (1026), Teimoi (1080, Íncio, en Sta. Mª do Mao), Teixiz (1095, Íncio, en S. Román do Mao), Teiriz (patronímico o de componente -ricus), Teylán (ya comentado, entre otros docs., 1074), Touville, Arxemil/Argemil, Tuimil, Alfoz, Vila de Mouros, Teibade (<Teodebandus?, lugar del municipio de Paradela –Lu., en Sta. Mª de Vilaragunte), Teis (Vigo, Pont.), Teivente (Sárria, en S. Sadurniño de Froián), Teillor (S. Martiño de Moldes, Melide, AC –A Coruña), Teilalle (S. Lourenzo de Pousada, en Baleira, Lu.), Teiguín (en el mismo Samos, Santalla de Pascáis), Teicide (municipio de Paradela, Sta. Mª de Vilaragunte, Lu.), Teimonte (< Teymundi), Teixilde (Bierzo) y algunos otros menos claros.
Estamos para los casos en Tei- (aunque asociados a otros posiblemente mozarabizantes) ante un área en triángulo Lugo – Saviñao – Samos, con concentración de estos topónimoas al sur y suroeste, cuyo eje es el dominio del monasterio, con otras areas similares que los contienen 2 km. NE, Sur y Suroeste de Lugo, 3 km al norte y sureste de Paradela. En general y coincidiendo, con otras áreas de gran interés de personas, mercancías e intereses, a de uno a tres km. en la parte sur de camino francés de Santiago.
Queríamos complementar la detección de la mayoritaria onomástica cristiana de la palabra Sarracenus / Sarraceno, poco aplicada entre los cristianos y muladíes del Sur y llamativamente insistente entre los no sólo de nuestro grupo, sino "moda" existente entre los mozárabes norteños y/o cristianos ciertamente arabizados (¿también entre los criptocristianos?). La voz "sarraceno" es de origen griego: s. I, en Dioscórides, resina de un árbol sarrakenu de Sarrakané, en el Sur de Judea y otros dicen que en la península del Sinaí. En autores que van del s. IV al VI (Rufo, Julián, Amiano...) el vocablo sarraceno designa a pueblos muy diferentes, y es con el Islam cuando los bizantinos pasan a llamar sarracenos a los musulmanes, llegando a Occidente esta voz, donde se acentúa todavía más su significado anónimo y poco preciso. En los textos hispánicos aparece muy tardíamente, en el s. IX, lo cual prueba su origen foráneo, y así la gente del Islam es sarracena para ciertos cronistas

580

cristianos (para el Albeldense, Crónica de Alfonso III, los musulmanes ya no son "heréticos" sino sarracenos: ...septuaginta naves Sarracenorum Hispaniae littus sunt

adgressae...) y la imprecisión continúa cuando “sarracenos” se aplica a todo enemigo, hispano o extranjero [687], aunque dependiendo del siglo (más étnico-religioso en los ss. IX y X, más generalizado y descontextualizado en el s. XI) y momentos en que se utiliza, ya que sabemos que la significación del mismo varió con el paso del tiempo En el otro extremo, el significado en los documentos (todos: Samos, Sobrado, Celanova, Castañeda) de la Gallaecia que tratamos: sarracenus (En Samos, docs. de años 1020, 1069, 1050, 985 –Sarracino Siliz, iudex, maiorinnus 1020, 995, 1095, 993 –Sarracino Falconiz-, 960, 854, etc) o no significaba absolutamente nada el extraño, aunque sí sonoro, pero de reciente incorporación del s. IX y X, el vocablo “sarraceno”, o bien era sinónimo de extranjero o descendiente del mismo (Sarraciniz), tal vez de “casi” extranjeros, mozárabes venidos de otros lugares, asentados y parece que ubicados también en las riberas del Duero, independientemente de las oleadas de pobladores monásticos [688].

687
“Más aún, jamás hablan estos monjes de “las gentes de España” como hace el autor de Ajbar Machmûa al referirse a los españoles unitarios o musulmanes, para oponerlos a los cristianos” op. cit.
Ignacio Olagüe, 1974, pág. 293.
A. I. Boullón (1999, Antroponimia medieval galega -ss. VIII-XII-) deriva sarracenus del árabe sarqiin (pl. de sarqii, “oriental”), reconoce la inicial atribución étnica del nombre (su relación con su confesión viene a través de la misma), aunque “finalmente deixou de ser representativo de tal orixe”.
Sobre el prenombre Sarracendus, atribuye la autora la influencia de los nombres germánicos terminados en –sindus y sendus. Incluye la autora una apreciable lista de este nombre propio y patronímico (v. g., pág. 408). “Sarraceno-a” como detector estrictamente representativo de lo musulmán o directamente mozárabe, podemos admitirlo a duda, pero que dicho nombre asignativo confiere una determinada arabización cultural a nadie se le puede escapar, además de converger dicha onomástica en muchos de sus particulares con nombres de estructura árabe (kunya + ism ‘alam + nasab y en su caso, + nisba y suhra) o en contextos (como los monasterios por supuesto) determinado donde el roce de la arabización en algunos de sus compañeros era evidente. Samos, Celanova, Sobrado o Castañeda no fueron excepción, pero con ellos muchos otros cenobios y entidades galecienses y galaicas: Sahagún, Abellar, Lourenzá (no el caso que nos trae aquí pero sí varios Citiz y semejantes de nuestra óptica), San Pedro de Rocas, Lorvão, Dume, Coímbra, documentos de las Catedrales de Santiago, Oviedo, Lugo o León, San Millán de la Cogolla, Mondoñedo, Tui, Moraime, Rocas, etc... y eso que no estamos hablando de onomástica estrictamente árabe, sino como hemos dicho, de un helenizado “Sarracinus” y polimórficos.
688
Ver AGUILAR, V. “Onomástica de origen árabe en el Reino de León (siglo X)”. Revista Al-Qantara. Vol. XV. Fasc. 2. 1994.

581
Cotejando los “Sarraceno / -us” de Samos observamos la siguiente estadística y casos relacional-asociativos:
- 4/5
Sarracino: Sarracino Siliz (985, doc. S-8, citado entre iudices de un pleito, curiosamente de libertos; loc. en monast. de Santiago y S. Martín de Barbadelo, Sárria), Sarracino Diazi y otra mención de Sarracino (1001, doc. S-10, elegido como sapitor o juez en pleito de Jimena y Rodrigo Romaniz; loc. en Ferreira de Pantón), Sarracino Nuni (1050, doc. 131, es confirmante de donación; loc. tierra de Lemos), Sarracino Petriz (1087, doc. 184, es propietario de casale apreciable de la región berciana; asoc. a Didaco Cidiz, Cidi Doneliz y Cidi Zalamaz).
- 2 Sarrazino: Sarracino Falconiz (993, doc. 157, propietario; loc. Triacastela, vila Toldaos), Sarrazino Didaz (1058, doc. S-13, posiblemente el mismo S. Diazi juez o sapitor del documento anterior; loc. en tierras de Lemos; asoc. con domna Mensuara, Odario Citiz, domna Sarrazina, Cidi presbiter y Quintila Didaz, posiblemente de la familia de Sarrazino).
- 2 Sarrazinus: Sarrazinus et uxor mea Elvira (1017, doc. 212; se desprende que nobles propietarios, donantes de heredades en Vilarrei y Toldaos al monasterio de Samos), Sarrazinus Veremudi (1069, doc. 106, propietario otorgante –Ego Sarrazinus Veremudi una cum filiis meis Matreduze, Luzo, et Eldonza y Ego Piniolus ...ipsius Sarracini ordinavi...- del lugar de Veiga en Santa Maria de Mao, Santa Maria de Reboiro, términos de Piornedo, Monte Acuto, Toldaos, monte Lagona, límite de Couso –Occaso-, Formigueiros, todo en Íncio).
- 4 Sarracinus: Sarracinus Siliz (995, doc. S-9: Merino del rey y ya comentado en el texto de 904, doc. S-1), Sarracinus Siliz (1029, doc. 214), Sarracinus (1069, doc. 106, nuestro Sarracenus Veremudiz –sic-), Sarracinus (1122, doc. 189, testigo muy probablemente clérigo-presbítero de la comunidad).
- 5 Sarrazina: domna Sarrazina (5 menciones, cum suos iudices et suos aiutatores; 1058, doc. S-13: propietaria de parte importante del monasterium sancti Ioannis circa arrogium Cenisa, valle Lemabus, propiedades por las que pleitea y finalmente le son

582

reconocidas por la aristocracia del lugar, hija de Sarrazino Didaz; onomástica asociada, domna Mensuara, Odoario Citiz, Cidi presbiter, familia Quintila Didaz).
- 1 Sarracini: ipsi Sarracini ordinavi manu mea confirmo (1069 doc. 106, variante de Sarrazinus Veremudi).
- 3 Sarracenus: Sarracenus Siliz (1020, doc. 214: aquí el conde otorga al monasterio lugares de los alfoces de Triacastela), Sarracenus Veremudiz (2 menciones) (1069, doc. 106), conocidos.
- 1 Sarraceno: Sarraceno (1069, doc. 106).
- 2 Sarraceni: Comitis Sarraceni, nuestro S. Siliz (1020, doc. 214; asoc. a vila de Toldaos en Triacastela, vila de Villarci, Eilive en S. Salvador de Toldaos, vila de Valdemar, Cedrón en Láncara
689
), Villa ipsius Sarraceni propriam (1069, doc. 106).
- 1 Sarraceniz: Munus Sarraceniz, noble galaico (960, doc. 126; loc. en vila Cesar, del monasterio de San Pelayo /Paio –monasterio dúplice-, Sárria).
- 2 Serracino Siliz (904, doc. S-1; 904, doc. 5; loc. en la región de Sárria: territorio inter Paramo et Barvatelo; asoc. onomástico Mauregati, Teodemundus, así como casi toda la hagiotoponimia), el mismo que los Sarracino Siliz ya citados.
- 1 Saraceni (1069, doc. 106, que es S. Veremudiz).

- 3 Sarra: creemos que relacionado y transformado desde “Sarrazina” y sus polimorfías propias, Sarra soror eius nomine Sarra (...) de finibus Spanie (922, doc. S-2), domna Sarra Viogio (1080, doc. 172; asoc. onomástico a Pelagio Citizi –2 menciones- y a Cidi testigo, posiblemente clérigo; loc. Santa María de Andinas –hoy Sta. Mª Magdalena de Villadepalos, Cacabelos-Astorga), Sarra referido a locativo de Sárria (1185, doc. S-29, común en otras colecciones monásticas).

689
En la única mención explícita a los mauros en la colección de Samos, citamos el texto de 997, doc. 6, donde aparecen los vasallos de Gundisalvo Veremudi (robados por el conde Nepociano Didaci), en
términos centrales de la Gallaecia (Simancas, Valladolid): ...domnum Ranemirum, venit vox ei qualiter
obsiderant mauros Septemmankas. Podemos entrever asociado a este documento hagiotoponimia (S.
Miguel, S. Eulalia, Sta. Marta, S. Juan, S. Vicente, S. Martín de Peroselo, S. Julián), posibilidades de
una comunidad dúplice (Teoridie abbatisse) y onomástica.
M. Lucas Álvarez (1986) en su índice toponímico sitúa a la vila de Cedrón en la parroquia de Santiago
de Cedrón, y continúa literalmente Neira de Jusá (¿de Ioseph, de Yúsuf?) en Láncara.

583

Son en total 29 menciones a “Sarracino” con sus correspondientes polimorfías, más dos menciones a nombre de persona “Sarra”, podemos aventurar que 31 en total. Las fuentes del Celanova monástico superan esta cifra (no son de escatimar tampoco las de Sobrado), pero no por amplio margen como veremos
690
.
Las categorías profesionales y la condición estamental de los “Sarracino-ina” nos persuaden de una notable ocupación social de estas gentes de extracción a priori mozarabizada, así como sus áreas de propiedades e influencias, donde no faltan antroponimia-onomástica, hagiotoponima y toponimia general asociada
Jueces: 2 (además de Merino del rey)
Propietarios: 4 (sin especificar más su condición social)
Propietarios/-as (constan algunos como nobles –conde-): 4 (domna Sarra incluída)
Clérigos: 1
Abadesa: 1 (Sarra acompañante del abad Argerico, siglo VIII).

7.1.3. LA CAPILLA DEL SALVADOR DE SAMOS.
No puede ser este apartado que nos proponemos un punto de análisis de historia del arte referido a este singular templo y capilla monacal mozárabe adjunta al monasterio de Samos, y hoy denominado Capilla del Salvador o del Ciprés e

690
La estricta comparación entre los documentos de los correspondientes Tumbos de nuestras Casas seleccionadas no nos puede ocultar un extendido uso de dicho nombre en colecciones textuales tan importantes como el Archivo de la Catedral de Lugo (ficheros A, B, C y D, aunque de momento subrayando la importancia del A, edición de V. Cañizares, 1994) y así, a modo de ejemplo,

observamos la presencia de Sarracenus iudex (1079), Sarracenus Ordoniz comes (946), Sarracina (964), Sarracino Nuniz (912), Sarracino presbiter (964), Sarraceniz (998), todo ello por supuesto en un contexto documental donde existen Asur Sarraceniz (999), Avezano, Avib, Azena, Azenare, Citi Diaz, Cixila, Dulcido, Eyta Sarracinit (996), Foila Gutiérrez, Harramel, Helias, Heliseo, Lella, Lilli,

Llalli, Mahamut, Mansuara, Mauregato, Munio Cidiz, Nunus Sarraceni (974), varios Pelagio/-ius, Theodenando (902), Vimara Habeiza, Zain, Zalama, Zinna y Zixa.
Otro ejemplo es el del Codex Calixtinus (s. XII) compostelano, donde también observamos la singular
expresión gazis sarracenicis (ed. A. Moralejo et alii, 1992) de no fácil traducción (A. Sánchez Torre,

1998) como"...se encuentra la tierra de los gallegos (...) rica en oro y plata, y en tejidos y pieles silvestres, y en otras riquezas, y sobre todo en tesoros sarracenos". (pág. 523 y nota 17), aunque otra

traducción podría ser la de garis sarracenis y su equivalencia como "objetos de botín tomados a los sarracenos" (v. A. Sánchez Torre), todo ello en conexión con la cultura popular galaica de los mouros
como idea antropológica asociada la la de sarracenos.

584

históricamente circunscrito a la vida monacal de la comunidad, así como inserto dentro de las murallas del amplio edificio religioso hasta la desamortización del siglo XIX, incluso como formante de un conjunto más extenso cenobial que lo vincula a la idea de un "jardín monástico" no claustral, asociado tal vez a complementos de huerta o almacenes-fábricas aledañas, siguiendo un ideal isidoriano (definición del Paraíso comunitario en sus Etimologías) para una particular visión paradisíaca y murada, cerrada, de lo que era un monasterio hispánico entre los siglos VII y VIII.
La presencia de un pequeño edificio mozárabe (Gómez Moreno, 1919) a cien metros del que luego sería el núcleo edilicio por excelencia, es importante porque testifica una construcción con intención antigua cristiana y huella andalusí complementaria, perfectamente enmarcada en un propio estilo autóctono de la zona como lo sugiere la rusticidad de la mampostería de pizarra (conglomerado de mortero y pizarra), base material para la construcción de toda la pieza
691
.
Si Samos refiere mozarabidad es primeramente porque parte de una fundación tardoantigua y suevo-visigoda que nos puede llevar con facilidad al siglo VI (Pedro Portilla, 1999) como lo testifica Ermefredo (s. VII) con su presencia en Toledo (concilios VIII –653-, X –656-). Tenemos algo más, si pasando por Odoário, Argerico y Sarra (757-812) vienen de Al-Ándalus-Spania cuando reina Froila (757-768), si el abad-obispo Fatalis en tiempos de Ramiro I, procedente aquél nuevamente de Córdoba-Toledo, renueva el sello de una cristiandad de tradición monástica visigotizante y ahora andalusí (el ánimo de continuidad es evidente), es que la perennidad de lo mozárabe no es mera anécdota "culturizadora" en los grandes inicios y tramo medio de la historia de este monasterio singular de Samos. Todavía

691
En la obra de M. Carriedo (2007) se afirma en un pie de foto de la capilla que "En 930 San Rosendo

nombró al presbítero Adelfio abad de Samos, una de cuyas capillas ha llegado a nuestros días", pág. 75

de Rudesindus (2007). Por su estilo es muy probable la mayor antigüedad original de esta capilla-oratorio del Salvador: 1/la plaqueta de mármol se puede datar en el siglo IX; 2/se puede vincular la fecha de construcción primitiva del monasterio (lápida de Ermefredo) con este edificio complementario, aunque hay algunas connotaciones con construcciones galaicas y galecianas del s.X;
3/ el arco de acceso
al sur se vincula con los del siglo VII (M. Núñez, 1978). Vemos muchas
semejanzas en el material y la disposición-aplicación del mismo con Santiago de Peñalba o Santa Mª
do Cebreiro.

585

hay más, pasando por Andofredo y Vicente cordobeses, la aparición del nuevo obispo-abad Ofilón andalusí (850/861-872 y con probabilidad hasta finales del s. IX), con su monja dúplice María y su presbítero Vicente y toda una comunidad monástica y hasta laica con ánimos de asentamiento definitivo en toda esta región de dominio y hinterland del Sárria, tampoco creemos por consecuencia que todo lo expresado sea historia secundaria del monasterio. No nos olvidemos del refuerzo de monasterios adscritos a Samos (San Estevo de Calvor, San Vicente) como el de las gentes de mozárabes cuales Egila, Adilano (785) y descendiente Teodenando (consciente de su sucesión y procedencia aún en el siglo X) en estas ricas tierras y veigas al norte (Sárria, Vilouzán, Louseiro), sur del señorío monástico (Mao, Penalba, Lóuzara), este (Santalla, Teixido) y oeste (otra vez Sárria, Barbadelo). La constatación de arquitectura mozárabe en nuestro ángulo noroeste creemos es hasta normal, e incluso nos inclinamos a pensar que había más señales arquitectónicas y culturales de las que hoy podemos catalogar (M. Núñez Rodríguez, 1989)
692
.
La Capilla del Ciprés es de reducido tamaño, de planta trapezoidal (11 mts.
por su norte y 10’80 por el sur
693
), con entrada lateral (como en Celanova) vigilada
por el secular ciprés y mirando al sur, con arco de herradura de moderado peralte en dicha entrada. Dentro, los dos apartados del edifico se comunican mirando hacia el altar (orientación este, también como en el oratorio celanovés) y sugiere una invitación a la oración y vigilancia el poyo corrido que se adosa a los muros en la

692
La idea de oratorios en la Gallaecia angular es clara para este historiador del arte mozárabe en Galicia: “Sabemos de precedentes locais galegos en canto a oratorios, desde San Salvador de Samos á
pequena ermida que o P. Yepes ubicaba no mosteiro de Santa María de Salceda para a raíña Argonta,
sen perder de vista o habitaculum Dei parivulum in honore Sci Martini levantado no claustro de San

Martiño Pinario ou a cella levantada no mosteiro de Caaveiro por Froila”., pág. 26 de San Miguel de
Celanova (1989).

693

Las medidas que nos aporta López Ferreiro (1903) son más concretas: “11 metros por el costado norte, 10’80 por el del Sur, 4’15 por los pies y 3’40 por la cabecera, que contiene un cuerpo de 6’25

por un lado y 6’10 por el frontero; 2’65 a los pies y 2’55 donde se abre el arco triunfal de 0’9 de vano
y 2’15 de altura, que al ingreso al santuario, ancho de 1’91 en la cabecera por 2’60 y 2’57 en los lados.
Y está cubierto de maderamen a dos aguas, cuyo filo sube en el cuerpo de la iglesia a 4’95 y a 3’40 en
el santuario o presbiterio”, Galicia Histórica, pág. 713.

586

nave principal. En el altar-“quibla” (es necesario siempre subrayar la orientación por su dúplice carácter oracional) vuelve a destacar lo elipsoide de un nuevo arco de herradura un tanto tosco: pudo haber en este lado del muro posibles decoraciones geométricas cristiano-arabizantes de tonos rojizos que ya comentaba Chamoso Lamas (P. de la Portilla, 1984
694
) y en que se puede aún observar una idea de alfiz
probablemente con molduras o como ya hemos dicho pintado; son soluciones de “continuidad marcada” que diferencian nave principal – ábside/altar interior que dan pie a frontales como este que vemos desde su interior arcado: el ejemplo de Sta. Maria de Mixós es un desarrollo ejemplar de esta intencionalidad. Después de la restauración de la capilla, se decubrió un ajimez en la cabezera interior y vista al exterior (los paralelismos con Sta. Eufémia de Ambia, S. Xoán de Camba, S. Salvador de Soutomerille, S. Miguel de Eiré o S. Pedro de Rochas –el soporte de su altar expresión más cabada- son manifiestos
695
), al mismo tiempo que ya se contaban
cuatro ventanas aspilleradas, una por cada muro, otra más en el muro sur, con intención de potenciar más la luz, junto con el ajimez, en el recogido interior, mas un vano en la cabecera del interior, una vez más con paralelismo en Celanova.
Encabezan el techo exterior dos vertientes de losa de pizarra sobre descargas de madera, dando al conjunto ya de por sí de apariencia especialmente local, una idea

694
PORTILLA, P. DE LA. El monasterio de Samos. Ed. Everest. León. 1984.

695
El trabajo antológico de Rivas Fernández (1971) debe ser resaltado, “Algunas consideraciones sobre
el prerrománico gallego y sus arcos de herradura geminados”, Bol. Auriense, Tomo I, págs. 61-125, incluidas sus importantes láminas clarificadoras y mapas. En este trabajo, además de los ya mencionados templos con arquitos geminados, se añaden San Xés de Francelos, el mismo oratorio de
San Miguel en Celanova, Sta. Maria de Mixós, Sta. Catalina de Reza a Vella, Pardavedra, San Estevo
de Atán, Sta. Maria de Viana do Bolo, Sta. Baia de Berredo o San Lourenzo de Melias, entre otros. Es
interesante la cita “Salvo estas conocidas excepciones, creemos que los restantes vestigios

arquitectónicos, todos con clara o velada presencia de elementos mozárabes, no se pueden interpretar
como reminiscencias visigóticas degeneradas y mezcladas con determinados elementos mahometanos,
y mucho menos como mozárabes con influencias visigóticas, sino como fundaciones y verdaderas obras de fábrica de data suevo-visigótica, aprovechadas, restauradas, alteradas o reformadas en época
mozárabe con soluciones constructivas parciales y elementos aislados inherentes a este estilo". Seguiremos esperando a una mayor precisión definitoria del estilo "prerrománico" por parte de los historiadores del Arte.

587

de fuerte rusticidad con la mampostería comentada, contada la argamasa de la curvatura del arco de herradura inicial, todo ello nos vuelve a recordar a Santa Maria do Cebreiro (su posible vinculación con el arte asturiano de Valdediós, Priesca o S. Adriano de Tuñón es considerado por M. Núñez, 1978
696
), de fuerte originalidad
material y composición indígena. Nos caben ahora una serie de cuestiones que por método y limitaciones tenemos que enumerar:

1. ¿Qué vinculación estilístico-cultural podría haber entre esta pequeña capilla y el mismo monasterio de Samos primitivo-sucesivamente restaurado en el siglo IX? Posibles contestaciones ante la evidente falta de restos arqueológicos (sólo románicos hasta los modernos XVI, XVII y XVIII) altomedievales de Samos: A/ La inscripción de Ermefredo siempre referida nos puede retrotraer a una fundación sueva-visigótica y martiniense (s. VI-VII). B/ Existe en la capilla del ciprés un relieve de mármol de cruz asturense que tal vez fuese originaria de la antigua iglesia mozárabe (?) o prerrománica, no faltando en dicho relieve dos arquitos de herradura en su parte inferior. C/ No es de rechazar como referencia la Cruz del abad Brandila al modo también regio y astur, donación de Ordoño II, desaparecida en 1869. D/ Chamoso Lamas (1973) destaca la aparición de la imagen de nuestra capilla en un antiguo escudo del monasterio.
2. Según nuestro parecer y el de otros historiadores de Arte (M. Núñez, 1978) de nuestra horquilla cronológica, la capilla-oratorio samonense se puede diferenciar claramente del románico temprano con el que algunos investigadores lo vinculan: orientación (W-E), entrada lateral, singularidad del cuerpo de la nave, cabecera, pinturas rojizas ("tipo mozárabe", Chamoso Lamas, 1973), ajimez de la cabecera, tendencia la arco de herradura (no

696
NÚÑEZ, M. Arquitectura Prerrománica, Ed. COAG, Coruña, 1978, en págs. 197-201.

588

supera 1/3 del radio en esta tendencia en peralte) en todo el complejo, aunque tampoco podemos desestimar una cierta tendencia al medio punto, o al revés...
3. ¿Es posible que esta capilla fuese al mismo tiempo un oratorio-cella de

practicidad funeraria, cercano al cementerio de la comunidad, y al mismo tiempo un oratorio para los viajeros, peregrinos, laicos del dominio o no, con ciertos gustos no sólo indígenas sino también de influencias meridionales, monjes "extranjeros" de fuera o de dentro de la comunidad
697
? La semejanza con los planteamientos y similitudes con la capilla-oratorio de San Miguel de Celanova no dejan de asombrarnos, aunque comedidamente.

JCRC 2003-2008

697
La pregunta de M. Núñez (1978) es clarísima para nuestros estudios: "¿trátase tan só de oratorios particulares, como a cella erguida en Caaveiro por Froyla, irmán de Rosendo?, ¿son capelas para monxes foráneos do propio mosteiro?", pág. 236 de op. cit.

7.2. TUMBO Y MONASTERIO DE SAN SALVADOR DE CELANOVA

Hemos de determinar primeramente un espacio del monasterio y sin excesivos prolegómenos a un Rosendo abad y obispo, en un cenobio tan particular como el de Celanova en la Galiza nuclear del siglo X, y más en una Gallaecia amplia y duriense, como la que recogía la tradición romano-suevo-visigótica desde aquel mítico siglo VIII, cumple hacer por lo tanto un esfuerzo mental, epistemológico e historiográfico de no poca envergadura y que traspasa un eje desde el legado de la Iglesia britoniense (siglos V-VI), pasando por la organización eclesiástica martiniense (una vez más, otro "abadiato episcopal"), hasta la definitiva conformación en el siglo VI de la Iglesia-Monasterio de Dume. Es pues la Gallaecia toda una organización eclesiástico-secular y territorial dirigida por "monjes", de hombres de monasterio en temporales avatares de abades-obispos y hasta de soberanía puramente laica como la que con el tiempo va a llegar a tener la figura de Rosendo, hombre éste que hereda toda la tradición galaica y galeciense, Iglesia singular y particular donde las haya, pues hasta desde el foco del Dume bracarense, van a subir a reforzar (más si cabe) la incipiente sede de Mondoñedo (heredera de la britoniense, ahora mindoniense-dumiense), haciendo de San Martiño de Mondoñedo un núcleo de preparación, difusión y modelo que desde Savárico hasta Rosendo se irá consolidando hasta hacer que dicho núcleo tome las riendas de la influyente diócesis de Íria-Compostela.

Si a todo lo dicho, con su tradición cristiana (subrayemos de escuela isidoriana
698
, y esta característica es signo de detectable y posible mozarabización) y peninsular, le añadimos el sutil aroma de los aires innovadores (eruditos, tal vez heterodoxos) del Islam cultural que

698

El clásico y siempre inspirado De Isidoro al siglo XI (1976) de nuestro profesor Díaz y Díaz nos recuerda que
“Al fundarse Celanova (Orense) en el 942, San Rosendo le entrega entre otros muchos libros unas Etimologías
y unas Sentencias; unos Sinónimos y la Regla en el 952, y 955, al recién fundado monasterio de Sobrado (La
Coruña)”, pág. 177. Estamos hablando de la tradición viva e isidoriana en el corazón y pleno Noroeste
peninsular, y no eran ajenas a la misma otros centros espirituales gallegos (Mondoñedo, Caaveiro, S. Pedro de
Montes berciano), y además desde ya antes del siglo IX, pues (creo que no nos cansaremos de insistir) es la
tradición de los Antiguos Padres del desierto (Prisciliano, Martín Dumiense, etc.) y determinadas formas del
monaquismo oriental el que desde antaño y también desde la venida de la escuela monástica celto-británica (ss.
V, VI ya hasta puede ser que antes…) la que arriba sin mayores contradicciones en el suelo fértil de un pasado
ya legado y con su propia tendencia e interpretación del cristianismo en su práctica anacoreta o monástica.
Conluye todo pues par nosotros con lo isidoriano y mozárabe sin insalvables silogismos.

589
llega a tierras de Cella nova / “in territorio Bibali”, lo que hacemos es complicar un tanto las ya de por sí difíciles interpretaciones de nuestros escuetos documentos monásticos al respecto. Como es trabajo sin par y un proyecto de cierto alcance, sólo vamos intentar tocar en este apartado de similar aplicación al anterior, algunas teclas de un gran “clavicémbalo” llamado mozarabismo, por otra parte, otro concepto hoy día tan revisado como poco definido (tema de arduos debates que aquí no traeremos a la arena) en Gallaecia, centrándonos sólo en lo que nos compete de nuestro tema de influencias andalusíes cristianas (y no cristianas) en la figura y obra del tenaz obispo y abad de múltiples funciones, ubicaciones y fundaciones como esta de San Salvador de Celanova.

7.2.1. ESPACIO GEOGRÁFICO Y HUELLAS ARQUITECTÓNICAS

Tenemos por fuerza que relacionarnos con la ubicación geográfica del monasterio-pivote desde el que Rosendo canaliza su estrategia espiritual y política. Celanova se inserta en las redes fluviales de los afluentes Tuño (donde se alcanzan las máximas cotas de elevación) y Ourille (después Sorga) que van al nacido en la Serra de San Mamede, caudaloso Arnoia (tierras más pobladas y productivas a oriente)
699
, se instala en una
depresión tectónica donde se asienta dicha red fluvial cuya acción erosiva crea una ancho valle sobre el cual se edifica nuestro monasterio, esto es, desde un villare de pertenencia familiar (en concreto le pertenecía a su hermano Froila, a su vez heredado de una donación) de los ilustres Gutier Menéndez y en especial su hijo Rosendo Gutiérrez, es comarca natural conocida como Bubalo ourensano territorio Bubali del año 935, de clima interior frío en invierno y caluroso en verano (la oscilación térmica es considerable, 24ºC), pero todo ello dulcificado por un microclima que las nervaduras de los ríos añaden, siendo apta para ser una tierra que ya el monje Ordoño de Celanova contaba como rica en viñedos (sólo siendo así las condiciones se puede dar este cultivo, destinado con preferencia para servicios litúrgicos y

699
Nos relatan Río Barxa y Rodríguez Lestegás (Os ríos galegos, 1995) que el Arnoia discurre “polos terreos
xistosos das terras de Cartelle e Celanova, que desenrolan un modelado maino que se traduce en superficies de
aplanamento entre os 400 / 500 m. Recibe neste tramo, pola dereita, o río das Ellas e pola esquerda o Ourille,
que baixa da Fonte Santa [nota propia- de 1086 m. de altura], e o Tuño, que drena os montes de Cexo e bótase
no Arnoia despois de formar unha cunca de 67 km2, aportando un caudal de 1 m3/s...”, pág. 282 de op. cit.

590
posiblemente comerciales) en el s.XII (Vita Rudesindi), árboles de todo tipo (frutales), tierras llanas (400/500 m.) y resguardadas, con praderas (para óptima explotación de ganado bovino y ovino-caprino) y con aguas que imaginan un sitio más que idóneo para establecer allí tierras de labor (policultivos, hortalizas, legumbres), asiento de comunidades y construcciones para retiro espiritual, amén de otras estructuras artificiales, como unos baños con los que podría contar el monasterio.
En este “País de San Rosendo” (H. de Sá Bravo, 1972) es donde la presencia mozárabe conecta desde el exterior por el Este y Sur y que establece interconexiones entre los centros religiosos y poblaciones (de insistente continuidad castrexa hasta sus vici y villae) cuales San Pedro de Rocas, Sta. Eufémia de Ambia, Sta. Comba y San Torcuato de Bande (tan ligado a la historia de la Casa de San Salvador de Celanova...), San Xés/Xinés de Francelos (comentado en la primera parte del trabajo), San Salvador de Mixós, San Martiño de Pazó, Vilanova das Infantas, etc., pero en toda esta región, los vínculos con las Gallaecias asturense y bracarense son igualmente privilegiadas a pesar de ser interiores.
Es prioritario de entrada, conectar el área de Celanova con la única referencia urbana próxima que es Ourense (Uriya) y tomar direcciones que nos encaminen hacia esa importante ciudad de legado suevo que es Palla Aurea (en el Parroquial suevo), exportador también de vinos hacia Este y Norte, principal encrucijada de todos los caminos del sur gallego (desde León y Astorga, desde las Rías costeras (su contacto casi único con las vías marítimas), y desde Portugal hacia oriente y centro del interior), centro difusor en desarrollo de las rutas a ambas orillas del río Miño. Desde la urbe de Palla Aurea existen dos rutas hasta Santiago de Compostela: uno es el que toma la dirección A Gudiña-Monterrei, y otro que desde Braga y todo el Miño galaico-lusitano, pasando por Celanova. La misma ciudad de Ourense (con su moenia empalizada) hace ver la dirección de sus rutas, con sus entradas principales: Porta da Fonte Arcada (Este), Porta da Aira, camino de León y Castilla, y Porta do Vilar, donde recogía al que venía de Celanova y el norte portugués desde el sur; Porta da Fonte do Bispo o Porta do Rei, en el Norte, la que se toma hacia el puente romano.
Está Ourense situada en la geografía navegable del Miño (Minyuh) y diseñada sobre un asentamiento castrexo, siendo la ciudad atravesada por un puente que retomaba el camino

591
(vía XVIII antoniniana) que procedía de Baños de Molgas (mansio Salientibus), dominando la depresión miñota, apoyando las rutas, gentes y prestigio que procedían desde Chaves (Aquae Flaviae), hasta que la civitas Auriensis la sustituyó en importancia desde el siglo VI, con obispo mitrado en Ourense: en 877 (es muy probable antes) es clave la llegada del obispo-abad Sebastián del monasterio de Arcávica, ¿de la diócesis metropolitana de Toledo?.

Las vías de comunicación de estos territorios especialmente drenados hacían conectar no sólo con el gran norte gallego-portugués, sino con la parte meseteña de Zamora (Madina Zamotati). Uno de esos caminos que venían hasta Ourense, era el que partía desde el comentado (área de San Martiño de Castañeira/Castañeda) valle de Sanábria y que seguía por A Gudiña (relieve visigótico o mozárabe en esta población), Laza, Xinzo de Límia (el amplio Límia también el condado portuense) y así poder enlazar con Bande y su comarca: Sta. Comba de Bande, con estratigrafía creemos que también mozárabe de tradición visigoda, antigua ruta de peregrinación por lo menos paleocristiana
700
; tal vez Aquis Querquernis
(Baños de Bande, Our.), toda una derrrota que nos habla de sus enlaces con las ferias meseteñas de Medina o del comercio de Gallaecia bracarense que penetraba por Chaves (Aquae Flaviae, vía XVIII) hacia Xinzo, Monterrei, por enlaces secundarios pero transitados. Una de las estribaciones (caminos bien empedrados) nos hubiera llevado al monasterio con importantes restos mozárabes de S. Pedro de Rocas (Our.): inscripciones, capillar-altar, soporte del mismo, sepulcros antropomórficos, testigo de tradición eremitista en su templo rupestre, en la sintomática para nosotros Terra de Aguiar. No lejos de Rocas, localizamos en Mosteiro de Eiré y S. Xoán de Camba, ventanas geminadas de arquitos de herradura que

700
La iglesia y asentamiento de Santa Comba y San Torcuato de Bande merecería un comentario más desarrollado por nuestra parte y que gracias a las investigaciones de Ladislao Castro (Sondeos en la arqueología
de la religión en Galicia y norte de Portugal... ,2001) podemos corroborar como ciertas algunas intuiciones que
poseíamos sobre rutas de tránsito tanto religioso como comercial o de gentes entre la Gallaecia y Al-Ándalus.
La propia tradición galaica al dios Bandua, la proliferación de formas torqueadas (ver también su trabajo Os
torques prehistóricos, 1990) o de discos
solar-centralizados, asociaciones de antropología cultural entre
personajes como Lupa, Sta. Comba, Señoras-Vírgenes, Mouras, o la misma continuidad historiográfica de los
Siete Varones Apostólicos dan en un punto de origen y resultado: el culto a uno de aquellos Varones, San
Torcuato, en una ruta de peregrinar desde Guadix (Granada), pasando por el Toledo mozárabe (iglesia de S.
Torcuato) hasta el núcleo de tradición visigótica y presencia mozárabe como es esta región del sur ourensano
con especial centro en Bande. Algo parecido acontecerá con la igual ruta desde Guadix en la advocación a otro
Varón, San Eufrasio. Lo comentaremos en otros horizontes mozarabizadores.

592
también remiten a vida religiosa retirada que no sólo podemos tildar de “suevo-visigoda” o presilámica, porque tiene adjetivo (E. Gómez Moreno, 1919). Otros puntos de referencia de arte y ubicación mozárabe de la provincia y sur de Ourense serían: Sta. Eufémia de Ambia (sus arquitos de herradura-antropomorfos son para comentario aparte), S. Xinés de Francelos (comarca del Ribeiro), Sta. Mª de Mixós, Vilanova das Infantas
701
, con singulares

modillones de lóbulos galecienses que ya comentaremos, en la comarca del Arnoia y rutas de Ribadávia a Celanova. Siguen los restos romanos (calzadas, miliarios, campamentos, puentes), habitación castreña anterior, puentes ya medievales, portazgos, hospitales, cerca de otro núcleo conocido para nosotros S. Martiño de Pazó –Allariz-, con arco de herradura, convento dúplice y de fundación privada, y ferias de renombre dado el volumen del comercio transportado: la ruta portuguesa desde Celanova- Milmanda por Lobeira.

A través de la extensa comarca del río Límia, área una vez más de tradición habitacional castrexa como son los notorios oppidum de esta zona cuales Castromao, Bande o San Cibrao de Lás…, se continúa lo que se desarrolló desde Ourense, al tiempo que expande toda su región fluvial (con sus aguas minerales de excepción) una continuidad geográfica y natural hacia tierras hoy portuguesas como Chaves-Bragança (Bergantia) y

701

Toda esta región ourensana, alrededor de la influencia celanovense, es de vital importancia para conocer el arte mozárabe galaico. Destacamos aquí la iglesia y monasterio femenino que fue Sta. Mª de Vilanova das Infantas (s. X), de importante relación con el arte leonés, en plena koiné galeciense. Las características del edificio, hoy derrumbado y del que sólo tenemos piezas aisladas, eran de planta rectangular (de estructura similar a la de Sto. Tomás de las Ollas en León), muros de sillería con cuatro arcos murales de herradura capitel con talla a bisel. Los modillones de rollo del exterior son de impronta suponemos indígena en lo referente a las rosetas exteriores de los mismos, junto con las ruedas solares que también veíamos en Toques (capitel), Celanova, Peñalba o Lebeña.

Volviendo a Monterrei nos llama la atención la continuidad morfológica de los modillones en las arquivoltas intermedias, en su intradós, donde aún perviven en pleno siglo XIII, en el Castillo y en la portada de su iglesia de Santa Mª de Grácia, con modillones que exteriormente exponen rosáceas y esvásticas gravadas a dextrossum (hexasquel), todo en la mejor línea de el testigo de formas celanovenses, asturianas y durienses, pero sabemos que a su vez de tradición indígena castrexa (múltiples en Santa Trega –Pont.-, Diadema de Elviña –AC.-) galaico-astur y hasta cántabra, de simbología prerromana e indoeuropea (culto solar y a sus aguas en fluido desarrollo: brazos móviles de rayos, de brazos de agua), ya patente en la era del Bronce (petroglifos con formas de esvástica no faltan en la amplia Gallaecia) y Hierro.

Sobre el tema de los modillones de rollo (non solum, también una nueva lectura sobre los arcos de herradura geminados por estas tierras...) como auténtico leiv-motiv arquitectónico galeciense y mozárabe, algún día tendremos que desarrollarlo como se merece y poder deshacer si cabe, una de las claves-guía a descifrar para ver la conexión entre lo indígena, lo visigótico-mozárabe y lo árabe.

593
sobre todo la región mihnoto-bracarense hasta su desembocadura en Ponte da Lima. Aprovechando la III (una vez más en la XVIII antoniniana) vía militar romana hasta Sandiás, casi todos los caminos, ferias y peregrinaciones se concentran en Celanova. Vuelve el protagonismo antiguo de Sta. Comba y San Torcuato de Bande o de la ruta entre Celanova y Temple, que nos relata el ya moderno Ambrosio de Morales (s. XVI), cuando tiene lugar el traslado del cuerpo de San Torcuato, robado aunque recuperado en su traslado de Bande al nuevo monasterio, por un San Rosendo milagrero del siglo X (Ermita de San Trocado).
El valle de Monterrei era otra de las importantes puertas a Galiza desde el Sur:

"...la ruta que entra por el valle de Monterrei, viniendo de Portugal o de las tierras zamoranas, tuvo bastante importancia en la Edad Media; era un camino comercial más activo que el francés con el interior de la Península"
702
E. Ferreira Priegue
(1988).

Así pues, nada más lejos de nuestro esfuerzo ubicacional, el de considerar una región amplia del Celanova rosendiano apartado de las rutas, más bien observamos nudos de comunicación o lugares de partida y llegada de intenciones pobladoras-ocupadoras o bien visitadores de santuarios anexos y/o vinculados al monasterio central.
Hemos llamado a la red de rutas Al-Ándalus – Gallaecia, un continuum antiguo de ahora "Caminos mozárabes"
703
y que llega hasta el Celanova-desviación de la vía XVIII
desde el nudo de Baños de Bande y que a su vez enlazaba con la cabeza de diócesis de Ourense, no podía ser sino un destino más de aquellas rutas andalusíes de tradición romana y altomedieval que partían desde enclaves como Guadix (Wadi'Ash), Granada, Andújar, Córdoba o Sevilla y que desde allí engarzaban con la "Vía de la Plata" occidental para remontar Mérida, Béjar, Salamanca, Zamora (las "desviaciones" mozarabizadoras son casi forzosas: Távara, San Martín de Castañeda...) para ya adentrase en nuestra Gudiña y Mesquita aludidas, la "puerta" a la Galiza (Galisiya) nuclear.

702
pág. 176 de op. cit. E. Ferreira (1988).

703
Ver primera parte de este trabajo, apartados 1.1. y 1.2., en especial su lámina 5. Vías de Comunicación
Peninsular hacia Gallaecia. Caminos mozárabes.

594
En esta misma geografía compartida, creemos importante advertir que lo que nosotros podemos entender como huellas de mozarabidad no es sólo una impregnación cultural arabizante en onomástica, toponimia-hagiotoponimia, ésta de tradición continua latino-cristiana, sino también la constatación de una serie legados materiales de determinado estilo artístico y cultural. Para nosotros, la mozarabidad conllevaba implícita un aporte de cristianismo muy antiguo: el de los Antiquorum patrum / antiquis patribus y no sólo con sus normas y reglas monacales, sino con su ejemplo de austeridad y rigor ascético, el de los "Padres del Desierto" más o menos aplicado en esta Gallaecia. Toda la tradición del norte

africano (venida de Oriente) desde Casiano, Cipriano o Agustín, se plasma a nuestro ver inicialmente en Prisciliano, luego en Martín Dumiense rectificador, Fructuoso en su Regula, Valério, e incluso la más normalizadora política conciliarista de la impronta isidoriana.

No descartamos que el eremitismo activo de este ángulo y extenso Duero (wadi Duwiro), el cierto influjo del legado monástico celto-británico (nuestra sede Britoniense, su Monasterio maximi, su ”obispado étnico”, Britaniya), incluso un priscilianismo vivo aunque ya muy mitigado por la pérdida de sus líderes y el avance de una cierta ortodoxia asimiladora oficialista, todos ellos podrían enlazar correctamente con la tradición de la antigua Iglesia Hispánica en la que estaban empeñados los monasterios cordobeses (los dúplices son una referencia obligatoria para nuestros intereses
704
), la gentes cristianas de la dimma andalusí

704
PALLARES, M. C. (Ilduara…,1998) insiste en la variada tipología de los monasterios múltiples, y en la progresiva desaparición de abadesas, substituídas por abades a lo largo ya del siglo X: Santa Mª de Loio, Santa Comba de Bande (integración de dicho monasterio bajo la tutela de Rosendo tendente a la separación excluyente de hombres y mujeres bajo un mismo abadiato). Está claro que San Rosendo (el ideal carolingio ya arraigado en este obispo-abad) e Ilduara madre no apoyan el modelo de monasterios dúplices (RODRÍGUEZ CASTILLO, H. Os Mosteiros dúplices en Galicia na Alta Idade Media, 2005), aunque lo consienten y son capaces de combinar un antiguo arraigo inmerso en la sociedad galaica y galeciense (que ellos mismos representaban: sus monasterios aún estaban vinculados a un clan familiar fundacional, a un cierto sentido de la propiedad : los dúplices S. Salvador de Chantada o Ferreira de Pallares son un ejemplo de lo dicho) con lo innovador que muy lentamente ellos representaban desde los regio pro-carolingio y pro-benedictino. Es cierto que la “ruptura” de la familia Gutiérrez con la actividad de los monasterios dúplices se plasma en los cenobios de comunidades de sexo unívoco, (de hecho, la tuitio de los monasterios de monjas son ya la constatación de una suerte de desconfianza hacia un sexo posiblemente pernicioso para la sensualidad masculina), pero también en el proyecto global de Rosendo-Ilduara, al concentrar a grupos de monjes diseminados (ahí Fránquila es una de las claves del éxito rosendiano) de cierto perfil de “eremitismo social”, disolviendo los mismísimos conventos dúplices, reciclados ahora a una formalidad más benedictinista, ya fuera de toda sospecha de cara a la ortodoxia romana. Pero todo lo dicho con una filosofía ecléctica y práctica de la familia Gutiérrez y no con

(no tanto cierto partido martirialista que encabezarían Paulo Álvaro, y más moderadamente Eulogio y Esperaindeo...) y por supuesto la Sede Primada de Toledo. Sin duda todo este legado de cristianismo místico-eremítico (con realidad y práctica dúplice en sus cenobios) era conocido por los Ilduara, Gutier Menéndez, Froila Gutiérrez, Rosendo, Cresconio y por supuesto por el Fránquila abad de San Estevo de Ribas de Sil y el mismo Celanova y posteriores directores espirituales de esta amplísima región, ya contacta con núcleos arabizados (cristianos, pero también por parcial población morisca o advenediza) importantes como el condado de Porto y región occidental del Duero, la inmediatez de Celanova y la extensión de la región del Límia entre otras. Lo veremos.

Llegados a un punto de confluencia de todas estas ramas e itinerarios netamente (reconozcamos que algunas de ellas no totalmente "ortodoxas") cristianos y prebenedictinos, con las inscripciones (vistas ya en apartado 6 y notas de la primera parte) de cierto nominalismo germánico, arabizado o no, o cristiano-latino, incluso helénico, si están en un contexto ruralizante, podemos insertarlos en espacios de tradición eremítica, todos ellos focos asimiladores del cristianismo hispánico un tanto sincretista (tanto, que adoptaron muchos de ellos, no todos, la impronta de la cultura islámica...) y antiguo que irradiaba aún el Al-Ándalus cristiano (como Romania Arabica lo pueden definir algunos autores), antiguo reino visigodo e hispánico del cristianismo que aún residía allí y que reivindicaban como primacía legitimizadora sus Sedes católicas (Sevilla, Córdoba, Toledo, Mérida, Badajoz, Coímbra etc.) oficialmente aceptadas tanto para Roma, como para el poder emiral y califal de Córdoba. Tenemos que volver a hablar, relacionado con todo lo expresado, las enigmáticas tumbas pétreas antropomorfas ligadas directamente a estos lugares anteriores y que siguen, porque nos obliga la analogía de gentes con un parecido pensamiento ascético antiguo, una similar forma de habitación rupestre y artificial-rupestre y un sentido estético del espacio, un especial tratamiento de la vida contemplativa y un austero tratamiento de la muerte.

imposiciones desbordadas, muy con en consonancia con todavía una mayoría practicante de la antigua escuela
galeciense en todos los planos de la vida cristiano-eclesiástica y monasterial.

596
Son sensibles a este espíritu de cristianismo los núcleos de eremitismo y anacoretismo de toda la Ribeira del Sil, S. Sebastián de Piñeiro (Our.), S. Víctor (Our.), S. Miguel do Canal (Our.) y su aledaño San Xoán do Cachón (Our.): esta última ermita coincide formalmente con capillas e iglesias "prerrománicas" coma la de El Salvador de Samos o la paradigmática de San Miguel de Celanova
705
. Seguimos y sólo en un hinterland aproximado
a tierras del dominio celanovense, con San Xoán Bautista (Lu.), San Xoán de Coles (Our.), San Mamede de Vilar de Astres (Our.), San Pedro de Rocas (Our.) nuestro ejemplo de templo rupestre tan continuado por la tradición eremítica peninsular
706
, el sepulcro de Vintila
en Santa María de Punxín (Our.). Le seguirían en un mismo o semejante estilo Santa Catalina de Reza a Vella, San Miguel de Eiré, San Xoán de Camba, Santa Eufémia de Ambia, San Xés de Francelos, San Salvador de Soutomerille (ya en Lugo), todos estos ejemplos están caracterizados con arcos de herradura más o menos peraltados con elementos decorativos similares, arcos geminados, sogueados, ventanas geminadas de un buen, aunque ruralizado estilo mozárabe de tradición visigoda y de descendiente influencia islámica, sin olvidar el sutil aporte indígena en algunas de sus rosáceas y elemento solares de sus modillones: los hemos visto en Vilanova das Infantas (Our.), en el oratorio de San Miguel

celanovés, pero los veremos en toda la koiné del Noroeste amplio de la Gallaecia y más allá: desde la mezquita de Córdoba, en triángulo hasta Santa María de Lebeña astur, yendo por

705
No sólo eso, sino con toda la tipología galaica de plantas trapezoidales. En FREIRE CAMANIEL, J., El Monacato gallego en la Alta Edad Media, (1998), podemos retener: "Una distribución semejante –planta trapezoidal, puerta lateral en el lado S., próxima al ángulo izquierdo, y cabecera en el lado paralelo más estrecho del trapecio-, la tiene la antiquísima capilla monasterial de Samos (Lugo). Igualmente la capilla de San Miguel de Celanova (Ourense) abre en el lado S. su única puerta –también con dintel del siglo X-, desplazada hacia el ángulo izquierdo, y tiene la Capilla Mayor en el lado E. La Iglesia prerrománica de Santa Eufemia de Ambia (Ourense) abre, de igual modo, la puerta de entrada en el lado Sur, así mismo, probablemente, la de Santa María de Mixós (Ourense); la de San Mamede de Vilar de Astres (Ourense) parece tener planta ligeramente trapezoidal, con el lado paralelo más corto hacia el Este", pág. 233 (tomo I).

706
Aplicado a la amplia Gallaecia antigua y altomedieval, no es este su excepción. Creemos que el eremitismo y el anacoretismo primordial cristiano aquí asentado en la Península, entronca de forma natural con la tradición suevo-visigoda y con el priscilianismo militante del ancho y hasta meseteño Noroeste. Los trabajos a través del la "Vía de la Plata" y los caminos que conducen desde Al-Ándalus con Gallaecia testimonian tal continuidad.
Seleccionamos los trabajos de A. M. Martínez Tejera, "La realidad de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)", Monjes y monasterios hispanos en a Alta Edad Media, 2006 y de R. Grande del Brío Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora,, 1997. El rastro a nuestro parecer podría llevar hasta el mismo complejo malagueño de Bobastro, pero esos son otros trabajos.

597
Santiago de Peñalba (y con esta iglesia casi toda el área leonesa galeciense), pasando por San Miguel de Escalada leonés, hasta llegar al prototipo comentado de San Miguel gallego, o esos restos de modillones de rosáceas que vemos en la arqueología del monasterio inicial de Sobrado de Présaras coruñés.

7.2.2. POSICIONAMIENTO DE ROSENDO. FACCIÓN Y BENEDICTINISMO.

Un siglo X tan definidor como el que el mismo obispo Rosendo (907-977) ayuda a perfilar, hacía forzosamente que estos mismos personajes esenciales perteneciesen a algunas de las facciones que bien desde el seno de la cristiandad septentrional ya se cuestionaban y debatían, tomando parte como adalides del litigio, influencias que o bien procedían de la cristiandad andalusí (su sede metropolitana en Toledo, ciertos sectores anti-martirialistas de

los núcleos sevillano y cordobés), o bien eran permeables a los aires renovadores de Centroeuropa y la Francia pos-carolingia, lo hemos visto con cierto detenimiento en la primera parte de este trabajo (apartado 3. 1.).

Es curiosamente en los años veinte finales (925-927) del siglo X, cuando Rosendo es ya obispo de Mondoñedo, se concierta una política de reconstrucción - repoblamiento, estrategia de dinamización y restauración de monasterios donde las haya..., de monasterios e iglesias cuales Portomarín, Caaveiro, Loureiro, Samos, Loio, monasterios del amplio Límia (Larroá, Santo André de Congosto) o los tradicionales redinamizados de Sta. Comba de Bande, Sta. Mª de Barreto, etc. En este último cónclave episcopal de 927, consta el abad de Samos entre los presentes y va a ser una constante la relación entre esta abadía samonense [707]

–cenobio de tradición igualmente mozárabe- y la de Celanova, llegando incluso hasta litigios como el de 960 (doc. 126, TS, propiedad de la villa vocabulo Cesar contra el abad Novidio),

707
En otros documento, Rosendo está presente en algunos asuntos relacionados con Samos: reclamación de
Samos sobre algunas propiedades que consideraban arrebatadas por vecinos de las áreas de Pascais y Castrocán
(933, doc. 46, T. Samos, ed. M. Lucas), aquí Froila príncipe y Rudesindus Dei gratia episcopus son formantes
de la sentencia jurídica; es también confirmante (al igual que el onomástico confirmante Cidi presbiter) nuestro
obispo en la fundación del monasterio de Vilapedre sarriano (960, doc. 248, TS); en la restauración con Adelfio
abad de Samos (Rudesindus episcopus collatione in Nocaria…, 944 -?-, doc. 35, TS); en el documento
samonense de 960 comentar el onomástico del confirmante Munus Sarraceniz.

598
con propio protagonismo de un Rosendo abad, en funciones episcopales mindonienses pero aún no compostelano-irienses.

Practica este canciller Rosendo un probenedictismo [708]
(Regula Bebedicti)
moderadamente activo, aunque tamizado por una fuerte inercia fructuosiana e isidoriana (no falta quien lo haya calificado de eclecticismo), aún así es especialmente importante este hecho en una Galiza y Gallaecia refractarias a toda innovación regular, pactual e incluso ritual-litúrgica que conllevaba el romanismo ortodoxo que desde Celanova y norte portugués (Mummadomna –tía de nuestro santo obispo, conviene recordarlo…- lo difunde en cenobios como Guimarães) sólo inician este paradigma con posterioridad el mismo San Xiao de Samos, San Paio de Antealtares, San Martiño Pinário, Xúbia, Lourenzá, acabando el trabajo un Císter especialmente febril en gran parte de los monasterios de importancia de nuestra geografía: Sobrado, Penamaior, Meira, Oseira.

La alternancia multifuncional de Rosendo como abad de Celanova, de Caaveiro, obispo de Dume bracarense (Rudesindus
Dumiensis episcopus), de Mondoñedo y de Íria-
Santiago de Compostela, creemos puede proceder de un prototipo político-eclesiástico sintetizado en la figura de un episcopus sub regula y abad-obispo.

Se rediseña un abad-obispo (“obispado monastizado” al estilo martiniense suevo-

oriental, siguiendo la estela que continuó Fructuoso y que creemos hereda Rosendo) según

708
No faltan historiadores que relativicen dicho bendictinismo. En ISLA FREZ, A. La Sociedad gallega en la
Alta Edad Media, 1992, leemos: "... Rosendo se constituye como el continuador de una vieja tradición que se
remonta a Martín y Fructuoso de Dúmio. Se trata de una revitalización del monacato sobre la que se desarrolla
su actividad episcopal (...), Rosendo parece haber asumido la posición del episcopus sub regula que aparece en
el pacto monástico. Por otro lado, este episcopado monástico podía desarrollarse en un medio poco urbanizado
en el que no hay (...), el abandono de una sede urbana para ocuparse del monasterio de su fundación. Por lo que
sabemos de Celanova –ausencia de familias y de comunidad dúplice-, Rosendo siguió más las disposiciones de
la Regula monachorum que lo reflejado en la Communis, lo que evidentemente está en la línea de un rigorismo
monástico, pero en ningún caso de una benedictinización del monacato galaico", pág. 84. No podemos, sin
embargo, obviar cierta influencia de la RB en la mentalidad rosendiana: la falta de comunidades dúplices (no
permitidas desde el benedictismo) en una geografía y tradición galaica plagada de las mismas, nos permite ver
que tal evidencia no tenía la fuerza suficiente en el grupo aristocrático de la familia de Rosendo (Ilduara y
Gutier) como para implantarlas, optando por cenobios de hombres, como el propio de Celanova, u otro
separado de mujeres, tal como el de Santa Maria de Vilanova (hoy Vilanova das Infantas), donde también se
retirará su madre Ilduara (ver la obra de PALLARES MÉNDEZ, M. C. Ilduara, una aristócrata del siglo X,
1998).

599
un modelo que nos recuerda al irlandés – celto-británico (pero más que parecido –y hasta
entroncado por la propia tradición africano-orientalista de este noroeste- a un Abad-Maestro
de la escuela egipcia, líder también de "familias monásticas" en desplazamiento geográfico),
es en la praxis el del perfil de un hombre santo, líder de un grupo étnico-social, de prestigio
espiritual, tal vez extraído de eremitorios conocidos (¿en dónde puede encontrar sino
Rosendo, la figura de un Fránquila que es reconocido ipso facto en su autoridad por
determinadas comunidades en el ámbito de Celanova?
709
) y para nuestro caso concreto,
recolector de preceptos de los Antiguos Padres (sobre todo los textos reglamentarios de
Jerónimo, Basilio-Rufino, San Agustín y otras collecta –Casiano, Isidoro- que ya circulaban
por Europa, esencial continuidad patrística) pero sin "reglas fijas" y aún menos homogéneas
(incluida la aplicación del famoso Pacto monástico confederal y fructuosiano) para el resto
de las comunidades. Podrían ser por lo tanto Codex Regularum o mixtas que finalmente

serán confirmadas por el obispo diocesano correspondiente, de hecho, según este canon, abad y obispo se unen en una misma persona o en protagonistas afines a una misma idea de poder.

709
Sobre Fránquila, podemos añadir algunas suposiciones que nos podrían llevar a una militancia o afinidad mozárabe-mozarabizante que parte de: 1. La confianza de Rosendo en el mismo, su disponibilidad, efectividad y preparación para continuar la fundación rosendiana en Celanova. 2. La tradición eremitista (el área de la "Ribeira Sacra" lo es en gran medida) de Fránquila se constata (salvo coincidencia insalvable) en la inscripción de S. Xoán de Cachón, Frankila abba condidit..., lo cual puede hacer compatible el entronque de la tradición indígena eremitista o de monjes en constante desplazamiento, con la tradición isidoro-visigótica que portaban las gentes mozárabes, al estilo de Ofilón o Fatalis de Samos, tal vez Odoário de Lugo, o las fundaciones de S. Martín de Castañeda, Sahagún o Mazote. Es más, es probable que Fránquila y sus gentes también entroncasen con las rutas de eremitorios rupestres que coinciden con la "Vía de la Plata" hasta Gallaecia y se adentraba en esta especie de colonización cenobítico-ermitista que es la Ribeira Sacra 3. Mecanismo de liderar un grupo de hermanos (y ¿hermanas?) que tienen una vivencia en común en la tradición eremitista de Ribas de Sil, es decir, líder de un grupo religioso (o étnico-religioso) que ejemplifica la efectividad de sus acciones en el documento del año 871 / 921, en privilegio de Ordoño II a favor de S. Estevo de Ribas de Sil: .quum essemus in valle Baroncelli perrexit presentiam nostram abba Franquilani cum fratribus suis et cum comite Guttier Menendiz et fecerunt nobis suggessionem pro ipsum locum (...) ipse abba illum locum iacentem in ruina fracoris sicut ab antiquis fuerat relictum... (colección diplomática del monasterio, in DURO PEÑA, E. El monasterio de San Esteban de Ribas de Sil, 1977, doc. 1, pág. 248). Solicitud autorizada por la cual reconstruyen la iglesia con el citado monasterio, aunque la fecha no está muy clara para paleógrafos y diplomatistas del documento: el remate de las obras de S. Xoán de Cachón fue en el 916 (J. Freire, 1998) y es posible el ajuste de la fecha. 4. Hay una intencionalidad de San Rosendo, de unificar, confinar, aportar una cierta estabilidad de comunidades eremíticas con o sin inercia giróvaga, para tratarlas y refinarlas en un monasterio fijo y con reglas de convivencia, normas y pactualidad clara (de ahí la necesidad, compatible de momento de las reglas fructuosianas e isidorianas con las nuevas benedictinas en la realidad del pleno siglo X): cuenta para todo este proyecto con la fidelidad y preparación de Fránkila.

600
Sabemos que la uniformización hacia la Regla benedictina acabó con dicha práctica y con ella coincidente, una iglesia de cierta huella insular, galaica...y la mozárabe
710
. Se impone
desde la promoción y fundación rosendiana de Celam Novam un nuevo estilo de concentración y centralización desde las casas-madre de los grandes dominios monásticos (sólo próximo al estilo más Cluny posible), hasta una idea fija de incorporar la nueva liturgia gregoriana, de neto estilo romanista, en la podemos considerar, ya "desgastada" antigua liturgia hispánica, muy arraigada en la antigua Gallaecia, que ya esperaba los aires renovadores del Concilio de Coyanza de 1055, aún relativamente contemporizadora de variadas tendencias regulares todavía vivas.

Pero hay aún algunos asuntos de cierta importancia. Es en la convulsa vida política de los centrales años del siglo X, donde se detectan políticas sucesorias de cierto timbre carolingio (hijos consortes dividiendo el reino en portiones, aunque al mismo tiempo unidos en intereses que con las generaciones se traducen en nuevas unificaciones de reinos y coronas…) como son la entronización regia a través de sucesiones, imposiciones y usurpaciones familiares de ciertos sectores dinásticos, a su vez asociados a determinadas facciones eclesiásticas, y al mismo tiempo jugando a tres bandas con los más que poderosos intereses de balanza del poder califal cordobés, todo esto digo, hacen aún algo más compleja la resolución política, eclesiocentrista sin duda, de Rosendo.

Unidos los territorios y reinos galecienses de Galiza, condado de Portugal, León, Asturias y parte de Castilla por Fruela II (924-925, hijo de Alfonso III), a éste le toca en un segundo matrimonio la muladí aristócrata de los Banu-Qasi, Urraca ben 'Abd Allah (a Fruela lo menciona Ibn Hazm como Furuwila ibn Idfuns), lo cual inclina a Fruela hacia un

710
A nuestro entender no es coincidencia que el ataque directo al singular cristianismo de tradición irlandesa
fuese prácticamente por las mismas razones por las que la Iglesia Hispánica fue declinando: diferente práctica
litúrgica, además de distinto tipo de tonsura y calendario religioso (Pascua, Santoral). Comparte igualmente las
sospechas desde Roma la proliferación en las respectivas Iglesias de monasterios dúplices (en Galiza fue
Gelmírez quien solicitó su prohibición en 1103, con Pascual II Papa), los patronatos-fundaciones laicas de
monasterios (Iglesias privadas o de "propios"), una cierta movilidad de sus comunidades (H. Rodríguez
Castillo, 2005), su tendencia al ascetismo, a la mística, y finalmente una determinada inclinación a un modelo
social en el cual serían muy activas las colectividades religiosas abiertas, más allá del modelo de familia nuclear
que Roma proponía.

601
posicionamiento anti-toledano
711
y ciertamente distante para con los hijos de su hermano

Ordoño II, los sabidos Sancho, Ramiro y Alfonso Ordóñez. El suponemos ya detentador de la cátedra dumiense Rosendo, opta por proteger a la progenie de los Ordóñez, partido al cual se adhiere nuestro conde Froila Gutiérrez, y es que de hecho son primos hermanos (935, doc. 505; Sáez, doc. 44: como coniermanus meus Friolanem filius Guttier se dirige Jimena Ordóñez a su pariente Froila…), además de ser el futuro Villare sobre el que se va a edificar Celanova, una donación confirmante a Froila de la dinastía Ordóñez. La suerte estaba echada, pero Fruela II muere de lepra, y ahora son los hijos de las dos sagas las que entran en combate por la sucesión: por una parte los mencionados Ordóñez, entre los cuales destacan Alfonso (después IV) y Ramiro (después II), y de la otra los sucesores de Fruela II, Ramiro, Ordoño y Alfonso Froilaz, derrotado éste último finalmente en 926. La sede de Íria se apresura a coronar a Sancho Ordóñez como rey occidental de la Gallaecia, y por la parte leonesa es Alfonso Ordóñez quien poseerá la corona. Rosendo saca partido de lo citado y Sancho de Galiza reconoce el famoso Villare de 927 (doc. 533), con onomástica confirmante, suponemos clérigos a Muza Ibenabdella y Abdella de Ventosa (¿en el valle de Camba, río Arnego?), sin duda representantes de núcleos de población mozarabizada. En 927, también se restaura Loio para los intereses del clan Gutiérrez, (doc. 179), con Fránquila ya en prácticas funciones, pieza clave y triangular de los proyectos más que edificiales de los Gutiérrez. Reunificada de nuevo la Gallaecia con Alfonso Ordóñez ahora IV (fallecido Sancho I de Galiza sin descendencia) y con sede en León, no tarda la saga de Gutier en recibir donaciones (929, doc. 207) y commisa sobre Quiroga, Cartelio -Castillón-, Laure, Saviñao,

711
Como bien nos resume CARRIEDO TEJEDO, M. Sanctus Rudesindus, (2007) en su magistral obra sobre Rosendo que seguiremos viendo más adelante, “la reina muladí no olvidaba que en Toledo habían caído asesinados varios de sus parientes Banu-Qasi (descendientes de Casio, conde visigodo de la Tarraconense, convertido al islamismo tras la invasión musulmana), y que Sancho Garcés I de Pamplona (905-926) era el mismo que en 907 había derrotado y acabado con la vida de su tío Lope ben Muhammad, provocando (…) la ruina de la familia muladí del Ebro; (…) el pamplonés había derrotado, apresado y envenenado en 915 a su propio padre ‘Abd Allah b. Lubb de Tudela (…) ella misma había vivido en el palacio pamplonés en calidad de rehén, junto con su hermano Fortún, y que allí habían apostatado, ambos (…) y que su otro hermano Muhammad (…) (el último de los Banu-Qasi) había sido acorralado en Viguera, y allí mismo capturado y ejecutado en 923 por el propio Sancho Garcés I y Ordoño II”, in pág. 70 de op. cit. Los árboles genealógicos de esta obra son de excepcional utilidad para entender las relaciones políticas de los bandos en adalid en toda la Gallaecia.

602
Ortigueira y Loseiro, auténticos condados. Retirado el rey Alfonso apodado “el Monje” a sus menesteres cenobiales (querrá retornar a otros asuntos laicos pero sin notoria suerte, ya que Ramiro lo soluciona rápidamente), le sustituye por derecho el ahora Ramiro II y ya en León,

estamos en 931 para nuestras intenciones de restauración (M. Lucas, 932), doc. 34, TS; coronación del mismo este año y en Noviembre, Ranimirus frater Adefonsi ordinatus est VIII Idus Novembris
712
, con Gutier padre y Gutier Osoriz entre otros le reciben como rey,
también allí y en este momento, obispos mozárabes como Julián del Vivester (refugios muladí-mozárabes de Bobastro, Málaga) de las revueltas hafsunianas (Omar ibn Hafsun), Salomón de Viseu (Visense sedis), Paio-Pelayo de Coimbra y Cixila obispo dimisionario de Toledo, ahora de León; está claro por qué parte se habían decidido los de la casa de la futura Celanova. Ramiro II pondrá final al "partido de Fruela" y al mismo Alfonso Ordóñez (posiblemente ambas facciones ya podrían ser aliadas), su hermano rebelde y de vocación indecisa, de un solo golpe, reduciéndolos y quitándoles las vista para siempre. Rosendo está con Ramiro II (Radamiro christianissimo rege Gallitiae), el de la imposición del tributo a Santiago ("Voto de Santiago") a todos los reinos de la Gallaecia (M. Carriedo -2007- dice sus límites "…desde el histórico curso del río Cea hasta el Pisuerga (…) traía consigo la inclusión de los otrora cartagineses "Campos Góticos" -Tierra de Campos- en la Gallaecia", op. cit.), no obstante también el Ramiro aliado con el gobernador muladí de Santarém, Umayya ibn Ishaq al-Qurasi (rebelde al poder califal de an-Nasir por éste haber asesinado a su hermano Ahmad ibn Ishaq,, acusado de "alí" o chía, toda una fuerte deshonra para un Umayya…), pero también vigilante donde los haya de la Marca Inferior occidental y puerta-llave desde el Sur hasta la Gallaecia conimbrinense: recordemos la cita de Ibn Hayyan sobre el ejército de Ramiro recibió refuerzos desde los confines de Pamplona, Álava (…) y gentes de Castilla, además de los infieles de Coimbra, pues con ellos había todo tipo de cristianos
713
, cita suficientemente elocuente para contar entre las huestes ramirenses a

712
Extraído de la Crónica Albeldense, edic. J. GIL FERNÁNDEZ et alii (1985), Crónicas Asturianas, pág. 172,
también su traducción en pág. 246.

713
IBN HAYYAN (edic. Viguera y Corriente, 1981), Crónica del Califa, cf. M. Carriedo Tejedo, 2007, pág. 94-
95, y notas.

mozárabes y muladíes islámicos, ejército victorioso de la simpar batalla por el control del estratégico Duero (ni más ni menos que según fuentes musulmanas, "la campaña del poder supremo" y es que el control del Duero-Gallaecia era sin duda el control de la cristiandad peninsular…) que fue Simancas (939), serio revés para 'Abd al-Rahman III, con o sin ayuda de Umayya (según la versión de la Chronica Sampiri), tampoco olvidando los pactos de Ramiro con Abu Yahyà de Zaragoza -937-, o el mismo Muhammad ibn Hasim de Zaragoza, ahora su enemigo derrotado de la jornada del Pisuerga en el noroeste de Simancas. Los pactos entre la casa de Asturias-León con las opciones muladí-beréberes no son nuevas para los objetivos de los reyes del norte, recordemos los pactos de Mahmud ben 'Abd al-Chabbar con Alfonso II en la región de Sárria, entre otros
714
.
Volvemos a ver a Rosendo en diatribas cuando es relevado de la cátedra mindoniense

por Arias Muñoz I, sobrino suyo (por parte de su tío Arias Menéndez), en 950, cuando la sombra protectora de Ramiro II fenece y los horizontes de Rosendo (episcopus sub regula…) se dirigen de nuevo al cenobio celanovense y el universo de Fránquila su fiel capataz material y espiritual. El recién Ordoño III y sobrino por ende, no tiene problemas en confirmarle donaciones de Gutier y familia al Rosendo abad-obispo (es el momento de descubrir los baños que poseía Ordoño cerca de Zamora, donde cerca de allí el rey le ofrece una rica aceña del pleno Duero, una vida ya en frontera), aunque las rebeliones contra el trono oficial por una sección de su familia, ya son conocidas por la rama de Jimeno Díaz y Adosinda Gutiérrez su hermana, pues sus hijos (sobrinos de Rosendo) Gonzalo y Vermúdez, (corría el año 955 ya) posiblemente apoyados por Arias I dumiense-mindoniense, primo también de los mencionados hermanos, aunque finalmente neutralizados. Vuelve San Rosendo en escena de la vacante ahora sede dumiense, dándosele, amén de la restauración de

714
Las revueltas de Toledo contra Muhammad I fueron bien aprovechadas por Ordoño I (850-886) para apoyar
dicha sublevación. Cuando ‘Abd al-Rahman Ibn Marwan también llamado Ibn Marwan al.Chilligí levanta las
ciudades de Mérida y Badajoz contra aquel mismo emir, es Alfonso III quien lo protege en sus peligrosas
retiradas, al igual que la política de los Banu Qasi en sus distanciamientos para con el poder cordobés, por no
hablar de los pactos estratégicos con el rebelde Umar ibn Hafsun, todo ello en una cronología contextual
cercana a los acontecimientos de los mártires voluntarios cristianos de Córdoba o la jornada toledana del
Guadacelete (campañas cordobesas desde 853 para rematar en la de 858-859).

604
su viejo-nuevo cargo en la silla episcopal, nuevas responsabilidades políticas (regencia de las amplias comarcas desde Valdeorras hasta Riuo Calido -Riocaldo- (955, doc. 110, ed. Sáez; doc. 54, Andrade), seguramente para fortalecer una soberanía favorable a Ordoño en aquellas tierras.
A Ordoño III le suceden hartos problemas sucesorios ante los cuales, una vez más, Rudesindus ha de afirmarse o refractarse. Seguramente detrás de las rebeliones finales del 955 donde los magnates gallegos eran de vital importancia para el equilibrio político de la Gallaecia, estaban los intereses del Sancho: Fruela Vigilaniz era su principal bastión, al lado de “su ejército de moros”, pero no sólo eso, pues navarros y castellanos también lo apoyaban; también en este caso todo el bando “pro-muladí” de los Froilaz se distancia…), hermanastro aquél de Ordoño III y sucesor en el trono (primogénito de los Ordóñez –Isla Frez, 1999-, ligado sin duda a los intereses heredados de su madre Urraca de Pamplona), o bien a favor del futuro Ordoño IV, pero nunca en todo caso de neutral intención política futurible, trono efímero que sólo le dura hasta el otoño de 957, ya que Rosendo suscribe con el nuevo rey Sancho I un documento de posiblemente verano de 957 (M. Carriedo, 2007). Ordoño “el Malo” y ahora IV, apoyado por gran parte de la nobleza gallega y alguna de la castellana le arrebata la corona en 958, entrando en León, donde una vez más suponemos le espera Rosendo, donde también le cabría recordar al nuevo monarca los favores y protección que el genial abad le dispensó en su niñez y adolescencia. Los intereses de dos partidos familiares como los “Ordóñez” o los “Froilaz”
715
se disuelven con la silla regia en poder de Sancho I,

715
De hecho, ¿de quién es hijo Ordoño IV? Para unos (creemos entrever la opinión de Justiniano Rodríguez -
1997, Reyes de León- Isla Frez, 1999, las tradicionales de J. M. Lacarra, etc.), es descendiente de Alfonso IV
(926-931) –hijo de Ordoño II- y Urraca de Castilla, para otros (M. Carriedo, 2007), hijo de Alfonso Froilaz (rey
en sus localizaciones de Galiza y Asturias), pero en cualquier caso, y a la vista de un tratamiento político
distinto al que nos tenía acostumbrado el proyecto de monarquía de los Froilaz, se atenúan las diferencias que
desde Ordoño II
se tejían y enfrentaban. La política "pro-muladí" de los Froilaz y la oficialista (el apoyo iriense era inevitable) de los Ordóñez, convergen en los pactos entre las poco afortunadas alianzas de unos y otros (los
dos Alfonsos como colaboradores entramados) después de las medidas a los mismos de Ramiro Ordóñez, y eso
se puede ver sólo como un atisbo en los apoyos del Islam cordobés a los ejércitos de Fruela Vigilaniz y su rey
Ordóñez Sancho I, así como el decidido apoyo de Córdoba a sus causa…pero por otra parte, también vemos
sintomático el recibimiento de al-Haqam II a Ordoño IV inicialmente, así como su recogimiento en la capital,
califal, es más, si este Ordoño es un "Froilaz" hasta lo vemos con cierta normalidad, aunque la candidatura de
Sancho fuese más sugerente a los intereses cordobeses. Un última duda nos invade en un documento de nuestro
Tombo celanovés cuando un Odoíno reintegrado en Celanova nos relata hablando del rey Sancho (qui ad

605
que en 959-960 ya dispone otra vez del cetro en León (Vela y Jimena su mujer ya disponen de propiedades en la mozarabizada tierra de Valencia de Don Juan-Coyanza), se libera al ex obispo Arias I, se depone a Rosendo, y éste de nuevo se retira a su manso Celanova, refugio seguro de momento.
El partido, aunque "ordoñizado" de Sancho I, y que ya nunca será el de los posicionamientos de Ordoño II y sus hijos, a los cuales se adhería Rosendo en la figura-clave de Ramiro Ordóñez y II, se adscribió como sabemos dicho equipo con facilidad a las dulces y fuertes alianzas con los califas cordobeses, en sus versiones de servicios médicos y militares, protegido como estaba por toda una Toda abuela y un ya fuerte conde como el de Castilla, y así mismo Rosendo no se vio excesivamente contrariado (la donación de Sancho a Rosendo de una explotación de hierro indica incluso una amplia permisividad y respeto por su prestigio político: 959, doc. 356) en sus aposentos de Celanova, apoyando indirectamente al abandonado en Córdoba a su suerte Ordoño IV, pero con la seguridad de la custodia y educación de su descendencia en tierras bubalenses.
No sabemos con certeza si Rosendo apoyaría esas potentes revueltas manu militari de los tan poderosos como frágiles en sus alianzas y objetivos, magnates galaicos (Octubre 966), pero sin apenas duda, podríamos colegir que San Rosendo opta en casi todas sus opciones por una resolución pragmática: en las facciones de tíos, sobrinos, primos-nietos, etc., en el seno de su amplia, compleja y más que influyente "gran familia", posibilista posición (la

emergente potencia y poder de la sede compostelana… y la determinación política a que conllevaba) y ecléctica (ante los Froila y Ordóñez, aunque preferentemente éstos últimos, los sucesivos reyes en puja), aunque bien es cierto, dejando un amplio lugar a la defensa de sus intereses familiares a veces enfrentados desde una rama a otra del árbol genealógico, y

Hismaelites confugerat) de otro rey descendiente Ordoño IV…et iamdictus Ordonius prolis Adefonsi… ¿a qué
Alfonso se refiere el texto? Por el contexto nos da a entender una descendencia del Alfonso Froilaz (982, doc.
265) ¿o no? La última palabra la deben tener los genealogistas de reyes, y a ello nos atenemos.
En definitiva, San Rosendo supo aprovechar sus ocasiones y dirimir su inteligente tacto político, disolviendo las
facciones para sus propios objetivos.
No hemos de olvidar a Ordoño IV, aún principe, en los ámbitos de poder de Celanova y junto a la familia
Gutiérrez en 935 (doc. 505), Hordonius prolis domni Adefonsi regi cf., como sabemos un texto de vital
importancia para la futura ubicación de nuestro monasterio sobre la vila de Villare, entre otros (donación de
múltiples vilas en 941, doc. 219).

606
cumpliendo con sus fidelidades de un espacio estrechamente directo y familiar, no otro. Todo ello lo hemos visto también en su posicionamiento cara a la implantación (o sólo constatación de su conocimiento…) del benedictinismo, o en la nunca decidida supresión, más bien flexibilidad para con los monasterios dúplices, las iglesias-monasterios de propios, o la hasta incluso admiración por el legado cristiano de los grupos anacoréticos que en Gallaecia cristalizaron en la figura y piedra angular del abad y las comunidades religiosas de Fránquila, mentalidad que sólo se puede desarrollar en este Noroeste desde el personaje de un episcopus sub regula o similares.

7.2.3. ANÁLISIS DE LA DOCUMENTACIÓN CELANOVENSE
A modo de inicio diremos que el difícil y amplio campo del estudio de la mozarabidad y huellas arabizadoras en Gallaecia en sus textos notariales monásticos no está más que empezando, vamos a seleccionar aquí algunos documentos del Tombo de Celanova
716
que nos han llamado la atención desde el punto de vista del seguimiento de interrelaciones Celanova – Al-Ándalus (mundo cultural, artístico, humano, material-arqueológico, epigráfico, político-religioso –doctrina, hagiotoponimia, estructuras-, filológico –onomástico, toponímico, léxico-, geográfico, administrativo, documental, etc.) y resto de la Gallaecia tocada por la arabización cultural; de los mismos enumeraremos series léxicas y correspondientes comentarios que una vez más y sólo a modo de ejemplificación teórica pretendemos mostrar a nuestros lectores. De hecho, por fuerza metodológica sintética, hemos unificado dos aplicaciones en una sola textual-general, a diferencia del tratamiento del ya comentado monasterio y tumbo/colección diplomática de Samos (apartados de 7.1.).
El Tumbo de Celanova, riquísimo por su valor tanto codicológico como informativo (en esta Gallaecia, sólo comparable con los de Sobrado, Samos, Sahagún y León

716
Usaremos aquí las dos versiones del Tombo de Celanova con las que hemos trabajado: preferentemente, la

edición de ANDRADE CERNADAS, J. M. (1995) y de la que extraeremos su enumeración documental.
También la siempre rigurosa edición de SÁEZ, E. y SÁEZ, C. (2000, 2006) es de nuestro interés, aunque
indicaremos la edición de los Sáez si utilizamos su enumeración de documentos puntuales. Somos conocedores
de las divergencias existentes entre las dos ediciones: criterio metodológico del texto, cronología, índices, etc.,
pero esperamos subsanarlas con la consulta casi simultánea de las mismas.

607
catedralicio) en nuestros parámetros altomedievales, especialmente por sus aportaciones en contenidos inventariales de propiedades y privilegios, casi únicos en su especial organización sistemática de los mismos (E. Sáez y C. Sáez, 1996), así por su alto valor formal-literario en su redacción y fórmulas notariales, es una colección diplomática de copias del siglo XII (en carolina evolucionada), que en un momento determinado del siglo XVII se juntaron para componer un códice, un único Tombo.
Según la edición que aquí nos servirá de serie enumerativa de documentos (edición de J. M. Andrade, 1995), es justo en nuestro tramo cronológico desarrollable (s. IX-XI) donde la mayoría (71%)
717
de documentos se sitúan y donde el clan familiar del santo y canciller
Rosendo ocupa un destacado protagonismo, así como su nuclear siglo X. También es cierto que no sólo consultaremos este preciado Tumbo, ya que ciertos documentos relacionados con Celanova, aunque escasos, pueden pertenecer al archivo de la Catedral de Ourense, Tumbo A de la Catedral compostelana
718
o al Archivo Provincial de esta misma ciudad del Miño, entre
otros. Una vez más, es el Archivo Histórico Nacional en Madrid, el depositario del Códice (nº 986B) relativo a Celanova: 12 documentos del siglo IX en contraste con los 220 datados del siglo X, y 277 del siglo XI.
Las características diplomáticas para el estudio de la naturaleza social y económica de los dominios monásticos pre-benedictinos han sido ya cuantificadas con cierto detenimiento para el caso ya desarrollado de San Xiao de Samos y ahora para el de San Salvador de Celanova
719
, y no es nuestro asunto el aludir o tamizar algunas conclusiones que son

717
Siguiendo igual bibliografía nos informamos que desde el año 1050 hasta la segunda mitad del siglo XII,
completan sólo un 29% del total del Tumbo celanovense.

718
El Tombo A del Archivo de la Catedral de Santiago es importante por el número de documentos de nuestro
momento: 18 (siglo IX), 40 (s. X), 25 (s. XI) y 62 (s. XII).

719
ANDRADE CERNADAS, J. M. El Monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval

(siglos X al
XII), Ed. do Castro-Sem. Estudos Galegos, Sada (A Coruña), 1997. Los datos que se dan para el siglo X son
importantes, aunque creemos que la etapa rosendiana tienen bastante más que ver los siglos precedentes que
con los nuevos del XI y XII potenciales, aunque continuadores y hasta reformadores de lo iniciado por el
fundador celanovés. Se ve en las estadísticas dadas, la importancia de los cenobios de Celanova, Sobrado y
Samos, sus fases expansivas, su apoyo regio, la iniciativa clánica de los grandes cenobios del noroeste más
occidental. Coincide la cronología de Andrade con la nuestra en una cierta perspectiva: es en los tiempos de las
fundaciones de los grandes dominios, pasando por el siglo X pero sólo hasta el siglo XI, cuando se observa aún

608

consecuencia directa del estudio exclusivamente diplomático-historiográfico de estos monasterios, sino que es caso nuestro ver el proceso, contacto, huella o interpretación de todo lo directo e indirecto que nos lleva a lo mozárabe, cristiano-arabizador o mozarabizante-mozarabizador, tal vez también al contacto árabe-islámico en su versión más hispánica y galeciense.

Sabemos pues que
no son éstos los únicos documentos susceptibles de ser aquí
traídos, pero pueden ser sintomáticos y significativos, aunque a fuerza de seleccionar se nos puedan quedar otros tantos, tan importantes como los que ahora siguen.

7.2.3.1. APLICACIÓN TEXTUAL-GENERAL.

Quisiéramos a modo de introducción hacer un inciso sobre la denominación y
titularidad del monasterio de Celanova con San Salvador (sancti Salvatoris Cellenove), ya que nos llama hasta cierto punto la atención de que esta directa advocación tarda en aparecer en los documentos que desde 936 (doc. 256, la donación del Villare de Froila; pero ya con repartición de la herencia en 934 –doc. 478-) y hasta 942 (doc. 2, su consagración) van haciendo y construyendo un monasterio y un complejo socio-económico de creemos exigentes dimensiones.

una fuerte incidencia de la Iglesia, ritual y tradición hispano-galeciense, y es ese el momento álgido de los
monacatos-madre galaicos: incorporan, reciben donaciones –regias, forzadas o de pequeños propietarios (son de
hecho estas donaciones las que empujan el proceso de la fundación misma de la Casa), compras sólo desde el
siglo XI (mucho menores, ya se nota el cambio, el prestigio y la tendencia hacia otros parámetros económicos
de los monasterios) y comunes formas de pago en especie y ganado, en especial del prestigio de pago en
facturas textiles (y ahí las importaciones andalusíes eran muy valoradas, entre otras). También “decrece” el
rango social de los donantes de propiedades desde el s. X al XII, “en favor” de unos pequeños propietarios
campesinos que impagan sus renovos. Es por eso quizás que el protagonismo del clero en su actividad donante

crezca justo entre finales del siglo XI y el pleno XII: son el activo y reactivo del cambio desde arriba. La monarquía secundará y hasta abanderará los cambios de Coyanza. Finalmente nos parecen de una importancia a continuar en su desarrollo y estudio los prepósitos-degentarios como Quintila y Cresconio: son el modo y aplicación de facto de una colonización in situ de la difícil cristianización del profundo mundo rural galaico, su administración, control y ordenamiento de gentes y espacio (nos acordamos por fuerza de Odoário y su modelo de colonización rural en tierras "luguesas"…), allí cabía la continuidad suevo-visigótica y hasta la permeabilidad de la no tan lejana huella mozarabizante, no sólo en el mercado urbano o la protagonista casa central monástica.

609 La invocación a San Salvador la pensamos de origen cristológico, es decir, Cristo como Único (claramente subrayado en una lucha apologética contra herejías internas e Islam...) Salvador de los hombres, de su creación, del Mundo, derivada del culto a Jesucristo (Adviento, Navidad, Epifanía, Circuncisión, Cruz, ciclos penitenciales, tiempos litúrgicos en general) que podemos ver ya asentados en la cristiandad hispánica alrededor del siglo VII [720], pero también observamos que al mismo tiempo que en las advocaciones a lugares (iglesias, monasterios, villas, aldeas, lugares menores) existe una extracción deliberada de las propias invocaciones de los documentos formularios, muy en la línea escatológica de tiempos de libros proféticos (los más) y novotestamentarios apocalípticos [721], éstos últimos menos

720 Las celebraciones del Cristo-Salvador son de hecho la "base" para los asentamientos de los diferentes cultos a santos que la tradición fue añadiendo en el llamado calendario litúrgico. Fiestas como la Cuaresma era hasta de costumbre priscilianista (C. Rodríguez, 1966), de Ascensión, Navidad, Epifanía, Adviento, Circuncisión, Initio Anni (ss. VI y VII, Guadix añadido) y derivados por fuerza cultos a la Santa Cruz (S. VII y entre otras Mérida, Guadix y Toledo).

No nos son suficientes las conclusiones a las que llega el Dr. López Santos (1952) sobre el origen del festividad del Salvador en la celebración de la Trasfiguración del Señor propia de los siglos XI y XII, aunque hemos aprovechado sus estudios (Influjo de la vida cristiana en los nombres de pueblos españoles, 1952) para localizar los según él 55 poblados consagrados al excelso título, además de relacionarlos con la dedicación a la Cruz y dentro de las "Fiestas del Señor" (pág. 157 de op.cit.). Sin duda el ambiente escatológico altomedieval debió

propiciar la titularidad edilicia del Único y Claro (con artículo y santidad en determinante: "El" /"O"
Salvador...) Salvador del hombre (a través de su Pasión y Resurrección), queriendo decididamente despejar
posibles dudas cultuales, haciendo a Jesús-Salvador como la Única vía salvífica (el discurso apologético en esta
advocación es destacable), a través del Hijo de Dios-Hombre Jesús-Cristo y no de otros salvadores que
supuestas herejías y diferentes religiones proponían diacrónica y sincrónicamente a la cristiandad del momento,
Islam incluido por supuesto.

721
Al respecto y para sopesar la influencia de los Comentarios al Apocalipsis de Beato de Liébana (otra cosa es
la temática de autores y títulos sobre el Apocalipsis, mucho más notoria y prolífica como sabemos) en todo el
Noroeste peninsular (la detección de dicha obra en Celanova es diacrónica ya que la fuente es la del siglo XVI
de Ambrosio de Morales, en monasterios-iglesias la de San Salvador –la titularidad al Salvador no debe ser
casualidad por contexto sincrónico- de Oviedo, probable en Samos y Abellar por el contexto de los títulos
constatables, San Salvador de Oña burgalés –Apocalipsin dos libros-) añadiendo una cita de Díaz y Díaz
relacionándolo con la biblioteca de Celanova que no nos debe sorprender: "…sin que nos conste
documentalmente el origen de los mismos, poseyó Celanova otros libros, entre los cuales el Comentario al
Apocalipsis atribuido a Beato (…): sobre la presencia de tales libros, todos deshojados y maltratados, en el siglo
XVI nos informa muy de pasada Ambrosio de Morales". Y en nota 245 de la misma página se cita un texto de
Morales –Viage, 155-: "libros han tenido muchos muy antiguos de letra Gothica y entre ellos Concilios y
Exposicion del Apocalipsi de Eterio y otro: mas hanlos deshecho y yo vi qualque hoja de ellos", págs. 235-236
del citado autor, Códices Visigóticos… (1983).
No nos faltan ejemplos de consagración a El Salvador/O Salvador/San Salvador en la diócesis de Porto (muy
conocida por nuestra familia bubalense) con São Salvador do Mosteiro, en el monasterio protagonista cual San
Salvador de Leyre, la riojana iglesia de San Salvador de Ardanaz y en la más occidental de Villaseco del Pan
zamorana, iglesia duriense por excelencia, San Salvador de Villaseco, aunque tal vez en algunos casos sus

610
presentes en las citas notariales pero constantes en las bibliotecas de los monasterios como hemos podido ver en Samos y también veremos en Celanova.
En las salutaciones del protocolo documental (invocatios preferentemente, aunque en algunas ocasiones situadas en los escatocolos y hasta aprovechando la salutatio inicial para invocar al Señor al tiempo que se refieren al patronazgo del monasterio) es normal ver la

invocación al Salvador: sancti Salvatoris et omnium sanctorum (936, doc. 33), In nomine Domini nostri Ihesu Christi et Salvatoris nostri… y Dominorum meorum sancti Salvatoris (842, doc. 208 y 889, doc. 36 respectivamente), uniendo una mención Sancti Salvatoris Ovetensis (927, doc. 179) ... ipsos monasterios Sancti Salvatoris et Sancte Marie in ripa Logii en un mismo documento; …sancte Trinitatis et ob honorem sancti Salvatoris (969, doc. 246). En el escatocolo es normal también encontrar un referencia al protagonista salvífico, Et tu in manu Salvatoris qui vocent fratrum obtinet sicut veritas et lex gotica docet… (987, doc. 94). Finalmente, y aún en el 962 (doc. 8) la referencia al monasterio es unívocamente para la designación "Celanova", sin referentes cultuales: cuius monasterium et baselica fundata ese noscitur et cernitur in locum quem promunt Cellam Novam, territorio Bubalo ad crepidinem montis Leporarii, aunque hay una designación en vestre atque sacrosancto altario sancti Salvatoris celestis regis et domni sanctorum eius in loco et territorio supradicto ut dixi…

El protagonismo de San Rosendo en la construcción, fundación y puesta en marcha del proyecto celanovés es tal, que en no en pocos documentos se resalta la figura de su persona y nombre, acompañado de Cellanova / Cellamnovam y polimórficos, y así el trato literal al Salvador queda un tanto secundario, y aunque se recuerde en el documento-

huellas certificadas nos sean lo "lejanas" que pueden ser los siglos XI y XII. Seguimos en territorios

mozarabizados, no hemos de olvidarlo. Un recordatorio del insigne compostelano Díaz y Díaz: "Insisto en el
hecho de que no cabe entender por códices mozárabes sólo los procedentes de territorios dominados por los
árabes, copiados dentro de las comunidades cristianas (quizá, mejor, por determinados personajes cristianos que
formaban parte de ellas), sino también aquellos que fueron copiados, unas veces sobre modelos meridionales,
otras sobre manuscritos (…) en los ambientes formados por grupos mozárabes emigrados a las monarquías del
Norte, especialmente abundantes en el valle del Duero (… Sur y Sureste de León), en el valle del Iregua (Rioja)
y aún en otras diversas regiones", en El Corpus de Códices Visigodos, Bol. Millares Carlo nº 13, 1994, págs..
21-38.

611
testamento de 977 (doc. 1) que el monasterio fue fundado bajo la advocación a la Santísma Trinidad, a los santos Apóstoles,

San Martín y a San Salvador y en un lugar llanado
Celanova (… ab euntibus et redeuntibus nominatum Cellenoveque usu locutionis humane vocitum), el peso del documento se ve en Sub divina potentia ego Rudesindus episcopus hunc testamentum a me factum et post nomem Salvatoris mei et eius cultoribus ultro firmavi, donde hasta podemos intuir la influencia de la referencia al Salvador procedente de los protocolos invocadores a este Jesucristo de final de milenio.

No nos debe entonces llamar la atención la designación directa del obispo en los documentos, al límite de hasta prácticamente "sustituir", seguramente no muy arraigado el título de Salvador en el orden de las formulaciones escritas
722
, a la nominación

supuestamente titular: …pontifex Rudesindus episcopus construxit monasterium quod vocant Cellanova (941, doc. 219). Otros de igual o parecida naturaleza son: …pontifex Rudesindus episcopus construit monasterium quod vocitant Cellanova atque in eum monachorum congregationem degere fecit regulis patrum normam tenentes (941, doc. 249); Rudesindus episcopo et fratribus Cellenove (supuesto 942, doc. 166); Rudesindus episcopo, bobis fratribus vestris Cellenovensis salutem (supuesto 942, doc. 170);…domno Rudesindus episcopus et fratribus monasterium Cellenove… (958, doc. 440);…et pontífice nostro domno Rudesindo epìscopo vel fratribus Cellenove (969, doc. 246)

En el testamento de Rosendo del 977 son varias las referencias invocacionales y hasta hagiotoponímicas (las dos en mixti fori, hasta de difícil disección y entrelazadas en el documento
723
) al monasterio del Salvador pero llama la atención esta: …et creditum

722
Recordemos que en el documento de Froila (936, doc. 256) el aún no determinado monasterio, es de

denominación Cella Nova, enmarcando su libertad de ubicación y libre desarrollo del proyecto: …et dehinc
vocatur Cella Nova, a nullo homine testetur quocumque monasterio aut cathedrali…

723
Desde el inicio del texto hasta el final: Salvatori hominum (…) tutissimo sancti Salvatoris et omnium
apostolorum et martirum Dei, et cum arcangelo Micaele sumni [Dei nuntio] (…) et post nomen Salvatoris mei
et eius cultoribus ultro firmavi (signum). Otro ejemplo de intencionada invocación y ésta adjunta al nombre del
monasterio lo vemos en, monasterio ipsius Domini Salvatoris in locum predictum, inter dua discurrentium
flumina Mineo et Barbantes, territorio Bubalo, para más adelante añadir-repetir,… tibi salvatori ac creatori
omnium Domino in cuius nomine et honore fundatum est monasterium inter Mineum et Barvantes, seu et
pontifici domno Rudesindo episcopo (936, doc. 228). Estilísticamente el utilizar una misma palabra en

612
monasterium esse fundatum sub nomine sancte Trinitatis constructum et in veneratione sanctorum apostolorum et sancti [Martini] vel plurimorum aliorum martirum hedificatum, atque Sancti Salvatoris ab euntibus et redeuntibus nominatum Cellenoveque usu locutionis humane vocitatum, subrayando la acepción “Celanova” sobre la de la advocacional cristológica, menos popular en ese momento.

Es definitiva sin embargo la designación al Salvador refiriéndose al monasterio e iglesia de San Salvador de Celanova desde mediado el siglo X en nuestra colección del TC: …domno Rudesindo episcopo et fratribus vestris monasterii sancti Salvatoris Cellenove in Domino Deo eternam salutem (950-959, doc. 566); Vobis patri domno Rudesindo episcopo et fratribus vestris de loco Domini Sancti salvatoris et monasterio Cellenove (955, doc. 506); post partem Domini Salvatoris et monasterium Cellenove firmiter…(968, doc. 92); vobis domum Domini Sancti Salvatoris seu (…) et omne congregatio pisius monasterii Cellenove (978, doc. 557); …ad locum Domini Salvatoris in Cellanova perpetim (…) ad domum Domini Salvatoris et suos fratres sit tradita atque confirmata; monasterio Cellenove, in

honorem sancti Salvatoris vocabulo (983, doc. 487) con la ya muy clara titularidad del monasterio, también en documento un tanto tardío respecto a los demás como veremos; …domno Didaco abba monasterio domni sancti Salvatoris de Cellenove (985, doc. 507); Domini Salvatoris et monasterium Cellenove (988, doc. 53); …et omnes fratres monasterii Domini Salvatoris in Domini Salvatoris in Domino Deo eternam salutem (989, doc. 338); (salutatio + nombre del monasterio) …et congregationi monasterii sancti Salvatoris Cellenove (993, doc. 251, con un Sancti Michaelis de vila Sandino de Miño); …ad domnum Domini Salvatoris et monasterio Cellenove (994, doc. 104, en dos ocasiones); …supradicto loco sancto Salvatoris et Menilani abba (996, doc. 266); …de loco domni Salvatoris vocato Cellanova (996, doc. 303); …ad domum Dei et monasterium Domini Salvatoris Cellenove (999, doc. 530); …vel fratres monasterii Cellenove Domini sancti Salvatoris (999, doc. 353); …domno Manilani et fratribus domni Salvatoris ex tuo condiscipulatur (1000, doc. 69); in

diferentes enunciados (ampliada por ejemplo) y con significados también diferenciados (aunque tal vez
semejantes como es nuestro caso) lo hemos aquí matizado como una cierta epanadiplosis.

613
honorem sancti Salvatoris et sancto Rudesindo episcopo (1093, doc. 119), entre muchos otros
724
.
En cuanto a los topónimos de titularidad “Salvatoris” diferentes al monasterio-iglesia de Celanova, tenemos varios ejemplos: …in locum qui dicitur Laureto in valle Saviniani et Sancti Salvatoris (842, doc. 208, en Saviñao, prov. Lugo); baselica sancti Salvatoris et intra rivulo Mineo ad pescaría de Testerici (933, doc. 444, en tierra de Lemos, prov. Lugo); locum Sancti Salvatoris villa Fegio (935, doc. 494, en Castrelo de Miño, entre Ourense y Celanova); monasterii Sancti Salvatoris ut permanum vestram, et sub regimine vestro (…) ipsius Domini Salvatoris in locum predictum, inter dua discurrentium flumina Mineo et Barbantes, territorio Bubalo (936, doc. 228, San Salvador de Búbal, muy cercano a Celanova; Sancti Salvatoris et villa Zeroebre (942, doc. 2, en Cecebre, Cambre, prov. A Coruña);…quem dicunt Ayres ecclesia vocabulo Sancti Salvatoris cum dominibus edefitiis (982, doc. 265, en Riomuíños, Quintela de Leirado, muy próximo a Celanova);… sancti Salvatoris et omnium sanctorum, quorum baselice site sunt in locum predictum, iuxta flumen Minei, territorio Castelle (936, doc. 33, monasterio constatable –J. Freire, 1998- desde las donaciones de privados -936, doc. 228- en la amplia comarca de Ribeiro, Our.); Commutamus vobis ipsa villa cum sua ecclesia de Sancto Salvatore, et sua corte optima et omnem utensilia quod intus est cupas, cupos, lectos, katedras, torculares, terras, vineas, pomares, saltos, arbores fructuosas vel infructuosas, acceso vel regressu in omni giro bene constructas (983. doc. 487, siendo dicha permuta en la vila de Nogueira, de la tierra de Quiroga, prov. Lu. Con su iglesia de San Salvador); …ut in ipsa sepedicta villa Veiga faciant ibi ecclesiam post partem Domini et Salvatoris Christi et pro remedio animarum nostrarum (991, doc. 210, en vila de Veiga- San Paio de Veiga –río Barra-, al SEE de la misma tierra celanovesa; …et descendit ad sanctum Salvatorem de Sanguinieto…(1056, doc. 6, iglesia del Salvador de Sanguñedo, muy próxima al río Ourille, municipio de Verea, a escasa distiancia

724
Otros localizados y ya posteriores: 1002, doc. 556; 1002, doc. 217; 1005, doc. 523; 1005, doc. 187; 1007,
doc. 301; 1009, doc. 471; 1010, doc. 180; 1011, doc. 491 y 149; 1012, doc. 548; 1037, doc. 268 (al

mismo
tiempo que la invocatio), en similar forma 1076, doc. 122. La especificidad de la notable titulación cristológica
se asienta más en la segunda mitad del siglo X y a lo largo del XI, declinando la doble referencia al santo y a la
titularidad, en favor de la fórmula a esta última, a lo largo del XII.

614
y hacia el sur de Celanova; tb. in 1034, doc. 39); Et abent iacentiam subtus monte Calvo vocabulo eclesie sancto Andre et sancto Salvatore (1076, doc. 15, luego localizado in Parata (…) discurrente flumine Laraia en 1108, doc. 134, es decir en Terra da Límia, Xinzo, hoy iglesia y parroquia de Salvador de Parada de Ribeira; …in territorio Limie, vocabulo ecclesie sancto Salvatore de Armarizi, non longe a monasterio sancta Marina das Aguas Sanctas, discurrente rivulo Arnogia (1085, doc. 66, onomástica Gundisalvo Citiz; es buena la precisión del lugar, iglesia de O Salvador de Armariz, en Xunqueira de Ambia; no lejos de allí localizamos un San Salvador de Mourisco, un San Torcuato y un Zarracós, todos en el valle de Allariz); …et creditum monasterium esse fundatum sub nomine sancti Salvatoris et sancte Marie semper virginis territorio Limie sciterium vocitatum Sabuzetum (1043, doc. 536, el más específico, O Salvador de Sabucedo, concello da Porqueira, SSO de Celanova, con objetos litúrgicos de importancia considerable; hay onomástica en otros documentos que lo nombran, dos Citi, un Maurgato -post. 1011, doc. 425-); …discurrente rivulo Arnoia, prope ecclesiam sancti Salvatoris (1138, doc. 543, aunque por contexto de muy antigua tradición tal y como explicita el propio documento
725
, siendo ésta la iglesia de O Salvador de
Sande, al NNO de Celanova, en Cartelle); …una ubi dicent Paramius vocabulo ecclesie sancti Salvatoris…(1118, doc. 22, asociada a una capilla –¿aulam?- de San Miguel; se le llama ecclesie sancti Salvatoris de Torno subtus monte Iunias en 1109, doc. 58, y quizás asociado a un sancti Salvatoris de Interimii -¿de Entrimo?-, 1149, doc. 155, pero la principal se refiere a la iglesia del Salvador de Torno, en Lobios, en el hinterland del sur de Lemos y el Sil; nos
quedan restos de anacoretas en San Pedro de Laraia (Laroá) y en sancti Salvatoris ripe Silis (1054, doc. 267, posteriormente San Clodio de Quiroga, en la parroquia de Ribas de Sil); hay dos menciones a una iglesia-vila Sancti Salvatoris en el área de Cabreiroá-Verín, Valle de Monterrei (1031, doc. 148), texto asociado a onomástica arabizante que comentamos (v. Variando la serie léxica…); …montis Larauco, discurrente rivulo Laraia et vocabulo ecclesie sancti Salvatoris de Ordenem, ubi hereditatem medietatem inde

725
…hereditatem meam propriam pernominatam Bustarenga que habeo de parte comitisse domna Goncina que
fuit mater de pater meus. Do et concedo integram intus et foris per suis terminis et locis antiquis, cum quantum
ad prestitum hominis est in secula seculorum (1138, doc. 543).

615
concedimus de quantum ad prestitum hominis (1092, doc. 285, hoy Santa Maria de Ordes en Rairiz de Veiga); …ecclesiam meam sancti Salvatori de Pemesinos, subtus monte de Silva Obscura (1118, doc. 120, iglesia del Salvador de Penosiños, en Ramirás, al NO de

Celanova); ecclesie sancti Salvatoris et sancte Crucis, in ripa fluminis Minei cui vocabulum est Portum Marini ubi sunt deovotas vitam deducentes sanctam (955, doc. 75, monasterio femenino de San Salvador y Santa Cruz en Portomarín [726], prov. Lu.; con onomástico Sarracinus en las suscripciones finales).

El origen de la alabanza y adoración explícita al Salvador en el seno de la familia de los Gutiérrez, incluyendo en ella a Doña Ilduara Eriz como una de las potenciadoras activas de dicho culto (M. Carriedo, 2007), se puede ir siguiendo desde las demandas oracionales de la madre de Rosendo para poder tener a su hijo primogénito, según constatamos en el Liber Rudesindi de Ordoño de Celanova (finales del siglo XII), ab ecclesia que super montem Cordubam in honore sancti Salvatoris fuerat consecrata (…) Nam cum cotidie per precipitium montis quasi recto itinere ad ecclesiam sancti Saluatoris accederet y postrada ante el altar de San Salvador [727], con incesantes sollozos y continuos golpes de pecho oró así al Señor..., para ya al nacer ofrecerlo ante el mismo altar del Salvador: Quo itaque, ut retulimus, nato, conuocatis pauperibus clericis una cum sacerdotibus, arcessitis etiam uicinis et parentibus, conuiuium celebrant, et filium deo ante altare sancti Saluatoris offerunt, sicut uouerant (…y ofrecieron su hijo a Dios ante el altar de San Salvador, según habían prometido). La iglesia, aún de controvertible ubicación (F. Benito de la Cueva también la ubica allí), la podemos situar en Salas-vila, en la comarca portuense, cercana la aún pequeña "urbe" de Porto.

Tenemos también los más arriba citados lugares de San Salvador de Fegio (935, doc. 494), San Salvador de Castella del Ribeiro (936, doc. 33), San Salvador de Loio [616] (diferenciado del de Santa Maria de Loio, éste de sorores, 927, doc. 179, e incluso aquél de San Salvador, inexistente para J. Freire, 1998 [728]), San Salvador de Búbal en pleno territorio celanovense (936, doc. 228). Posesiones que nos cita fray De La Cueva (s. XVII, edic. 1991) son: San Salvador de Pexigueyro (donación de Alfonso III a S. Pedro de Rocas, monasterio de doble advocación al también Sancti Salvatoris), fábrica de San Salvador de Oires (dado por Odoíno a Celanova), iglesia del Salvador (valle de Saviñao, posesión del monasterio de Santa Mª de Barreto) y finalmente la actual parroquia de San Salvador de Rabal, muy cerca de topónimos como Faramontaos, quizás no sólo fruto del azar. Por ser de la familia Gutierre (linaje de los Menéndez, primos hermanos el padre de Rosendo, Gutierre Menéndez y el tío de aquél, Hermenegildo) los patronos fundadores de Santa Maria de Sobrado, los condes

726 J. Freire (1998) especifica en su obra ya citada (cf. H. Flórez): "En las proximidades de Portomarín no conocemos otro monasterio femenino que el de San Salvador; el otro monasterio de Portomarín, el de Santa María, edificado por Gutier e Ilduara, era de monjes", pág. 845, nota 947, vol.II.

727 La transcripción y traducción (adaptada a nuestro parecer) la hemos extraído de l la edición de M. C. Díaz y Díaz et alii, Ordoño de Celanova: Vida y Milagros de San Rosendo (1990).

Hermenegildo Alóitez (sus abuelos, conde Aloito y Paterna ya habían titulado otro monasterio, San Salvador de Cines –AC.-, 911, monasterio dúplice) y Doña Paterna Gudesindez, también fundaron dicho monasterio inicialmente bajo la advocación de San Salvador (p. ej., 958, doc. 106; 984, doc. 64 del tumbo sobradense).

936, Septiembre 12 (doc. 256): Ego Froyla et uxor mea Sarracina; Sarracina un hanc seriem testamenti quod vir; con sirvientes, dudum ibi servientes vocati Moraria, Sampiri et Poleiares. Con cierta posición social, Sarracina (esposa del conde Froila y cuñada por lo tanto de Rosendo) dona vilares y sus correspondientes siervos, dando importancia jurídica y validez confirmante a una mujer, aplicando una cada vez más relegada Lex Gótica, aumentado ya en este momento la influencia que el derecho canónico gregoriano va a tener en la aplicación civil de las leyes. Rige también la Lex Gothica para determinados homines de benefactoria, pequeños propietarios libres vinculados por un pacto de pago económico a cambio de una cierta dependencia jurídica de los mismos respecto a sus magnates, como pudiera ser el caso de un abad de Celanova haciéndose cargo de atribuciones condales, un

728
FREIRE CAMANIEL, J. El Monacato gallego… (1998), en volumen II (Monasticon Gallaeciae), in págs.,
858-860, “Ribalogio, San Salvador de. Monasterio no documentado y, en nuestra opinión, inexistente”.

617
vínculo de “behetría” que hacía más real el control desde los grandes allí donde difícilmente llegaba el poder de la Casa
729
.
La calidad del texto, su expresión latina y su erudición bíblica representa no sólo un grado de conocimiento del formulario, sino de una cualidad que apreciamos en casi toda la extensión de nuestro TC (Tombo de Celanova). Todo el protocolo es digno hasta de ser analizado filológicamente hablando: invocatio, intitulatio, directio, salutatio, para antes de ir al centro del documento haciendo prodigio de sus conocimientos vetero y novotestamentales, así son las citas que utiliza nuestro Aloytus diaconus et notarius scripsi, clérigo mindoniense cercano a la familia rosendiana: cuius nomen magnum… ( ); Vovete et Reddite Domino et cetera (Salmo 75, versículo 12); también de Salmos 140, 2: ut dirigatur votum meum…; para cuius nomen magnum est in Israel et cuisu locus…, E. Sáez y C. Sáez
730
, ambos autores lo sitúan
en Salmos 75, 2-3, sin duda el estilo es salmista, y sabemos del estilo parafrástico así como de las diversas ediciones de Vulgatas que los eruditos y libres de estilo usaban en las Formulae, pero dista mucho la cita del texto celanovense de la bíblica: cognoscetur in Iudaea Deus in Israhel magnum nomen eius et erit in Salem tabernaculum eius et habitatio eius in Sion; seguimos (con Mateo 16, 17 en edición de los Sáez, 1996) en dum unicuique redditum… y que a nosotros nos parece de Apocalipsis 22, 12, aunque siempre en libre versión textual y literal.
Para otra cita del Evangelio se avisa su preparación … sequaces evangelii tui qui in voce tua loquitur dicens, Si quis vult post me venire abneget semetipsum –sic-…(Mateo 16, 24: tunc Iesus dixit discipulis suis si quis vult post me venire abneget semet ipsum et tollat crucem

729

Viene al caso el doc. 69 (1000) de nuestro TC (Tombo de Celanova) cuando Odoario Tedoniz le dona post
obitum al monasterio varias vilas en el valle del Deva (…discurrente rivulo Arnogie (…) y pescarías de
Bravela, etc.), aunque las requiere como usufructo durante su vida. La libertad jurídica es pues distinta a la
libertad económica en un dominio útil.

730
Se agradece muchísimo la inclusión de notas al pie de la familia Sáez (edición ya comentada de 1996) al
respecto de las citas bíblicas de los documentos. Por nuestra parte las hemos seguido "a golpe" de Vulgata con
no pocas sorpresas, sobre todo en el Tumbo de Samos, donde este apoyo era inexistente. Para Celanova
contamos con el refrendo de los autores comentados, aunque conviene recordar el importante trabajo de Díaz y
Díaz con sus consabidas advertencias sobre el latín altomedieval en especial sus citas y erudiciones: DÍAZ y
DÍAZ, M. C. "El latín de la liturgia hispánica. Notas introductorias" (1965) e idem, "Otra vez sobre la
liturgia hispana" (2003).

618
suam et sequatur me). Con el Génesis 28, 17 se rematan las citas antiguotestamentales, Domus Dei et porta celi (pavensque quam terribilis inquit est locus iste non est hic aliud nisi domus Dei et porta caeli).
La importancia de Froila (935-947-¿?-; Froyla Gutiherriz, Froila Guttieriz, Froila Gutterriz, Froila Guttiherriz, así denominado a lo largo de nuestro TC) hermano de Rosendo, es clave para entender tanto la donación (heredada de sus progenitores Gutier e Ilduara): 1. Es el solar sobre el cual se va a edificar y sostener todo el cenobio centralizador de Celanova, con clara intencionalidad de un uso exclusivo para éste y no otra cualquiera institución monástico-eclesiástica (Obtestor tamen omnia anima a pusillo usque ad máximum ut ipsa villa anullo monasterio testetur aut sede, sede sit monasterio inprinpali [principali, ed. Sáez,doc. 53] gradu manente). 2. Intencionalidad de comenzar algo "nuevo": Ipse quidem locus quod usque nunc vocatus fuit Villare, et dehinc vocatur Cella Nova… para la ubicación de su monasterio e iglesia. 3. Es Froila el posible detentador de las posesiones de los Gutier en los amplios territorios
de propiedad e influencias de la familia, a saber, las extensas orillas de los ríos Límia, Tâmega, Ávia, Castro-Caldelas, entre-ríos Deza y Arnego, parte de Sárria y Gundín, cuenca de Lemos, costa de Morrazo hasta las rías altas, posesiones en Asturias, Bierzo, Zamora-León (Ordás) y valle del Mondego (In suburbio Colimbrie nos recuerda la donación de Ilduara en 938, doc. 4, donde también se nombran tejidos y prendas de modelo y materia del comercio andalusí: culcitra addani; octaua almagana cardena exaurata; aluexi -palla- o tela de seda preciosa, tal vez blanca; alliphaphes uulturinas (...) ambas pallias antemanum o manta de fieltro o e lana par uso de dalmática, o bien para ajuar doméstico; kaskerxi o tejido en algodón, lino o lana, posiblemente rojo (F. Corriente): mataraffes, paño para prendas litúrgicas, en contexto determinado, casulla, entre otros términos que no referiremos en este lugar, en los límites ya de Gallaecia
731
. 4. El contacto de Froila con la

731
La vinculación de la familia de Rosendo Gutiérrez con las posesiones de los límites y tierras del Mondego y
sur de la Gallaecia se pueden retrotraer a las campañas de Viseu (837), Coimbra (878), ésta última con el
protagonismo de su abuelo paterno Hermenegildo Gutiérrez, así como sus firmes posesiones en el condado
portuense. Todo ello lo heredará como sucesor de la familia Fruela Gutiérrez ante el trabajo intensivo y
especializado de su hermano mayor.

Sobre dicha vinculación recordemos algún documento (especialmente el que ahora citamos de 934 –doc. 478-)
como el tipificado como colmellum divisionis donde se detallan las vilas que heredan de sus padres Gutier e

619
corte leonesa (donaciones de Ramiro II, Ordoño III, relaciones familiares estrechas, éste mismo documento a través de la hija de Ordoño II, Hec Scemena confirmans villa…) y el mundo de la frontera del Mondego, sin duda lo pondrían en contacto con la influencia y transvase cultural andalusí y de ahí podemos entender su peculiar oratorio de San Miguel (¿con su iglesia central de San Salvador?), en su honor y edificado por Rosendo, o la onomástica árabe de su mujer Sarracina
732
en un contexto celanovense, familiar, político y
regional de evidente conexión arabizante.

Ilduara (éstos a su vez de sus abuelos…) y que ya relacionan directamente a toda la familia Gutiérrez con la
amplísima región meridional portuense: Portio de Froila (…) In Portugale Aquilini (…) Item accepit in
suburbio Conimbrie in Spibelle in villare de Froila medietate, et quinta parte in quiagios et Vª in peraria et
quinta in avellanas…” . En edición de los Sáez (1996): Spillelle, Quiagios, Peraria, Auellanas. El resto de sus
hermanos Munio, Adosinda (en su parte heredada un Item accepit in suburbio Conimbrie Abzequines [en
edición de Andrade leemos…Conimbrie medio Abzekines…] et quinta parte de quiagios, vila de toponomástica
árabe, muy probable mozárabe, cercana a Coimbra), Ermesinda y Rosendo, igualmente reciben patrimonio “In
Portugale”, respectivamente: id est Runnani cum villa de Gutino meita; Sanginieneto cum ratione iuxta;
Puricelli cum Sancto (le sigue considerable espacio en blanco en el documento); y finalmente para Rosendo
Leza cum Labra.

Sobre el toponomástico Abzequines / Abzekines creemos que procede con cierta probabilidad del nombre de
persona desde el ‘abd antepuesto (“esclavo” relativo a los al-asma’ al-husna o “nombres de Allah”, literalmente “esclavo de Allah” en una mezcla típica de las transcripciones al latín, de donde tendríamos un

‘Abd [el] Kazzem / Cazem / cazeme, aunque también es cuestionable de que el antepuesto fuese una kunya de
Abu-l- + Kazem / cazeme y sus múltiples variantes que aparecen en toda la documentación galecience, en
especial la leonesa (V. Aguilar, F. Rodríguez, 1994). Cada vez se hace más perentoria la labor conjunta de
hispanistas y arabistas (¿mozarabistas?) para intentar solucionar estas diatribas de incalculable valor histórico-
filológico.

732
En PALLARES, M. C. Ilduara, una aristócrata del siglo X, (1998): “Merece la pena ser destacada la

presencia –y no solamente entre mujeres de condición servil sino también de rango aristocrático- de algunos
nombres de origen árabe. En la propia familia (…), una de las nueras de Ilduara, la esposa de su hijo Froila,
lleva el nombre de Sarracina”, pág. 61. En otra obra de la mima Dra. Pallares, “Aportes externos a la población
de Galicia durante la Edad Media” in Xenética e Historia no Noroeste peninsular (2005), la apreciación es
incluso más directa: “Froila (...), contrajo matrimonio con Sarracina. Y es fácil que, en este caso, el antropónimo no esté lejos de su significado original, puesto que fueron estrechas las relaciones de la familia de
que hablamos con la ciudad de Coimbra (...) no es extraña, en estas circunstancias, la boda con una descendiente de familia musulmana de probable origen oriental” (p. 108). Por la documentación que expide y
por el ámbito mozárabe que también se inserta con fuerza en el área de Coimbra, la arabización de una cristiana
podría muy bien ser el caso de Doña Sarracina, aunque tanto para su ascendencia musulmana como para la suya
cristiana no hay determinantes argumentaciones.
Aunque para nuestra perspectiva el de momento, no mayoritario nombre de María (sí lo será desde el siglo XI)
es una clara intersección con la tradición onomástica árabo-islamizante de cierto peso cultural en la sociedad
cristiana, lo cierto es que los nombres y personas nítidamente arabizadas que se dan en el estamento servil del
TC son para mujeres: Buzaacca (926, doc. 577), Iulia (conocida morisca aunque de onomástica latina),
Muzalha, y las mencionadas Maria y Sarracina, ésta ya distante y asimilada plenamente como registro
onomástico cristiano y noble, síntoma de mozarabización normalizada.

620
Sabemos que Froila Gutiérrez no sólo hereda los territorios de sus padres y familiar sino que es designado astoricensis comes por Ramiro II, con mandaciones regias a veces específicas (región de Caldelas), y como fruto de las uniones tácticas de las principales casas nobiliares galaicas (los Eriz y Menéndez-Gutiérrez), su mujer Sarracina, bien pudo haber sido de alta estirpe, y muy posiblemente de familia mozárabe (¿área Astorga-León, galaica de más allá del Miño-Límia y hasta de la región de Coimbra: tierras por tradición familiar, vínculos de sus descendientes?). Tuvo este especial y prolijo matrimonio descendencia en Muniadomna

Fróilaz (esposa después del conde de Coimbra, Gonzalo Muñoz) y conocemos la descendencia de un otro vástago varón que no conocemos, también Muniadomna (llamada también Tutadomna), que casará con el conde Menendo González (tutor-alférez de Alfonso V), como sabemos enemigo y ejecutor del rey Sancho I. Suponemos que una vez fallecida Sarracina, Froila se retiraría (M. Torres Sevilla, 1999, López Sangil, 2002; los documentos callan a Froila desde 943) a su cenobio celanovés y a su peculiar oratorio micaélico, añadiéndose a la comunidad monástica de su hermano.
Puede ser no sólo anecdótico que imaginemos fluidos contactos con el mundo andalusí desde la familia de Froila y Sarracina, cuando su después nieto Froila González (expulsión de Galiza en 1007 por orden expresa de Alfonso V) se alíe contra los reyes leoneses, formando parte de los ejércitos de Abu Amir (Almanzor) y con otros nobles galaicos en campañas como la de la toma y saqueo de Compostela en 997.
Los puntos de contacto mozarabizados por lo tanto para nuestro comites Froila no son sólo las propiedades, personajes, viajes y controles constantes con el área de León , Astorga o Zamora, sino también el sur del amplio Mondego y las tierras beiranas de Viseu o Lamego, todo ello en un territorio fronterizo perfectamente adscrito al ámbito socio-cultural andalusí (ver apartado 4.5. de primera parte); sólo la inercia fuertemente estamental y la especializada educación que estos clanes familiares recibían en el cristianismo los hacían impermeables (hasta donde nosotros sepamos) a todo influjo doctrinal que desde Al-Ándalus se pudiese fácilmente filtrar, sin embargo el impacto cultural era inevitable.
Conviene no olvidar otro documento de 935 (doc. 505) donde Froila recibe la confirmación de la legítima posesión de dicha propiedad por parte de la infanta Ximena (hija de Ordoño

II), es decir, la vila de Villare, ya que el rey Sancho se la había dado para su protección, defensa, residencia y beneficio (Uillare commendita dice el texto) de ese particular dominio: sobre este vilar se edificará San Salvador de Celanova.
Así dispuestos podríamos comenzar a entender el protagonismo de Froila en la fundación y desarrollo del monasterio bubalense, el nexo de unión (que comparte el mismo Rosendo aunque plasmado en otra versión más eclesiástica y por lo tanto menos flexible inicialmente al mundo meridional…), también así la interpretación del texto epigrafiado del dintel de entrada del oratorio de San Miguel:

AUCTOR HUIUS OPERIS TU DEUS ESSE CREDERIS. / DELE PECATA
OMNIBUS TE CHRISTE HIC ORANTIBUS. / INSTAT PRESENS MEMORIA
INDIGNO FAMULO FROILA, / QUI OBTAT ET IN DOMINO TE CONIURAT,
O BONE DILECTE QUI LEGIS, / UT ME PECCATORE MEMORIA HABEAS
SACRA EX ORATIONE

A grandes rasgos, localizamos algunos temas a comentar y que creo diseñan y ratifican al personaje que acabamos de rastrear:

a. Grado y jerarquía en la presentación de la alabanza y ruego a quien la inscripción de dirige: primero a Dios (“el único autor de esta obra”) y luego a Cristo, a quien se dirige inmediatamente para pedirle el perdón de los pecados de los que aquí oren: a los propios cristianos,
especialmente a los que familiarmente (¿mozárabes, mozarabizados?)
entienden un espacio tan singular para la oración como este oratorio del Arcángel (ni que decir tiene la importancia de Miguel tanto en el Cristianismo como en el Islam…), pero creemos también a los pasajeros y peregrinos de otras religiones que por allí se pudiesen acercar, a los musulmanes siervos y muladíes que pudiesen estar al servicio del

monasterio, éstos últimos tendrían sin duda una invitación a la conversión y al "arrepentimiento de sus pecados" en una doble lectura que podemos vislumbrar.
b. La intención de oratorio es clara con dos expresiones que refuerzan la idea del objeto y objetivo de la peculiar edificación: …HIC ORANTIBUS y encomendándose al Señor,

622
retenido lo que lees en la memoria, realices una sagrada (y no de otro tipo)… HABEAS SACRA EX ORATIONE.
c. Añádasele a todo lo antedicho, lo que expresaremos en el apartado 7.2.4. siguiente: el estilo artístico, las vicisitudes de su construcción por Rosendo y para Froila y no otro/a de sus hermanos/as.

Igualmente vemos en este documento la constante mención de los siervos, tanto de los suyos propios como los vinculados al vilar que acaban de donar (…cum alios suos villares, dudum ibi servientes vocati Moraria, Sampiri et Poleiares).

942, Septiembre 26 (doc. 2): El obispo Rosendo dota a su fundación monástica de Celanova (siendo abad Fránquila, al que hace venir desde su destino de abad de San Estevo de Ribas de Sil) de una serie de bienes inmuebles y muebles, ganado, objetos litúrgicos, libros, etc de altísima valía. Le da el fundador el abadiato a Fránquila, hombre y personaje cuyo origen nos es desconocido y que a nosotros nos parece un desplazado de otras latitudes (tal vez por su preparación y líder de grupos), o por lo menos formado en otros ambientes de los estrictamente monásticos, canónico bien capacitado y de la confianza de Rosendo... ahora y con el cargo de la abadía, en teoría bajo la Regla de San Benito, aunque en realidad es muy probable que ésta no fuese aplicada
733
. Por otra parte conocíamos a Fránquila en nuestra documentación ya que aparece en años anteriores: en 927 (doc. 179) sabemos que Gutier Menémdez lo nombra como abad del monasterio de San Salvador de Loio para restaurar a una comunidad que se acomode a lo exigido según los cánones de la tradición cenobítica galaica y fructuosiana ya no eremítica y giróvaga: …locum ipsum monasterium sit monachorum in perpetuum (…) ex eo monachos indignos et extra veritatem gradientes, et collocare in ipso monasterio regulares monachos qui sub regulis patrum militent, et recto tramite gradient… El conde Froila también suscribe este documento.

733
DÍAZ Y DÍAZ, M. C. et alii, Ordoño de Celanova: Vida y Milagros de San Rosendo, 1990. Léanse las páginas al respecto, 145, con sus notas. Otras páginas se refieren a la vinculación de abad requerido con la familia de Rosendo, en páginas 135, las mencionadas 143-145.

623
El mismo documento de 936 (doc. 256), posiblemente fortaleciera aquellos sus primeros contactos y donde este abad de confianza ya se uniría en los proyectos político-eclesiásticos del clan Gutiérrez.
El texto es de una calidad erudita considerable, tengamos muy en cuenta las citas bíblicas que anteceden a la invocación (no faltarán en ésta las designaciones a Santiago y a San Miguel Arcángel) propiamente dicha, donde localizamos citas de Corintios (13,12), a Timoteo (1, 14), Filipenses (2, 8) y Colosenses (2,14), pocas del Pentateuco (sólo las

inevitables dos citas del Deuteronomio 33, 16 y 4, 24), los Profetas Mayores con Isaías y Ezequiel (34, 9 y 33, 11 respectivamente), los más recurridos poéticos de Job y Salmos (7, 20; 16, 7; 25, 5-6; y para salmistas 124, 4; 43, 23 (Exurge, quare obdormis, Domine)
734
; 44,
24;142, 2; 143, 2); para los Profetas Menores la respresentación es del proverbial Sofonías (1, 15). En lo novotestamentario los libros y citas son mayoritariamente de Juan (10, 30; 14, 9; 1, 1; 5, 7), Lucas (2, 7; 16, 9) y Mateo (10, 32-33; 19, 21), y un apocalíptico en 14, 4.
Como podemos ver el peso de los pasajes bíblicos se va inclinando poco a poco hacia posicionamientos doctrinales extraídos de los libros del Nuevo Testamento, aunque con la solidez de los Libros de los Profetas Mayores, Menores y la más escasa referencia al Pentateuco.
Nos hemos referido en antedichos a esta figura de abad-colonizador que es Fránquila: hay dos conexiones ideales que nos llevan al mismo. Por una parte toda la antigua tradición cristiana eremítica y cenobítica, posiblemente con sus Regulae mixtas, de la Gallaecia que entronca con la continuidad y seguimiento de las "reglas" de San Martiño Dumiense, San Fructuoso o Valério del Bierzo; por otra parte las rutas de la tradición eremitista (rupestre y constructiva) de ascendencia visigoda y continuidad mozárabe que desde Extremadura, Salamanca y Zamora, se adentraban en la Galiza nuclear por occidente (Gudiña, S. Xusto)

734
Hemos seguido las anotaciones bíbilcas de los Sáez para este documento, no obstante queremos hacer
mención de nuestra constatación-comparativa con la Vulgata hieronimiana (ss. IV-V) con la que normalmente
cotejamos, y así para la cita del Salmo que hemos seleccionado vemos las notables (aunque no tanto
semánticas) diferencias de tratamiento: consurge quare dormitas Domine evigila quare proicis nos in
sempiternum. No hemos visto la referencia de los Sáez a la edición (o versión) bíblica que emplean para sus
notas a pie de transcripción (v. pág. 32 de su tomo 1 -1996-).

624
para llegar bien hasta las tierra de Límia y Arnoia desde una entrada, y otra por el norte la que entroncaba con la cuenca del Sil
735
recorriendo sus comarcas, Valdeorras y Trives hasta
Castro Caldelas y Ribas do Sil, calzadas romanas casi todas ellas que incluso enlazaban con el itinerario de Astorga y las tierras de León.
También aquí, Sarracina confirmat, una vez más, ni más ni menos que la esposa del conde Froila Gutiérrez, hermano de Rosendo y nombrado aristócrata que dejará perpetuado su nombre en el dintel de la puerta de entrada al oratorio mozárabe de San Miguel en Celanova.
En la invocación a los santos del documento son de nuestro interés sancti Romani y sancti Micahelis arcangeli.
Arabismos o relacionados con los mismos: alchaz (seda); feyrach cardena (ropón o abrigo de color morado); barragán (septima Barragán, manto de lana; también hay un tipo de casulla confeccionada de esta guisa); mariache (tela rameada, VIII cardena marayce); vitiones (telas para forrar); alliphaphes vuturinos (cobertores finos –tapices- para oración, usados aquí para otros menesteres de decoración); arrodomas sic aeyraclis VIIII (según Fdco. Corriente, "frasco de cuello estrecho" o redoma) y concas aeyraclis II (cuencos para servicio de

comedor de Irak); bizath (fuente llana, iravicella bizath / navicella bizath
736
; tal vez, “tapiz”
según el profesor Corriente); almozallas morgomes (pieza doméstica para cama, del árabe andalusí marqúm -bordado, con rayas-, tal vez con oro).
Los objetos litúrgicos (Ministeria ecclesia), los libros eclesiásticos y los complementos domésticos y de cama para uso de los frailes y sus servicios, nos parecen muy en la línea de

735
Los referentes artificiales y rupestres de toda la Rovoyra Sacrata son constatables, incluidos rastros de
cenobios de carácter familiar, siguiendo toda una tradición eremítica abierta del Noroeste y sus signos de
identidad cristianos: Penedos do Castro, San Estevo y proximidades, San Pedro de Rocas, Santa Cristina de
Ribas do Sil, toda la larga serie mencionada en esta primera parte con evidencias de inscripciones epigráficas,
referencias documentales de los lugares de S. Sebastián de Piñeiro, S. Miguel do Canal, S. Xoán de Cachón,
Vilar de Astres, Coles, S. Xoán Bautista (cerca del monasterio de S. Vicente, en el área de Pombeiro, Lu.:
conocemos este monasterio pos sus abades, así como por las favores reales que recibían en nuestro central siglo
X), etc., así como la constatación directa-indirecta de una fuerte tradición anacoreto-eremitista en topónimos
como Penedos dos Penitentes, Cova do Santo, Sillas dos Freires, Campos dos Frades…

736
Navicella bizath en edición de los Sáez (1996-2006, cuatro volúmenes que sepamos). Enumerado doc. 72,
pág. 156.

625
la celebración aún de liturgia de rito hispano-mozárabe de tradición visigoda y todavía no de determinantes aires renovadores romanos.
Sobre los Libros eclesiásticos, poco podemos resaltar de lo antedicho, son normales en una biblioteca monástica, tradicionalista e isidoriana del Noroeste (con anterioridad Ilduara de Gutiérrez, madre de Rosendo, había ya donado IIos libros salterio Iº et goticum Iº, 938, doc. 4), donde quizás los spiritales fueran de mayor enjundia: Bibliotega (libros Sagrados en general, donde se custodian, “Bibliotheca”), Morarium, Pastoralis y Ezechielum (de Gregorio Magno, sabemos que obra de especial relieve apocalipticista), Dialogorum (Sulpicio Severo), Ethimologiarum y Sententiarum (Isidoro de Sevilla), Epistolarum (¿Braulio de Zaragoza, Agustín, Jerónimo?), Igerarium Geriae (Egeria y su Itinerarium Peregrinatio), Storia eclesiástica (Eusebio de Cesarea), Ebtamaron (recensiones y comentarios sobre el Heptateuco de Agustín de Hipona), Geronticon (¿Pascasio de Dume?), Expositio Trinitatis (San Agustín de Hipona) y Collationum (Casiano), todas ellas en la línea tradicional isidorista del pensamiento y formación de los monjes de este noroeste galeciense aunque mediemos el siglo X y subrayemos a lo dicho ya en nuestra anterior exposición, de clara influencia milenarista-apocalipticista
737

.

Sobre las invocaciones espirituales del documento no quisiéramos dejar por alto la constante referencia a San Miguel, éste antecedido en jerarquía por Semper virginis genitrix factoris mei Marie sanctissime, seguidos por los Patronis mei, donde situamos al Arcángel Miguel (sancti Michaelis arcangeli), recordado más adelante al mismo tiempo que homenajea a su hermano Froila con la conocida capilla-oratorio: festa vero sancti arcangeli Michaelis dedicetur sepe in memoria dilecti fratris mei Froilani. En la primera parte de este trabajo y en comentarios a la documentación de Samos, ya hablamos de este hagiotopónimo (v. p. ej. 872, doc. 5 de TS), relacionado con el culto a los muertos (normalmente se le invoca "para una buena muerte", R. Giorgi, 2005) y su dimensión escatológica y hasta islámica del mismo, pero es el caso ahora el poder verlo en el contexto de Celanova y su extensa región

737
Son bastante homogéneas la bibliotecas de los monasterios del Sur y Noroeste: el obispo-abad Rosendo
contiene casi todos los títulos y autores que a su vez se colocan en las estanterías de Sahagún, Abellar leonés
(Cixila), Genadio obispo de Astorga, Sobrado, los scriptoria riojanos u ovetenses y el mismo San Xiao de
Samos (ver A. Rucquoi, 1999), como ya comprobamos en el análisis de la documentación de éste último.

626
de dominio, ya que es intención de su hermano Rosendo, el que a Froila se le recuerde el día festivo-religioso dedicado al santo Arcángel, como hemos leído en la cita latina anterior. Confirman este documento en su subscripción, entre otros, Froila Guttiherri y Sarracina. Entre las posesiones de Celanova con titularidad micaélica destacan: San Miguel Arcángel en la vila de Acibeto (que sunt inter Durio et Uauga…, doc. 27 de PMH -Portugalia Monumenta Historica-)
738
; monasterio de S. Miguel de Alvarellos (Molgas, Boborás, inter
duos rivulos Avia et Obiniano subtus penna acuta, 1058, doc. 483); iglesia de S. Miguel (cercano a un puerto fluvial del Miño -…vel piscarias, et porto in Mineo…-, 993, doc. 216; 993, doc. 251 en copia) de la vila de Sandino (Sande), Trasariz y Grovas, (en Louredo-Maside, cerca de Celles y Arrabalde, Our.) donde también consta su invocación inicial; iglesia de S. Miguel de Orga, entre Abellal (hoy con otra iglesia de advocación a San Miguel…) y Quintas, al NE del monasterio, muy conocida: …super flumine Sorga subtus baselica sancti Michaelis…(975-1009, doc. 368, con vila de igual titularidad, 1091, doc. 132); iglesia de S. Miguel de Berredo (in Bisrredo, en A Bola, no lejos del Ourille y al Este de Celanova, 1063, doc. 260, otro nos informa que está vocabulo ecclesie sancti Michaelis subtus monte Castro Berreto discurrente rivulo Sorice, 1044, doc. 349); iglesia de Parada de Ribeira (1093, doc. 277, terminum de Ovuenico subtus castro sancti Georgii inter duos vocabulos sancti Salvatoris et sancti Michaelis); iglesia de S. Miguel de Taboadela (1095, doc. 563, en Louredo, Maside, Our.); iglesia de S. Miguel de Espiñoso (1008, doc. 335, en Cartelle, al NNE y margen derecha del Arnoia); iglesia de S. Miguel de Remolinos…e suas pescarias in illo rivulo de Limia con adyacente vila o aldea del mismo nombre, en margen izquierda del Límia (Muíños, Our.) y al Sur del monasterio madre; una vila o parte de la misma en villa Asperello vocabulo aulam sancti Michaelis, en las tierras del Sil, en la falda del monte Leboreiro en un discurrente rivulo Orbi, siempre en la región del río Sil (1118, doc. 22), similar al Michaelis arcangeli (…) cuius baselica sita ese dinoscitur territorio Limie et monsterii Cellanove, subtus monte Leporarii, discurrente rivulo Sorice (1002, doc.

217) con solicitud invocada en su protocolo; una casa titulada a San Miguel en Castro

738
Cf. M. Carriedo, 2007, op. cit. Pág. 166, nota 453.

627
Bertamiri, en un mismo documento con los frailes de un monasterio de San Miguel villa de Ferrarios (1050, doc. 77), con onomástica de Citi Sunillaz
Son normales las invocaciones a San Miguel en otros documentos: 879/909 (doc. 271/10 respectivamente); 871 (doc. 60, con una posible iglesia titular en vila de Nantón, en el Tambre), el ya citado para la memoria de Froila (942, doc. 2); 986 (doc. 84); 1002 (doc. 217) ya comentado; 1097 (doc. 96) con confirmante Pelagius Citiz.
Nos son conocidas también las iglesias, del señorío celanovés y familia Gutiérrez de San Miguel do Porto (Liber Rudesindi episcopi de Ordoño de Celanova) y capilla de igual titularidad en su cercana y también iglesia de San Salvador en el Monte Córdoba portuense. En las "cajitas" que Fray Benito de la Cueva extrae de un altar de San Pedro de Rocas están grabadas las advocaciones conjuntas a Sancti Salvatoris + Sancti Michaelis arcanxeli. Sancti Ionanis Bautiste. Santarum (sic), etc., y es coincidente por lo tanto con la titularidad compartida que el monasterio de Rocas poseía y que vemos en el documento de 1007 (doc. 1, ed. E. Duro Peña, confirmación de Alfonso V de las donaciones de Alfonso III): …inter alpes et devia sanctorum Petri et Pauli et sancte Marie, sancti Michaelis arcangeli et ómnium sanctorum, a fidelibus christianis antiqus Roccas nominata. Curiosamente en el hinterland del Sil (S. Esteban, Sta. Cristina) vemos no poca devoción micaélica extendida en S. Miguel de Melias (río da Barra, NO de Rocas) o en S. Miguel de Rosende (tramo medio del Cabe, al NE de Rocas).
Finalmente, destacar en la medida justa del mismo, la dimensión de la imagen y significado de San Miguel en la escatología y mentalidad apocalipticista del momento. Nos centramos sólo en la idea-fuerza del combate de San Miguel contra el dragón (Apocalipsis 12, 1-18) y que ha quedado rerepresentado en Beatos de los Comentarios al Apocalipsis en sus varias versiones (Beatos de Fernando I y Da. Sancha (del iluminador Facundo), Burgo de Osma, Bibl. Nacional de Madrid, San Adrés de Arroyo, etc.). El mensaje que quiere dar el Arcágel Miguel ante el creyente (quien sostiene, funda un templo, vila, capilla, cementerio, oratorio o monasterio con si titularidad y práctica advocacional) es sin duda de un Victoria posible y determinate ante el Mal, defensiva y atacante ante el mundo poderoso de las Tinieblas, éste aún así vencido, necesario este ángel Miguel apotropaico,

628

"Hubo una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban con el dragón y peleó el dragón y sus ángeles, y no pudieron triunfar ni fue hallado su lugar en el cielo. Fue arrojado el dragón grande, la antigua serpiente, llamada Diablo y Satanás, que extravía toda la redondez de la tierra..." (Apoc. 12, 7-9).

Es de destacar la firma del notario cultivado y ejemplar Aloytus diaconus et confessus [cfr. en edición de Andrade], qui et notarius dictavi et scribsi, clérigo mindoniense (M. Carriedo, 2007) y en este tiempo al servicio de Celanova (en 959, doc. 356, Aloitus conversus scripsit, con onomástica asociada Zalamma presbiter y Havelaz Channiz; en 959, doc. 76 PMH portuguesa, Aloitus cellenovensis prepositus) de cierta y sólida formación escriptural y erudita
739

, huyendo en gran parte del modelo redaccional de esta clase de documentos de los notarios itinerantes y estrictamente formulares que en su momento se debieron dar y ejercer, ganando por otra parte la calidad del texto latino y su estilística (M. Díaz y Díaz, 1989), cuyo ejemplo máximo de expresión es el testamento de 977.

942 – 977, s/data (doc. 158)
740
. Notitia de pistoribus huius sancte Cellanoue nos informa el título original de este documento tan especial. San Rosendo instala en Celanova una serie de siervos (pistoribus) para varios servicios: siervos en general, coquinarius et carcerarius, fratres et sorores suis, custodios de rebaños y cuidadores de baños, de qoquina, da Manzanada (árboles frutales, pomarias), occulum canis, y otros para tornar porcos, lavare

739
M. C. Díaz y Díaz nos compara esta última formulación del notario (qui et notarius dictavi etscripsi) como una formulación distinguida y comparable a otras que constan en el Archivo de la Catedral leonesa (950).

740
Esta primera fecha con margen de treinta y cinco años es la versión que nos da la edición de Andrade, no obstante la otra edición de los Sáez la concretiza más bien hacia 977 "…debió ser redactado más adelante pues se relacionan en él varias generaciones de siervos" (doc. 183). La traducción que nos ofrece esta última edición para la voz pistores puede no ser del todo clara, ya que su equiparación con pasteleros y panaderos es limitada en su extensión, tal y como aparece contextualizada en este inventario; véase por ejemplo el título del documento original que nos ocupa, Notitia de pistoribus huius sancte Cellenoue (doc. 60, Libro 2º), es decir, que podemos optar por entender por pistores un grupo más bien determinado por su condición de siervos domésticos (idonei?) y/o rústicos en la idea general de no salirnos de una normal estructura jerárquica extraída de un modelo social altomedieval (en transición) que entrevemos desde la Lex Gothica hasta todo el amplísimo margen de lo consuetudinario romano-germánico aplicado en Gallaecia.

629
cupas et facere balneus ille et semen illius. Que esta relación de siervos ocurra en esta prácticamente segunda mitad del siglo X nos centra de nuevo en la ratificación de una notable población del área geográfica galaica del sur y galeciense central, es decir, que el nacimiento de las villae (con sus presuras, tierras, iglesias, pequeños cenobios familiares, casales, casas más o menos aisladas) está insertado en un más amplio fenómeno de "poblamiento interior" al cual no le era ajeno la presencia de gentes de frontera arabizada en mayor o menor medida, cristianos "de todas las clases" (así los describe Ibn Hayyan
741

cuando desde Coimbra y otras regiones limítrofes también se adelantan “infieles” en el choque de Simancas, 6/VIII/939) y por supuesto moriscos tornadizos con el paso de las generaciones.
Puede estar claro que esta clientela de sirvientes son de influencia arabizadora y posiblemente tornadizos o moriscos, que con el paso del tiempo se decantarían mediante generaciones y ubicación, a la religión cristiana, aunque de momento podrían ser practicantes musulmanes. Que esto es así o puede ser muy probable de que lo sea, nos lo ratifica nuestra intencionalidad de ubicar a Celanova-Ourense-Límia en un área duriense y de primera frontera (la última sería pues la de Coimbra) tal y como ya lo indican algunos estudio de cautivos en el reino leonés (M. Torres Sevilla-Quiñones, 2006)
742
y que aquí referenciamos:
la suma importancia del movimiento demográfico del momento, la amplitud del territorio duriense de los ss. IX-XI, como así lo testimonian otros documentos asturleoneses y nuestro

741
IBN HAYYAN (1981), Crónica del Califa ‘Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912-942 (ed. Viguera y
Corriente), págs. 323, 324 y 330 (Cf. M. Carriedo, 2007).

742
“En una sociedad como la leonesa medieval, con un limes abierto y una frontera cuyo arco territorial abarca
un espacio de la amplitud y complejidad del que se extiende entre los occidentales condados portugueses, el
Duero como vertebrador, y que se hermana con el vecino reino de Pamplona, el estudio y análisis del
cautiverio, el tratamiento a los prisioneros y la propia terminología de estos fenómenos en los diplomas y en las
crónicas, debe abordarse con prudencia y previa delimitación conceptual y cronológica”, pág. 865, in TORRES
SEVILLA- QUIÑONES DE LEÓN, M. “Cautivos y Cautiverio en los documentos medievales leoneses”, Actas
IV Congresso Internacional Latim Hispânico, 2006. Otros documentos leoneses similares a los nuestros los cita
nuestra autora: Catedral de León: 989 (doc. 531), 1055 (doc. 1097), 1005 (doc. 648); Libro Registro de Corias,
docs. 1 y 2, por ejemplo.

630
mismo tumbo celanovés (s/d. suponemos finales del s. X- inicios del XI, doc. 361)
743
,
finalmente la onomástica
744
, su información y estructura nos posiciona ante una ambiente
cultural en Celanova realmente abierto y en normal contacto con las gentes andalusíes.
Los mozárabes destacados en el cenobio ourensano podrían ser unos prácticos intérpretes e intermediarios cultural-doctrinarios para con el resto de la comunidad y habitantes del monasterio y dominio.

Relativos arabismos onomásticos: Rudericu Moysa, Sesnando Huraz, Ydiu Sesnandiz; Cidi Gontoiz; Cidi genui Maria Cidiz. En la abundante genealogía y onomástica de este documento, se entrelazan por una parte elementos indígenas con su onomástica germánica (Quemdulfus, Ermolfuz. Ermolfo, Mogeime, Tedina, Eriz, Balduz) o celto-románica (Carneiro, Amoroniz, cristiano-latina (Petro, Maria, Martinus, Marina) con otras gentes que consideramos originarias de Al-Ándalus, desde las vías de comunicación meridionales, o bien desde la frontera del Duero conviviente.
Arabismos claros en onomástica y estirpe: Salvador Rodesindiz fuit maurus et habet quinque filios; De quoquina. Fees mauro de Monte Corduba genuit Santio Fees et Gemondo Fees. Santio Fees genuit Fernando Ardaga et omnes filios de Fernando Ardaga et Vimara Sanchiz cum suis filiis, et Ausinda Sanchiz cum filiis suis. Ausinda Sanchiz genuit Santio Martiniz. Et Ausinda Fees genuit Santio Gemondiz et Cristina Gemondiz.... Definitivamente estos moriscos, pasarían a adoptar onomástica germánica y cristiano-latina, la más abundante del momento y lugar
745
.

743
"…eo quod fuerunt genitores tui de tribus Ismaelitarum tribu Salomonorum necnon etiam et ipsa supradicta
domna nostra Gota placuit nobis…".

744
Vuelven los interrogantes de todo investigador del tema, ahora con M. Torres Sevilla (2006): "Pero ¿cómo
hemos de manejar estas informaciones? ¿Se trata de un musulmán libre? ¿de un cautivo de origen aristocrático?
¿de un mozárabe de primera o segunda generación? Es más: ¿podemos, siquiera, servirnos de estas citas para el
desarrollo de nuestra investigación valorándolas como un pilar más, o hemos de prescindir de ellas? Y si es así,
¿hasta qué punto estamos privando a la comunidad científica de el acceso a una base de conocimiento tal vez
útil?", pág. 867, op. cit.

745
En prácticamente toda la onomástica galaica altomedieval, se han enumerado (aunque no sea exacta la cifra,
nos vale su aproximación significativa) 1145 nombres germánicos, 23 francos, 52 griegos, 41 hebreo-cristianos,
269 latinos, 356 de origen desconocido y céltico-indígena , y 55 de origen árabe. Se impone la onomástica,
toponomástica y toponimia germánica en los lugares y gentes del Noroeste, plenamente vigente en el siglo X.

631
En otro lugar he hablado del "fenómeno maurus" (primera parte, 6.1.) como indicador de un cambio de fe, foco de arabización andalusí y no como determinante de la estirpe étnica a la que supuestamente pueden estar encuadrados: para nosotros el indicador verbal fuit y en especial su cognomen maurus es relativo a su confesión y no a su característica biológica (aunque en ciertos contextos, ambas características puedan coincidir, pero no como una

catalogación a priori), tal como el personaje Fees mauro de monte Corduba... Es muy posible que estos Fees y Salvador Rudesindiz (nomen paternum incluido como debemos observar) pudieran ser de extracción social más elevada que el resto de los siervos, normalmente cautivos de guerra, capturados o comprados en otros lotes. El señor Fees mauro de Monte Corduba lo localiza en su origen dentro de las propiedades de los Gutiérrez, lugar cercano a el área y ciudad de Porto (M. Carriedo, 2007; F. Benito de la Cueva S. XVII, ed. 1991) aunque no faltan otras ubicaciones tal como situarlo en un monte cercano a Coimbra ("monte homónimo", C. A. González, 2004). Se detecta no obstante una cierta "familiaridad" de este Fees y su descendencia con la casa de Rosendo, es más, podemos creer que gran parte de esta progenie restante, numerosa sin duda, con desarrollo genealógico en el documento, pudieran bien pertenecer a estas posesiones y dominios próximos portuenses de los Gutiérrez.
Pero además de él le siguen Pelagius Maurum, homo de Celanova, Moaas, homo de Celanova, Petrus Maurum, homo de Celanova. Todo un "ejército servicial" a disposición de la familia Gutiérrez y sus posesiones, incluidas las monasteriales.
Recordemos entonces toda la legislación cristiana, la islámica la hemos tratado en la primera parte 3.2., respecto a los cautivos por derecho de guerra (Liber Iucidiorum): importa la condición social previa de los cautivos (inicialmente, una parte más del botín, pero según los casos tratable para liberaciones, compras o intercambios), vinculación a un señor como cautivo-esclavo según las normas jurídicas romanas (paso a condición de ingenuidad, manumissio, dentro de un general "Derecho de Gentes" de ascendencia romana); progresivamente se desarrolla como siervo, y finalmente como en el caso de algunos

632
ejemplos del ámbito rosendiano, pasan a ser libertos (liberta Muzalha, 943, doc. 172
746
, con
ni más ni menos que citas bíblicas prerrogativas de Isaías 58, 6). Posiblemente Muzalha fuera de una condición social elevada o considerada desde sus ascendientes musulmanes y el trato que le cede Rosendo es consecuente con todo ello, además del fiel servicio prestado por la misma a lo largo de su avanzada vida.
Sin datar, pero pensamos del siglo X, otro documento de nuestro TC nos remite a la más que posiblemente morisca mancipia Iulia (s/d., doc. 361) de ascendencia claramente islámica (…eo quod fuerunt genitores tui de tribus Ismaelitarum tribu Salomonorum…), a la cual se le concede, según una vez más el derecho romano (…vel fece servili ingenua cive qui romanum deexernimus ut ubi volueris iuvendi…) la indulgencia de su ingenuidad o "libertad jurídica de aplicación plena". Destaquemos también que incluso uno de los hijos de Goldregoto otorgante (¿nuestra Guldregoto de 991, mujer de Munio Ovekiz, doc. 216, Sáez?) de la ingenuidad (scriptura ingenuitatis) es llamado cognomento Marvan. Siguiendo posibles pistas, es esta Iulia la que formaría parte de una dote
747
(926, doc. 577; doc. 24, Sáez) entre
los cuales subrayamos la onomástica de Ceti, (¿idem Gresulfo? a continuación…) Muza, Buzaacca, aunque como vemos con el ejemplo de la misma "Iulia", los nombres también latinos o germánicos, muy bien podrían contener gentes de ascendencia islámica o por supuesto y con más facilidad, elementos cristianos arabizados, se comprende pues el esfuerzo de mimetización social al aplicar ests gentes, nombres de persona "más normalizados".
Todos estos ejemplos también los veremos tipificados en la documentación de Sobrado.
Había baños para los monjes en el monasterio de Celanova, según costumbre galaico-romana e hispanomusulmana llegada a nuestra geografía y cultura: Aulfus fuit de criatione de episcopo Rudesindo statuit et servitum suum sicuti aliis fecit, ut custodiret greges porcorum

746
Nos llama la atención en este documento el tratamiento exquisito para con la recién liberta Muzalha: le
concede Rosendo bienes y vilas en Sallar, Búbal (dos partes, una de Mauregati –una vez más la onomástica
como rastreo de posibles núcleos de habitación culturalmente arabizados- Uizamondi, y otra en Uiduas y
Fraxeneto, Caldelas
(Piniaria media), y otra en Portugal (villa de Leza), preservando la venta de estos bienes a sus herederos o al monasterio de Celanova. Todos alcanzan la condición de ingenuos.

747
Entre la dote donada de sirvientes detectamos los nombres de los mismos, con algún personaje ya conocido:
Muza (…), Ceti, idem Gresulfo (…) puellas X: Iulia (…) Buzaacca.

633
et abluere cupas et de semine illius facere balneos, in quibus fratres Cellanove corpora abluissent; otro ejemplo y complemento de lo antedicho lo tenemos en Petro Aquilion tornar porcos et lavare cupas, et facere balneum ille semen illius. Esta sana costumbre podemos adivinar que se extendería (no sólo desde la frontera duriense sino también desde la familiar y clánica línea del Mondego conimbricense) en la corte de Oviedo y León, ciudad esta última, como sabemos, altamente mozarabizada-arabizada. Sánchez Albornoz afirma que dicha práctica de higiene personal corporal (y simbólicamente hablando y en un contexto de espiritualidad, purificadora
748
, aunque no exclusivamente) se pudo haber practicado también
en Sahagún, Lugo, o Zamora, en sus correspondientes episcopados, cortes y monasterios. Valga el ejemplo de los baños propiedad de Ordoño III en Zamora (951, doc. 90, Sáez; doc. 426, Andrade), Hordonius rex (…) azenia nostra propia qui est sita sub balneos nostros in flumen Durio, in Camora, suponemos ya heredados de su padre Ramiro, y que constan en donaciones confirmadas (justo una aceña del Duero colindante con dichos baños reales y que se delimitan perfectamente para no haber equívoco, ya que también por esa época pudiera ser el monasterio de San Pedro de la Nave estipendiario del de Celanova
749
) del propio rey y
reina Urraca a Rosendo. Sabemos que la costumbre de baños no era generalizada en la amplísima y compleja sociedad altomedieval galeciense
750
, pero justo esa es la importancia y

748
La cultura de la aplicación del baño en la sociedad tradicional cristiana parte de la función-distinción del acto
de la limpieza del cuerpo. Primeramente tenía una perspectiva social y/o de comunidad, de lugar de reunión
(calor, agua, ropa limpia, menos reservada a lo que podríamos entender como “limpieza íntima” e individual).
Por lo general se solía aplicar el baño en profundidad el sábado, en víspera de domingo, por la

proximidad al
día de fiesta religiosa, por la eliminación previa de las impurezas que el cuerpo desprende, evitando que uñas,
cabellos o porquería cayesen en manos ajenas y que el agua las “diluyera”, siendo la limpieza del cuerpo el
principal “adorno” de la persona, complementado por el vestido, el adorno o la importancia del barbero (F.
Loux, 1984).

749
La noticia la proporciona DE LA CUEVA, F. B. Historia de los Monasterios y Prioratos anejos a Celanova
(1991) in págs. 99-102.

750
Cf. M. Carriedo Tejedo (2007): “…testimonio del viajero judío Ibrahim b. Yaqub al-Isra’ili al-Turtusi, que
en 965-966 nos brindó un curioso conjunto de noticias sobre los países de los gallegos (al-yalaliqa = galaicos –
tal vez galecienses según nuestra terminología: nota propia-) (…) Su gente es traidora y de natura vil; no se
limpian ni se lavan al año más que una o dos veces, con agua fría…”, pág. 174, op. cit. También el geógrafo
sirio Abu l-Fida´ (s. XIII-XIV), que recoge informaciones de al-Idrisi y Sa‘id al-Magribi (S. XII y XIII
respectivamente) pudo haber recogido información del diplomático judío: [los gallegos] no se limpian ni se
lavan más que una o dos veces al año con agua fría. No lavan sus vestidos desde que se los ponen hasta que,

634
signo que ciertos ambientes estamentales imprimían a su natural diferenciación; en dichos sesgos distintivos, la “arabización” de costumbres, uso de la lengua, posiblemente onomástica en determinados contextos (o sólo con poseer siervos extraídos al enemigo con nombres árabes como arma de prestigio y propaganda…), determinase que el sólo mantenimiento de unos baños y usos sociales podían imprimir una huella de contacto cristiano-andalusí y una nota más de distinción de lo que Rosendo-Fránquila querían imprimir en los ambientes monacales.
No existen estudios arqueológicos que nos garanticen ni por atisbo la existencia de unos baños “estilo árabe” en el complejo de Celanova y que suponemos insertados en los cenobia domorum adjuntos al monasterio-iglesia. A modo de ejemplo comparativo, los estudios sobre los cerca de quince baños andalusíes de la ciudad de Toledo nos son de preclara utilidad, en espera de trabajos que a todos los niveles, no ayuden a profundizar en la realidad del paisaje altomedieval hispánico. Estas son nuestras aclaraciones-conclusiones:

1. Los baños (estructura, funciones, disposición, morfología) corresponden a una cultura sintomáticamente urbana y centralizada (uso y conocimiento de la técnica de ascendencia cultural latino-romana), de uso común y anexos a los centros de culto y rezo islámico (antes de las oraciones diarias y a la determinada de los viernes), es decir, mezquitas y sus accesos (plazas, vías, mercados, almacenes). Aunque urbana, la ubicación de baños altomedievales tiene una consideración primeramente religiosa y en segundo lugar profiláctico-social.

2. El baño altomedieval de impronta andalusí era también un lugar de reunión, conversación y relaciones sociales en sus vestuarios (al-maslah), letrinas, salas de reposo y masajes,

una vez puestos, se convierten en harapos; creen que la suciedad de sudor que los recubre proporciona bienestar
y salud a sus cuerpos" en Kitab Taqwim al-buldan, del citado autor, aunque ratifican este idea fuentes como las
de al-Bakri y al-Himyari, cfr. A. Mª Carballeira, Galicia y los gallegos… (2007), pag. 104, nota 236. Sin duda
la "restauración rosendiana" debió ir algo más allá de los cánones internos y disciplinarios de los cenobios…
En otro sentido y dirección, es Ibn Jaldun quien expresa que los andalusíes y los "gallegos" (una vez más cabría
decir aquí galecianos) no se distinguen en demasiados aspectos, costumbres y vestimentas, como a priori
podríamos entrever, cfr. A. Mª Carballeira (2007).

635
sala templada (bayt al-wastani) y sala caliente (bayt al-sajun, con hipocausto y gloria al igual que en las termas romanas, lugar de limpieza más decidida para eliminar todo rastro de suciedad liviana o tosca). En la estructura no debían faltar otras salas distribuidoras (J. M. Rojas, 2006)
751
o de reunión secundarias, así como los imprescindibles aljibe, caldera
e hipocausto.
3. Los baños de Tenerías y los baños de San Sebastián de Suso (o Yuso) están situados en barrios de parroquias e iglesias cristianas andalusíes (al Sur de la ciudad, aprovechando vaguadas de caída de agua y manantiales que derivan en el Tajo recogedor), y es más que probable que sus principales clientes fuesen sin duda mozárabes. Al igual sucedería con el baño del "Hospital del Rey", cercano a mezquita Mayor e iglesia de Sta. María (?) y tal vez ubicado anexo a la Iglesia de San Tirso; baño de Santa Cruz, cercano a iglesia (hoy del Cristo de la Luz) y puerta de orientación Norte (de Mayordomo o bab al-Mardum); baño de San Nicolás, en igual parroquia e iglesia. y tal vez los baños del Alficén al NE de la ciudad y el del Cerro de la Virgen de Gracia al Oeste.

Nos parecen importantes para el caso de nuestro galeciano y galaico Celanova que el abastecimiento de agua y su buena canalización hacia el monasterio e iglesia, garantizase el uso de estos baños y sus respectivos sirvientes, conocida como es la buena red fluvial y aguas minerales (vena termal de renombre en Baños de Bande, Chaves, Ourense, Baños de Molgas, etc., y desde luego de ascendencia regular miñota desde Lugo, Sta. Eulália de Bóveda, etc., incluidos sus baños termales romanos aún hoy desarrollados) que todo el amplio tramo del Miño y la zona montañosa del Oeste y Este hacen confluir en el valle del monasterio de Rosendo, afluentes del importante Arnoia como el Ourille, Deva, Tuño, o manantiales montañosos como el Corga y Sampil. Los veranos pueden ser secos no obstante y el almacenamiento de agua en pozos y aljibes podría suponer una solución a la escasez

751
ROJAS RODRÍGUEZ-MALO, J. M. "Estructura y funciones de los baños árabes en Toledo" in VV. AA.
(Dir. S. Sánchez) Baños Árabes en Toledo (2006).

636
estival en esta región. Desde este medio Arnoia, el valle bibaliense se desarrolla en las conexiones con el Sil (tierra de Caldelas…) y la extensísima comarca del Límia.
A la vista de los datos aportados por la arqueología, finalmente convendría añadir anotaciones de la naturaleza de: advertir que sobre nuevas investigaciones en el ámbito celanovense en su monasterio, propiedades y zonas de próximo dominio sobre cerámicas, objetos y utensilios domésticos, estructuras de bodegas (en este caso es especialmente importante distinguir baño de bodega-almacén
752
, una grave confusión de la arqueología altomedieval tiene como problema), vestigios de telas, collares, complementos de vestidos, piezas ambivalentes de uso doméstico-litúrgico, nuestros cupos / cupas / cubos / cubas, incluso piezas y fragmentos de jarras, platos, tinajas, ollas, cuencos, cántaros, etc., asociados a iglesias-monasterios (o dobles mezquitas-iglesias de los primeros siglos de soberanía pre-omeya y omeya), pueden ser restos asociados a una estructura de baño de ya tradición romana y actualización hispano-andalusí, y que bien pusieran ser de nuevo traídas hasta este noroeste por poblaciones e individuos de naturaleza cristiana arabizada y mozárabe.

955, Marzo 9 (doc. 75)
753
. Arabismos:
vestitum zoramen kardena: “capa con carapucha”, “capote ou capa branca” longa
754
, tal vez un color tendente a morado, desde tonos azulados (lat. cardinu). Donación de Gundulfo al abad-obispo Rosendo y a una comunidad de monjas de San Salvador y Santa Cruz de Portomarín, aunque asentados los propietarios en el

752
AGUADO VILLALBA, J. “Los azacanes toledanos y las asas selladas” (2006) in op. VV. AA. (Dir. S. Sánchez). Se pueden sumar a estas conjeturas potenciales las de la causa de la presencia de alfareros en estas septentrionales tierras, o la de aguadores o especialistas en “mantener” cubos y calderos de aguas para baños, en un sentido amplio de la expresión en nuestros documentos de oficios de quoquina y por qué no los de facere balneos o lauare cupas.

753
Otras dataciones son posibles: la de los Sáez, 925, doc. 23 y en igual sentido las interpretadas por H. Flórez, J. Freire (1998) y García Álvarez (1977).

754
VARELA SIEIRO, X. Léxico cotián na Alta Idade Media de galicia: o enxoval, 2003. Págs. 116-117. Para zoramen kardena recordar la repetición del término en el Cartulario Ovetense (2 ejemplos constatados por el autor mencionado) de los siglo IX y X; otro en Sahagún del s. X y documentación portuguesa y

gallega del X
hasta el siglo XIII, de amplia polimorfía (p. ej. los de la Catedral de Ourense: ceramen nouum –tb. Oseira,
1229- zuramen de enfay, y surianum -1250- de posible referencia al "siriaco" o telas de procedencia de Siria -
F. Corriente, Cf. Varela Sieiro, 2003-.

637
territorio del río Arnoia, territorio del Límia. Onomástica: Sarracinus testis. Otra fecha para este documento es 925 (doc. 23) en edición de los Sáez, donde consta Sarracinus presbiter ts. ubi presens fui. Fromaricus presbiter ts. Seniorinus presbiter ts., muy apreciado por nosotros el primero por ser, como decíamos, un clérigo onomásticamente mozarabizado. Pero no sólo eso, en este documento y en la parte final de la dote delegada de Gundulfo y Guntina, consta la distribución para su uso (in pauperibus erogandum) del material, vestitum, zoramen kardena, plomatios VIIII, pelles agnineas, cuniculina I, lenzos et aliut causas minutas, quantum in ipsa quarta euenit, necnon etiam et galnapes II, tapetes III, manteles et sauanos siue saclas argénteas, mulas tres, cauallos III…

938, Febrero 27 (doc. 4). Arabismos: almuzala morgom (tapiz bordado, de figuras geométricas, alfombra o alfamar, cobertores finos, válidos también para la oración), allihaffes vultunarias (cobertores o colchas de cama, aquí con dibujos geométricos en espiral
755
), culcrita addani
756
(bordados de oro, nombre que o relaciona con la ciudad de
Adén, -Yemen-, el uso bien podría ser litúrgico, a modo de brocado de seda) tramisiricas (tejido confeccionado con trama de sede e hilos de lino, prenda de cama), alias mataraffes (tapete, posible mantel para mesa o altar, de uso litúrgico), una mezqui (toalla, paño –¿de color pardo?-, casulla también de seda), suruz (cierto tejido de seda, quizás sólo un color verdoso, alia suruz), amarello (referido a mataraffes), alvexi (brocado), almagama (velo bordado), exaurata kaskerxi (¿tejido de seda sin tratar?, tal vez de blanco litúrgico en lino o lana), tyrace vermelia (tapiz para decorar alcázares, pero posiblemente para aplicación litúrgica de cierta solemnidad: en colores y con tradición en las conocidas fábricas de dar al-tiraz de Almería y Córdoba), Murugutio (¿morgomes?). La lista podría continuar, ya que

755
Idem, pág. 161: "colchas labradas en espiral".

756
X. Varela Sieiro (2003) se refiere a addani (del árabe 'adani, procedente de Adén): "normalmente a faringal
espirante sorda do árabe non se reflicte na escritura se ben no doc. leonés temos un h-. Por outro lado, o –t- da
mesma acta deberíase, segundo Corriente (1999: 31) a que "el esfuerzo por reproducir como tensión la
geminación, oída a los mozárabes, parece responsable de caos de ensordecimiento como cs. Atorra". Na
documentación medieval cumpriría engadir a posibilidade de que tales variantes gráficas obedecesen a unha

latinización das grafías", in pág. 322.

638
Celanova destaca por ser la casa monástica que más léxico de arabismos posee de todos los monasterios galaicos
757
y de los más ricos de los galecienses.
También, Sarracina confirmat, Zissila episcopus, de claro entroncamiento del dimisionario de la sede primada de Toledo.
En resumen, este singular léxico localizado en el Noroeste de ámbito celanovense, tiene que producirse por directos contactos con gentes de Al-Ándalus, tanto cristianos como musulmanes; es X. Varela (2003) quien afirma,

"Se hai algunha peculiaridade que distingue a este tipo de léxico [tecidos e materiais téxtiles] é a abundancia de palabras de procedencia árabe, que reflicten o estreito contacto entre dúas linguas, entre dúas culturas"
758
.

757
"El número de documentos que posee este tipo de voces [arabismos e hispanoarabismos] es parejo en tres de las colecciones diplomáticas más importantes: Celanova, Sobrado dos Monxes y Samos. Sin embargo, si contabilizamos el número de menciones resulta que el Tumbo de Celanova es el más rico, seguido de Samos y de Sobrado; este tumbo en particular, cuenta además con la peculiaridad de ofrecer casi exclusivamente documentación, y bastante tardía, de la voz zuramen" in pág. 259 de X. Varela (2001) "Tejer y vestir...".
Efectivamente, algunos arabismos que detecta y que por no ser este un trabajo filológico de tales términos (sí una herramienta eficaz de investigación complementaria desde lo historiográfico) no nos ha coincidido con la documentación analizada son almexia (919, doc. 348), alifafe gardunio(1060, doc. 534), culcitra addani (938, doc. 4, procedente de Adén -Yemen-, brocado de seda de lujo), V de alchaz (942, doc. 2, en contexto de vestimenta eclesiástica, tejido de seda pesado par temporada fría y procedentes como modelos de Sus y Kufa), octaua almagana cardena exaurata (938, doc. 4), multas de mensa antromnu (942, doc. 2, igula que antemanos -927, doc. 179- y pallias antreinu en este mismo documento), feyrach cardena, septima barrragan (...), exageges una amarella (942, doc. 2; exageg remite a una casulla de sírico o de seda preciosa; como nisba, lo traduce Corriente feyrach como una mala traducción y transcripción de un mozárabe de una voz árabe, como productos procedentes de Irak) kaskerxi (938, doc. 4), entre otros.

758

Idem, pág. 321. En otro trabajo del mismo autor, VARELA SIEIRO, X. (dir. Manuela Marín). “Tejer y
vestir: de la Antigüedad al Islam”. CSIC. Madrid. 2001, se repasan las razones de la presencia de gentes y
lengua árabe en nuestro ángulo galaico. La cita del profesor F. Corriente puede aclarar algunas dudas: “En el
caso de la Península Ibérica, es bien sabido que la ocupación islámica y la posterior reconquista cristiana
produjeron varias comunidades bilingües (mozárabes y mudéjares, luego moriscos), así como grupos menores
tales como algaraviados, cautivos, comerciantes y alfaqueques, y puede afirmarse sin empacho que la mayoría
de los arabismos del iberorromance resultaron de la existencia de aquellas comunidades, y muy especialmente
para la Alta Edad Media, de la emigración masiva y continua de mozárabes, lingüísticamente tan arabizados
que llevaban nombres árabes, hacia todas las zonas septentrionales de dominio cristiano”., cf. CORRIENTE, F.
“Los arabismos en las Cantigas de Santa María” (1985). Se citan a continuación las posibles razones de la
presencia arabizante en este ángulo de la cristiandad, las de Gómez Moreno (1919), repoblacionistas a partir del
siglo IX; las de Morala Rodríguez (1993), que mitiga la arabización a meros contactos comerciales esporádicos,
y las razones ya citadas de Federico Corriente (1985), más cercanas a las nuestras (“en aquel contexto, la
presencia de arabismos era indicio de integración en la más alta cultura del momento”, pág. 283 de artículo de
X. Varela), también acertado al matizar que los comúnmente llamados “arabismos” no proceden exactamente
del árabe, sino del hispanoárabe andalusí, tanto desde su fonética como en su léxico, aún en estudio.

639

Esta donación de Doña Ilduara al monasterio de Celanova en memoria de su marido Gutier, nos induce a pensar en la vitalidad de las vías de comunicación Gallaecia – Al-Ándalus a través de sus múltiples estribaciones, amén de hacernos pensar en personales viajes directos de la aristocracia gallega (a la que pertenecía Rosendo
759
), tanto a nivel particular como
oficial, valiéndonos de ejemplos las embajadas León – Córdoba, veamos las más importantes y significativas.

1. Agosto 941 (aprox.): Embajada representativa de Ramiro II (no este rey en persona que nos conste) a Córdoba, con ‘Abd al-Rahman III an-Nasir para ratificar el tratado de paz que la anterior legación califal a León había suscrito con el monarca cristiano, donde el embajador cordobés, secretario Abu Yusuf Hasday ben Ishaq (según fuentes de Ibn Hayyan
760
) fue acompañado por los obispos andalusíes de Sevilla, Pechina (Almería) y

Elvira-Granada (esto es, ‘Abbas ben al Mundir, Ya’qub ben Mahran y ‘Abd al-Malik ben Hassan respectivamente). Rosendo rondaría por León debida cuenta de una demanda, concedida de varias propiedades (vilas, iglesias) para su monasterio (941, doc. 219; doc. 69, Sáez).
2. Agosto 958: Sancho I se desplaza desde Pamplona (apoyo de Sancho I y su abuela Toda) para entrevistarse con ‘Abd al-Rahman III y así asegurase la ayuda militar que ayudaría a destituir a Ordoño IV (advirtamos, hijo de Alfonso Froilaz del “partido muladí”, de

759
Rosendo procedía de la alta nobleza galaica (de ascendencia sueva, directamente del rey Teodomiro; también era sobrino del obispo Savarico II, que le precedió en la sede y fue tío de Arias, quien le sucedió en la cátedra mindoniense). El hijo de Ordoño II, Sancho, era primo de Rosendo (ya que Elvira, madre de Ordoño II, era hermana de Gutier Menéndez, padre de Rosendo; la reina Goto esposa de Sancho, era sobrina de Rosendo, al ser hija de Munio, hermano de Rosendo). Bisabuelo de Rosendo era el conde Gatón (reinados de Ordoño I y Alfonso III); abuelo paterno del obispo y abad era Hermenegildo Gutiérrez, mayordomo de palacio de Alfonso III, etc. No nos debería extrañar que este selecto estamento social tuviese más de una oportunidad de desplazarse a tierras meridionales (vías de acceso terrestre ya les eran muy conocidas) y entablar lazos y contactos con las gentes e influencias culturales andalusíes.
En las últimas consultas historiográficas al respecto, son muy de agradecer los árboles genealógicos de toda la familia Gutiérrez que derivan en la figura del obispo-abad, ya sea por la vía agnaticia o cognaticia, en especial la obra de CARRIEDO TEJEDO, M. Sanctus Rudesindus, Ed. Diócesis Mondoñedo-Ferrol et alii, Ferrol, 2007.

760
Cf. op. cit. Carriedo Tejedo (2007) págs. 97-99

640
educación celanovense, apoyo regio de Rosendo), donde se curó de sus enfermedades por médicos cordobeses. Gana Sancho tanto la batalla diplomática como el trono (1º: 955-958, 2º: 960-965), pues se dirige a León con considerable cuerpo armado a principios del 959. Rosendo aparece en León, en documento catedralicio leonés en mes del primer año mencionado, justo al igual que otro (958, docs. 47 y 48, ed. M. Lucas) recogido en el Tumbo A de la catedral compostelana, suponemos recogiendo (¿o intentando reorganizar?) todo lo aprovechable de un partido como el suyo ordoñoniano, ya en retirada.
3. Abril 962: Ordoño IV procede al igual que su oponente Sancho, a probar suerte en el diwan de al-Hakam II, es probable que Rosendo conociera todos los detalles de los temas y objetivos de la entrevista con el califa, por ser nuestro obispo-abad uno de los más firmes apoyos del desdichado rey en la Gallaecia y reino leonés.
4. Abril/Mayo 962: Embajada de Sancho I (no el rey en persona esta vez) a Córdoba para

advertirle al nuevo califa de los pactos acordados con su padre an-Nasir, echando por tierras las metas de lo que proponía el partido de Ordoño IV. Amén de toda la información que podía llegar al León más rosendiano, nos vale una información importante par nuestros intereses, ya que Sancho accede a reconocer a al-Hakam "bajo ciertas condiciones, entre las cuales estaba la de demoler las fortalezas y las torres que se hallaban cerca de las fronteras musulmanas" (Ibn Jaldun), lo cual nos lleva a reflexionar sobre la filosofía política y mejora de permeabilidad (ver nuestros "Caminos Mozárabes", 1.2. de la primera parte) por ambas partes, entre Spania y Gallaecia en la extensísima región fronteriza del Duero.
5. Octubre 966: Embajada de Sancho I, entre otras razones políticas, también para solicitar los restos del santo galaico y mártir Pelayo de Tui (muerto en 925, canjeado como rehén para lograr la liberación de su tío y obispo de Porto Hermoigius, mozo sobrino supuestamente seducido infructuosamente por 'Abd al-Rahman III…), ya formante sin duda de la cultura religiosa andalusí, ya que amén del relato de su martirio (Passios, hagiografías pasionales de cierta tradición y aún en boga…) es también su relator Raguel un presbiter cordubensis fuit doctor huius passionis, igualmente se venerará su cabeza

641
en el monasterio de San Cipriano y su cuerpo en el mismo de San Ginés (Simonet, ed. 1983; Carriedo Tejedo, 2007).

Lo cierto es que casi todas las fechas de contactos califal-andalusíes con el reino leonés son coincidentes en cronología perfectamente rosendiana, barajando incluso otras fechas complementarias como 935 (Ramiro II), 940 (idem), 941 –942 (Ramiro II), 956 (Condes de Castilla y Saldaña, Ordoño II) 971 (Ramiro III), 973 (reyes de Navarra, Castilla y Monzón, conde gallego Rodríguez Velásquez, genealogías muchas de ellas de descendientes de mozárabes como sobre todo los Beni Gómez o los Beni Mirel; también la legación que Elvira Ramírez en noviembre de este año, cuando el califa Al-Hakam se enoja con el intérprete y cadí mozárabe Asbag ibn 'Abd Allah); además de otras de 1003 (Conde Menendo González) y 1004 (Sancho García de Castilla y Menendo González).
No sólo eso. A San Rosendo les seguimos en unos cuantos (de seguro, no los únicos) desplazamientos de distancia media-larga a través de nuestra información documental monástica y apoyo en la catedralicia leonesa y compostelana, veamos,

- En 919 (Mayo) lo localizamos en la corte leonesa de Ordoño II con la reina Elvira Menéndez.
- En 937 (Febrero), Astorga, conoce a embajadores califales, y entre otros andalusíes islámicos (alfaquíes, gobernadores (señorío de Alcácer-do-Sal), al obispo Julián de la silla de Sevilla. Firman entre otros nuestros conocidos Hemoigius episcopus (ya dimisionario), Froila Gutiérrez y Menéndo González.
- En 935 (Junio), ahora en Dueñas palentino. Con esta edad temprana es obispo de Mondoñedo, va a construir el monasterio de Celanova, le será donado el villare de Froila, refuerza todos sus dominios (Caaveiro, Vilanova, Loio…), se relaciona habitualmente con la monarquía y monarcas, estudia la continuidad de sus proyectos con Fránquila… Impresiona este obispo-abad.
- En 950 (Mayo), en León, suponemos varias veces en un tiempo corto (otra vez antes de Octubre del mismo año). Celanova ya es un proyecto en activo y real, con unos monjes

642
formados en una idea monástica de horizonte rosendiano. Recordemos que a finales del año 950, fallece Ramiro II y está casi sin duda en León nuestro obispo galaico para

esperar acontecimientos y recibir las noticias del nuevo heredero Ordoño III (950-955).
- En 954 (Julio-Diciembre) en León se reúne con el futuro Ordoño III; su nuevo candidato Ordoño IV estará ya en el trono en 958 (Marzo) y de nuevo en la Urbs regia o in Legione de Galletia.
- En 959 (Enero) y 967 (tratamiento judicial con Sisnando II de Íria) lo vemos en la ciudad de Guimarães minhota, vila esta muy viajada por Rosendo por causa de sus intereses y vigilancia de sus posesiones en dicha región, así como por su relación (donaciones, intereses político-eclesiásticos y económicos compartidos) con Muniadona Díaz, sabemos que tía del abad de Celanova.
- En 967 (Enero-Junio), en León Rosendo recibe junto a Elvira regente, la comitiva venida desde Córdoba que preside Velasco obispo de León, con los restos de niño mártir Pelayo-Paio. Dice la Crónica de Sampiro (Chronica Sampiri) que Elvira y el niño rey Ramiro III "tuvo paz con los sarracenos y recibió de ellos el cuerpo de San Pelayo y lo sepultó con religiosos obispos en la ciudad de León" (M. Carriedo, 2007).

977, Enero 17 (doc. 1) y otros. Onomástica: Sarracina confirmat, Citoni abba y Aiub primiclerus. Este es el importante documento que se ha trabajado formalmente por su erudito estilo literario
761
y al que nosotros hemos querido comparar por su excepcionalidad, con el de 942 (doc. 2) ya referido anteriormente.

761
En DÍAZ y DÍAZ, M. C, "La cultura medieval y los mecanismos de producción literaria" (1997), vemos una ejemplificadora cita sobre la calidad de este texto rosendiano del 977 a la cual poco hay que añadir: "Pero, entre otras piezas, se da en el que he denominado "Testamento monástico de san Rosendo", documento de 977, excepcional por su elegancia, por su léxico, por su disposición y por el cursus 10. Ignoramos el nombre del notario responsable del acta; pero revela en su redacción no sólo un hábito notable del trabajo en la documentación, sino una sólida formación, que no se adquiría directamente en los libros, ni enseñaba el medio en que vivía. Tuvo que recoger estos conocimientos, que venían de muy atrás y no eran vulgares, de la mano de otros expertos, que así trasmitían el saber antiguo. La presencia de estos recursos en el documento confiere a éste un valor singular, un precio sobresaliente que iba bien con la calidad social y sobre todo espiritual del personaje que lo otorgaba, y con la trascendencia del momento que registra. Este documento solo ya dice no poco acerca del monasterio celanovense, y de la estima en que se tenían estos procedimientos extraordinarios.
Aduzco aquí como ilustración, uno de los brillantes párrafos que componen este documento singular: Saluatori

643
Un vez más y hablando de pasajes bíblicos de nuestros textos, curiosamente certificamos esa tendencia (ya avisada en los años centrales del siglo X) a dejar de dar protagonismo a las citas de las obras del Antiguo Testamento en favor de las novotestametarias, aunque éstas

sean de influencia milienarista-apocalipticista, conformando una tendencia renovadora y ténuemente pro-benedictinista de Rosendo (la historiografía en el s. X crece y ello es sintomático de un más moderado rigurosismo apocalíptico), ya que son protagonistas en las citas Mateo (la más numerosa, con una dudosa y coincidente –son de relieve para nuestro estudio Mt 24, 34; 21, 1-9 y los ensayos sobre los escritos de Mateo por parte de San Jerónimo...- con el remate de otra cita de Juan 12, 26), Pablo con Corintios, Lucas y Marcos. De San Marcos cabe aquí añadir la influencia de este Evangelio en la doctrina de Beato de Liébana (y con él toda la tradición isidoriana, juliana y tardoantigua-visigótica), así como en todo el pensamiento que desde los textos bíblicos, se orientan hacia la espera de un Fin del Mundo cruel, aunque también
esperanzador, son de referencia Marcos 11, 1-10; 13; 20-33 y

hominum et redemptori, cuius sanguine pretioso se mundus congaudet redemptus (planus) quem omnigena
rerum sibi suum conlaudat (velox) cum patre et spiritu sancto dominum, in trinitate auctorem (planus)
redemptoremque unum (dispondaicus 11), qui celorum regna angelorumque creatura (trispondaicus)

substentando presides (planus), qui terra terrarumque (trispondaicus) patentia insensibilia (tardus) et uidentia
atque uiuentia (tardus) presidendo substentas (planus), qui celestia et terrena (velox) ineffabili tuo nutu (velox)
communicas et coniungis (velox), qui fabricam totam mundi (velox) et maris celique (planus) ante omnia
secula seculorum (velox) spiritalia et temporalia (tardus) inestimabili tuo arbitrio (tardus) contines regesque
(trispondaicus) 12, cuius... (desde punto y aparte) Además de las notas referidas al cursus, quisiera hacer notar
otros juegos. como la serie de frases con anáfora del relativo. que se va presentando en nominativo (en el pasaje
aducido) y sucesivamente en todos los otros casos l3; la doble adnominación 14. etc. Me gustaría añadir que en
toda la documentación leonesa del siglo X. incluyendo la emanada de la cancillería regia, no hay ninguna acta
que ofrezca tantos artificios de manera tan consumada y completa l5. (desde punto y aparte) Concluyo las
breves notas sobre Celanova: la persona -o personas- responsables de la redacción de este precioso documento
había recibido esta técnica no de la enseñanza que se pudiera dar en el todavía joven monasterio, sino de otras
personas que la habían adquirido en otros lugares. Más que éstos, sin embargo, importa destacar esta línea de
tradición que entronca con tiempos mucho más antiguos, y el hecho de que se haya aplicado a un documento
notarial, en lugar de reservarlo, como sería de esperar. para un texto literario". Las notas enumeradas de la cita
no las hemos querido reproducir por su extensión. Las primeras páginas del códice que tratamos están
seriamente dañadas y en mal estado (de ahí una nueva transcripción del documento que nos hace Dáz y Díaz en
su trabajo de 1989). Algo podemos añadir por una parte: se echa de menos un similar estudio (¿comparativa?)

sobre el documento del 942, y por otra parte, bien pudiera caber para este singular texto un estudio novo y
veterotestamentario sobre las citas y su apologética bíblica subyacente. Para finalizar, y acudiendo al prolífico
trabajo de Díaz y Díaz (1989) sobre este documento, decir que gran parte de las formas lietrarias, estilíicas y
morfológicas que se exponen, constan en nuestro trabajo (primera parte, anexo de "Rasgos generales del latín
mozárabe de Al-Ándalus") como rasgos distintivos de latín de los tiempos del mozarabismo (ya detectables por
supuesto en la tradición erudita latina de tradición visigótica…), como en su lugar hemos expuesto.

644
35-37: "estad alerta y velad". Curiosamente esta perspectiva está reforzada por San Pablo en
1 Corintios (15, 22-26 y 1 Tesalonicenses 4, 13-18)
Sólo una representación veterotestamentaria (y además de libros Poético-sapienciales y no de
Proféticos…) en Job 7, 20 (peccavi quid faciam tibi o custos hominum quare posuisti me
contrarium tibi et factus sum mihimet ipsi gravis), a diferencia de nuestra leve polimorfia en
et factus sum mihimetipsi grauis. Sobre las diferencias de las citas bíblicas de este
documento con la versión hieronimina de la Vulgata (por ejemplo en la alterada y supuesta
cita de Marcos 10, 21: Date que vestra sunt temporalia et percipite que celestia sunt bona
nullatenusque / finienda), Díaz y Díaz da una aceptable explicación de la alteración
fraseológica, ya que sobre una una cita bíblica, ésta puede fácilmente modificarse por la
práctica litúrgica de la misma
762
, o bien como ya hemos afirmado en otra ocasión, por las
diferentes versiones y copias que de la Biblia se transcribían y pasaban de unas scriptoria y
bibliotecas monasteriales a otras.
Se hace una mención a San Miguel (et cum arcangelo Micaele sumni [Dei nuntio]) en una
fórmula de matiz liturgista (transcripción y notas de la edición de Díaz y Díaz, 1989).
Respecto a los objetos litúrgicos (con un vocabulario de los mismos que tampoco aparece en
el documento del 942 y donde vuelven a aparecer helenismos de cierta talla
763
) y de uso
doméstico destacamos las agrupaciones de los ajuares, presentadas y enumeradas ante el
lector de una manera jerárquica y ordenada, destacando primero los objetos de metal
precioso (en plural cruces, capas, diptagos -dípticos para altar, tablillas para registro de
obispos-, calices et coronas, candelabra argentea…), luego el no precioso, continuando

762
DÍAZ Y DÍAZ, M. C. "El testamento monástico de San Rosendo", Rev. Historia, Instituciones, Documentos,
nº 16 (1989). No es fácil asegurar que la cita es de Marc, 10, 21. Según la edición de los Sáez del TC (2000), la
cita tiene "palabras inspiradas en Lucas 6, 38", pág. 181, nota a. Tampoco coinciden los dos catedráticos en la
cita de Marcos-Mateo, sed quicumque voluerit inter vos maior / fieri sit onmium servus, pues según el profesor
compostelano es una inspiración-referencia de Marcos 10, 43, y para la edición de Emilio y Carlos Sáez es de
Marc. 10, 44 y Mat.. 20, 27, también por nuestra parte con una cierta influencia de Mat. 20, 26-27. Hay otros

disensos en esto de la coincidencia de afirmaciones a la hora de localizar las citas bíblicas.

763
Dado que los helenismos pueden derivar del mundo erudito mozárabe, resaltaremos del léxico: andibula
(amphibula < amphibalon, "manta o cobertor de tejido basto y grueso") y polymitum (compuesto del griego
polús –vario- y mítos –hilo-, tal vez aplicado aquí a un edredón, aunque trabajado, v. Díaz y Díaz, 1989),
término ya latinizado.

645
después con la exposición de tejidos-vestidos (incluidos los de uso para templo et altaria indumenta sacerdotum et levitarum…) donde se va desde la despcripción simple al más genérico, mostrándolo por la jerarquíca primera de los presbíteros y luego de los diáconos, acabando con un último grupo enumerado donde abundan las formas dúplices con complementaciones y adjetivaciones al caso (…cum balteis et umerariis auro texta, bisima (lino de calidad), purpurea et linia). A continuación inmediata de todo lo expuesto cae en manos del sucesor abad Fránquila su administración, uso y poder de lo enumerado y expuesto en parejas dúplices y bimembres (las hemos visto hasta dípticas) de materiales de no poco valor añadido.
A diferencia del documento de Aloitus del 942, hay en este texto testamentario una referencia explícita al seguimiento de las normas de los antiguos Padres del desierto: fratrum congregatio seu monacorum cetu degentium et per anticorum patrum normam viventium evangelicaque itinera gradientium, siguiendo una ideología fiel-testamentaria a las intenciones normativas del modelo rosendiano.
Igual o semejante a esta onomástica tenemos en otros documentos que sólo fecharemos: 963 (doc. 212) Moysen cognomento Abdela, una cum coniuge mea Trudildi dona vilas (ipsas villas per omnes suos terminos antiquos) del territorio de Trives con objetos valiosos (cupos, cupas, mensas, cathedras, perfia res, vestimenta, etc.); 986 (doc. 5) Sarracino Siliz confirmat, Harramel Alvariz, Domno Sarraciniz, Guttier Avolmondariz; 1007 (doc. 3) Zaman Oratiz testis; 950 (doc. 7) Sarracinus Addaulfici, y de igual importancia el término arravalde (lo veremos en el siguiente epígrafe): In arravalde de civitate Colimbria, así como el lugar villa Abzequines per terminos cum domus et eius prestantie ; 1091 (doc. 11) y en 1075 (doc. 20) Sarracena Leovegildiz confirmat / exigua famula Dei Sarracina Leovegildi respectivamente; 1065 (doc. 16) ...de parte nostro Munio Sarraciniz; 983 (doc. 432) occidente vinea de Abdumeliki (...) Kazem testis, Abadía presbiter ts., Kazam presbiter ts.; 907 (doc. 429) et discurrente valle que descendet de Zuizfel (...) usque ad molino de Abolgamar; 1032 (do. 35) Et abuimus nos illam comparatam de filios de Citi; 1046 (doc. 299) Adaulfo cognomento Cidi Sarrazini; 936-977 (doc. 454) Nuño Sarraciniz hereditate, Afrigano terras, Cidi Bono; 955 (doc. 453) de quinione de Zarraquino XIIII.

646
Abundante es en onomástica Sarracinus del año 1056 (doc. 474) Didaco Sarraciniz (juez), Sarracino Eriz, Domnus Sarraciniz testis, Eita Sarraciniz (2 veces), Erus Sarraciniz (4 veces): contamos 10 en total; con el documento del año 941 (doc. 48) hacemos otro total de 17, estilo Megitus Sarraciniz patronímico, por lo tanto teniendo en cuenta nombres propios y patronímicos, de igual interés para nuestros objetivos.
No debe ser casualidad (y ello es notorio observarlo...) que el Sarracinus iben Sila testis (947, doc. 229), en villa de Abeleda, lleve con el nombre propio de terminación (-inus) latina, su nasab de propia tradición onomástica árabe-islámica: en un serie de contextos los

“Sarracinus” (igualmente afirmamos para el caso de los Citi / Cidi y variantes) son de una referencia obligatoria para el seguimiento de las huellas de mozarabismos y que consideramos, no se pueden desechar, ya que despreciaríamos con excesiva generosidad, unas ya de por sí, parcas fuentes de información que aún nos tienen mucho que decir, aunque el esfuerzo por desentrañarlas sea todavía considerable. Un reflexión del tipo ¿por qué van asociadas en la mayoría de los casos los “Cidi” y “Sarracinus” (con sus correspondientes variantes mixtas y sufijos patronímicos) la onomástica más arabizante que poseemos, ya sea en onomástica alterada latino-árabe o árabe-latina (preferentemente kunya + ism-‘alam +

nasab con nombre propio y paterno latino, y hasta en la nisba y suhra-cognomen latinizado-germanizado…)?

1029, Diciembre 1 (doc. 457). Carta de donación y dote del Conde Rodrigo, hijo de Ordoño, para su esposa Toda. Destacan con las pertenencias, las gentes, Mancipios et mancipellas quos fuerunt ex gentes mahelitarum et agarini, siendo éstos: Petro, Marino, Domengu, Halephe. Item post Alveidar Maria, Gigenia, Marina, Semza, Zeida, Adosinda, Nomen Bono, et de avolengarum criazone parentum Petro Petriz, Sunana, Salamiro, Salamom, Godina, Orabona, Cidi et quator suos filios... Son cautivos conversos al cristianismo, vinculados a las pertenencias y tierras del conde Rodrigo, aún en proceso de conversión y de culturización latina, entremezclada con onomástica germano-cristiana, y aún la propia de sello árabe. Entre la toponimia y villas prenominatas destacamos para nuestro interés en las tierras de Baroncelli (Monterrei, Límia), en Castro do Val (In mons Niger Sauto o Monte Negro)

Abdega, Asturianos; en Sauto Veremundi del mismo valle de Baroncelli, el destacable Mourisco Teissedo y es sobre estas teirras donde viven, conviven y trabajan los moriscos y arabizados habitantes que tratamos en este texto, sin duda acompañados por mozárabes colaboradores y hasta intermediarios con las gentes cristianas hasta su final conversión, pues quos fuerunt ex gentes mahelitarum et agarini es su pasado, no su presente y a fortiori su futuro.
En igual línea investigativa se ha de ver a estos mancipios o siervos domésticos, en documentos como el destacable de la sierva Muzalha (943, doc. 172; pero también Semza mancipia en 1029 –doc. 457-), donde nuestro obispo concede la libertad a una ya manumitida, le entrega bienes (propiedades en Caldelas, Sallar, Bubal y Leza), es decir, que hay ya una plena integración en el mundo de los hombres libres para moriscos de origen musulmán y de determinada condición social originaria, aunque éstos aún estén de alguna forma, “dependientes” de la influencia del poderoso obispo y abad. Puede no ser casualidad que sea Rosendo (el pensamiento jurídico justinianeo era ya una combinación de los ideales de enseñanzas bíblicas aplicadas a los códigos civiles) y no otro, quien dé este paso importante en la historia de la vinculación integral ya entre lo cristiano-romano e islámico en reinos católicos.
Algo semejante acontece en el documento sin data (muy posiblemente del siglo X, doc. 361):

“Ego Goldregoto una cum filiis meis tibi mancipia mea Iulia in Domino Deo eternam salutem. Dubium quidem non est sed multis manet notum eo quod fuerunt genitores tui de tribus Ismaelitarum tribu Salomonorum necnon etiam et ipsa supradicta domna nostar Gota placuit nobis (...) de virum meum Adanaricum cognomento Marvan ut in die iudicii ante Dominio mercede vel indulgentiam accepiamus”.

Esta sirviente morisca, Iulia (nombre ya debidamente latinizado y cristianizado), de ascendencia musulmana, accede a la libertad, siguiendo unos cánones clásicos del derecho

más puramente romano (ciudadanía romana, abandonando el status de esclavitud, o así lo interpretamos, siguiendo una inercia histórica que parte de tiempos bajoimperiales, ss. V hasta VII, con aplicación del Liber Iudiciorum, aunque muy clásicamente) siendo sus

648
antiguos señores doña Goldregoto y sus hijos, uno de ellos llamado Marvan, tocado ya de arabismo.
En rasgos generales, estos ahora libertos (hasta que no se cumplieran una serie de condiciones, de momento en statu liber) son de extracción cautiva (por compra-venta, por captivitas in bello, por intercambio de bienes, por intercambio de prisioneros, etc.) y/o servil y pasan a una nueva situación de hombres libres-libertos. Desde el ius gentium del Código Civil de Justiniano, el cual inspirará directamente al Forum Iudiciorum hispánico, la situación de cautivo es muy semejante a la del esclavo (en Digesto Libro 1, 5, 1 / 4 (1-3) / 5 (1-3) / 6, etc.), aunque es ya con Justiniano cuando la manumisión se aplica de tres formas: Manumissio vindicta, Manumisssio testamentaria (la declarada por el propietario en directa libertas sobre el manumitido, nuestro caso) y la Fideicommisaria Libertas o delegada a otros por voluntad del difunto. En general sobre "esta última voluntad [nota propia.- en especial la testamentaria] las constituciones imperiales intentaban que se respetara siempre la voluntad del difunto"
764
.
Todo lo dicho lo debería conocer sin duda el redactor de esta spriptura ingenuitatis et restaurationis del testamento de Muzalha (943, doc. 172), cuando absuelve de los servicios a la misma según...statuo verum etiam inter ydoneos licentiam tribuo civium romanorum consequi privilegium...firmando el documento Ilduara y el mismo Rosendo.
Igualmente para el caso de la mancipia Iulia (s/data, doc. 361), la referencia es el derecho civil romano...facimus tibi scripturam ingenuitatis vel restaurationis ut sis libera et obsoluta ab omni nexu vel fece servili ingenua cive qui romanum deexernimus ut tibi volueris iuvendi...

Variando la serie léxica en otros nombres de personas: 987 (doc. 94) Habze, Abdella, Timini (habitantes in villa Zacoys); 879 (doc. 271) y en distinta interpretación cronológica 909 (doc. 10, Sáez) Hazme / Hazeme presbítero y abad (Hazme abba) que dirige un grupo de diáconos y clérigos, fundadores beneficiarios de la iglesia de Laroá (Límia, Our.), concedida

764
Cita de la obra de GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael, La estructuras ideológicas del Código de Justiniano
(1997) in pág. 207.

649
por once descendientes de los fundadores de San Pedro de Laroá, entre los cuales también figura un Homar, también posee invocación a San Miguel Arcángel; 1026 (doc. 468) Harake, suegro de Toedemiro (Vermudo Eroptiz inventaría a homines de creatione
765
en esta
conocida región de Baroncelli (Sta. Mª de Berin) onomástica de Zemal, Sarracino; 983 (doc. 428) Kazam / Kazan / Kazem presbítero con Zait testis, Zeit Abiubet, Zeit diaconus confirmat, Algalip diaconus; 993 (doc. 272) Mahamuti Alvariz, Menindo Zulumaz, Francolino Musas, Sarracino Luzi; siglo XI-?- (doc. 144) hombres de Celanova que habitan entre los río Deva y Eires, Marecco, homo de Celanova; Zaccaria Alvaniz, Cidi Sesnandiz,

Cidi Donnon, Cidi Viliulfiz, Iohanne Motarraci, Cidi Didaz, Didaco Zemaliz, Vimara Cidiz, Vita Cidiz de Valauto, neptos de Maurenzo nominibus Cidi Viliulfiz et susos germanos media ad rege et media ad Cellanova; 1006 (doc. 524) casare de Mukicime; 926 (doc. 577) Muza, puer, homo de Gunterigus; 927 (doc. 533) Muza, ibenabdella confirmat; 905 (doc. 101) Homar presbiter (2 veces), curiosamente la confesa Gudesteiz le vende a este presbítero Homar las iglesias de San Martín en las riberas del río Límia, en iuxta aquas calidas; también nos sonaba un in Eclesiola, Omari (1025-1040, doc. 159), cuando se relacionan hombres de la propiedad del fraile Vimara; 959 (doc. 356) Zalamma presbiter, en sitios donde se saca hierro: undifer ferrum eicunt; 938 (doc. 428), también Hodman testis; 983 (doc. 428) Zeit Abiumet (igual que Zeit diaconus conf.); 1000-1026 (doc. 468) Zemal, homo de Celanova; 1037 (doc. 469) aparecen Cidi testigo y confirmante de un clan de Munio, Munioni prolis Beikani, todo ello y una vez más, en el territorio del gran Límia (muy bien configurado territorio Limie), Arnoia, Miño medio y final.

765

Estos homines de creatione o siervos adscritos a un señor y a unas tierras los vemos en la documentación
celanovense en varias ocasiones, aparte de esta de Baroncelli, en el caso de la restitución de la propiedad y
autoridad de Celanova para con los homines de Domenzi (omnes illos homines de villa Domenci; 1002, doc.
258) ya que fueron donados al cenobio por el rey Sancho Ordóñez (925-929 en Galiza y Portugal) al obispo-
abad Rosendo (hay un pactum regule del abad Manilano con su comunidad de frailes); el comentado de 936
(doc. 256) con sus siervos domésticos ...dudum ibi servientes vocati Moraria, Sampiri et Poleiares; el ya
clásico de los pistoribus (942-977, doc. 158) comentado; o el de hombres para servicio para San Pedro de Laroá
(993, doc. 272) homines qui faciant obedientiam et servitium ad ipsam casam...; un ainteresante relación de
hombres bajo la propiedad de Celanova que habitan entre el río Deva (atravesando el Miño y en su margen
izquierda, el río Mouro...) y Eires (S/data, doc. 144) donde se observan los que en supra hemos relacionado. Le
seguirían las relaciones de mancipios et mancipiellas, e incluso de los libertos (Muzalha, Iulia), los de Rabal (v.
ultra); los homines de creatione vel libertos vel ancillas de las regiones del Deva y Límia, en la donación de
Menendo Alvaroniz (1086, doc. 302) a Celanova.

650

En el territorio de Baroncelli (Monterrei, Verín: villae y hereditates de Zacois, Queizán, Alvarellos, Galegos, Quiroga, etc.) la población podría estar culturalmente arabizada como en los testimonios onomásticos de 987 (doc. 150 y 94) qui sumus habitantes in villa Zacoys (…) Habze (también grafiado Abze), Abdella, y en 1031 (doc. 148) Hereditate de Sarrio Homariz (…) in villa de Keiroganes ubi era serviciale (…) Hereditate de Solino cognomento Donno que fuit de suo patre Zemal et uxor sua Delgata.
El presbítero Marván dona a nuestro obispo Rosendo en tierra de Caldelas (lugar de Muriolas, iglesia de San Pedro, río Návea) unas importantes propiedades que le eran dadas al mismo en herencia, onomástica Maruane presbiter (954, doc. 222), una vez detectamos mozarabización onomástica en tierras del Sil y sur del Courel.

Otros muy vinculados en nuestra línea de detección son: 940 (doc. 162) un Placidio aurivice testis que en la donación del presbítero Vimara les vendría muy bien en San Tirso (en

Quiroga, Sil) para las cerámicas y utensilios de los cuales se abastecía (compraba, fabricaba) Celanova.
Recordando a los gasalianes (o personas supeditadas, laicas o religiosas dirigidas por un abad o personas de prestigio en un origen y que finalmente se comportan como siervos o libertos supeditados a su antiguo señor) del siglo décimo de San Martín de Castañeda están para 940 (doc. 456) y con gentes muy cercanas a Celanova (monte Leboreiro, ríos Gorgula y En): vestro iuniore Froila cum alios meos gasalianes nominibus Miros, Fagildo et Alifreda. En una dirección del año 947 (doc. 567) y en mismo territorio de Bubal: inter meos heredes vel germanos (...) ecclesia Sancti Iacobi inter meos consortes (...) inter meos germanos competet ab integro, de libertos vero avorum et parentorum meorum quorum nomina in noticia resonant precipio eius...

7.2.3.2. APUNTES TOPONÍMICOS: TERRA DE FORIS-FORAMONTANOS Y RAVANAL-RABAL.

Como la relación de toponimia asociada al área de influencia rosendiana y celanovesa-auriense es de considerable extensión por su estudio pormenorizado (aún así, su vertebración hagiotoponímica ha sido detectada en los análisis de documentos del apartado

651

anterior, ya que los anexos expuestos no incluyen los nombres de lugar de santos y personajes de la historia sagrada), nos remitimos al apartado de este trabajo general en su primera parte, anexo "Toponimia de introducción mozárabe en la Gallaecia". Pretendemos no obstante, dar una indagación a un topónimo concreto (a su vez también comentado en la relación del anexo al que nos hemos remitido) como es el de Terra de Foris o in terris foris.

Situemos primero algunas designaciones documentales con las que nos hemos ido encontrando sobre esta área más occidental a la nuclear y plenamente galeciense, continuación de Bergido, aunque localizable: siue in prouincia Gallecie, siue in Bergido, siue in terris de foris (929, doc. 20 del Tumbo A, Catedral de Santiago en Compostela

766

-TACS-

); in terra de foris uillam Genestario y uocitatam Lama in terra de foris (1017, doc. 90, TACS) y por citar otros ejemplos del legado compostelano, palacii de Asturiis, de terris de foris Gallecia (1019, doc. 61, TACS) y el tardío de la Historia Compostellana: monasterii sancti Petri de Foris (1134). Ya en el TC, genitoris mei paravit se divisio inter Galletia et terra de Foris vel civitates de fratribus meis qui obtinuerunt civitates et terra de Foris, cui voluerunt concesserunt et donaverunt. Similiter illi alii in Gallecia (935, doc. 505); in terra de foris in Hordas, in ripa Rubea, in Alisonza, in Sullantio (942, doc. 2) y in Bergido in Villasicca quinta parte; in terra de foris in Hordas (942, doc. 4); villa Baroncelli deservientibus vel que dedit alia in terra de Foris que dicimus Turgia per suis terminis antiquis (950, doc. 467, similar copia 950, doc. 93); entre otros de villa Sicca in Bergido quinta parte. in terra de Fora sic quinta parte, id est in Ordas, in ripa Rubea. in Alesonza, in Sollantio, et in Autarios terras qui fuerunt de domno Ero, et in Peso iusta Zamora (934, doc. 478) y vuelve a relacionar in terra de foris con… In Bergito de villa Sicca (950, doc. 7).

Puede estar claro que esta tierra de la meseta (de ahí su foris, creemos que no es asignativo concretamente al Bierzo sino a su "más allá", aunque le incluya por asociación a las Sierras de Cervantes, Courel y montes de León, es decir un región físico-mental más que flexible) se relaciona no sólo, aunque con la precaución de delimitaciones excesivas, con nuestro Bierzo medianero entre lo galaico y galeciense, según incluso la fuentes leonesas al

766
La edición transcripta que utilizamos es LUCAS ÁLVAREZ, M. Tumbo A de la Catedral de Santiago
(1998).

652
uso (M. Carriedo, 2007)
767
sino sobre todo y también con las tierras durienses de Zamora: ¿el
monasterio de San Martiño/Martín de Castañeda/Castañeira estaría inserto en dicha área?; Astorga (sede eclesiástica a la que pertenecía y ésta al ámbito de la Gallaecia institucional…) y la capital monárquica León, y es así que sus gentes foramontanas nos han dejado topónimos gentilicios de grupos venidos a la pars maritimam como el incorporado a la tutela de Celanova, Santa Maria de Foramontaos (Our.), así como en la documentación bubalense Faramontanos, actual Faramontaos del concello de Nogueira de Ramuín (1002, doc. 217); ad villam Foramontanos que Andrade (1995) sitúa con probabilidad en San Martiño da Porqueira; vila de Foramontanos et illis de Monte calvo (1044, doc. 350, con onomástica Citello y en 1047, doc. 351, dos "Citi" testigos, Citi. Alio Citi); ex diverso montis que dicunt Polosindi inter Faramontanos et Fonte Coberta (961, doc. 380) que está en la nombrada vila de Rabal (toponimia de posible origen árabe también conocida), situada hoy como San Xes de Foramontaos en Merca ourensana; in villa de Foramontanos ubi dicent Retorta (964, doc. 404, suponemos la misma vila);…qui tenebat ipsa villa et deganea de Foramontanos arreptus itinere fuit… (1060, doc. 534, O Salvador de Faramontaos en Xinzo de Límia; se nombran objetos de muy probable importación andalusí, sobre todo alifafe gardunio, entre otros objetos de valor: scalas argenteas, galnape, kavallo rosello, pallea, solidos); facio pro ipsa hereditate mea que iacet iuxta Foramontanos, discurrente rivulo Grou (1086, doc. 52, de Alvaro cognomento Citiz, en lugar situado entre Lobeira y Entrimo, ambos municipios al

767
Op. cit., "la "Tierra de Foris" o foramontana que comprendía la meseta "galaica", hasta el curso del río Cea
(in Terra de foris montaine in urbem legionense –las notas nos remiten al Archivo de la Catedral leonesa-) es
un concepto geográfico tan flexible que lleva a considerarlas como también meseteñas del antepaís castellano,
llanuras leonesas y zamoranas incluídas, y que en efecto contenía importantes centros urbanos (Astorga, León
y Zamora) que a estas alturas mantenían todavía conciencia clara de su permanencia a la provincia "Gallaecia",
según se nos muestra en 874 y en 946 en el caso de la mismísima "urbe regia" leonesa (ciuitate que uocitatur
Legio, territorio Gallecie… in Legione de Galletia) in pág. 36.
En las demarcaciones eclesiásticas el Bierzo, Astorga y gran parte de la actual provincia ourensana son un
territorio diocesano uniformizado de cierta importancia. Los transvases de población galeciana a una "parte" y
otra de las sierras orientales, población mozárabe monástica y laica incluida, la conexión directa con las
comarcas del Sil, y el dominio de aristocracia galaica e instituciones de la Galiza nuclear en todo el amplio
Bierzo, hacen de esta región (valles, bosques, ríos, poblaciones, fortalezas y monasterios) una

comarca más
galaica que otra cosa a lo largo de la Edad Media y gran parte de la moderna y contemporánea, aunque a
Bergido le tocó sufrir gran parte de los intereses políticos entre el occidente magnaticio y el real dominio de la
urbs regia León y su área de dominio.

653
Sur y SSO de Celanova, en plena área del Límia); Id est villa quam dicunt Foramontanos… y adherentes ad villam Foramontanos (941, doc. 48, con testigo Megitus Sarracini y Froila Gutiérrez confirmando).

En definitiva, vemos la ubicación y designación de lugares y gentes foramontanas, continuación de las bercianas (verdadero núcleo de tradición antigua eremítica, ahora en proceso receptivo de dirigida colonización monástica en ss. VIII-X), localización de una contraposición regional geográfica a los territorios de la pars maritimam Gallecie, con esta idea designativa (de foris / de montis) que nos da unas zonas de asentamiento de "gentes de fuera" relativo a su situación más meseteña y de llanura, incluso desde la misma Gallaecia y Galiza/Galicia nuclear. Aún más, creemos que estos lugares con sus gentes facilitan la transmisión del modo y tradición cenobítica-eremítica de los montes de Segundeira, de León y Aquilianos, enlazando este amplio Límia-Arnoia-Búbalo y norte bracarense (de notoria presencia mozarabizante y/o arabizadora cultural) con los espacios y modelos (sabemos que también mozarabizados, aunque ya de tradición fructuosiana) de Santiago de Peñalba, San Miguel de Escalada, San Pedro de Montes Rufianense, Compludo, Santa Leocadia de Castañeda y San Martín de Castañeda sanabrés, entre otros. No es casualidad que S. Xiao de Samos poseyera vilas, tierras, heredades, iglesias y monasterios subsidiarios a lo largo y ancho del Bierzo (Veiga de Valcarce, Vilafranca, Veiga de Espiñareda, Cacabelos, etc.), y que Rosendo y familia llegasen en sus intereses desde este Bierzo (Villa Sicca es ejemplo) hasta la misma Zamora y tierras de León (villa de Ordás-Sta. Mª de Ordás)
768
.

Del protagonista del entorno de Celanova, nombre de lugar Rabal (Ravanale, Ravanal en el TC) leemos de la mano de los toponimistas, explicaciones como de que tal nombre proviene del personal germánico Raban ("cuervo", J. M. Albaigés, 1998) y metidos más en

768
En el Bierzo y Terra de Fora, villa Sicca (942, doc. 2; 950, doc. 7; 934, doc. 478: [In portione Munioni] De
villa Sicca in Bergido, quinta parte. In terra de Fora sic quinta preter id est in Ordas, in Rupea, in Alesonza, in
Sulantio, in Autarios, terras qui fuerunt de domno Ero…) y resto de la misma: 950, doc.7: IIII integra villa de
Peso; 942, doc. 2; 950, doc. 93: Turgia per suos terminos antiquos; 935, doc. 505, interesante delimitación de
las posesiones que se le donan a Froila, inter Galletia et terra de Foris vel civitates de fratribus meis qui
obtinuerunt civitates et terra de Foris, que voluerunt concesserunt et donaverunt. Similiter illi allii in Gallecia
fecerunt…;
950, doc. 467. Toda esta documentación rosendiana en el Tombo celanovés.

654
nuestro asunto, etimología desde raphanus, rábano “con Rabanal en León y Zamora, y Rabal en Coruña y varias veces en Orense” (A. Moralejo, 1977)
769
con sus consiguientes
explicaciones de naturaleza fonético-gráfica (págs.. 291-292). Prosigue Moralejo en otro lugar: “ribera “margen y orilla del mar o río” y rivera igual que “arroyo”, con probable influencia de rivus “arroyo, regato”, aunque se trata de la misma palabra. Rabal es todavía Rauanal con u por v en un documento de Celanova del año 956” (pág. 326 de op. cit.) es decir,…in villam qua dicunt Ravanale (956, doc. 373 e igual en doc. 391). En este asunto en particular, los especializados estudios de Elixio Rivas (2000)
770
sobre la toponimia y léxico
relacionado con el agua y corrientes no incluyen a Rabal-Raval en su amplísima lista y consultada comparativa de especialistas, incluyendo conocidos lexicólogos medievales como Maigne d’Armis (1858)
771
.
Sintetizando, la confusión b y v es normal en la evolución de las palabras romances: “Y estas b y v secundarias podrían distinguirse originariamente por su pronunciación, por venir respectivamente de oclusiva y fricativa; mas luego han venido a confundirse entre sí y con las primarias, de donde tenemos Rabal y Devesa con b y v…”
772
. Recordemos que en
toda la documentación del TC, Rabal siempre es Ravanal, Ravanale, Ravanales (Santo André de Rabal).

769
MORALEJO LASSO, A. Toponimia gallega y leonesa (1977).

770
RIVAS QUINTAS, E. A Auga na Natureza (2000).

771
Siguiendo Rivas a Maigne (entre otros de extensísima bibliografía) el latín rivus (arroyo), corriente mayor
siendo su origen de corriente menor en la toponimia galaica (pág. 117), extrae de W. H. Maigne que rius,
rivulus, fluvius, reana, riagnus, raigo, riale, riaria, riolus ya son “pequeña corriente de agua”. En el NW,
riacho es dimuniutivo despectivo de “río” (Riancho, Asadur, Our.) < lat. vulgar rius < rivus que finalmente da
“río” (en Galiza, ría cuando se enlaza con el mar), esteiro, similar a ria. En cuanto a toponimia, Riboluru
(Candamo), Ruballer (Aller), Riucaneu (Lluarca), Ribão (Ponte do Lima, Minho), Ribós (Lamego, Viseu).
Desde el significado de Beira-Ribeira, Rivas apunta lo más parecido a nuestro Rab- /Rav- en léxico, riba,
ribada (muy extendido por Galiza y Portugal) y en toponimia, Ribadal, Ribadais (Cercido, AC), Rabelas
(Chantada, Lu.), A Ribada (Faramontaos-Merca, Our.), Rabadas (Derrasa, Our.), Rabadeira (Baión);

en
Portugal Rabaça / Arrabaça (aquí un normal doblete en este topónimo al que se le suele añadir un prefijo ar(r)- /
al-, Portalegre, in pág. 144), río Rabaçal (Vinhais) y más de 500 Ribeira; también Ribaças y Rabaçal (= Rabaza
en Our.), sin desconocer nuestro Ribas de Sil (Santo Estevo de Riba de Syl en documento de 1305).

772
Pág. 291, op. cit.

655
La demandada constantemente por los intereses del cenobio de Celanova, vila de Rabal, está situada en el margen derecho del río Arnoia, justo muy próxima al norte de la Casa central, curiosamente a su vez también muy próxima a otros lugares como Faramontaos (la más cercana y a E.), pero también San Pedro da Mezquita (NE.) y San Victorio da Mezquita: NEE., asociado a toponimia de minería romana (Santa Eulália de Urriós), no lejos a SE, las vilas de Zarracós y San Torcuato; el hábitat histórico de esta parte del marcado valle del Arnoia está constatadamente poblado de castros (Castrelo, Pelosino). En todo su Oeste nos limitamos con las conocidas tierras de Cartelle, Ramiráns y habitación antigua como la de Castromao, más al sur. Las conexiones entre toponimia, hagiotoponimia (Santa Leocádia, San Salvador, San Mamede…) y etnonimia (amén de los mencionados, Mourillóns, Serra da Moura, monte Moura…) son tan evidentes que llaman la atención a cualquier altomedievalista atento. El estratégico cruce de caminos que pasa por Rabal es también milenario, de entrada ya relaciona a la ciudad de Ourense (Pallea Auria, al N) con Celanova (hoy a poco más de 12 km. de Rabal) y se sitúa en su tramo intermedio, una vía altomedieval bien conocida (E. Ferreira, 1988) donde es fácil localizar una suerte de strata (964, doc. 405 del TC: habemus territorio Arnogie villa que dicunt Ravanal (…) de ipso vallato et plegat in strata que discurret de Sorvaria…) que posiblemente sería una secundaria romana (de Braga a Lugo, comunicado hacia el Sur Santa Comba de Bande (no lejos de San Pedro de Bande, Sarreaus, Torneiros -dos unidades poblacionales medievales que sepamos-, Santa Eufémia, Bangueses…) y Aquis Querquernis, y hacia el Norte, Ourense) de nuestra conocida vía XVIII.
En la Galicia nuclear hoy localizamos los nombres de San Salvador de Rabal (parroquia), sus dos lugares de Rabal de Arriba y Rabal de Abaixo (todos del municipio de Celanova), otra parroquia de Santa Maria de Rabal con lugar simple de Rabal (concello de Chandrexa de Queixa, prov. Ourense); parroquia de Santo André de Rabal en Oímbra (Our.) con lugar de Rabal; en el ayuntamiento de O Pino (prov. A Coruña) tenemos los lugares de Rabal de Abaixo y Rabal de Arriba, y en Trasmiras (Ourense) el lugar de Rabal. Diez topónimos gallegos a los que hay que añadir sus connaturales trasmontanos y norportugueses de São Bartolomeu de Rabal, Rabal de Montesinho, Rabal del río Sabôr, toponimia menor en

656
lugares llamados Rabal y finalmente Rabal
773
como villa y cabeza de feligresía del
ayuntamiento (Câmara Municipal) de Bragança, con su castro de Rabal. Llama poderosamente la atención la existencia de los Rabal del área de Celanova-Ourense, asociados a los Arrabalde celanoveses, los Arrabaldo y Santa Cruz de Arrabaldo ourensanos, el Arrabaldo del Corgo lucense, los dos Arrabal del área pontevedresa e incluso los Arrabalde (municipio y lugar, asociados a este término, Tardemézar, Alija del Infantado, los varios Jamuz leoneses, etc.) del norte zamorano, por no añadir los Arrabal de Valladolid y

Salamanca.

La voz de Rabal y su asociado Arrabal y derivados seguimos pensando que muy bien se pudiese desarrollar desde < al-rabad "suburbio" o barrio fuera de la ciudad-centro; < barrî, "exterior"> "barrio", en este caso con una idea de habitación, aldea o vila del momento. Sabemos que Asín Palacios (1944) lo ordena como una etimología de Rábade (¿tal vez también de Rabanal?), y aunque igualmente discutible, el reciente estudio de F. Corriente (1999)

774

lo razona como "arabismo de temprana penetración en el romance septentrional, por lo que aún refleja ocasionalmente la articulación lateral de /d/", sólo asi podemos entender los forzosamente aparejados (ar)rabal, arrabalde (cst.), arrabalde (gal-port.), arraval (cat.) pero también desde el intrarromance arrabalero (cast.), (ar)rravaler, (ar)ravaleta, (ar)ravalenc y ravalet (cat.), y arrabaldado, arrabaldeiro, arrabaldi(n)o (gal-port.).

El proceso de asimilación desde el sustrato protorromance hasta el superestrato árabe, del que sin duda forma parte nuestro proceso de mozarabización, es fundamental para entender los procesos lingüísticos que nos dejaron las realidades léxico-semánticas, la onomástica y la toponimia general en nuestro Noroeste (sin duda algo muy general y extensible a los resultados lingüísticos de toda la Península): la arabización por la mozarabidad es un proceso socio-terminológico de muy sensible complejidad cultural (no bastan sólo razones filológicas o estrictamente documentales), y estamos con Dalila Fasla

773

Leite de Vasconcelos daba la etimología de esta "freguesia" desde rabanal (tema de rábanos, especie de
nabo) recogiendo un documento de 1159: villa que vocatur Ravanal, et est sita in territorio Bregantie. En el
resto de España y consus "Arrabal" asociados, extendidos por Cataluña ("Raval"), Aragón (Rabal), Guadalajara
y Murcia (Arrabal, en Caravaca de la Cruz), entre otras regiones geográficas

774

CORRIENTE, F. Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance (1999), in pág. 226.

657

(1998)

775

en sus conclusiones, ya que ve dichos procesos como prestaciones fonológico-semánticas y antropológico-culturales, que dan como resultado dobletes léxicos (rabal-arrabal, en la línea de F. Corriente comentada), teniendo en cuenta las variedades diatópicas, diastráticas y diafásicas, préstamos todos ellos de intersecciones sociolingüísticas de no fácil solución, aunque no por ello se deben ni pueden evitar.

Creemos estar pues ante una vila y comarca de antiguo asentamiento humano constatado en Rabal (castros asociados, villa, pallatio -restos arqueológicos así nos lo

775

FASLA, D. "Aportaciones terminológicas de la lengua árabe al español medieval, moderno y contemporáneo (notas para un análisis etnolingüístico y reflexiones críticas)", VI Simposio de Riterm, La
Habana (Cuba). 1998. La cita es de sustancial importancia: "…el volumen léxico está en proporción

cuantitativa del grado de complejidad cultural. Por lo que se refiere a la incidencia del mecanismo

de prestación
en los niveles fonológico y semántico de la lengua receptora, la adopción de arabismos –con su consiguiente
adaptación a nuestro sistema morfonológico– dio lugar con frecuencia a la creación de dobletes semánticos
entre la voz de origen árabe y el correspondiente sinónimo patrimonial (v. gr., alacena-despensa; alcoba-
dormitorio; anaquel-estante). En este sentido, un elevado porcentaje de dobletes árabo-romances debe su
vitalidad y vigencia a la variedad diatópica del idioma, i. e., el uso de cada uno de los miembros que

conforman el doblete se muestra, de este modo, favorecido por la geografía lingüística manteniéndose así la
relación semántica. Asimismo,
la existencia de dobletes fónicos entre los términos importados, por otra parte,
obedece en no pocos casos a la delimitación geográfica del vocablo (v. gr. albahaca-albejaca; almaraduz-
almoraduj; ataúd-ataúl), que en el plano de la realización del sistema, remiten a la pertenencia diatópica del
hablante. Encontramos este mismo factor de vigencia, conjugado a su vez con la variedad diastrática, al
comprobar la convergencia de dobletes fónicos cuyo elemento distintivo es la alternancia en la aglutinación del
artículo árabe al-, v. gr., arrabal-rabal [nota propia: rabal forma parte de los 1285 arabismos que contiene el
DRAE]; alacena-hacena (no en DRAE) (Cf. Fasla, en prensa). Dado que la documentación de dichos dobletes
no obedece en absoluto a la realidad de casos aislados, no conviene olvidar que la labor terminográfica debe
tener en cuenta en ambos casos (fónico y semántico) su tipología, considerando para ello el supuesto de la
variabilidad interna del idioma (reflejada en la variedad diatópica, diastrática y diafásica) que, a su vez, debe
abordarse bajo una perspectiva socioterminológica (cf. Zgusta, 1992-93: 132; Maurais, 1993: 121; Cabré, 1993:
190, nota 45), pues como ya hemos indicado el préstamo de origen árabe es fruto de una intersección
sociolingüística que se produce en el contexto histórico de un contacto intercultural". En esta misma línea iría la
idea expuesta por F. González Muñoz (1997) en su artículo "Perspectivas para el estudio del latín tardío en el
Noroeste peninsular", donde ar-rabád (estudios de arraballde y arreualde de M. P. Álvarez Maurín, 1994)
están en documentos de Celanova (950, doc. 7: in arraualde de ciuitate Colimbria...in ipso arraualde in
flumine Mondego...), leoneses (dos de 954, p. ej.- in arraualde supradicte ciuitatis Legione) pero también en
Lorvão y en contexto conimbricense y celanovés como hemos visto. Otra vez la cita nos da otra significación
que bien se podría ampliar a Raval: "a tenor de los ejemplos propuestos (...), parece emplearse con la acepción
de "parte de una población". Por su parte, los derivados del latín (...) uicus "barrio, pueblo" son

poco frecuentes
y, por su situación en el entorno formular, parecen tener el carácter de tecnicismo notarial. Sería preciso (...)
comprobar el grado de pervivencia y la adscripción estilística de las formas clásicas suburbium, suburbanus, de
las que Álvarez Maurín no recoge ejemplos. Otra constatación interesante es que estas tempranas ocurrencias
de arraualde se detectan en documentos de Galicia y León, lejos del entorno geográfico supuesto por
Corominas & Pascual para la introducción del préstamo, a saber: la zona próxima a Portugal y en concreto, a
Cáceres", in pág. 496 de Rev. Moenia, Vol 3, 1997.

658
podrían confirmar-
776
, vías secundarias de trazado romano, monasterio de titularidad
normalmente mozárabe) y en un espacio agrario y rico de constante explotación, donde es muy posible que hubiese propietarios y colonos mozárabes o descendientes de los mismos, incluyendo una mano de obra servil (onomástico Omari en relación de hombres pertenecientes al fraile Vimara, 1025, doc. 159) con elementos andalusíes y moriscos, ya que la región para nosotros posee huellas de contactos con Al-Ándalus a través de sus rutas bien diseñadas hacia Sur y Este, en perpetuo contacto con la, a su vez, irradiadora Celanova.
El procedimiento de presura a que puede dar lugar el documento de Quendulfo e hijos cuando le venden a Rosendo una parte de una heredad y un casal (lo cual subraya dependencias habitacionales y tierras para la explotación agrícola) en Rabal (956, doc. 391) es sintomático por ser un procedimiento no estrictamente de "aplicación metodológica mozárabe", pero sí practicada en todo el NO galeciense por estas singulares gentes de también tradición cultural visigótica.
La voz y ligar de nuestro Rabal de Celanova aparece en más de cuarenta documentos de nuestro TC, junto con los similares y distintos lugares de Oímbra y Trasmiras que suman tres más Ravanales, ya no nuestro Ravanal (23 ítems), Ravanale (15), Ravanele (2) y Ravvanal (1), asociados estos Ravanal-Ravanale a onomástica y lugares destacamos:

- "…in Ecclesiola, Omari", cerca de Rabal estaría este lugar probalemente a la iglesia de San Pedro da Mezquita, a su vez no distante de nuestro Faramontanos; un "Guistrilli et sua filia Lalla" (1025, doc. 159) y un nombre Zarraco.
- Existe una iglesia de San Martín en Ravanal (1013, doc. 371, otro en 1015, doc. 387).
- El monasterio de sancto Pelagio es referenciado en los documentos 372, 375, 379 (en estos tres sólo mención toponímica) y 416, de los años respectivos de 1011, 997, 964 y

776
En 964, doc. 405: …et quarta de ipso campo qui se levat de porta de Palatio et feret sic in strata… Sobre las
posibilidades de demostar arqueológicamente un cierta edificación tal vez de cierto rango aristocrático en estas
tierras, ya ha sido expresado por M. C. Pallares en su Ilduara… (1998) en págs.. 46-47 con sus respectivas
notas. Hay onomástico Palatino (961, doc. 384), marido de Emetundia, con sus hijos Sonna, otra vez Palatinus
(es clara la idea de preservar el nombre del padre en su descendencia) y Tenildi, poseedores de una heredad en

Rabal que venden a Rosendo-Celanova.

659
959. Probablemente el monasterio de San Paio
777
fuese de propios y hasta de
comunidades dúplices.
Si tras la derrota de Ordoño II por Abd al-Rahman en la "Campaña de Muez" (Crónica de Arib ben Said, incluida en la otra crónica de Al Nasir) en 920, el rey cristiano le entrega al potencial mártir y adolescente Pelayo / Paio como aval a cambio del obispo (y tío de mozo) Hermogio de Tui, y el chaval es martirizado en 26-VI-925 (M. Carriedo, 2007, desde los textos de la Vita vel passio sancti Pelagii martiris; M. C. Pallares, 1998), siendo sus reliquias repartidas entre los monasterios cordobeses de San Ginés (cuerpo) y San Cipriano (cabeza), siendo todo ello escrito por el presbítero Raguel en 961-966, tenemos que los restos íntegros del santo vuelven a León en 967, resaltando de todo lo dicho que las fechas y conocimiento para titular a una iglesia o monasterio a San Pelayo de este abanico 959-1011 en nuestro territorio rabalense son notoriamente tempranas y sólo con población muy informada de esta cultura cristiana santoral-martirial sería posible dar con este tipo de advocaciones tan adjuntas a los hechos históricos que hemos relatado. La buena comunicación-encrucijada de Rabal con el resto occidental y hasta con el Este y Sur hicieron el resto de los intercambios de información de ideas y gentes, amén de circulación de libros eclesiales y espirituales que se transmitían por esta comarca (ornamenta ecclesie y libros en 1021, doc. 532 y 952, doc. 558)
Hay onomástica Pelagio en 964, doc. 405 "Pelagio confirma"; y en la relación de hombres de Rabal de Gemondo Vistraraz, Pelagio, 1055, doc. 417, donde también aparecen tres Citi asociados (ver ultra).
- "villa Aydi" en 997, doc. 375.

777
El monasterio de sancti Pelagio que en el doc. 416, año 959, dicta "in loco predicto Ravanal iuxta domum
Sancti Pelagii ubi modo monasterio fundastis. Dono tibi ipsa ratione ad integro post partem Sancti Pelagii et
fratres qui ibídem sunt commorantes vel venerint ibídem ad habitandum, habeant et possideant et quicquid de
ea facere voluerint…" no consta en el "Monasticon Gallaecie" de J. Freire Camaniel (1998) pero sí hace
referencia al mismo M. C. Pallares en su Ilduara… (1998): "Es lo temprano de la advocación de San Pelayo, el
adolescente martirizado en Córdoba (...), lo que, ante todo, llama la atención en este documento (…) Y todo
hace pensar, claro, en las relaciones con al-Andalus, en los contactos con los grupos mozárabes…" in pág. 45-
46 de op. cit. Creemos que hay relaciones y más que eso seguramente en el valle del Arnoia y Celanova.

660
- Nuevas referencias a otras advocaciones tradicionales de esta temprana edad medieval:
San Mamede: ecclesia Sancti Mameti (961, doc. 380) e iglesia y vila en Sancti Mameti (961, doc. 390) donde por supuesto hay viñas y pomares, volviendo a…subtus ecclesie

Sancti Mameti iuxta illa carrale de vinea… (961, doc. 395).
- Onomástica asociada a Rabal y en general (curiosamente de gentes cuyas heredades habían sido normalmente legadas de sus padres, abuelos y antiquos: hereditatem que habemus…per omnes términos antiquos…de parentorum nostrorum in villa Ravanal…quos habeo de parentibus meis Cegio et Crescente pro vino de renovo…): Keran (961, doc. 384); Aidi propietario (952, doc. 558) cerca de Rabal; Azoi testis y Raian (961, doc. 386); Homar testis en una venta de viñas de Sonimiro a Rosendo y su comunidad (961, doc. 390); Ragiane (961, doc. 395, e igual en inter vinea Raiane, 962, doc. 400 y 961, doc. 413); Mogeimo (962, doc. 396); Cindo (961, doc. 406; 962, doc. 408); domo Zegoi (962, doc. 414).
Un documento de 1055 (doc. 417) refiere unos interesantes homines qui stant pro ad Ravanal, donde Gemondo Vistraraz enumera una relación onomástica muy sintomática de lo que venimos indicando, con las familias de los mismos, aunque nos parece demasiado abreviada, ya que se indica en la relación que existen otros Alios homines qui sunt de multas partes, et sedent cum nostras mulieres.... Es mayoritaria la antroponimia germánica (Adefonso, Vimara Ariulfiz, Vidisclo, Ero, Gundulfo, posiblemente Mito-Mitiz, etc.), latina (Suero, Senior, Mundino) y cristiana aún minoritaria (Reparato), pero es especialmente revelador la aparición de un Citi (entre otros filios de Suero) así como otros nominados...cum nostra muliere et in nostra hereditae, Citi Venariz sic Citi Invenadiz sic ienro de Mito sic alio. Pelagio onomástico ya hemos dicho que nos
constaba. Definitivamente Rabal y su zona de influencia debían ser sumamente peculiares.
- Sin olvidarnos del Ravanales de Trasmiras, y asociadoa la onomástica del inventario del valle de Baroncelli, Alalas hee hereditates (…) Sarracino Homariz… in villa Keiroganes (…) Hereditate de Solino cognomento Donno que fuit de suo patre Zemal et uxor sua Delgada, en 1031, doc. 148. El otro Ravanales de Oímbra, y entre otras la vilas que

nombra en esta carta de donación, son valle Baroncelli, Ravanales, Maurazos, Sancta Eolalia, Abdega, Asturianos, Sancto Stephano, Mourisco Teissado, relacionando con estos y otros lugares próximos una serie no corta de nombres arabizados, Mancipios y mancipiellas quos fuerunt ex gentes mahelitarum et agarini (ver supra el documento en cuestión).

La vila y comarca de Rabal se configura como una región agrícola con una habitación ya histórica de gentes propietarias ya que cuando venden es constante la referencia a sus heredades: nostram hereditatem propriam -956, doc. 373-, villas meas proprias quas habeo de parentela et avolengo…vobis ibidem homines de criatione -1021, doc. 532- y sus términos –per omnes terminos antiquos- y tierras explotadas desde ya hace tiempo, siendo que los protagonistas vendedores-compradores ya no recuerdan el origen primero de su propiedad, gentes y tierras desde ya antiguo, con mano de obra servil en la cual había gente de trabajo arabizada, cautiva y morisca, al mismo tiempo que propietarios y gentes cristianas desplazadas tiempo ha desde el Sur hasta esta Gallaecia occidental, al lado y ya confundidos con la población galaica indígena, o galecienses como pobladores asturianos, bercianos y de tierras más mesteñas y/o durienses, pero no sólo en el valle del Arnoia o Celanova, también y no con menos intensidad en lo largo del Sil-Terra de Lemos, Límia y Monterrei, derivando hasta estribaciones minhoto-portuenses.

7.2.4. LA CAPILLA-ORATORIO DE SAN MIGUEL DE CELANOVA. CONSIDERACIONES.

“Desde un punto de vista arqueológico hay que explicar varias cosas: la presencia de Melque, la de Santa Comba de Bande, quizás Celanova, la moneda de Kirman en Navalvillares (...), la existencia de Vascos (Toledo), la cerámica pintada de Peñafiel, las murallas de Guarda y Viseu, los conjuntos de Conimbriga ya “corregidos” por Retuerce, las necrópolis con tumbas de orientación musulmana “pre-andalusí” (nota propia.- es decir, cristianas con orientación islámica), las cerámicas no vidriadas anteriores al 857, lugares como la torre de Covarrubias, el asentamiento de Gormaz en la ribera derecha del Duero, el conjunto de torres vigías que “pasan” el Duero y que enlazan con la línea de Calatañazor-Soria-Garray-Cervera del Río Alhama, la

662

presencia de la de Andaluz, por no decir su topónimo, en fin: hilos sueltos que han quedado como retazos materiales de la historia”. J. Zozaya (1998).

El punto de vista de J. Zozaya Stabel-Hansen no podía dejarnos indiferentes, por lo menos desde un básica formalitas de mozarabidad y contexto-cronología rosendiana, y aunque se hayan escrito ríos de tinta sobre esta excepcional joya del arte galaico-mozárabe, teníamos que acariciar el enigma que es para nosotros el oratorio de San Miguel de Celanova, anexo al monasterio. Tampoco vamos aquí a desentrañar toda la interpretación de este complejo asunto para asombro de todos y de especialistas del arte, sólo queremos añadir a este sucinto trabajo una serie de cuestiones y puntualizaciones sobre lo que es y puede ser la capilla-oratorio de aspecto inequívocamente mezquital.

1. El contexto geográfico de Celanova y su entorno es conocido por una cierta densidad habitacional ya histórica (vías de comunicación aparte ya comentadas), que deja sus huellas desde el área de Chaves (estatuas-menhir, estatuas fálicas, guerreros pétreos), Ourense (necrópolis tardorromanas, vilas ya mencionadas en la antigüedad tardía: como Xunqueira de Ambia, Canedo, Reza y Untes como portum, tumbas antropomorfas
778
en roca
(Allariz, Manín, Ouvigo, Astrés, Lalín, San Xoán de Coles, Currás, San Pedro de Rocas y hasta en San Martiño de Mondoñedo y Compostela) y con iglesias prerrománicas como las de Sta. Mª Madre, Santa Eufémia do Centro, Seixalbo
779
), la extensa área del dominio de los castros de considerables proporciones de Castromao y San Cibrao de Las (entroncados a su vez con la región galaico-bracarense castrexa y tardorromana), y finalmente para cerrar el

778
La morfología de las mismas las recogemos en búsquedas arqueológicas (A. Rodríguez Resino, 2005), principalmente en cinco grupos: antropomorfas simples, antropomorfas en “bañera”, antropomorfas de “laxes”, antropomorfas de “laxes” trapezoidales y tumbas de laxes fusiformes. Según afirma Alberto del Castillo (1969, recogido en el libro referido de Rguez. Resino Do Imperio Romano á Alta Idade Media, en esta línea del parecer de Rivas Fernández, 1981) “Este tipo de tumbas (...) son exclusivas desta área xeográfica, e están asociadas a grupos repoboadores dos séculos X e XI (el chámaas “olerdolanas) (...) Ángel del Castillo resaltou hai moitos anos a súa asociación con igrexas parroquiais medievais” in págs. 91-92 de op. cit.

779
La enumeración de las huellas de pre-urbanización del área de Ourense las cotejamos desde los trabajos de
LÓPEZ QUIROGA, J. El final de la Antigüedad en la Gallaecia. La transformación de las estructuras de
poblamiento entre Miño y Duero (siglos V al X), 2004.

663
área comentada el templo de San Torcuato y Santa Comba en Bande
780
, donde se llegan a
juntarse adoraciones paleocristianas y otras de raíz céltica como el mismo culto al dios Bandua. La misma descripción del espacio y Villare donde va a ser construida Celanova es sintomática (935, doc. 44 Sáez; doc. 505 de Andrade): …michi uilla uocabulo Uillare, qui est subtus Castro Malo, iuxta riuulo Soriga, territorio Bubalo, cum domis…; también lo describe el comentado documento de 936 (doc. 256 visto supra) definitivo para el futuro de Celanova: territorio Bubalo, subtus monte Leporario, ripam rivusculi Sorice…
2. Siguiendo una corriente de investigación sobre el lugar que ocupa la capilla en el conjunto monasterial, no es extraño que recientes trabajos de cierta perspicacia (A. Pena Graña, 2004
781
) incidan en sus interpretaciones sobre el "outeiro" anexo a la capilla micaélica, todo una enigma recientemente iniciado en resolverse, apuntado hacia una idea de "trono de piedra" ("altar de piedra del Estado") de iniciación de la soberanía y poder del jefe-rey indígena galaico, una categoría del poder soberano (la primera función dumeziliana), ahora divinizado de nuevo bajo la doctrina cristiana, muy vinculada de momento a la intercesión de la Mater, dadora de la legitimidad y de escenificación de un nuevo vínculo (¿matrimonio?) entre el caudillo y su comunidad de gentes que le juraban fidelidad: ¿por qué está contiguo este ahora recuperado "outeiro" (antes oculto entre otras edificaciones artificiales que no permitían su visión directa...) a la capilla mozárabe –en igual orientación Este, diríamos que alquiblada-, a la cual hay que añadir a mayores una común separación del conjunto global del monasterio?
3. Sobreentendidos los primeros puntos, cabría una nueva interpretación sobre la inscripción de Froila
782
en la fachada Sur y entrada en la pequeña nave. Se incide en el

780
Es de formal referencia el destacado trabajo de CASTRO PÉREZ, L. Sondeos en la arqueología de la religión
en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo, 2001.

781
PENA GRAÑA, A. "Cerimonias celtas e entronación real na Galiza", Anuario Brigantino nº 27, 2004.

782
La inscripción del frontispicio, comentada con anterioridad (v. 936, doc. 256), es la que sigue: Auctor huius
operis tu Deus esse crederis. / Dele pecata omnibus te Christe hic orantibus. / Instat presens

memoria indigno
famulo Froila, / qui obtat et in Domino te coniurat, o bone dilecte qui legis, / ut me peccatore memoria habeas
sacra ex oratione.

664
carácter y utilidad oracional del edificio, diseñado especialmente para ese cometido: Dele pecata omnibus te Christe hic orantibus (...) in Domino te coniurat, o bone dilecte qui legis / ut me peccatore memoria habeas sacra ex oratione.
Conocidas las interpretaciones que los historiadores del arte dan a esta singular capilla (M. Núñez, 1988
783
), quizá sólo nos queda añadir que es esencial para nosotros la dedicatoria y destinatario a quien va dirigida la obra de San Miguel (como sabemos de referente advocacional-hagiotoponomástica, significado recurrente a los difuntos y frecuencia litúrgica al mismo en nuestro extenso Noroeste y oeste galaico), el conde Froila Guitierrez, hermano de Rosendo y magnate gallego afincado en la corte leonesa (Ramiro II, Ordoño III, Sancho I), mencionado en el documento de donación fundacional (942, doc. 2)
784

entre otros que hemos aquí cotejado. No nos es ajena la vida y contactos político-culturales del aristócrata en cuestión: León, desde ahí a todas las rutas e itinerarios con Al-Ándalus (la misma Córdoba, Sevilla, Toledo), amén de la propia familia tener vínculos y propiedades directas con las tierras de Coimbra y su área (sólo por citar, su hermano Munio, asiste a reuniones de primera instancia e Aliobrio, con Ordoño II, expediciones militares a Coimbra no faltan de su abuelo Hermenegildo o de su padre Gutier con los posibles reyes Ramiro II o Alfonso III), amén de las suyas propias que poseía, heredadas de su padre y de su tío Arias Menendiz
785
: la huella andalusí tuvo que hacer mella en el conde. Su mujer, Sarracina, de

783
NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. San Miguel de Celanova, 1988. Entre otras finalidades destacamos las aportadas por este autor: 1. Oratorio cercano a la zona de huéspedes y de múltiple funcionalidad. 2. Recordar al indigno famulo Froila puede tener una intención fúnebre de encomendación a su alma, tal vez acabada la obra y ya fallecido su conde y hermano Froila. 3. Seguir una tradición de pequeña ermita que tiene precedentes en la de San Salvador de Samos, en Sta. Mª de Salceda o la cella de Caaveiro o San Martiño Pinário. 4. No se excluye el posible sentido “memorial-cementerial” debido a la ubicación próxima de una necrópolis monacal del siglo X.
A este último apunte se le podría añadir alguna de las interpretaciones de A. Pena Graña (2004), al hablar del “outeiro” también anexo.

784
Recordemos en dicho documento: Froila Guttiherri ex toto corde obtans et fieri (...) en la primera columna

de firmante, con la que creemos su mujer y confirmante Sarracina: Sarracina cfr.

785
En 942 (doc. 499), Tombo de Celanova: sic quomodo illum obtinuit pater tus sive et Arias Menendiz
medietate de Laure et Carioga, et in Buvale decanea de Tredones et alia decanea ibi en Buvale et tercia parte
de Capelimis, et alia in Salniense (...) in Paramo (...) Leza et Sorga, así como sus gentes bajo su jurisdicción, ya
que en este interesante documento el mismo Ramiro II insta a nuestro conde Froila a ejercer el control de las
propiedades regias en commissa y decanías: …per huius perceptionis nostre serenitatis hordinamus tibi ad

665
onomástica arabizante por lo tanto en el propio seno de la familia Gutiérrez, tampoco debió ser ajena al proceso culturizador de más allá de los reinos cristianos y la creemos posiblemente originaria de tierras de cultura mozárabe, mujer libre y cristiana pero permeable a un proceso arabizador que intuimos era un hecho normal (extraído de un proceso puede que de compleja pero salvable normalización) en el norte y sur del Duero de los reinos cristianos.
El modelo oracional de las personas que se allegaban al conjunto debió ser por lo menos heterogéneo: desde mozárabes (de diversa clase, origen y facción) y moriscos conversos que allí familiarmente se retiraban a hacer sus preces, los propios monjes y huéspedes (recordemos que posiblemente también musulmanes comerciantes o los mismos constructores del oratorio
786
...) y el enclave tanto exterior como el interior daba pie a unas
ciertas prácticas oracionales que tal vez dentro del edificio cenobítico pudieran no ser bien vistas por el resto de la comunidad, suponemos más ortodoxa que los conocimientos espirituales y universalistas que su experiencia y elenco poseían el mismo San Rosendo y el conde Froila.
4. Lo que en un momento de nuestros modestos aportes hemos llamado la “koiné de los modillones de rollo”, se haya plasmada en el pequeño oratorio del Arcángel San Miguel de una manera casi paradigmática: lo vemos de hecho como un camino de investigación aún no lo suficientemente ahondado. La sincrónica aparición de elementos formales indígenas (rosáceas, esvásticas, trísqueles de variado número de brazos, elementos “solares”) de ascendencia claramente indoeuropea (la propia cultura castrexo-céltica, romano-cristiana y la misma suevo-visigoda poseen esta iconografía, aunque no exentos de ella ejemplos de Egipto o Mesopotamia...), con otros que nos remiten al aporte islámico-andalusí, el de los

imperandum sub manus mater tua tie nostre…citando a continuación las regiones, vilas y propiedades que le
son obligadas atender y vigilar, por ende cobrar sus tributos pertinentes.

786
El trabajo comentado de M. Núñez (1988) nos sugiere una mano de constructores mozárabes y/o musulmanes de clarísima influencia califal cordobesa, en particular de la Mezquita de la capital califal de Al-
Hakam II y su capilla de Sabat, en la derecha del mihrab, en la nueva cabecera de la mezquita). En las páginas

que seleccionamos tenemos más detalles de la relación del arte islámico con el oratorio celanovense: 31-39, 42-
47, 51-60.

666
modillones de tradición cordobesa, nos lleva a una sugerente visión de las cosas, así como a la permeabilidad y adaptación de lo propio con elementos nuevos, lo que a su vez nos remite a figuraciones universales de importante intención simbólico-espiritual: se le ha definido como “tres espacios que impiden ver una visión simultánea del conjunto”, “sentido simbólico del recinto”, “microcosmos-oratorio”, “diaphanitas-obscuritas”, de “efecto mágico resultante”
787
.
La serie de vinculaciones, creemos que desde la tradición celto-germánica y romanizante indígena, pero pasando por el tamiz mozárabe e islámico de los modillones de rollo (por otra parte su referente cordobés y su gran mezquita son inevitables) y otras parejas afinidades estéticas (por ejemplo, la geografía altomedieval del arco de herradura), se expresa en la amplia Gallaecia en los templos y conjuntos de Santiago de Peñalba, Sta. Mª de Vilanova das Infantas, Sta. Mª de Mixós, S. Miguel de Escalada (afinidad devocional vinculada a un culto altomedieval característico de nuestra extensa región), Sta. Eufémia de Ambia, S. Antolín de Toques, Sta. Mª de Sobrado (sus modillones de rollo en granito y varios capiteles entregos lo vinculan al mundo mozárabe desde sus tiempos fundacionales) S. Martiño de Castañeda, S. Cebrián de Mazote, S. Torcuato y Sta. Comba de Bande, S. Martiño de Pazó e incluso S. Baudelio de Berlanga
788
y Sta. María de Lebeña, como ejes de
un estilo que forzadamente se le ha venido en llamar “prerrománico” pero que algunos pensamos significa bastante más y con otro adjetivo, no desechando sus notorias complejidades.
JCRC. 2008.

787
M. Nuñez, op. cit. nos recuerda muy acertadamente: “...que esta arquitectura non só parte do corpo humano
como dato principal á hora de concebi-las dimensións do recinto, senón que busca crear un estado de ánimo que
reconcilie o home coa Divinidade” (el subrayado es nuestro), pág. 38.

788
Sobre la afinidad y legado islámico y altocristiano combinado en la pequeña iglesia de San Baudelio,
conviene referirnos ala interpretaciones de Juan Zozaya que se recogen en un texto llamado (y llamativo)
“Simbolismo griálico y sufí de la ermita mozárabe de San Baudelio” de autor que no hemos localizado. En
dicho texto se insiste en la combinación numérica de los elementos arquitectónicos (en especial la columna del
“Árbol de la vida”) y ornamentales: “El diseño formado sigue patrones típicamente islámicos, aplicados tanto a
jardines, como en formas cerámicas semiesféricas. Según este esquema los arcos simples representarían los ríos

del Paraíso y las diagonales los árboles del Paraíso, no tan alejado del esquema cristiano del mismo siguiendo
una línea apreciada hasta aquí en lo que a ambivalencia cultural se refiere".

667
7.3. TUMBO DE SANTA MARÍA DE SOBRADO.
Los documentos que hoy nos constan en el Tumbo de la abadía de Santa Maria de Sobrado (término municipal de Sobrado dos Monxes, provincia de A Coruña) y que son para nuestro uso particular entre los siglos VIII al XI son
135
789
, ampliables a otra documentación posterior que se pueda referir obviamente a las anteriores, tal y como veremos.
Sobrado (Superatum/Superato
790
) es un monasterio de fundación de "herederos", de familia de tradición romano-suevo-visigótica de adscripción política y religiosa del ámbito monárquico astur-leonés e insertado en pleno núcleo de la nobleza galaica (en una posición central de la Galiza nuclear actual y geopolíticamente hablando, haciendo una clara triangulación con Celanova y Samos), pues son sus fundadores los Condes de Présaras, Don Hermenegildo (también Menendo, de ahí el patronímico de sus descendientes "Menéndez") Alvitez/Aloitez
791
y Doña Paterna Gudesindiz (descendiente esta infanta de Gundesindo y Senior), hijo Hermenegildo del conde Don Aloito Gutiérrez y Doña Argilo Alóitez (o Argilona, hija del conde Aloito o Alvito y Doña Paterna), nieto aquél de Don Gutierre Alóitez y Doña Elvira (M. Torres, 1999), siendo su año fundacional documentado el de 952, en realidad posiblemente con anterioridad.
Sobre una iglesia (de titularidad a San Salvador
792
; Loscertales, 1976; F. Cabanas,

789
Exactamente, AHN, 1 del s. VIII, 18 del IX, 91 del X y 25 del XI, aunque nuestras consultas puntuales las podamos hacer en otra documentación fuera de esta cronología. Cf. Inventario das Fontes documentais da Galicia medieval (1988). Consultamos, sin salirnos de nuestra intención de centrarnos en el Tumbo sobradense, la versión de 1770 de Fray Mauricio Carbajo, Cronicón de Santa María de Sobrado que coincidentes o no con los documentos y cronología transcritos por Loscertales pudieran ser de nuestro interés.

790
Del Superato latino no puede derivar "Sobrado", sino de suber ("sobreira" en gallego y alcornoque –cast.-): u>o, p>b, e>a (por influencia de la u/o anterior y por efecto de consonante intervocálica, siendo ya tónica= Sobrado.

791
Puede ser importante por contactos personales y geográficos galecianos, que Hermenegildo acude a la consagración de la iglesia mozárabe de Santiago de Peñalba en 937, 9 de febrero.

792

984, doc. 64: ut concederem domui Sancti Saluatoris et monasterio Superaddo; 958, doc. 106: in cuius nomine fundata esse dignoscitur ecclesia Saluatoris in uico Superius alto, prouincia Gallecie, in ripa amne Tamare; 1001, doc. 132: qui uocent obtinuit monasterio sancti Saluatoris sciterio Superado et fratres ibidem norman confessione degentes. Siempre en edición transcrita de Loscertales (1976).

668
2003, F. Camaniel, 1998) de propiedad condal
se edifica el monasterio con inicial
patronazgo de San Salvador, con futura advocación a Santa María
793
, en el mismo
lugar de una vila llamada Sobrado (Superato, 952, 14-05, doc. 3)
794
: Concedimus
ad ipsam ecclesiam iam dictam ipsam uillam cum omnibus adiacenciis suis extra
et infra... Fallecido el conde patronal Hermenegildo, son sus hijos
795
Rodrigo
(Dux Rudericus) y Sisnando quienes hacen de Sobrado el centro político, social y económico de su condado, siendo hecho testimonial de lo dicho, la asamblea mandataria que su otro hijo y obispo de Íria-Compostela Sisnando II (951-967) congrega en Sobrado en 955.

La figura del obispo Sisnando Menéndez despunta por su singularidad, la cual no está exenta de problemas y posicionamientos políticos de elevada singladura. Formado enteramente en su condado paterno (pero también sobrino de su tío Gundesindo obispo de Íria, como apunta la Historia Compostelana, queriendo resaltar dicho parentesco) y formación sobradense, ya era parte de la corte de Ramiro II (931-950, ¿cómo mayordomo en dicha corte?, probablemente ya antes –desde 911...- deán de Íria), pero se opone a los intereses de Sancho I el Craso: a diferencia de otras facciones importantes leonesas (sobre todo) y

793
La final y única advocación a Santa María es ya tardía, de 1142, cuando la abadía se adscribe al Císter, “En el siglo X, sus Santos patronos fueron San Salvador, Santa María, Santiago, San Juan, San Miguel y San Pelayo, como se deduce del texto de las donaciones antes citadas; después del año 1142, al hacerse cisterciense, se le conocerá sólo bajo la advocación de Santa María”, FREIRE CAMANIEL, El Monacato gallego... (1998). Repararemos en las titularidades que recoge Sobrado de la antigua Iglesia hispánica y en la legada mozárabe con presencia respectivamente de San Miguel y del mártir Pelayo. Sobre el tema de la sincronicidad de la cultura cristiana mozárabe y galaica con la consagración a San Salvador, ya lo habíamos desarrollado en el amplio apartado 7.2. de Celanova, segunda parte de este trabajo general.

794
LOSCERTALES DE G. VALDEAVELLANO, P. Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes -2 vols.- (1976), fuentes transcritas a las cuales no referiremos en numeración y datación de documentos a lo largo de este trabajo. Normalmente y si no especificamos lo contrario, nos referimos al primer volumen de la obra; en caso de remitirnos al segundo volumen, lo hacemos constar.

795

Es muy probable la existencia de un tercer hijo (M. Torres, 1999; López Sangil, 2001) de los condes, llamado según autores Alfonso Menéndez, e incluso por la información de la ancilla Jimena ésta se hace sobrina de Rodrigo y Sisnando, hija de Garsia Inneconis (984, doc. 64). J. L. López Sangil afirma que este hijo Alfonso se casa con Gundercia (2001); sus otros dos importantes hijos, sabemos que no tuvieron descendencia.

669
gallegas, contaba con el apoyo del mismo Rosendo, de hecho el príncipe Ordoño había sido educado en el mismo monasterio de Celanova, pero el rey vencedor tendrá mayor tacto con éste que con el mismo Sisnando..., y apuesta en su firme apoyo a Ordoño IV, al cual una vez en desdicha (en Gallaecia y en Córdoba...), le sigue en suerte este obispo-conde de Présaras ya que el rey Sancho I le retira el cargo de obispo de Íria-Locus Sanctus que detentaba, así como su encierro entre 965 y 966. Contaba Sisnando II con la fuerza de la influencia del partido de los Friolaz, Fredeulfo obispo de Ourense, Arias II mindoniense y el mismo conde Gonzalo Menéndez. Rosendo Gutiérrez como sabemos lo sustituirá (al mismo tiempo que su cargo abacial en Celanova) mientras dura su arresto, ejerciendo plenamente tal pontificado desde 968 a 977. En marzo de 968 (es posible 967), Sisnando otra vez obispo se enfrenta a los normandos con su ejército episcopal, tal vez no lejos de Compostela, pero fallece en el combate (Chronica de Sampiro). Seguiremos hablando del mismo a lo largo del análisis de la documentación seleccionada.

Nos consta desde antes de su fecha fundacional la naturaleza de monasterio dúplice: abad Gutier y abadesa Munia en una donación de la iglesia de San Xoán de Xoanzo a Trabario Osoriz en 782, aunque sólo citado en una escritura que relata Yepes
796
, cuyo original no tenemos hoy constancia, y en el documento fundacional de 952, Giluire abbatisse, doc. 3. figura como responsable de una comunidad femenina a la que conviene mantener: qui ea successerit existat spensum in necessariis uirginum uel religiosarum in loco ipsius deseruientium... Hablando de la cultura material de nuestro interés, caben destacar cuatro conjuntos de modillones de rollo (así mismo varios capiteles entregos de tres filas de hojas, de influencia califal) de estilo mozárabe que hoy localizamos fuera de contexto en la Sala capitular: son conjuntos de dos y tres ruedas a modo de rosáceas de seis brazos de doble acanalamiento, teniendo las de menor tamaño cinco brazos y las intermedias seis pero con canal único, más simples. Una vez

796
Cfr. Loscertales, tomo I, pág. 10 y notas.

670
más, la huella de este símbolo del cosmos armónico, del primer cristianismo con influencia oriental llega al eremitismo-cenobitismo de un lugar como Sobrado
797
.

Vila y monasterio de Sobrado están situados en encrucijada vital de los caminos romanos
798

y altomedievales de la Galiza del ámbito soberano del obispado de Íria-Compostela, tal y como lo hemos contextualizado en nuestra primera parte del trabajo (apartado 1.3.), además de converger desde un enlace que tomaba su origen en el camino jacobeo que partía continentalmente desde la ruta astur-galaica, es decir, desde Ribadeo, Arante, Lourenzá, pasando a poder ser por Mondoñedo, Abadín, Vilalba, Baamonde, hasta Guitiriz-Miraz hasta llegar a Sobrado. Continuaríamos en el mismo camino cara a Santiago de Compostela si tomamos la ruta por Boimorto, Arzúa, Lavacolla y San Marcos, hasta el remate en Compostela. Núcleo neurálgico intermedio este de Sobrado-Présaras donde se toma camino a la ruta jacobea francesa pero que procede del también camino real de Lucus Augusta: el intercambio y contacto con el mundo y gentes internacionales estaba asegurado por su ubicación en los nervios de caminos galecienses altomedievales.

La situación hidrográfica de nuestro término cenobial es compleja y entallada en un amplio valle muy regado y especialmente apto para explotación agropecuaria, así drenan nuestra región rodeada de altitudes medias (Campelo, Cova da Serpe al Este, Bocelo al sur y Corda da Ara –limitando con la parroquia de Santa Eulália de Curtis- al norte, al oeste los montes de Carelle) los ríos

797

Leemos en GARCÍA COLOMBÁS, El Monasterio de Santa Mª de Sobrado (1987): “Consta documentalmente que en el año 955 se estaban construyendo los edificios conventuales –claustra coenobii- “para habitación de los monjes”. Es probable que pertenezcan a estos edificios o a la iglesia primitiva unos pocos modillones de rollo en granito y varios capiteles entregos de tres filas de hojas, de clara factura árabe, que se han conservado”, pág. 14. Por tipología es muy probable que dichos restos artísticos perteneciesen a la iglesia primigenia de San Salvador, con fechas más tempranas de mediado el siglo X.

798

La primera arteria romana procedía de la vía romana (tramo común con la vía XIX, cf. Estefania A., de M.C. Pallares, 1979, pero recordar el sentido paralelo de esta vía con la costera vía XX per loca maritima, con la cual nuestra área de Présaras también estaría asociada: ver lámina 5 - Caminos mozárabes- en la primera parte del trabajo) desde Aquis Celenis (Caldas de Reis, Pont., y ésta parte hacia el sur hasta Braccara Augusta) se desarrolla hasta Brigantium (puerto de Coruña)dirección norte, la otra ruta sería la jacobea que desde el interior toma Melide y Arzua hasta Santiago de Compostela.

671

Tambre (especialmente en su cabecera, donde se ubica el monasterio), Mandeo (cruza de Este a Oeste) y Cabalar con sus múltiples y menores avenidas.

Es una región fuertemente poblada por asentamientos históricos (pueblos supertamáricos célticos/área postamárica-ilirios como los Saluci y Veaminos, aunque todo sobre estudios lingüístico-toponímicos) del tipo castrexo, y así localizamos castros, algunos de ellos romanizados en A Lagoa, “tesouriño” de Gondrei, etc., en nuestro condado y área amplia de Sobrado como los de Cidadela (su campamento militar romano es de notable importancia y su arqueología así lo constata, con cronología s. I dC- s. IV), Seixo, Carelle, Revillón, Folgoso, Froxa, Castronelas, Vilanova y Vilanova (ambos muy adjuntos a la iglesia-monasterio), Lagoas, San Vitório, Castro das Cruces, Roade, entre otras muchas necrópolis (Fanegas, cerca de Cidadela), estructuras dolménicas y antiguas edificaciones en Grixalba, Dombrete.

La personalidad jurídica del monasterio sobradense, de propiedad del estamento nobiliario, por lo tanto le permite contratar y obligarse en personas e instituciones que ejercitan reglas propias para su gestión y gobierno, al mismo tiempo que la personalidad religiosa del mismo (carácter piadoso, benéfico, perteneciente a la Iglesia) no hace a sus continuas comunidades propietarias de dicha institución, es decir, son los patronos quienes ejercen con vocación de permanencia un monasterio vinculado a su patrimonio y clan familiar muy determinado por lazos de parentesco (Abol y Álvarez-Tamargo, 1986)
799
. La tradición romano-visigoda (Liber Iudiciorum como sabemos) a la que tanto libres, siervos, milites como nobles (cada uno en una mayor o menor libertad y flexibilidad que le brinda su status estamental) estaba sujeta una micro-sociedad como esta de Sobrado, se fundamentada en la relación Señores-Monasterio-Villae. Es en las Villae, entidad habitacional con su gens, donde habita la mayor parte de dicha comunidad, muy semejante al ejemplo de Celanova, un tanto

799
ABOL Y ÁLVAREZ-TAMARGO, M. Derecho privado en los documentos sobradenses de la Alta Edad Media, Tesis Doctoral, Universidad de León (1986).

672
diferente al de Samos: población libre, encomendada, sierva y subtipos como los manumitidos, siempre vinculados directa o indirectamente a su "antiguo" señor, y tanto población laica como clerical, en todo caso no estamos ante una población ni mucho menos homogénea en cuanto al origen de los mismos jurídicamente hablando: no es lo mismo un hombre libre, aunque tal vez modesto en patrimonio y cotas de poder, que otro que ahora lo puede ser pero no en su linaje (avi, parentes, consaguini, propinqui...), o bien los manumitidos citados por mucho que posean su certificado de ingenuidad. El siervo finalmente cierra el listado en las vilas como elemento no integrante en la vida ejecutiva y tráfico civil, eran realmente personas que la cristiandad ya consideraba, pero con unas serias limitaciones de acción y consideración: podían ser personas-objeto, al mismo tiempo que propietarios, o en su caso objeto de disposición por parte de su señores de dominio actuales e incluso anteriores. La manumisión es el mecanismo para dejar la condición servil (sin contradecir las reglas jurídicas góticas), tal y como también observamos en los casos concretos de Celanova. Con Ch. Verlinden y M. C. Pallares–E. Portela (1998)
800
podemos coincidir en la necesidad de distinguir esclavos domésticos (homines de criatione, con su origen conocido) y siervos instalados en los cuales podemos aplicar el calificativo de servi mauri, aunque la flexibilidad pudiera ser mayor de la que pensamos, incluidas las listas de siervos con onomástica latina y germánica donde también estos personajes musulmanes (campañas militares, batallas e incursiones en territorio andalusí no faltan en nuestro espectro de ss. VIII-XI) donde creemos pudieran estar insertos. El aspecto similar de la apariencia étnica
801
de estos grupos con los nuestros (y más aún si hablamos de un seguramente más claro mapa étnico de la compleja sociedad de

los siglos finales del XI e inicios del XII...) debió ayudar a una mayor facilidad

800
PORTELA, E y PALLARES, M. C., Los nombres de los siervos. Tumbos del monasterio de Sobrado (1998). Es un buen trabajo que somete a consideración el fenómeno de los siervos y siervos musulmanes y moriscos desde una perspectiva onomástica, aunque no quiere ser su cometido el desentrañar el fenómeno de su arabización cultural (inserto en su onomástica por supuesto) ni su huella en el área de Sobrado, objetivo que nosotros pretendemos por lo menos iniciar.

801
Hemos hablado de ello en la primera parte, epígrafe 6.1. y lo hemos llamado "fenómeno Maurus", aludiendo a determinados ejemplos de Sobrado y Celanova.

673
para la parcial o generacional natural integración en una sociedad rural del trabajo diario y sistemático agropecuario muy necesario de mano de obra eficaz, a poder ser especializada, por no hablar de trabajos manuales, domésticos y villariegos de mayor precisión técnica para la cual sin duda la fuerza del trabajo andalusí estaba preparada, talleres de scriptoria, iluminación y difusión de libros
802
, constructores
y especialistas para las propias obras y reformas, o granjas (antes y después de los magister grangiae), unidades de explotación agrícola con sus utillajes y construcciones complementarias del monasterio, objetos domésticos y de flexible aplicación litúrgica añadidos.
Si la población libre de pequeños y medianos propietarios, normalmente apretados económicamente hablando por sus renovos ocultos –o no- en documentos de compraventas y "donaciones" de los mismos a la entidad prestamista que era también la Casa central, puede ésta enajenar bienes: la mujer misma es receptora y otorgante, enajenadora de bienes con su esposo, si está en el círculo legal familiar que le protege y concede ese privilegio civil, viuda incluida con sus hijos; también se pueden hacer en nombre de otros, emitiendo documentos de compraventas o donaciones, y muy bien la población colonizadora de los cristianos procedentes del sur
803
, en mayor o menor aproximación a

802
Los libros con los que nos vamos a encontrar van en una semejante dirección a la de los monasterios aquí analizados. A modo de ejemplo y aprovechando que no analizaremos el doc. 123 de 867 de nuestro tumbo sobradense, comentar el testamento por el cual San Rosendo dona al monasterio de S. Vicente de Almerezo (comarca de Bergantiños, AC.): libros, id est, beati Prosperi expositum, Ezechielis, beati Pauli apostoli epistolas, moralium, passionarium uero et antifonarium (...) ordinum, precum, psalterium, manualem in duas formas diuisum (...), librum etiam beati Iob et expositum de eptatico et regum, seu et glosamatarum in uno corpore continentem gerentem... Comentar sólo dos cosas, la primera que ratifica la fuerte tendencia a citar textos bíblicos en los documentos de Libros de Ezequiel y Job, y segunda, la presencia de glosarios de cierta erudición para mejorar el estilo gráfico y literario de los escritos que se producen en esta parte y momentos altomedievales gallegos.

803
Como rasgo demográfico esencial para comprender este condado de Présaras, M. C. Pallares (su obra ya clásica para todos de Sobrado en 1979) nos dibuja inicialmente un siglo IX donde "...se nos presenta como una fase de crecimiento. Un crecimiento que es consecuencia de los desplazamientos de población que hay que relacionar con la conquista musulmana y los comienzos de la respuesta cristiana manifestada en los primeros avances de repoblación. El condado de Présaras, al igual –suponemos- que otras zonas de Galicia se convierte en zona de convergencia de dos corrientes migratorias de distinta dirección. La primera de ellas la integran gentes del sur –portugueses, sobre todo- que se alejan de las zonas ocupadas por el Islam [remite aquí la autora en nota 45 a la presencia de topónimo como Colimbrianos y la del obispo Froarengo de Porto -890-

674
generaciones recientes o distantes, donde las presuras
804
son una realidad
asimilada en el origen de cierta población ya asentada de antiguo, incluida una práctica local inmediata y media de las mismas, pudiéndose ir introduciendo sin grandes problemas en este amplio grupo de gentes cristianas, plasmando un mecanismo de heterogénea social, incluyendo a los mismísimos siervos sarracenos que veremos en su momento (Geneologia sarracenorum sancte Marie Superaddi, de un posible mediados del XII): ¿Cómo si no entender los normalizadores matrimonios entre indígenas y esclavos (después siervos domésticos, algunos ya libertos) de origen musulmán? Los hombres libres, clérigos y laicos, ya como habitantes villariegos de este o cualquier dominio galaico-galeciense, pudieron haber seguido el proceso de sutil arabización de contacto, siendo hechos detectables los nombres de lugar, onomástica, léxico, objetos y rutas de conexión de la Gallaecia con Al-Ándalus hasta enlazar con las arterias concretas de nuestros centros monásticos tal y como hemos observado y señalizaremos.

Se inserta cronológica y socialmente hablando Sobrado en un mediado siglo X que algunos consideran "dentro del movimiento repoblador y colonizador surgido en las tierras del Norte de España, tras la invasión musulmana" (M. C.

918- en un pleito de nuestro condado]. Se trata de un movimiento iniciado en el siglo VIII pero que parece pervivir durante los años del siguiente. La segunda corriente migratoria la componen gentes del norte –asturianos, sobre todo- que abandonan sus lugares de origen, debido quizás a la aparición en ellos del problema del sobrepoblamiento, a medida que se consolida en el siglo IX el proceso de repoblación de zonas de Galicia situadas más al sur...", pág. 18 de op. cit. Aunque ya sabemos hoy que dicho poblamiento ya era real en no pocas áreas de la Galiza nuclear central y meridional, efectivamente los desplazamientos de poblaciones existieron, aunque no eran el único móvil de arabización onomástica, toponímica y cultural, bien sea in situ, desde el Sur o desde el Este, incluso la vía marítima más occidental.

804
En el testamento de la iglesia de Santa Cristina de Folgoso al obispo Pedro, el presbítero Uargimanem ofrece una iglesia Edificata nanquae fuit ecclesia in ualle Presarense, ripa Tamaris, et uilla Felgoso, in Christi honore et Eulalie uirginis necnon et beatae Christine ab hominibus Aloitus, Zendon et Sigeredus cum uxoribus eorum in suas proprias presuras et hereditates auorum et proauorum suorum. Las presuras, con sus heredades forman ya parte desde generaciones muy anteriores a los actuales propietarios de 994 (doc. 48) en las tierras de Présaras. En esta línea de asentados-asimilados está la genealogía de Domni [Martini] Placentii, qui venit ad presura de

morte Inguinaria in terra de Curtis (s.d., s. XI-XII -?-, doc. 142); también la uilla mea nomine Frontiniani del susodicho (877, doc. 63) y de su descendiente Nunilo (dada a los condes Hermegildo y Paterna como consta) procede ...quam habeo de propietate parentum meorum Fagini et de auio Daildu, et ille habuit de suo seruo Frontiniano que presui de estirpe...

675

Pallares, 1979; Linage Conde, 1973) y en el cual el protagonismo es en determinados territorios ya clánico-familiar, claramente nobiliario, aunque los procesos de poblamiento de tierras "nuevas" y otras no tanto, por estar ya éstas literalmente pobladas y en progresión de explotación agropecuaria notable, corresponden simultáneamente a gentes de la presura (el mismo nombre de lugar de "Présaras" así lo evoca), hombres y mujeres que aquí se instalan nombrando lugares de nuevo cuño, colaborando en la fundación ex nihilo de monasterios e iglesias, muchas de ellas desde pequeñas o amplias familias agrícolas de libre condición, extraídos todos de las contracciones económicas y políticas (invasiones normandas, hambrunas, forzadas "ventas" de heredades a prestamistas –incluidos los mismos monasterios y señores de la tierra-) de inmediatos tiempos aún no superados, pero ya en pertinente recuperación demográfica (incremento de la nupcialidad, índice de masculinidad, aumento de la vocación consagrada), no obstante el precio de la tierra tendiese a aumentar (M. C. Pallares, 1979). Son nuevos topónimos, nuevas fundaciones de iglesias y monasterios, que junto a la presencia de poblaciones de la Spania meridional, configuran un diseño altomedieval galaico-galeciano en mayor o menor intensidad en el amplio espectro geográfico que nos ocupa. Sobrado, por su convergencia de rutas, itinerarios y caminos, no debió ser una excepción.

Los más importantes linajes los hemos vislumbrado desde los magnates tradicionales cuales los Gutiérrez de Celanova o los Condes de Présaras: familias ambas que desciende un mismo tronco familiar compartido (los Gutierre, aprox. 820-860), emparentados como sabemos a través de los Gutier Aloitez y Elvira, abuelos de Hermenegildo Alóitez, siendo así que Rosendo Gutiérrez era descendiente común de Gutierre Alóitez y Elvira, sus bisabuelos. Los padres de Hermenegildo (de Aloito Gutiérrez) y el abuelo de Rosendo (Hermenegildo Gutiérrez, de ahí la descendencia de su padre, Gutierre Menéndez) eran hermanos (versión M. Torres Sevilla, 1999) y por lo tanto, el tal Gutierre y Hermegildo conde de Présaras eran primos hermanos. Los vínculos no podían ser más estrechos y endogámicos entre los linajes galaicos, patronos y fundadores de nuestros monasterios clánicos, propiedad de muy determinadas familias.

676

Son esta nobleza y poder monárquico los que facilitarán, aún a inicios del siglo X la llegada y colonización de las avenidas de las gentes del sur andalusí y cristiano (desde el Mondego, Colimbrianos), o bien gentes de otras partes de la Gallaecia (asturianos) que conformarán definitivamente un paisaje, aldeas y villae con sus heredades que diseñan lo señores de la tierras con sus monasterios-jalones (tierras de tenencia añadidas, su dominio) que afirman su territorialidad.

Se extienden las superficies cultivadas extraídas de los densos bosques del interior nuclear por una población creemos que en aumento, siempre a la par de creaciones patronales de iglesias y monasterios, de apoyo regio defendible de una monarquía astur que quiere controlar la parte nuclear y occidental de Gallaecia con sus poderes laico-nobiliares y eclesiásticos incluidos, apoyando a obispados

como los de Íria-Compostela y apoyándose en zonas estratégicas cuales los monasterios de Sobrado, Samos o Celanova entre muchos otros.

Destacar también la referencia política de Santa María de Sobrado al lado de la corona astur-leonesa, pues ya Ordoño IV en 958 adscribe el territorio del Condado de Présaras al Monasterio, siendo confirmado dicho privilegio en 968 por Ramiro III, todo ello ayudado por el protagonismo de Sisnando obispo, hijo heredero en condominio con su hermano Rodrigo Menéndez y su mujer Elvira (hija de Aloito Lucídiz y de Munia Díaz, detentadora ya viuda, del conjunto patrimonial). El monasterio de Sobrado se convierte pues en núcleo centralizado del Condado, al tiempo que éste pasa a tener en los descendientes una característica de área de delegación regia (ad imperandum) de los mismos, ejerciendo en nombre de la soberanía del rey, toda la legitimación sobre derecho, bienes, personas y leyes que los rigen, bajo renovaciones temporales de dicho ejercicio, normalmente refrendadas o matizadas según las sucesivas confirmaciones de los reyes.

En lo referente al abadiato, tenemos la relación de abades que el padre Yepes (Crónica de la Orden de San Benito) nos legó hasta 1711 y en la cual seleccionamos los responsables de nuestra horquilla cronológica: Didaco (955),

Guntito (959), Petro (966), Munia (978), Gutier (1044), acabando nuestro ángulo de observación en la definitiva implantación de la regla de San Benito y refundación bajo el Cister en Sobrado en el año 1142, aunque a su sombra serán reclutados esos siervos andalusíes y musulmanes que por su huella de arabización nos interesan junto a la presencia de interesantes trazos de impronta andalusí por parte de cierta población cristiana.

7.3.1. ANÁLISIS DE LA DOCUMENTACIÓN DE SOBRADO. APLICACIÓN GENERAL.

952, Mayo 14 (doc. 3). Fundación y primera importante donación (concedimus) de los condes de Présaras, Hermenegildo y Paterna: uilla Marciani, uillare Plano, uilla Gunderedi, Codegio, uilla Mundini, uilla Roadi, uilla Toranti, uilla uocitata Codessoso, uilla Tancini et uilla que fuit de Salamiro, uilla Aluariza, villa Oiani, monte Ara, con todas sus prestaciones, ganado, objetos litúrgicos, libros. Monasterio dúplice: Giluire abbatisse, con atención para asistir a pobres y peregrinos con hospedaje y limosnas. El episcopado coetáneo es el de Sisnando obispo (Sisnandus episcopus prior quartus a primo) y el de Viliulfo de Tui (Tudà ar.). Sisnando II (951-968, obispo perfilado también en la Historia Compostelana) era hijo de los condes patronos del cenobio, afecto a la corte de Ramiro II (931-950) y a la de Ordoño III (950-955), y especialmente contrario al partido de Sancho I el Craso (ello le costó su cátedra episcopal, dada a San Rosendo, así como su encarcelamiento), muriendo en un enfrentamiento de su ejército episcopal contra los normandos en posible año 968. Al fallecimiento de su padre Hermenegildo (en otras fuentes, Menendo), Sisnando Alóitiz heredará junto con su hermano Rodrigo los bienes y patrimonio del condado y dominios de Présaras y Casa de Sobrado.

Sobra Elvira abadesa, se afirma sin demasiado fundamento que fue hermana del conde y fundador Don Hermenegildo, y podemos informarnos (F. Cabanas, 2001-2003, 2008 que a su vez la extrae de los padres Carbajo y Villalpando, folio 134

de su obra que referimos) de que la misma fue ya experimentada abadesa del monasterio también dúplice y de condición familiar de Aranga (partido judicial de Betanzos, AC, en límites con la prov. de Lugo y tierras de Guitiríz) y por lo tanto anterior
805
a la fundación de este de Sobrado, tal vez en fechas aproximadas a su anexo, aunque independiente, castillo de Aranga.
Las citas bíblicas son del Salmo 75, vers. 12 (ya comentado) y Paralipómenos (Libro I), 29, 14.

952, Octubre 9 (doc. 1). Segunda e importante donación hecha igualmente por los condes fundadores, ofrecen iglesia y vila de Sobrado y sus dextros (censos eclesiásticos por poseer iglesias), Monte Mediano, Laureda, Gonderedi, uilla quod uocitant Roziata, uilla Nemitos, uilla Codais (con pumares), tierras de labor (pratis, pascuis, paluditos –lagos-); libros eclesiásticos, vestimenta ecclesie, todo ello como decía a la propia entidad del cenobio de Sobrado y no simplemente a su abad o abadesa, aunque firmen Sisnado obispo y Giluira manus meas.
En lo relativo al topónimo Roziata, comentar la importancia de la ampliación de las tierras preparadas para su roturación mediante el previo sistema de rozadura de tierras por fuego para los necesario y ampliados núcleos de población que ahora se perciben en los documentos, al igual que los ganados que demandan prados para su mantenimiento. Los nombres de lugar de nuevo cuño que ahora observamos son sin muchas dudas, fruto del avance de tierras cultivadas para poblaciones (nuevas y antiguas en cierta recuperación demográfica) que ahora demandan y precisan. Son tierras y posteriores vilas de presuras del tipo de villa Pompeiani, Colimbrianos, Salamiri, Frontianiani o Placenti, mencionadas repetidas veces en nuestro tumbo y colecciones-memoriales de Sobrado.

805
F. CABANAS (2008): "...como sostiene M. C. Pallares [obra de 1979] los monasterios llamados familiares como el de Sobrado, Cinis, etc... y éste de Aranga, tuvieron su origen en la España visigoda, desarrollándose por la reacción anti-episcopal, característica del siglo VII, razón por la que a falta de un documento que fehacientemente lo pruebe, el principio del monasterio de Aranga, puede fijarse, sin mucho peligro a error, en la misma época que la correspondiente a la construcción del castillo de Aranga, es decir, entre tres y cuatro siglos antes que el monasterio de Sobrado", in pág. 13 de "Aportes...".

679
Onomástica: en los confirmantes, Froia Sarracini, por contexto, muy probablemente confessor (ya sabemos: laicos que, sin dejar de serlo, individualmente o en matrimonio viven con la comunidad regular, sin profesión de fe) o presbyter.

955, Diciembre 30 (doc. 2). En las invocaciones a Jesucristo Salvador, apóstoles, mártires y santos, destacamos Iohanni Baptiste, sancto Iacobo apostolo, sancto Michaeli archangelo et sancto Pelagio martiri.
Objetos: alifafe I, almozalas II.
Los libros litúrgicos y eclesiásticos siguen la tendencia y enumeraciones propias de la práctica de la liturgia visigótico-mozárabe.
Entre los territorios citados del amplio dominio de Sobrado están, uilla Papini ecclesiam sancti Iacobi, in Montanos uilla

de Gafoni, in Britonia uilla Mediana
(hoy desconocemos su ubicación), in ualle Sarrie uilla Lausano (Lóuzara, Lu., área de Samos), Inter Montanos et Bragantinos, uillam uocabulo Amberonam, In territorio Pistomarco (topónimo prerromano, indígena muy antiguo, área de Noia-Padrón), uillam cui dicitur Uernimes, In territorio Castella, ripa fluuio Auie in uilla Rouordanos, con posesiones en la propia urbe compostelana: In suburbio patronis nostri beati Iacobi apostoli, loco predicto Compostelle (...) in giro...
Se nombra el monasterio de Santa Maria de Mezonzo que regirá Pedro Martínez
806
(en estos momentos es su abad Gudesindo; en 955 Pedro recibe el

806
En el Concilio de León (973-974, reinado de Ramiro III), cuando San Pedro de Mezonzo es ya abad del santiagués monasterio de San Pedro de Antealtares, "[Pedro] advierte que si el reino de León no puede competir en lustre intelectual y desarrollo científico y artístico con el califato cordobés –del que traen abundantes noticias los inmigrantes mozárabes que pueblan villas, aldeas y monasterios gallegos-, en cambio disponen de superior energía vital (...) Sin embargo no puede pensarse en la cristiandad y el Islam como en dos puntos totalmente separados y contrapuestos. Por el contrario, a través de los mozárabes, influyen los árabes en la cultura de los reinos cristianos y desde luego en su arte (...) Los magnates leoneses y aun los gallegos pasan temporadas en Córdoba y reciben regalos de los soberanos muslimes (...) En los ejércitos musulmanes figuran numerosos mozárabes y cristianos del norte, algunos muy piadosos. Pese a lo que pudiera creerse, las diferencias de religión no agriaban como en otros momentos de la historia las relaciones entre

680
orden sacerdotal y en 959 se incorporaría a la comunidad sobradense –R. García Álvarez, 1965
807
-), futuro obispo de Íria-Compostela (episcopado 985-989/990 hasta ¿1000-1003?, episcopus iriensis ac saedes apostolicae, entronado por el ritual isidoriano, apoyado por Vermudo II), un monasterio este de Mezonzo de fundación familiar (s. VII; C. Martínez Barbeito, 1968), dúplice y de anterior tradición eremítica como era normal en estas latitudes (Martín, abuelo de Pedro era un confessor que se convierte y practica vida santa en algún monasterio familiar de la zona – ¿Santa Eulália de Curtis?-), aunque lo importante es que Pedro pasa a formar parte también de la comunidad e intereses de Sobrado, del que acabará siendo su representante mitrado: Damus communiter Sisnandus episcopus (...) In territorio Presaras uillam cui dicitur Monasterium et ecclesiam uocabulo sancta Maria quam commutauimus cum Gudesindo abbate sub tali diffinitione...
Sobre la documentación de Santa Maria y San Pedro de Mezonzo (Sanctum Petrum et Sancta Maria) y los intereses que rondaban alrededor de su posesión nos constan los de 930 (doc. 52), siendo abad Reterico y otorgándole al rey Alfonso (¿el IV, el "monje"?) varias de sus posesiones, entre ellas nuestra iglesia-monasterio de Mezonzo. Las dudas sobre la autenticidad son sostenibles (López Ferreiro; Floriano; M. C. Pallares, 1979; Isla Frez, 1992) y se suele rectificar la fecha para 870/871 (con Alfonso III, más veraz). En este mismo documento es nombrado Fulgaredo (Fulgaredum), quien en otro documento (955, doc. 110, testamento de Gundesindo) es entre otros quienes (dúplice, con Berilli deouota) conjuntamente donan a Mezonzo propiedades (que a su vez serían donadas por el rey Alfonso a un abad Segerido en distinto documento aunque de parecida

cronología) que habían recibido del abad Reterico (Reteriz abbatis, también de origen otorgante regio alfonsino). Finalmente es Fulgaredo quien gobernó la abadía de Mezonzo, después Vimara, hasta llegar a Gundesindo, que trueca el monasterio-iglesia por otra iglesia, la de Dilatanes de Montesacro (a 15-17 km. de

los españoles de una y otra confesión", pág. 83 de MARTÍNEZ BARBEITO, C., Vida y leyenda de San Pedro de Mezonzo (1968).

807
GARCÍA ÁLVAREZ, R. San Pedro de Mezonzo y la Salve Regina (1965).

681
Compostela): el traspaso de Santa Maria de Mezonzo a los condes de Présaras (obispo Sisnando incluido) estaba pues confirmado con Gundesindo en 955 (30-III, 30-XII).
Se evidencia una concentración cada vez más acentuada de un conjunto de vilas, iglesias y monasterios; otros que se adquieren son iglesia-monasterio de Santos Julián y Basilisa de Ventosa, después serán el de Santa Euxénia de Gaioso (Gaudiosa
808
, 1019, doc. 115), San Vicente de Bezoucos, Aranga, etc. (1016, doc. 9, de fundación antigua y tradición dúplice hasta 1016), San Xoán de Mera (prov. Lu.; 1006, doc. 117), alrededor del centro de Sobrado.
En las cláusulas penales, la tipificada y rebuscada por glosarios anathamaranata, helenismo, compuesto de anathema: "eliminado, aniquilado"; en hebreo maran y atha quieren expresar la idea de "sean condenados"; seguida de abhominatio ("que va al infierno", el barathro de otros documentos) uel perdictio in aduentum domini. Sabemos de la importancia de la introducción de helenismos en documentos latinos por parte de los cristianos andalusíes, léxico litúrgico, onomástica, toponimia, cultismo un tanto rebuscados de glosarios, etc., de hecho cuando los mismos utilizaban el árabe, el proceso (por mutatio nominum) también tendía a incorporar nombres griegos a los suyos propios.
Onomástica: firman Sarracinus diaconus Rapitani (¿de Rábade?), Allantantius (¿"al-Lactancius"?) abba, al primero lo veremos en posteriores documentos analizados y/o comentados.

808
Dicho monasterio de sancte Eugenie uirginis Christi (...) in ualle Gaudiosa (1019, doc. 115, hoy con probabilidad Santiago de Gaioso, Lu., con patronazgo compartido con San Miguel, Santiago, San Lorenzo y Santa Eugenia –J. Freire, 1998) suele darse como fundado en 1019 (aunque...per suos terminos antiquiores secundum illam obtinuerunt auios nostros Fredenandus et Gudigueue, cum adiunctionibus suis...) tal vez de más que probable antigüedad a dicha fecha, con donación de Sobrado (Munia y Gutier Munioni diácono, hermanos) a Santa Euxénia de considerables bienes muebles e inmuebles, añadidos unos interesantes objetos de uso litúrgico y doméstico, así como excepcionales libros eclesiásticos. El patronazgo (¿incluida su fundación?) ya estaba hecho para los intereses de Sobrado.

682
959, Noviembre 13 (doc. 4). Los duques (dux et comes) Rodrigo y esposa (al tiempo que prima) Elvira Alóitez confirman la herencia del monasterio de

Sobrado, dando y concediendo nuevas vilas, para nuestro interés: in territorio Rabbati, uilla Boniti cum suas adiectiones Calabogii, Onorici, Karrari, Baldemari, Iudeus et uilla Rauioli (...) uilla Britello et Colimbrianos (posesión Doña Elvira heredada del colmellum diuisionis) en la cabecera del río Tambre. Nos constan aún hoy dos "Cumbraos" (ver origen de este topónimo –por lo menos ya cierto desde el siglo VIII- en la primera parte
809
) aldeas, muy próximos a
Sobrado (a N. y NW.) y es más que factible que poblaciones del sur andalusí del Mondego y región de Coímbra y su área, viniesen a poblar estas regiones boscosas, tranquilas e interiores. En Abeancos (iglesia hoy de Cumbraos) situamos en monasterio de San Julián y Santa Basilisa, de fundación antigua (787, por Froila Leodulfo presbítero y clérigo Paschato, se unirá a Sobrado en 1149, pues ya consta en inventarios de bienes de la Casa central, docs. 283, 330 (asociado a un tal Azenda Muniz), 356, 357, por cierto sin datar por Loscertales, aunque ciertamente tardíos.
De igual modo, la ya histórica vila Rábade (topónimo de probable origen árabe, ¿de posible étimo común como hemos visto en Ravanal-Rabal celanovés?) de la área lucense, rico en producción frutícola y con explotación de pesquerías fluviales, es lógico que ya llamase la atención comercial que merecería, con asentamiento de gentes hebreas (uilla Iudeos, Rauioli) o de otras creencias (uilla Moraria, tal vez Rauioli), creemos que ambas andalusíes.

809
A modo de ejemplo y consultada fuera de la colección del tumbo, tenemos referencias de Colimbrianos en (versión transcrita de M. Carbajo, 1770) 817 (Libro I, folio 31 v.; en este caso también en tumbo, doc. 77), ...tu Fafila habitas, villa que est usque in terminos Colimbrianos... donde también encontramos otra referencia a vila Rozada, Item vobis dono alia villa que dicunt Rozada et tercia (...) sive siervos (...) per suos terminos antiquos, con un Maurus testis y donde se designan ya una tradiución que debio ser común en el área de Présaras, la presencia de siervos y libertos adjuntos a vilas y propiedades: siue seruos uel libertos de omnibus ipsis villis...; otro que seleccionamos es de 860 (también en Libro I, folio 31 v. una venta al monasterio) ...Fafila de avio nostro Pompeiano (...) et est ipsam hereditatem in Monte qui est iuxta flumen Mandeum in terminos Colimbrianos, et inde in terminos de Eube...; en el mismo, In Rabadi, villa Gualdari. Una vez más la asociación de topónimo + onomástica arabizada + (en este caso) contexto social de siervos y libertos moriscos.

683
Confirman el documento la propia Giluira Aloitiz y Sisnandus episcopus, y los que sabemos sus familiares no tan lejanos Rudesindus episcopus, Arias episcopus. También Allactantius abba (¿con artículo determinado árabe contraído de un onomástico latino <Lactantius?, al igual de el doc. 2, Allantantius).

966, Diciembre 10 (docs. 5 y 6). Son documentos muy similares de donaciones hechas en igual fecha por Sisnando y Rodrigo con cónyuge al monasterio
de
Sobrado
810
. Documento 5: Invocaciones familiares nos constan sancte et indiuidue Trinitatis (...) genitrice eius Marie sempre uirginis, sancto Iohanni

baptiste, sancto Michaeli archangelo, sancto Pelagio Rude martir. El uso del adjetivo genitrice (en diferentes documentos, genitrix, entre otros polimórficos) revela, dejando aparte el sutil y delicado estilo reverencial para referirse a la Virgen, un buen latín que nuestro notario utiliza, a la altura de las autoridades políticas y eclesiásticas que suscriben este documento.
Si a partir de la muerte del joven Pelayo / Paio (m. 925) ya se escribe en 961-967 (V. Valcárcel, 1995) la Vita vel Passio Sancti Pelagii, estamos ante una rápida transmisión de información de cultura religiosa ya asentada en la nuclear Galiza, de este mártir gallego en tierras cordobesas que el mozárabe Raguel nos transmitió en su hagiografía-pasión que hoy retenemos. Avanzado el siglo X, la monja Hroswitha de Gandersheim (Sajonia) dedica al catorceañero muchacho un poema que tendrá mucho éxito en comunidades monásticas femeninas; igualmente tuvo mucho que ver en la proliferación del culto pelagiano, el proselitismo de la reina Velasquita Ramírez

811

, esposa de Vermudo II (984-999),

810

En la colección del padre M. Carbajo el encabezamiento de estos documentos es aclaratorio sobre los mismos: “Es el último testamento y donación que don Sisnando obispo de Iria y Compostela hizo a favor del monasterio de Sobrado junto con su hermano don Rodrigo y su cuñada doña Elvira en diez de Diciembre de la era 1004 y año de Xpto. 966. Hay dos testamentos hechos en un mismo día y año, el uno más corto que se halla en el libro 1 folio [espacio], el otro más largo que se halla en el libro 1, folio 6...”.

811

Velasquita Ramírez, esposa del rey Vermudo II y finalmente divorciada del mismo (las razones suelen ser de índole política y en este caso anti-castellanas) se retira a la abadía de San Pelayo de Oviedo (regida por la viuda Teresa Ansúrez de Monzón, del linaje mozárabe de los Beni Gómez -

684

y la esposa de Sancho I, Teresa Ansúrez, abadesa del monasterio de San Pelayo en Oviedo.
Sisnando obispo y conde Rodrigo (muerto ya Don Hermenegildo en 964) con esposa Elvira, conceden y ofrecen por vía doble abundantes posesiones al abad Pedro y su comunidad, uilla que dicunt Sancta Leocadia (...) in Bretonia, Aluariza media (...) uilla Sanim (...) et inde quomodo se diuidit de Dormiana et de Perros et de Linerio cum Toldanos et Uultureira (...) in Montanos, uilla Gafoni (...) in terra Portucalis, uilla quod dicunt Cendonis. Recordaremos ciertos nombres de lugar como Perros, relativos a gentes de otras creencias o sospechosas de serlo, tal vez moriscos o musulmanes cautivos: o ¿por qué no?, sobre inicialmente “sospechosos” arabizados aunque fueran cristianos venidos de otros lares. Sobre Toldaos, nos remitimos a lo dicho en la primera parte y en Samos, donde están más localizados estos topónimos extraídos de gentes venidas de la región andalusí de Toledo, no exclusivamente su ciudad y entorno. Interesa saber también la extensión de los dominios de los condes, siempre vinculados a las tierras de Portugal, concretamente a las portucalenses.
Aparece un helenismo extraído de la misma Biblia, barathro (“profundidad”, “abismo”, “infierno”), posteriormente será más usado el infernus, de hecho,

M. Torres Sevilla, 1999-), conectados también a los aires tradicionalistas de Liébana y la rama palentina al propio Al-Ándalus. Digamos que las vías de transmisión a través de la realidad y mito

de Pelayo se abren, ya que en un principio su cuerpo fue trasladado de Córdoba a León (960), pasando más tarde a Oviedo, donde recibe veneración en el monasterio de San Benito que lleva su nombre. Así mismo, las rebeliones posteriores (sobre todo la de 991-992) contra Vermudo II, el partido de García Gómez (conde de Saldaña, de origen lebaniego), Gonzalo Vermúdez y Munio Fernández (entre otros) contarán con el apoyo musulmán conjugando las campañas de Almanzor (986-988) cara a las tierras y ciudad de León. Los contactos culturales y materiales con el Islam andalusí serían inevitables y hasta requeridos. Por otra parte, Vermudo contaba con lealtades susceptibles de ser por lo menos reseñadas por nosotros, pues en la revuelta de 986, el rey se retira a Galiza (Gallaecia occidental) con aliados como Herramel Álvarez y Ecta Sarracíniz (A. Isla Frez, 1999). Sobre el origen de Velasquita poco sabemos, aunque se descarta su origen navarro (FLOREZ, H., Memoria de las reinas católicas de España (vol 1), Ed. M. Aguilar -de original 1761- , Madrid, 1945), su hija Cristina fundará el monasterio de Corneliana donde ella misma ya viuda se consagrará (1024), por estas fechas aún vive Doña Velasquita (confirma la donación antedicha) donde la suponemos también religiosa. De un bando y otro, los mozárabes, directa o indirectamente, pueden ser localizados con notorio protagonismo.

685
nuestro buen escribiente, redunda en la idea, prosiguiendo con un literario y retórico tartaro (otro helenismo) inferni.
Confirman el duque Rudericus Hermenegildi prolix y Giluira Aloiti prolix, confirmación que supervisa nuestro Sisnando obispo. Heredar el señorío del monasterio de Sobrado será un problema para el linaje de Hermenegildo, al que se le supone un hijo más desconocido (una Exemena Christi ancilla se dice sobrina de Rodrigo y Sisnando, 984, doc. 64), e incluso a Rodrigo y Elvira se les da la descendencia en Gutierre Rodríguez (M. Torres Sevilla, 1999).
El documento 6 es más fiable en información (Fulgentius presbiter es nuestro notable escribiente) y completo. Figura el monasterio de San Vicente de Lentobre (in ripa Tahamaris, uillam Sancti Uincendii quam dicunt uilla Ostulata que fuit de Odoario (...) eam domno Hermenegildo...), otros hagiotopónimos son: Sancti Christofori mediam que dicunt Celis; in Gomariz, ecclesiam Sancte Marine; in parte Presares, uillam qui nominatur Castro, ubi dicunt Sebastianum Sanctum; Sancte Marie in ripa Nantone; uilla Sancte Marie que dicunt Egilani; uilla Frexinito et Maurentani (¿siervos del dominio?, como sabemos, habituales y necesarios -M. C. Pallares, 1979-, tal vez mauros de asentamientos antiguos, capaces de crear pequeños núcleos poblacionales); ecclesiam uocabulo Sancte Eolalie; eam Carolio, et ecclesiam Sancte Marie. Sobre la iglesia-monasterio de Santa Eulália de Curtis, destacar su pensada edificación de impronta familiar y monástica en 770, de regla isidoriana, y se sabe que poco a poco fue perdiendo y vendiendo sus posesiones a Sobrado, para quedar en siglos plenomedievales sólo su iglesia como referente de este significativo templo de la familia Martínez y de todo Présaras. Este monasterio familiar fue arrasado por los normandos (968?) y reedificado por Pedro de Mezonzo en el reinado de Vermudo II (984-999).
Sisando obispo compostelano dona al monasterio de Sobrado el castillo próximo al monasterio de Arango del cual hablaremos más adelante, uobis concedo sicut et uos mihi simul uestro et nostro castello Aranga cum omne sua prestantia.

686
Sobre especiales titulaciones y nominaciones, la del mártir de inicios del siglo IV Crisóforo-Cristóforo
812
, y el nombre propio tan visigótico como el de Egilani que

nos remite a fundaciones anexas a cenobios como el de Samos. En los topónimos, captar las posibilidades del nombre Gomariz (in Gomariz, ecclesiam Sancte Marine, v. anexo “Toponimia de introducción mozárabe”). El resto de hagiotopónimos son normalmente de fundación altomedieval y tardoantigua.
Es importante para nosotros la cita “ibi alteram uillam Guntiliani quam nobis pariauit congermanus noster Gundesindus Suariz pro nostro mauro que nobis fidiauit pro DCC solidos et fugabit illo...”, es decir, de la propiedad de territorios y personas de Sisnando obispo, éste concede al monasterio nuestro las mismas con el añadido de un mauro fugitivo (al que se le aplica taxativamente la Lex Gotica), en el área de la vila Guntiliani, ciertamente es para nosotros evidente que: 1. Los siervos eran esenciales para el mantenimiento de estas vilas y heredades que se donan, 2. En estas mismas tierras hay gentes arabizadas (musulmanes –siervos, moriscos ambiguos- y cristianos –plenamente los mismos mozárabes, y los terminales moriscos-) para la explotación del paisaje económico y social, al mismo tiempo que especialmente diferenciados los de culto islámico en los niveles diastráticos y diafásicos, y 3. Corrobora lo anteriormente dicho el flujo por marcadas rutas y vías terrestres y marítimas, de gentes andalusíes permeables a la cultura y sociedad andalusí en la cristiandad norteña, incluyendo

812
Existe una figura histórica de un San Cristóforo antiguo, un gigante porteador. En la Edad Media, el culto a San Cristóforo mártir fue difundido con cierta intensidad desde oriente y luego en occidente. San Cristóforo es uno de los catorce santos de “auxilio” (“los que dan auxilio”), particularmente invocado en ocasiones de graves calamidades o para proteger de desgracias o peligros específicos. El patrocinio de San Cristóforo era especialmente requerido para defenderse de la peste. Aparece una breve reseña de San Cristóforo de Licia en el Martirologio Romano: In Lycia sancti Christophori Martyris, qui, sub Decio, virgis ferreis attritus, et e flammae aestuantis incendio superna Christi virtute servatus, ad ultimum, sagittarum ictibus confossus, capitis obtruncatione martyrium complevit. Tiene una Passio sancti Christophori martyris, donde el santo es representado con cabeza de Cinocefalo.
M. C. Pallares (1979) explica un aumento de población
en el condado de Présaras alrededor de los siglos IX y X, pero igualmente natural sería la mortalidad por pestes o epidemias, mencionando lo que le ocurre a Placenti (padre de Pedro Martínez de Mezonzo, futuro obispo compostelano entre otras titularidades), fallecido por morte inguinaria (s/d, doc. 142).

687
los regulares lazos diplomáticos y cultural-políticos de la nobleza galaico-leonesa con Córdoba, Toledo y el ámbito en general andalusí, el de frontera por ejemplo.
Volvemos a ver a Rábade, su vila y valle, in ualle Rabadi, uilla Boniti cum aiacensis suis, uilla Gauioli cum aiacensis suis et pomares in Felmiri, terras et pumares in Sancto Christoforo et in Sancto Petro, ad Boconti, uilla Gundari cum insula de Ualeiri, medietate de ambas et quarta de nasario de Sancto Acisclo et alio nasario de Miraci integro cum sua deuesa, nos sigue sorprendiendo por su riqueza tanto agrícola-frutal, como por la explotación fluvial mediante nasas pesqueras. Los patronazgos de lugares a Acisclo y Cristóforo nos pueden remitir a poblaciones que bien podrían conocer de otras latitudes su veneración, vida, calendario santoral y culto específico de los respectivos.
Se nombra la mina de hierro de Parga, en al ámbito de sus dominios,...Uilla Laurarios et illo uenario de Parriga medio (en 971 -?- doc. 112, uilla Uenario et

illo uenario medio de illo ferro), siempre en la idea de favorecer la explotación-extensión agrícola con útiles prácticos y duraderos de metal.
Ahora a quien se dirige la donación-testamento es al abad Pedro Martínez (abbati nostro Petrus presbiter, con un sentido muy familiar y directo por ser miembro de la casa que ellos fundaron, criado al lado de los mismos y en definitiva por haber sido el capellán de su solar doméstico) y su comunidad, ya con mitra desde 965-966, miembro de la comunidad sobradense desde 955, con el apoyo de Sisnando de Présaras como obispo compostelano y del propio rey Ramiro III, tal y como será obispo de esa cátedra bajo el reinado de Vermudo II. Fue un sigiloso precursor del Regla benedictina, tal y como era la tendencia del momento del cual Rosendo es un ejemplo evidente. Lo que este monje cultivado ("sabio monje de Mezonzo" lo califica el Cronicón Iriense) ha practicado en Santa María de Mezonzo, lo continúa en Sobrado y posteriormente en el mitrado de de San Paio de Antealtares, antes de llegar a la altura episcopal de Íria-Compostela en 985. Pedro de Mezonzo, ya obispo y consejero del rey Vermudo, fue el fiel acompañante y notario real que asiste allá donde el rey se desplace, incluyendo

688
(aunque contra la alianza de musulmanes y condes galecianos contra el soberano) sus campañas, elaborando documentos en su nombre y sirviendo a sus intereses. Nos tienen que llamar la atención los lógicos desplazamientos de don Pedro por toda la Galiza lucense y bracarense, la amplia Gallaecia con las urbes de León, Zamora, región del Bierzo (donaciones al monasterio de Carracedo en nombre del rey) y conoció sin duda a las gentes andalusíes en cortes y ejércitos: su papel en la entrada de las tropas de Abu 'Amir en 997, le dio el beneplácito de la autoría –discutida- del Salve Regina, pieza litúrgica de excepcional belleza. En la corte reducida de Vermudo II, sin duda se rozó con personajes como Ecta Sarraciniz y Herramel Alvarez, jueces regios como Abayub, Amar (945, mediados del s. X "quizás denotando, como el anterior, un origen mozárabe", A. Isla Frez, 1999), pleiteantes como Velasco Hanniz (952), el ya conocido por Samos, Sarracino Síliz (985), cuando el conde García Gómez (los Saldaña, los Beni/Banu Gómez o Banu Qumis) ya detentaba el poder real en León (imperante in Legione) y no el monarca. Más que suponemos que en las reiterativas revueltas nobiliares galaico-leonesas (986-989, 991-992) los contactos con el tercer poder cordobés debió ser un realidad política necesaria para sobrevivir y realizar pactos oportunos para los intereses vermudianos en estricta supervivencia. Pedro Martínez obispo no pudo estar lejano a estas conexiones, viajes, asambleas y reuniones oficiales o clandestinas de natural existencia política de un partido dinástico que lucha o subsiste como tal.
El villar e intuimos iglesia
813
de Calambre nos puede dejar ver a primera vista un
etnónimo de gentes de origen lusitano y/o galaico muy meridional, teniendo en

813
Calambre integra cum adiacentis suis nos sitúa como lugar mayor en la vila e iglesia-monasterio (pudiera ser ya fundada en 866-910 por Munio y Vistriberga bajo patrocinio de Alfonso III: J. Freire, 1998) de Santa María de Cambre (prov. de A Coruña, no lejos del área de Betanzos; hay otros documentos que así nos lo indican: ecclesia de Calambre cum adiacentiis suis, 1001-1300, doc. 113). Puede proceder sin problemas este Calambre del hidrónimo antiguo (del ilirio-venº. Lamberus, tal vez relacionado con el galo Calambrio-ia) que procede del río Lambre (Paderne, N. Betanzos, AC.). Cf. L. Monteagudo (1999) y A. Moralejo Lasso (1977). Sin

embargo el contexto pudiera sugerirnos una relación con Colimbrianos, sólo una suposición. Es nombrada la iglesia de Calambre en documentos de 971 (doc. 112), s/d (doc. 113) y vila (uilla Calamber cum adiunctionibus suis, 959, doc. 4), 966 (doc. 6), en 971 (doc. 1129 ya está la vila de Cambre en el inventario de posesiones de los fundadores condes de Présaras.

689
cuenta los anexos núcleos de Colimbrianos. Es más aceptable por otra parte, tener en cuenta las iglesias del hoy ayuntamiento de Cambre (especialmente Santa María de Cambre de fundación en 932 por las hermanas Vistiverga y Urraca Odrozia: locum quem vocitant Calambre in honorem Sancti Saluatoris et Sancte Marie semper virginis, ofreciendo su custodia al monasterio compostelano de San Paio de Antealtares
814
), y aldeas de igual topónimo en Carballo y Malpica (AC.).
La relación de la iglesia de Santa Maria de Cambre con nuestros intereses en Sobrado podría circunscribirse a la estrecha relación (sólo hipotética), a mediados del siglo X y a través de Pedro de Mezonzo, entre las propiedades condales de Sobrado y las de muchos otros monasterios e iglesias apetecidas por la casa central y monasterio de Présaras, pero poco más según nos consta.
Referencias en las cláusulas penales y espirituales al advenimiento apocalíptico
815

(ya en el anterior documento también se había insistido en la idea, por otra parte formular): id est, maledictio et perdicio in aduentum domini nostri Ihesu Christi...
Nombres propios de nuestros interés son Astrulfus Bretiz (confessor y esposo de Sarracina – Sarracena) Zazitus Albaniz (testigo y firmante), Sarracinus (confirmante, firmante) en contexto de presbíteros y clérigos.
Firma en un buen latín el presbítero Fulgentius por mandato regio (iussionem regis), de hecho no es casualidad que Sobrado sea el lugar donde descansarían los restos del príncipe Alfonso, o por lo menos esa es la intención.

814
LUCAS ÁLVAREZ, M. San Paio de Antealtares, Soandres y Toques: tres monasterios medievales gallegos (2001), en doc. 1 de esta edición.

815
Estamos con la idea de V. Ángel Álvarez (1999): “una determinada interpretación de ciertos pasajes de la Escritura, ha supuesto la existencia, dentro del Cristianismo, de un escatologismo, frecuentemente denominado milenarismo. En síntesis, afirma la realidad de una segunda venida de Cristo para instaurar un reino terreno, de mil años de duración, durante los que reinará con los justos, antes de la resurrección general, seguida del Juicio Final y el fin de los tiempos. Antes de la instauración de ese reino del milenio se producirán tribulaciones anunciadoras de aquél, así como al final del mismo, precedentes del Juicio y del triunfo final de Cristo” in “Milenarismo y milenaristas en la Edad Media...”, pág. 11. En ese sentido escatológico es como, pensamos, debemos interpretar los textos altomedievales si leemos un aduentum domini nostri Ihesu Christi...

690
961, Junio 3 (doc. 7). Es verificable que este Petrus presbiter notuit fuese el

notario letrado y escribiente que luego será abad de este monasterio de Sobrado desde 965-966, “En estos documentos (...) ya se descubre al hombre piadoso, hábil y de una formación literaria poco común en aquél tiempo, una formación que luego había de permitirle llegar a la altura poética y teológica a la vez que le hizo famoso” (R. García, 1965
816
)
La enumeración divina y santa es jerárquica: Cristo, mártires y santos (obsérvese la presencia de Santiago, difusión, discreta aún, de lo jacobeo desde el s. IX, en el ámbito regio y eclesiástico. Se echa de menos una referencia directa a la Santísima Trinidad o a su incuestionable Triple e indivisible unidad.
Es un testamento-donación
817
del abad Silón de la iglesia-monasterio de San Julián y Santa María de Ventosa, le ofrece (no sabemos si en pago, pero es fácil suponerlo) media parte de dicha propiedad al abad Diego y su comunidad (muy bien especificada en seu patri Didaco abbati cum collegio fratrum sub manu eius ac sancte regule degentium...) de Sobrado, junto con vilas y vilares como las de uillare Sicco, uillare Couum, Marzani, et ipsas uillas in Uentosa sub monte Sumeo, con sus edificios, ganado y heredades, así como la uilla Sancti Stephani, heredada de su antepasados. Destacamos también la compensación espiritual que desea mediante una misa anual a su memoria y fecha de San Julián, significativa de una peculiar devoción a este antiguo santo en Gallaecia.
Confirman Sisnando obispo como conde de Présaras, en communio con su hermano Rodrigo, Rodericus Hermegildi prolix, (con su esposa Elvira, no

816
Op. cit., págs. 9-10. Veremos a Pedro Martínez de Mezonzo varias veces más como notario de importantes documentos de Sobrado, por ejemplo el siguiente de 964 (doc. 8), Petrus presbiter ubi notat...

817
Las buenas acciones, el donar algo eran ofrendas materiales en vida que en la mentalidad altomedieval se transformaban en obras de valor divino, espiritual. No es por tanto una “donación” algo unidireccional, sino que es más bien una permuta, trueque, bien a cambio de méritos espirituales para la Otra vida, o bien en la propia comunidad en la cual la persona ha donado los objetos o inmuebles, tal vez en algunos casos un pago encubierto (aunque no exento de ciertos beneficios espirituales). Este documento nuestro de Sobrado es un escrito bien redactado y en un latín altomedieval muy aceptable. El abad Didaco (desde 955 hasta Petro en 966, pasando por un insospechado Guintito, 959 y su comunidad, comunidad dúplice como sabemos.

691
nombrada pero protagonista potencial de este monasterio) en una onomástica mayoritaria todavía en nominaciones germánicas y cada vez más, latino-cristianas.

964, Noviembre 29 (doc. 8). Testamento y donación del presbítero Argiuolus de su iglesia-monasterio con su comunidad, de propiedad y fundación particular de la familia de Argivolus (edificauerunt aui priores et antecessores mei...), haciendo

de dicha propiedad piadosa, llamada ecclesia uocabulo Sancti Iohannis (...) in uilla que uocitant Pratis (...) id est dono ipsam uillam cum ipsa ecclesia... una entrega (con sus servicios, sus estipendios) de tal patrimonio al monasterio de Sobrado, a través del obispo Sisnando. Llama la atención de la inicial fórmula unificada de invocación y sanción espiritual: Ego Argiuolus (...) Memoria mortis et inferni consilio aduenit....
Se observa una buena calidad y cierto nivel cultural-espiritual en los libros, objetos, así como las citas bíblicas extraídas del Salmo 75 y una paráfrasis de Paralipómenos I, 29, 14 que ya conocemos (quis ego et quis populus meus ut possimus haec tibi universa promittere tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi
818
) por otros documentos, y por último el buen léxico
latino empleado: Ideo ego sepe dictus Argiuolus; stipendium eorum (...) stipendium fratrum perseuerantium in seruicio Dei in ipso sciterio...; et cum sceleratis baratra dimersus, pena perpetua maneta lurturus... El notario que suponemos autor del texto es Pedro Martínez, monje de Sobrado en 959-966: Petrus presbiter ubi notat.
Confirman el documento entre otros, Sarracinus diaconus, posiblemente el mismo que había confirmado el documento de 955 (doc. 2, Sarracinus diaconus Rapitani) y otros como los de 963 (doc. 45, Sarracinus cf., -en contexto de numerosos diáconos-, junto con otro alius Sarracinus cf., creemos que otra

818
"¿Quién soy yo y quién es mi pueblo para que podamos hacer estas voluntarias ofrendas? Todo viene de ti, y lo que voluntariamente te ofrecemos, de ti lo hemos recibido" (Oración de David) Paralipómenos Libro I, 29, 14.

692
persona), 944 (doc. 61, el mismo diácono, ya que le acompaña el donante Helias presbiter, conocido al lado de nuestro Sarracino diácono, ahora firmante como Sarracinus ts.), posiblemente también en 958 (doc. 106, junto a Citus diaconus), 955 (doc. 110, el Sarracinus confessor o el presbiter, seguramente descuidos del copista), 964 (doc. 121, Sarracinus cf.), y ¿995? (sic., doc. 137) para rematar, comparte con los deseos del ahora Pedro Martínez obispo (985-1003, su episcopado) compostelano (Petrus episcopus Yrie de ecclesia sancte Eulalie de Curtis) un cofirmante Sarracinus diaconus cf.

968, Marzo 24 (doc. 13). Astrulfo confeso y su mujer Sarracina donan y conceden (donamus atque concedimus (...) damus atque concedimus) al monasterio y lugar de San Salvador de Sobrado, con cita insertada del Salmo 75 conocido, varios lugares y villares que enumeran (villar de Tanciri, Perarias, carral de Vereda, todos ellos terrenos ricos en producción agrícola y frutícola, así como habitados desde antiguo: castro de Roati) siendo su deseo el de reposar su alma y cuerpo en el monasterio de Sobrado.
Firman y confirman el documento los condes Gundesindus Aloitiz (luego obispo), Arias Aloitiz, ambos hermanos de Hermenegildo Aloitiz, conde de Présaras, lo creemos fallecido en 964.
Estos matrimonios laicos se adjuntaban a un monasterio determinado, como el nuestro dúplice de Sobrado y se quedaban a vivir en piadosa disciplina, es el caso de Astrulfo (situación de confessor, laico adscrito voluntariamente a vida religiosa) y su cónyuge Sarracina. En otro documento de 964 (libro 1, folio 18 v.

en versión Carbajo
819
; Tumbo doc. 36) aparecen entre los cofirmantes un
Astrulfus Betriz confirmat y en la sección de mujeres consagradas, soror
Sarracina: aunque creo que ésta es otra Sarracina, llama la atención la

819
En otro apartado del Carbajo ("Reparos que se hacen sobre escrituras deste Apéndice para que el lector los tenga presentes", págs. 196-199, en todas v. y r.) nos informa el padre que "Astrulfo confessor y su mujer Sarracina en el año de 968, y así otros que en monasterio vivían recogidos en la confession".

693
coincidencia y la más que probable entrada, con posterioridad (es factible desde su viudedad, ya que el otro documento referente de Astrulfo lo hemos visto en 966, doc. 6), en la comunidad regular de nuestra Sarracina esposa de Astrulfo, aunque todo ello sea conjetura ya que las fechas no nos coinciden. Ya en el Tumbo, los personajes que nos ocupan vuelven a coincidir en nombre en 1031 (doc. 42, como Sarracina deouota, ya no se menciona a Astrulfo), 1022 (doc. 133, ahora es domna Sarrazina), aunque no tiene por qué ser nuestra monja la viuda de Astrulfo.
Firma Adelfius notario (Adelfius licet indignus notuit [sig.].), con probabilidad el hermano de Pedro de Mezonzo, tal vez el posterior abad Adelfio que vemos en la documentación de Sobrado confirmando documentos: Adelfius presbiter (962, doc. 57), y Adelfius abbas (1006, doc. 117).

968, Septiembre 17 (doc. 107). Ramiro III (965-984, hijo de Sancho I y Teresa Ansúrez), junto con Elvira Ramírez devota, tía y nodriza (amita et nutrice mea) del mismo (Geloira deodicata et Christi ancilla), aunque no menos (necnon) et genetrice Tarasia deouota, su madre y viuda del rey Sancho I; concede pues en testamento-donación a otra Elvira, esta Geloire confesse et continenti, Petro abbati, su verdadero báculo administrativo, ya viuda del conde Don Rodrigo Menéndez.
La presencia de Teresa Ansúrez (v. supra documentos de 966) no es casualidad para legitimación de los documentos de Ramiro, así como la de su decisiva tía Elvira.
Teresa, viuda del rey Sancho I de León, Galiza y Asturias, ya por su ascendencia con familias mozárabes (Beni Gómez, Casa de Saldaña -...los Gómez Díaz-, Vermúdez, González, Ordóñez de Asturias, Muñoz de los Gómez, Fernández, etc.) y contactos con el mundo musulmán andalusí, será conocida por sus efectivos trámites para hacerse con las reliquias del joven mártir Pelayo hasta su final traslación de éstas a la ciudad regia de León, acontecimiento ocurrido en 960

694
y finalmente en las manos de la viuda después de 967, muerte de Sancho I (según indicación de H. Flórez, 1761 "...aunque no las recibió [las reliquias] hasta después de haber muerto su marido") y así los restos acabaron en el monasterio por ella sufragado de San Pelayo de Oviedo, no sin antes haber estado en León.
En la comitiva de la recepción definitiva de los restos no faltaron la misma infanta Elvira, Rosendo de Celanova y la presidencia del mismo obispo de León, Velasco, nos relata la Chronica Sampiri.

La infanta y monja Elvira Ramírez es verdadera regente de su sobrino y menor Ramiro III, junto con la poderosa Teresa Ansúrez, viuda de su hermano Sancho I, quien ayuda a ésta en todos los planes políticos y religiosos que atañen al variado reino en León. Se diseñan una serie de contactos diplomáticos (la descripción de dicha recepción en Madinat al-Zahra en Córdoba nos la describe Ibn Hayyan), como por ejemplo el tratado de paz con Al-Hakam II mediado el año 971, con un enviado personal de la regente Elvira que negociará con el mismo legado del califa ‘Abd al-Malik. Sabemos el fracaso también de la negociación de los embajadores de Elvira (17 noviembre de 973 / 17 safar de 363), cuando el obispo cordobés Asbag ibn ‘Abd Allah va ser sustituido por su homólogo de Sevilla ‘Ubayd Allah ben Qasim, al tiempo de Ahmad ibn ‘Arus al-Mawruri sale para León en contestación a las desafortunadas negociaciones, que suponemos de alianzas militares (las conspiraciones contra los apoyos castellanos del futuro Vermudo II son ya un hecho) y de no agresión entre el partido ramirense y Córdoba.

Como sabemos esta otra nuestra Elvira Aloítiz, descendiente de Aloito Lucídiz y de Munia Díaz, esposa de Rodrigo Menéndez, hermano del obispo Sisnando, aquí Cum Dei gloria exaltatus Rudericus episcopus, es ahora propietaria (968-977) y miembro de la comunidad femenina, pues deouotas son para que no queden dudas Elvira regente y nombra, no casualmente, a Teresa y a la otra Elvira como pertenecientes a comunidades (Giloira deodicata en ueritate cf., Tarasia deuota) del dúplice monasterio por muerte de Rodrigo Menéndez (Dux Rudericus, suponemos de muerte reciente), a consecuencia de la falta de descendencia para

continuar el patronazgo por vía directa y agnaticia del mismo. La familia de Elvira asciende ni más ni menos de los Vimara Peres que ya Alfonso III había enviado para conquistar, controlar y poblar-cristianizar la ciudad y región de Porto (Portucale/Burtuqal), descendiendo dicho condado en su hijo

Lucídio Vimaranes,

hasta llegar al padre de Elvira, Aloito Lucídiz (como Alvito Lucides lo menciona Mattoso -1985-

820

). El contacto de educación familiar y ambiente cultural de Elvira no debió desconocer los aportes y huellas de arabización (la islámica y la cristiana, al igual que la familia Gutiérrez-Menéndez, como hemos visto en Celanova) que la franja hacia el sur del Duero vivía, aplicando un amplio margen desde el poblador Vimara, es decir desde 868 a 973, para que el siglo de la familia Alótiz se impregnara de vivencias más meridionales, en nada incompatibles con las formas más conservadoras y latinizadas del norte, cuyo ejemplo es este mismo de, ni más ni menos, un gobierno patrimonial de un cenobio central en plena Galiza nuclear, y así lo mantuvo sin duda ante presiones que ya se adivinaban en su regencia, sin duda experta y conocedora del cenobio y propiedades, pues se atisba un vinculación directa de Elvira a Sobrado en otros documentos que hemos seleccionado (966, docs. 5 y 6), donde no excluimos la posibilidad de que el antiguo matrimonio con Rodrigo fuese vivido ya bajo los arcos y capiteles del monasterio. Es pues una mujer, Elvira, la que detenta y hace valer la soberanía de este excepcional conjunto patrimonial de Sobrado y Condado, frente a las normales intromisiones (lo vemos con claridad en...donamus atque concedimus et contestamus sacro sancto et uenerabili altario uestro et femine Geloire confesse et continenti, Petro abbati...) que poco a poco irán pasando hacia el lado de

nobles-no descendientes (Menendo González...) y finalmente en el finiquito que Fernando I y Sancha reina harán a los legítimos herederos del dominio-condado patrimonial en la segunda mitad del siglo XI, desaparecida ya con probabilidad la comunidad monástica.
Una vez más se repite una fórmula inicial de unificada invocación y sanción, con citas bíblicas cuales: Proverbios 15, 8 (muy cercana a la literalidad de la Vulgata

820
MATTOSO, J. Ricos-Homens, Infanções e cavaleiros, 1985, in pág. 20.

696
hieronimiana), Lucas 11, 41 (más parafraseada), Paralipómenos I, 29, 12 y otra que creemos entresacada de frases litúrgicas con influencias bíblicas (sobre todo pensamos en Deuteronomio, Job, Génesis y Daniel), en este particular nos decantamos por una interpretación que leemos de unas Collectae para oficios litúrgicos propios de la festividad dedicada a la Santísima Trinidad, y sería su expresión canónica, Omnipotens sempiterne Deus, qui gratia tua dedisti nobis famulis tuis in confessione verae fidei aeternae Trinitatis gloriam agnoscere... aunque bien es cierto que puede haber otras interpretaciones sobre la cita que aquí nos trae Don Pedro.
Se nota la mano del notario (Petrvs abbas notuit) y abad Pedro Martínez de Mezonzo, curiosa y cosmopolitamente afincado en León para este evento, verdadero apoyo político y organizativo de la condesa Elvira, a aquél también le va dirigida la misiva,...femine Geloire confesse et contineti, Petro abbati uel eorum congregationi fratrum uel deuotarum, utrorumque sexus qui in ipso iam dicto loco adnixi militant Deo...
Pudo haber influido una necesidad ratificar una especial protección a Sobrado el que el rey Ramiro quiera dar privilegios reales a estos dominios monásticos para así favorecer lo que ya era una realidad con Hermenegildo en el condado histórico de Présaras, poder administrar justicia en nombre del rey,...sicut mos est comitibus et ducibus absque imperio sedis regalis ibi imperantes licet parum tamen quantulumcumque obtamus et proni oramus ut digne suscipiatur uestra benignitas...
Va acompañado el testamento-privilegio con la enumeración de parte del dominio sobradense: condado de Mera (1/3ª parte), de Nallare (1/4ª parte, Narla, Lu.), la mitad del territorio con explotación mineral de Parriga (Parga, Lu.) y una cuarta parte del condado de Nemitos (hoy Nendos, provincia AC, diócesis de Santiago de Compostela), con sus hombres siervos y vinculados por ingenuidad
Se constata la sepultura, al igual que la de sus fundadores Hermenegildo y Paterna con sus parientes y descendientes, la del rey Ordoño IV (¿? 958-960).

697
En los nombres de persona nos llaman la atención Felix Citiz, Salomon presbiter, confirmantes.

1023, Febrero 13 (doc. 39). A Elvira le suceden en el patrocinio de nuestro monasterio, el gobierno bicéfalo de dos sobrinos de la condesa Paterna, hija de Gundesindo y Senior; una otra hermana e hija de los mismos era Jimena, bien pudiera ser la madre de nuestros ahora regentes de Sobrado; Munia confessa tibi Gutier presbitero (larga titularidad de ambos desde 978 a 1044), tratando de una vila de Froilani (por su antroponimia y toponomástica, parece de fundación

antigua, de pobladores-presura con familia y patronímico: lo hemos visto en Pompeiani -803-, Salamiri -858-, Frontiniani -924-, Gonderedi -965- Placenti -976-, etc.) que había sido de un tal Zenda (ubi ipsa Zenda habitauit), seguramente obtenida para Sobrado por impago de los renouos o préstamos de las entidades monasteriales a los incautos y necesitados labradores que se endeudaban y tenían que pagar finalmente con sus propiedades.
Onomástica: Petrus Cidiz, Romanus presbiter confirman. Las razones por las que seleccionamos a los Romanus-o, Romaní, tienen que ver con lo explicado en la primera parte de nuestro trabajo (apartado 2 "Singularidad mozárabe") de donde rumis, romíes, rumíes, rumís bien pudieran venir a ser nuestros Román o Romano. En igual línea de investigación iría por ejemplo Petro Nazareniz (1222, doc. 192, II) en relación con los nasara, o sea, arabizados cristianos o mozárabes.

976, Mayo 14 (doc. 17). Rizila y su esposa Teodildi (siendo todavía patrona de Sobrado Elvira) venden a la entidad cenobítica la profiláctica (su titularidad nos confirma una aceptada difusión del culto a San Cristóforo y su derivado onomástico, tal y como también consta en los confirmantes, Christophorus presbiter) vila de Christophori, habitada desde sus antepasados (...locum predictum ubi ipsi parentes nostri habitauerunt (...) et diuidit per suos terminos

antiquos). Así mismo suscribe el documento de Adelfus redacta, un Sarracinus presbiter.

984, Noviembre 11 (doc. 64). Doña Jimena (Exemena Christi ancilla) concede y vende para integrar (...de ipsa uilla cum suis rebus ad integrum concedo) las propiedades a San Salvador de Sobrado (Sancti Saluatoris et monasterio Superaddo) la vila de Malarici (Maariz en el título de la copia). Por otra parte dicha vila está normalmente explotada y habitada, y va con la compra-venta el lote de siervos e ingenuos que la pueblan,...et suis hominibus, tam seruis seu ingenuis qui ad ipsam uillam deseruierunt in uita auiorum et parentum meorum. Doña Jimena no puede ser otra que la hija de una madre que no conocemos, ya que se considera sobrina de Sisnando y Rodrigo de Présaras, aquélla debe ser hija de una hermana de los mismos; pero sí aquélla de un padre llamado García Íñiguez (Garsia Inneconis), son estas las pocas referencias que tenemos de nuestra Jimena devota: Exememena Dei ancilla y de raíces nobiliares; pervive la comunidad dúplice sobradense en...post partem ecclesie sancte et fratribus et sororibus iam dictis.
Llama la atención el dinero de plata (XLV argenti sólidos) que acepta Jimena en compra por parte del conocido abad Pedro Martínez (por nuestra cronología lo ubicaremos también como abad del antiguo San Paio de Antealtares compostelano: 970-985, antes de tomar la mitra episcopal, aunque patronos del monasterio eran Munia y Gutier desde el fallecimiento de Elvira en 977), el cual suponemos aún en funciones administrativas y gerentes de Sobrado, de hecho quien redacta el texto es Petrus abbas peccator qui notuit.
Volvamos a la moneda en "argenti solidos". Argentum hazumi es pues la calidad y medida-peso de una moneda de plata que suele ser cinco veces (el Hazam de emisión de moneda según costumbre andalusí hispana y tradicionalmente sunni) el peso de un regular dirham de plata de menor peso, tal y como aún hoy se

transmite en la tradición antigua andalusí islámica, consultados ulemas, alfaquíes y personas del fiqh maliki
821
.

964, Octubre 23 (doc. 121). Aún vivo el conde Hermenegildo (debe fallecer ese mismo año 964) y ya activo Sisnando obispo como representante de la Casa y patrimonio de Présaras y Sobrado, se acepta una carta de intercambio (scripturas contramutationis) entre la fundación monástica y otra, también familiar y dúplice de San Vicente del valle de Bezoucos (hoy arciprestazgo y diócesis de Santiago, anexo al río Eume, provincia de AC), donde el peso de la comunidad femenina se sopesa como más significativo: Sancti Uincentii ualle Bisauquos, cum omnibus fratribus nostris siue et sororibus militantibus Deo in ipsa congregatione, siendo Elvira devota, Godo devota y Argimondo confeso sus representantes.
Se intercambia por parte del monasterio de San Vicente la vila de Iliobre (Illobre, al SW de Sobrado, ya habitada y siempre propiedad de la familia de San Vicente: parentum nostrorum Uistrari et Froiloni, et Armentari et Ilduarie, concedida por Menendo Foilani et uxori sue filie eorum), por otra vila que posee el monasterio llamada Littoriana. En el valle de Nendos, poseen los mismos las vilas de Porcunulio (un uillare Porcimilio observamos en otro documento 119 de 887 de este Tumbo) y Iaua (Piaua se lee en el encabezamiento de la copia del documento), también añadida al lote de intercambio por parte de la congregación vicentina.
La idea general de los grandes dominios como Sobrado era agrupar heredades, propiedades de toda clase y villae alrededor de su propia territorialidad, favoreciendo así mejor gestión y prestigio de cantidad y calidad de su patrimonio,

fue ésta una tendencia que ocupó a Sobrado la primera parte de su existencia y expansión, dibujada en no pocas donaciones (mayoría de origen familiar propio y regias), compras (por renovos e impagos preferentemente a campesinos

821
Otras posibles interpretaciones (la nuestra también la dibuja Varela) se exponen en el compilador e imprescindible trabajo de Xaime Varela Sieiro (2003), Léxico cotián na alta Idade Media..., en págs. 375-378.

700
propietarios) y en menor medida, mediante documentos como este que acabamos de comentar, por intercambios, incluidas otras gentes de antiguo linaje suevo-visigodo, como esta familia monástica de San Vicente.
En una aplastante y mayoritaria onomástica germánica, y aquí el peso de la tradición monástico-familiar de dicho origen se reafirma en los nombres de sus personas, y no puede ser casualidad, resalta el único onomástico que no tiene su raíz indígena, y por dicha razón aún más su contraste y notoriedad, el Sarracinus cf., tal vez el Sarracinus diaconus de 964 (doc. 8) y de otros.

1016, Septiembre 17 (doc. 9). Otra carta de conmutación (cartulas transmutationis) nos la ofrece Munio Núñez y esposa Sancha Roderici, así como los representantes de otro monasterio dúplice que son Nepociano confeso y Hermesinda devota, del collegio fratrum et sororum habitantium in sistorio Aranga, muy viva pues en el tiempo la comunidad en esta forma isidoro-visigótica que se resiste a caer en la Gallaecia más occidental, a todos ellos los

entendemos como de clase noble rural.
El monasterio (con su castillo adyacente de origen suevo, posiblemente en tiempos del rey Teodomiro 550-559 según deducimos de la división de la Diócesis de Lugo en condados, publicados por Huerta y Vega –F. Cabanas
822
,
2008-) de Aranga (se especifica fratres et sorores de Aranga (...) monasterii Aranga) es de fundación muy anterior al monasterio de Sobrado, probablemente fuese de fundación tardoantigua, de la misma época teodomirense o inmediatamente posterior a la conformación del castillo (donado por Sisnando al monasterio en 966, doc. 6).
El negocio es intercambiar por parte del monasterio de Aranga al de Sobrado, la mitad de la vila de Santa Leocadia (que había sido de Doña Jimena hermana de

822
CABANAS LÓPEZ, F. "Aportaciones para el conocimiento del castillo y monasterio de Aranga" (2008), in http://www.aranga.es/, descargando el trabajo de F. Cabanas (pp. 18): hay varios sobre el castillo, feligresía de Aranga, la posible ubicación del monasterio en O Carballal, etc.

701
Paterna, y ya de sus padres Gundesindus y Senior como sabemos) con sus antiguos términos, ganado y gentes serviles, por otro que gestionan Gutier diácono (Gutier Munioni diaconus nos confirma) y Munia (regentes que conocemos con titularidad hasta por lo menos 1044) confesa con sus hermanos y hermanas religiosas, que es el ya antiguo por propiedad familiar de los Présaras, que es la uilla Lusario (o Lauseiro en otros documentos) del valle de Sárria/Sarra lucense, con sus seruos, et libertos, siue ingenuus quantuscumque ad ipsa villa deseruiunt, omnia supratáxata post parte monasterii Aranga maneat... por la zona (Sárria-Samos, parte media del Miño), ya sabemos ciertos rasgos de mozarabización.
En onomástica no podía faltar un Petrus Zitizi testigo, estando presente un Adelfius abba, creemos que conocido.

1006, Febrero 18 (doc. 117). Reinando Alfonso V (999-1027), se establece un acuerdo entre los monasterios de Sobrado (casa de Superato) y el de San Xoán de Mera (que habemus de nostro auolo domno Gundesindo; en el ayuntamiento y provincia de Lugo, hoy parroquia), por el cual Gutier Munioni, Arias Munioni y su hermana Munia confesa (todos sobrinos de la fallecida condesa Paterna, ya fallecida Elvira) se ceden en patronazgo al rey antedicho, mediante la intercesión (en realidad el que sigue, auténtico detentador potencial –ad imperandum- de las propiedades que le van a ser conferidas) del representante regio el conde don Menendo González
823
(de la Casa de Rosendo Gutiérrez, su tío-abuelo,
resaltaremos la toma de partido que este conde hace con su fiel apoyo Sancho I -955-958 / 960-965-, a diferencia del antecesor en el dominio, el obispo Sisnando II, opositor al mismo y soporte del alternativo Ordoño IV) a y su esposa doña Toda (conocida en otros documentos como Muniadomna o Tutadomna, nieta de

823

De hecho son Mendo González y esposa Muniadomna los que educaron (tutores del mismo rey) al príncipe Alfonso (futuro Alfonso V: 999-1027), muy cercanamente a los ambientes de Sobrado y Présaras: uobis comite nostro domno Menendo, et uxori uestre domne (Todae) et regi domno Alfonso, quem in uestra casa criatis, tal y como indica expresamente este mismo documento de 1007.

702
Froila Gutiérrez y Sarracina), quedando así ambos monasterios protegidos y formando parte del patrimonio real, como así será ya en tiempos de Fernando I (1037-1065), aunque ya el aire de decadencia del monasterio se puede intuir. El móvil son unos asesinatos y transgresiones (homicidios et caritelles III magnos crebantados...) que se habían cometido en los dominios de Narla, in Nalar.
Este nuestro domno Menendo (fallece en 1008, su esposa Toda antes de 1025), en otra documentación, dux Gallecie, qui uigarius et anutrix meus erat (en doc. Leonesa
824
de 1012 de Alfonso V) se casará con una nieta descendiente de Froila Gutiérrez y Sarracina, hija de un desconocido descendiente de los mismos, tomando como esposa a la que nombra domna Toda. Tutor (ejerciendo por lo tanto su auctoritas tutoris) de Alfonso V desde 999, defendiendo Coimbra frente al hijo de Almanzor, ‘Abd al-Malik en 1002 (firmará la paz con éste en 1003), pues su delegación condal comprendía una extensa región de la bracarense, la región de Maia (Porto, Douro Litoral), llegando hasta el Mondego. Le sobrará experiencia en tratos con instituciones y gentes andalusíes, cuando a mayores, pida al amirí que le sirva como juez intermediario, ya que se enfrentaba con el conde castellano Sancho García y éste le quería retirar el derecho de ocupar la tutoría real (en realidad, armiger regis o alférez real) a su hijo Ramiro Menéndez. Gracias al arbitrio de nuestro conocido alfaquí y obispo cristiano de Córdoba Asbag ben ‘Abd Allah ben Nabil (amigo y compañero de Almanzor según algunos, también el posiblemente erróneo intérprete de los embajadores de Elvira a Córdoba ante Al-Hakam), enviado expresamente para este pleito por ‘Abd al-Malik, a Menendo González le serán reconocidos sus derechos desde 1005. Fallece en combate Don Menendo contra los normandos, defendiendo las rías y costas del litoral galaico en 1008 (Chronicon Lusitano).
El monasterio de Mera lo ha heredado el trío Gutier, Arias y Munia, por parte de su tía Paterna, que a su vez lo había recogido de su padre Gundesindo, que

824
CCL (colecc. Documental de Catedral de León), cf. M. Torres (1998-1999), Linajes nobiliarios...

703
sabemos padre de la misma Paterna y hermana Jimena. Gundesindo y Senior son por tanto los fundadores de este cenobio de Mera.
Tenemos ya en 964 (doc. 36), una donación de doña Jimena a San Xoán de Mera, dúplice: cum collegio fartrum atque sororum (...) quorum basilica sita est et monasterium constructum in ualle Mera prope fluuio Minei sub urbe Lucense, uilla que dicunt Quarto. Son nombradas hermanas de la comunidad Gudegeue abbatisse, et filie eius Tarasie confesse et deouote, un abad Eleazaro, y en las suscripciones Sarracinus presbiter, Helyas presbiter, nuestro conocido Astrulfus Bretiz al que suponemos adjunto de soror Sarracina, y un/una Zalama que

confirma. Cabe añadirle una población de mauri en el nítido topónimo uilla Mauri (tb. en s. d, doc. 431
825
, comentado s/d., doc. 109), anexo a iglesias (e iglesias-monasterio podemos intuir, Sancta Maria alta, Sancta Eulalia alta) y antropónimos de ubicación: ...uillan omnes adiacentias suas, Baldemiri (...), Paponi, Putemilius, Speranti.
Volviendo al documento de 1006, no hay por tanto descendencia posible y se asegura el porvenir de dichas casas amparándolas al poder real: Damus itaque uobis ipsas casas cum suos mandamentos et pro que non habemus nos filios habeant uestros filios et uestra gens eloquia et faciatis (...) post obitum nostrum habeatis ipsos monasterios integros cum suas adiunctiones... y al conde Menendo referido, cuando sus actuales patronos hayan fallecido.
Nos siguen llamando la atención en las confirmaciones, Mauran cf., Iazel abbas cf., así como creemos un familiar Adelfius abbas.

958, Noviembre 13 (doc. 106). Este testamento de donación que Ordoño IV (958-959, Ordoño Adefonsiz, hijo de Alfonso IV El Monje y Onega Sánchez de la casa

825
"hec memoria de hereditate de Sancti Stephani de uilla Maur (...) et emit de Hermigildo Gemondiz medietate de ecclesia Sancti Stephani de uillaMour et de casale de Meixidi", como vemos perfectamente insertada en el ámbito agrícola-productor, social y cultural-religioso de esta integral Galiza altomedieval, al igual que en s. d. (doc. 109), donde la uilla Mauri está asociada a Sancto Iuliano de Colimbrianos.

704
navarra y hermana de la Condesa de Castilla) ofrece a nuestra ecclesia sancti Saluatoris in uico Superius alto, prouincia Gallecie... con su mujer Urraca nombrada, Urraca Fernández, viuda de Orodoño III e hija del conde Castilla Fernán González. Este ahora rey Ordoño es el titulado por Ibn'Idari como Aljabit (en su Al-Bayan) o mala persona, y de ser ciertas algunas teorías de genealogistas (A. Ceballos, 2000, junto con otros ya comentados
en el apartado de Celanova),
sería de los últimos representantes de los Froilaz hijos de Fruela II y Urraca la muladí, siendo así su virtual padre entonces Alfonso Froilaz, hijo del último rey mencionado.
Es resaltable por nuestra parte la proximidad de fechas de la coronación
826
del
llamado rey usurpador 958 en Compostela, cuando la aristocracia galaica, el conde de Castilla y sus obispados afines (Sisnando de Présaras y obispo de Íria-Compostela es sin duda uno de los ejes de su poder en la Galiza nuclear-central) así lo aceptan, a diferencia de la alta nobleza leonesa (sólo entrará en León el tres de agosto de este mismo año, según colección diplomática de Sahagún). Es a partir de ahora que Ordoño expide donaciones a varias instituciones y personas fieles a su proyecto político, pero fracasa después ante el revés de sus intereses y la entrada de Sancho I en Zamora (959, marzo) y finalmente en León, ya con apoyo de la nobleza galaica: Rosendo no debió faltar en los preparativos y recepción del nuevo rey en la ciudad regia. Ordoño IV se trasladará (desde 962, febrero) a la corte de de Al-Hakam (así nos lo comentan Ibn Hayyan e Ibn'Idari)

donde fue especialmente bien recibido, pero ante las presiones diplomáticas de Sancho El Craso, Ordoño muere olvidado por aliados (retirado el apoyo del conde de Castilla, rechazándolo su mujer Urraca) y cordobeses en la misma capital del Califato en ese mismo año 962. Hay pues un contacto directo a través de las legaciones leonesas de Ordoño IV El Malo y Sancho I, a todas luces rey legítimo e hijo de Ramiro II, con el ámbito político, cultural y religioso de Al-Ándalus.

826
Es en marzo de 958 cuando Ordoño Adefonsiz llega a alcanzar la corona en Compostela, siendo obispo de la misma iglesia don Sisnando de Présaras, estando entre los presentes el mismo Rosendo, Lucidio Aloitiz, Vermudo Ordóñez, Fernán González y Nuño Sarracín entre otros, cf. A. CEBALLOS, Reyes de León (2), 2000.

705
Las menciones bíblicas vuelven a dar calidad a nuestro texto, lo más aproximado en la primera cita es Números 15, 7 y la segunda, cum Dauid propheta, de Paralipómenos 29, 14, ya reflejado con una mayor literalidad hieronimiana: tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi.
Sigue apareciendo la solemnidad y evidencia de una tierra habitada y trabajada en todo el dominio: comissum de Presares qui iuxta ipsum monasterium in ualle sunt habitantes, non longe set uicina construantur ab omni integritate secundum regiam consuetudinem comitibus solebat mandare y como no la forzosa referencia al donante Sisnando obispo.
Firman junto a Hordonius serenissimus princeps y Hurraca regina, un Assus ts., Sarracinus ts. y un Citus diaconus.

986-999, s/data (doc. 109). Esta Karta de agnitione entre el monasterio de Sobrado, respresentado ahora por el ya obispo Pedro Martínez (domnus Petrus Iriense et apostolice sedis) y su homónimo Pelayo de Lugo sobre los derechos de los habitantes de villar Plano y Mandadelos en Présaras, servido por un expositor y notario Aloitus presbiter et notarius sedis, suponemos que de la sede iriense-compostelana, que transcribe con legalidad las expresiones directas de los litigantes.
No nos podemos detener en este conflicto jurídico tan rico en contenido, sólo resaltar algunas expresiones, puestas en boca de Pedro obispo, como almifice pontifex, que nos suenan a léxico de responsorios de tema litúrgico para referirse a obispos o incluso a obispos de cierto rango y santidad. Se menciona a un Adelfum abbate que representa la parte de Sobrado. Sigue el texto tocando términos como el del saioni Fulgencio presbiter, a saber perteneciente a una estructura social aún en uso cual es el de los sayones o clientes de servicios, obligados en prestación a un señor, laico o eclesial como es en nuestro caso, conviniendo finalmente una serie de resoluciones que, teniendo en cuenta los intereses defendidos por ambas partes, per manum sagionem Fulgentium presbiterum queda tod juramentado y

706
puesto en las condiciones canónicas que un texto eclesiástico exige, seguida de las sanciones penales y espirituales (las penas caldarias son nombradas con cierta insistencia y parte por parte) normales para un texto tener validez legal.
Llama la atención el armiger regis o alférez real, cargo de funcionario de armas y muchos otros servicios económico-jurídicos que ya conocemos en otros documentos, aquí diferenciado por sus atribuciones de un Sampirus presbiter et

notarium regis.
Este Froila armiger regis pudiera ser uno de los dos Froila que M. Torres (1998-1999)
827
refiere en su conocido capítulo sobre los armigeres regis, uno es Froila Vimaraz (con Ramiro III, 965-984) y otro Froila Menéndez (aquí con su probable vinculación con el conde Menendo, ya con Vermudo II, 984-999), donde la casa de ascendencia mozárabe de Saldaña (entre otras Casas y linajes muy determinados) jugará un papel esencial en la fijación de este cargo del cursus honorum nobilis.
Asociado a nombres de lugar de neo-poblaciones como Sancto Iuliano de Colimbrianos, están nuestros Gunterigus et Sigeredus, de uilla Mauri et Roadi, suponemos también culturalmente de influencia arabizante, aunque en fase de disolución y de inmersión cristiana.

Otros documentos de siglos IX, X, XI.
- Hysmael abbas ts. (818, doc. 43).
- Ponpeianus in hac cartula uenditionis que fieri uolui et relegendo cognoui ad confirmandum manu mea (835, doc. 18).

827
TORRES SEVILLA, M. Los linajes nobiliarios..., 1998-1999. Considero imprescindible a este respecto, su capítulo V ("El Noble") en págs. 425-487.

707
- Vilas de creación y nuevas explotaciones: ...de uilla que est inter Tamarela et Ruzada, uilla que dicitur Salamiri (...) ad prestitum hominis est cum media de ipsa uilla uobis donamus atque concedimus (858, doc. 72).
- Sobre pobladores que determinan nombres de lugar, a la vez que coinciden con otros etnónimos de pobladores del sur galeciense-andalusí (frontera del Mondego): Ego Isilo cognomento Sisina (...) de uilla quam habeo de patre meo Ponpeiano, que est iuxta flumen Mandeum usque in terminos de Colimbrianos, et inde in terminos de Ruadi, et inde in terminos antiquos per ubi illam potueritis inuenire; et alia uilla que dicunt Rozada (803, doc. 82); Ego Ponpeianus, uobis Fafilani et Penetrudie (...) ubi modo tu Fafila habitas, uilla que est usque interminos de Colimbrianos, et inde usque in terminos de Roadi (...) Item uobis dono alia uilla que dicunt Rozada (817, doc. 77), con un Maurus ts.; Nos Ponpeianus, Adelfus, Astorica, Leodulfus, Ostamalus (...) de auio nostro Ponpeiano (...) ipsam hereditatem in monte qui est iuxta flumen Mandeum, interminos de Colimbrianos (860, doc. 76).
- En una donación de Donadeo y esposa Tidina a los fundadores y condes Hermenegildo y Paterna, aparece un alium uestrum seruum nomine Maurelo... (931, doc. 21) que tiene por aspecto, incluida su fecha anterior a la fundación de Sobrado, una ratificación de la presencia de elementos arabizantes en el hinterland de Présaras, sean siervos musulmanes, moriscos, o cristianos meridionales, tan necesaros para el tarto con los mismos, sus negociaciones, sus conversiones, o bien en los intercambios-viajes comerciales transfronterizos o marítimos con Al-Ándalus.
- Sarracinus testis (945, doc. 12).
- monte Mauramorta: referencia a matre mea Fionza in uilla que uocitant Gunderedi, iuxta riuulo Tamare, subtus Mauramorta (934, doc. 93). Este

topónimo que denota huella cultural de los mauri (lo habíamos vito en uilla mauri y uilla Maur) se repite en su ubicación a lo largo del tumbo, veamos las más señalables: Ego Seniorina (...) meo marito nomine Gundesindo, quam habemus in

708
territorio Loureta subtus Mauramorta (942, doc. 14); Ego Cresconius et Teudilla (...) in uilla Tancini, territorio Presares, subtus Mauramorta (953, doc. 89) y la comentada de 1022 (doc. 133), ...Fulgenti, territorio Presares iuxta riuulo Tamare, subtus alpe monte Mauramorta..., asociado a onomástica de Sarrazina, Sarraciniz y Sarrazinus presbiter.
- En uilla Abolim et uilla Christophori (...), portiones de Zaria et Zoldana integras y Zaide ts. (950, doc. 16).
- Froila Sarraceni ts. (949, doc. 23).
- Topónimo Colinbrianos circa montem quem dicunt Codegio, territorio Presares (922, doc. 25); id est uilla que uocant Sancti Iuliani in Colimbrianos (955, doc. 30); [Ego Tructesinda et Argileuua] concedimus in uillare que dicunt Colimbrianos (925, doc. 26); Ego Miru et uxore mea Froisinda (...) in uilla que dicitur Colimbrianos (920, doc. 28); [a Hordonio principi] nos serui uestri Honoredus et filii mei Quintila et Egilo (...) id est uilla que uocant Sancti Iuliani in Colimbrianos et uilla de Marciano, uilla de Cartemiro (955, doc. 30).
- Affricanus cf. (910, doc. 33).
- Sobre el monasterio de San Salvador y San Xoán de Mera, tenemos (985, doc. 38) que es Gudilona abadesa (ad ipsum monasterium meum nos informa, hija de Froilán y Gudeguia) la que dona bienes a nuestro monasterio de San Xoán en Mera: Est locum fundatumque monasterium Sancti Iohanis Babtiste en territorio [qod] uocitant Mera prope ciuitate Lucense, discurrente flumine Mineo, ratificando la fundación cercana al tiempo de la de Sobrado y su carácter dúplice (...in ipsas meas (res) fratres et sorores qui ibidem in uita sancta fuerint perseuerantes sub pristino sacerdotio et sub regula monachorum...).
Vocabulario por resaltar son pelle alfanege (piel para manto de lujo) y adorra tiraze (túnica abierta por el pecho, aquí determinado en seda labrada o tiraz), hispanoarabismos que constan como de añadido al final del documento: tanto la prenda de complemento en garduña/visón/comadreja, como el preciado vestido en

709
tejido labrado (moneda de cambio para todo tipo de transacciones comerciales del momento) indican una situación de Mera y Sobrado en actividad con las rutas comerciales del sur hacia el norte cristiano.
- Sarracina deouota (1031, doc. 42).
- Sarracinus presbiter cf. y Sarracinus confessor cf. (955, doc. 110), cuando el monasterio de Santa María de Mezonzo queda adscrito a la Casa central de Sobrado, con sus bienes muebles añadidos: ...cum omne ornatum suum, cruce argentea, calice de argento, libros nimis habundanter, uela uel uestimenta altaris satis affluenter (...) uel omnia utensilia domorum: aquí podemos entender por contexto bien de la domus (habitación de una familia, sg. Isidoro –Etymologiae-), o bien una más probable domus ecclesiae.
- Inventario de Hermenegildo y Paterna de 971? (doc. 112, P. Loscertales) ó 981 (J. L. López Sangil). Este importante documento que M. Carbajo hace calificar a Sobrado como magnífico
828

tiene para nuestra óptica un importante resumen de
vilas, vilares, antropónimos de pobladores, hagiotopónimos y lugares que son de interés: uilla Rozada, uilla Roadi, uilla de Zeiti, uilla Salamiri cum ecclesia Sancti Pelagii (...) uilla Fraxinito et uillar Maurentani cum pumaribus de Belleco (...) In ualle de Mera (...) uilla Uillar et ecclesia Sancte Eolalie antiqua (...) In ualle Parriga, uilla Sancte Leocadie cum adiacentiis suis, uilla Saxoni cum ecclesia Sancti Pelagii (...) ecclesia Sancti Martini, uilla malariz cum ecclesia Sancte Eolalie de Spanar (...) In Lagina Guldar (...) uilla Baldemari (...) In Ualeir (...) nasseiro de Sancto Felice (...) In Baldemar, illa insula media cum suo nassario de Miraz (...) et illo uenario medio de illo ferro (...) In ualle Nemitos (...) uilla Calambre cum adiacentiis suis et cum sua creatione (...) In ripa Tamaris,

828
"Por este inventario consta plenamente que el conde Don Hermenegildo, su mujer la Infante Doña Paterna y sus hijos el obispo Don Sisnando, Don Rodrigo con su mujer la duquesa Doña Elvira, fundaron el monasterio de Sobrado, le donaron ciento y treinta villas, dieciocho parroquias, muchos villares y pesquerías, y también le anejaron los monasterios de Mezonzo y Ranneta; y tengo por seguro que no se expresa en este inventario lo que dichos señores donaron a Sobrado y se colige de los mismos testamentos que dichos señores hicieron y dejó puestos en la historia y en este Apéndice. Vea el lector si este monasterio desde sus primeros años fue magnífico, así en posesiones, como en jurisdicciones, pues tenía tantas como arriba referí en las escrituras 99 y 103".

710
Sanctum Uicentium (...) uilla Castro cum ecclesia Sancti Sebastiani (...) In ripa Nantone iuxta castrum Zamarone, monasterium Sancte Marie Mosoncio (...) prope Sanctum Iacobum, monasterium de Ranneta cum totum suum debitum in omni giro (...) In Pistomarcos (...) uilla Curugito cum ecclesia Sancti Christophori, quam dicunt Celis (...) In uilla Benedicti (...) et iuxta Gumariz, ecclesia Sancte Marine (...) Inter Limia et Cadauo, in ripa Neuie (...) uilla Britello et Colimbrianos (...) In Rabadi, uilla Gualdari.
- uilla Salamiri cum adiunctionibus suis, Helias cf. (1019, doc. 115). La antigüedad del monasterio (sus habitantes, siervos/-as, sus construcciones –casas, granjas, aldeas, edificios auxilares-, hombres y utensilos para servicios, construcciones añadidas del monasterio –claustra cenobii-) de Santa Euxénia de Gaioso (dúplice como era natural, con su servicio: ...quid ad edificationem habitationemque seruorum ac ancillarum tibi seruientium, claustra cenobii construit et confirmat) queda testificada por estos patronos Munionis confessus siue et sorori mee Munie confessa cuando nos expresan el legado que ellos recogen de sus antepasados Fernando y Gudigueva: ipsa uilla Gaudiosa per suos terminos antiquiores secundum illam obtinuerunt auios nostros Fredenandus et Gudigeue, cum adiunctionibus suis Iudeos et Sancto Christophoro.
Destacamos en esta generosa donación (posiblemente escriturada por firmas como la de Fulgentius presbiter o Adelfius abbas) del confeso Gutier los materiales descritos de todo tipo de ornamentos para el altar y celebraciones litúrgicas, así como sus complementos de paño fino: el comercio circulaba por el valle de Gaioso, cerca del Rábade que localizamos en el valle del río Ladra.
- Iacobo apostolo, cuius tumulatum esse dignoscitur sub arcis marmoricis prouincia Gallecie, in finibus a ma[r]e (922, doc. 120): podemos destacar la localización de Santiago de Compostela (allí destacado nuestro obispo Sisnando presarense, representante ahora de la Iglesia jacobea y la Galiza/Galiza menor), el culto más intensificado a su apóstol custodiado (el apoyo regio al mismo por

Ordoño II, con su intención de intercambiar unas vilas por otra de Láncara -Lu.-,

711
con libros y objetos de valor añadidos al favor) y la localización de la Galiza más noroeste y marítima, Gallecie in finibus a mare, de intención subrayada. En léxico tenemos un limace cum lapidibus et auro sculpta en la mencionada oferta, o sea incrustaciones de piedras preciosas en una pieza que hemos querido definir (¿huesecillo, puede ser una reliquia, adorno en forma de caracol, con qué utilidad?
829
) al que se le añade su factura en oro, dicho elemento podría muy bien ser de factura y comercio galeciense-andalusí y es relativamente frecuente en otra documentación (Catedral de Lugo, Samos, Catedral de Santiago -Tumbo A- o San Isidoro de León) de nuestro ámbito.
En onomástica, destacar la presencia de un Sarracenus y Bazarius cellararius en las suscripciones.
- En Terra de Lemos, un Toldanos (1037, doc. 127)
830
. Siendo aún propietarios de
Sobrado Munia y Gutier (sobrinos de Doña Paterna condesa), se registra una carta de dote de un tal Rudericus (hijo de Gutierre y Marina), de extracción nobiliar, a su esposa Senior Aloytiz (en otro documento -s/d, s. XII, doc. 128- son Ruderici Gudestei mulierisque sue Senioris Aloiti), muy posiblemente nieto de Rodrigo

829
En alguna anotación lo hemos catalogado como arabismo, pero también puede muy bien proceder de limax-acis latino, o tal vez de limatio-onis (acción de limar). En efecto, M. García Moreno (1919, edic. 1998) cataloga limace como arabismo y lo significa como "¿coraza?" (v. pág. 127 de op. cit).

830
M. C. Pallares (1998, in "Los nombres de los siervos...") refiere las intenciones de R. Flechter (1984) por querer interpretar este importante grupo de servidumbre como nombres dados a nuevos bautizados o moriscos recientemente conversos, galvanizando el hecho con denominaciones greco-latinas, castrexo-galaicas, bíblico-cristianas o germánicas. Referente al Nomenbonus (al cual añadiríamos Bonellus y Bellida, en igual línea etimológica) ya lo localizamos en la lista genealógica de siervos sarracenos sobradense (conocido doc. 108, t. II, del siglo XII) como Hobonam (luego bautizada como Maria Iohannis, metódicamente) y nos llama la atención de por qué pudo haber transformado su nombre después de bautizada por otro de indudable cristiandad (ver apartado siguiente 7. 3.1.). Otro nombre que comenta nuestra distinguida medievalista es el de Amicus, (añadiríamos el dudoso Madre et alia Madre -dos menciones-, demasiado generalista en el caso, o bien aplicable al anterior onomástico...) que no aparece en la antedicha comparativa, pero sí son estos nombres "extraños" (tal vez por ser designativos generalistas de "primera designación", típica de nuevos neófitos a los cuales cabe entregarles un primer nombre, tradición que se conserva en todos los esclavos y convertidos que pasan a ser siervos con apelativo, acabando éstos por ser su rasgo distintivo, finalmente patronímico) un tanto calificativos como Amorosu, Ualentiam y el femenino Amorossa. Confirma esta tendencia el catálogo Mancipios et mancipiellas quos fuerunt ex gentes mahelitarum et agarini sunt de Celanova (1029, doc. 457, edic. Andrade), donde también leemos un Nomem Bono.

712
Menéndez, hijo éste a su vez del conde Menendo González: su esposa, Muniadomna o Tutadomna, descendiente de Froila Gutiérrez y Sarracina. Junto a las cuantiosas vilas se adjuntan a las mismas en donación sus mancipios y mancipias
831
, donde ya destaca en las mujeres el nombre de Maria (cristiano sin duda, pero muy útil para la conversión morisca o la onomástica arabizada en los propios cristianos, ambivalente en cualquier caso), cada vez más significativo a medida que avancen los siglos XI y XII, al igual que Iohannis. Por otra parte el doble nombre de los testificantes, masculinos (la aparición de personajes femeninos y sus nombres decrece aceleradamente en la mitad del siglo XI) con apellido distintivo (nomen paternum) es evidencia de una mayor conciencia de la descendencia, de los pugnantes grupos familiares galaico-galecienses, como es el caso del segundo en nombrar (después de la receptiva Senior) y hermano de Rodrigo, Didacus Guterriz, pero así también todos los que le siguen. No ocurre lo mismo con los testificantes de otros apartados, creemos que aún clérigos y monjes: el doble nombre se constata con más intensidad entre el orden laico y especialmente en el nobiliario y libre, donde la la descendencia patrilineal se afirma como fuente de propiedad y soberaría consecuente (E. Portela-M. C. Pallares, 1995), aquéllos tardarán en ir asimilando las formas onomásticas dobles, por el ejemplo un citado Cidi (aunque Iulianus ts., Houecus ts., Salamirus ts., también Abolino Zensoyci ts., etc.), y otro Citi (podríamos atrevernos también con un dudoso Cindus...: sólo localizamos otro Centi en el tumbo: 964, doc. 35) entre los siervos, en el contexto con otros de habitual orden de designación de origen

nominal cristiano-latino en alza y germánico lentamente menos numeroso, ambos grupos etimológicos ya están más equilibrados en presencia.

831
En derecho romano, mancipium (deverbal de mancipatio, sustantivado en manceps) abarca a la persona acogida por el derecho de propiedad que lo sostiene y se aplica a esclavos, prisioneros de guerra (cautivos), siervos y esclavos domésticos (donde encajan nuestros serui mauri), de facto mancipio dare significa el hecho de vender, comprar con garantía, con las formalidades del comercio.
En el Digesto de Justiniano (Libro I, Tit. V, apdo. 4, párrafo 3) [hablando en párrafo anterior de los servi] leemos que “Se llaman mancipia de manu capere, porque son cogidos con la mano por los enemigos / Mancipia vero dicta, quod ab hostibus manu capiantur” (v. edic. 1872 en bibliografía).
La ingenuitas es claramente distintiva de lo anteriormente dicho, pues se sostiene sobre la soberanía del individuo con propiedad (ingenium) y es condición insoslayable de hombre libre, libre desde su nacimiento (tb. noble, honrado, sincero > “ingenuo”).

713
- En este monasterio de San Salvador de Sobrado (monasterio sancti Saluatoris sciterio Superado et fratres ibiden normam confessione degentes) aparecen Sarrazinus Mitoniz y Sarrazinus Gudestei (un posible hermano familiar también presente, Didacus Gudestei de cuyo cognomen patrilineal nos hacemos cargo ya que aparecen nombres de Gudesteo con cargos de escala nobiliar: obispos, magister regis, caballeros, presbíteros), de doble nombre y en el bloque testificante de la gente de autoridad y nobles: 1001 (doc. 132).

- El presbítero Sarrazinus recibe una propiedad para foro que era en su momento fue de Sendamiro con su esposa Ildiuerga de Reuelio Sarraziniz (1022, doc. 133
832
) quienes poseían una heredad ya comprada y patrimonio de sus ascendientes, ahora refrendada (...per ubi obtinuerunt ea parentum suorum et abiorum (...) et ipsa hereditate (...) Fulgenti (...) subtus alpe monte Mauremorte) ya que a su muerte lo donaron al monasterio de Sobrado.
Ildeverga de Sarraciniz nos es desconocida, pero debemos fijar dos ideas sobre esta señora: que desciende de onomástico Sarraciniz (patronímico, por tanto éste a su vez de otro agnaticio Sarracinus), que son propietarios de heredades ya antiguas y del propio lugar histórico (sabemos que no es en absoluto el único caso, por ejemplo el de la casa de Sarrazini
833
) como aquí se afirma, y que una vez más vemos conjugados los elementos onomástico arabizado (Sarrazinus

832
El padre Carbajo primeramente titula este documento (en párrafo 194, pág. 115 del Tomo I del memorial del Real Monasterio de Sobrado (1770), "...por la qual Munia confessa, su sobrino el Abad Gutierre y todo el convento de Sobrado aforaron a Sarracino Presbitero ciertas heredades en Follente. Más adelante añade:"Escritura CXX. Es cierto foro que Munia confessa y su sobrino el Abad de Sobrado Gutierre junto con toda la congregación de Sobrado hicieron a Sarracino Presbitero en 22 de Enero de la era de 1060 año de Xpto 1022". Sigue Carbajo con los comentarios de que este Gutierre es ya abad (precedente en abad Trasuario) en 1021, y era hijo de Don Ero y sobrino de Doña Munia así como sobrino de Gutierre diácono hijos de Sobrado (sic) y de sus hermanos Arias y Diego Muñiz, patronos de los monasterios de Sobrado y San Xoán de Mera. Los suscriptores del documento pertenecen todos a la abadía de Sobrado.

833
En un documento sin datar (doc. 475) aunque por el contexto y lengua gallego-portuguesa empleada lo situaríamos en siglo XIII-XIV (inicios), en el mismo se habla de determinaciones de lugares para lindes de propiedades por interés de varios de los titulares (suponemos en disputa) que para el caso aparecen, uno era Uillarino d'Auelaedo pelo rego do Amenedo sobre la casa de Sarrazini..., siendo así que la microtoponimia también favorece la localización de antropónimos que nos remiten a gente del lugar, seguramente en su origen culturalmente arabizada y no tiene por qué ser de colonos o gentes provenientes de otras latitudes.

714
presbiter; Ildiuerga de Reuelio Sarraziniz; domna Sarrazina) + topónimo arabizante (Mauremorte) + gentes y familias del lugar (las propias familias de los personajes destacados por nosotros y el documento). Finalmente constatar que la domna Sarrazina como mujer consagrada, ya la habíamos comentado en los documentos de 964, 968 y 1031, es ratificada como tal por el comentario del padre Carbajo (ver nota al pie) al hacer señalar que todos los testigos (pues monja también era domna Goldregote, "sobrina de los referidos quatro hermanos (...) sobrina del Abad Gutierre") son monjes y monjas de Sobrado.
- Sarracinus diaconus cf. (995, doc. 137) muy probablemente sea el Sarracinus diaconus Rapitani de 955 (doc. 2), aunque puede ser otro, ya conquistado su rango o no de presbítero, manteniendo un status de confessor, vistos los otros ejemplos de 944 (Sarracinus ts.; doc. 61), 955 (uno Sarracinus presbiter y otro

Sarracinus confessor; doc. 110), 963 (otros dos “Sarracinus”: Sarracinus cf., (...) alius Sarracinus cf.; doc. 45), 958 (Sarracinus ts.; doc. 106), 964 (Sarracinus diaconus cf.; doc. 8), otro de 964 (doc. 121, Sarracinus cf.) y 966 (Sarracinus cf.; doc. 6), diferenciado del más estable Sarracinus presbiter (976, doc. 17; 964, doc. 36).
- Sarazin ts. (996, doc. 278, t. II)
834
, seguramente miembro de la comunidad de
hermanos del monasterio de San Tirso, Santa Cruz, San Miguel y San Salvador, en territorio zamorano entre Moreruela y Manganeses, el cual pasaría a formar parte cuando ya en la segunda mitad del siglo XI, Sobrado pase a formar parte del patrimonio real con Fernando I (1037-1065). Territorio normalmente bastante mozarabizado este de Zamora, añadiéndoles las áreas de Toro y Villafáfila.
- Los arabismos en Sobrado, en casos muy parecidos los monasterios que mostramos de Celanova y Samos, aún se extienden en los campos semánticos del vestido, materias de tejidos, y objetos de valor puntuales, preferentemente entre

834
No podemos dejar de mencionar el igual nombre del monasterio de San Clemente de Sarracín (Burgos), cuando ya el abad Crescencio lo incorpora (testamento de 949) a la casa de Cardeña (Q. Aldea, T. Marín, J. Vives in Diccionario de Historia eclesiástica de España (1973), pág. 1670, t. III.M-R.

715
los siglos X al XII, lo cual demuestra la presencia sintomática del contacto cultural con lo hispanoárabe en tiempos normalmente anteriores tal y como hemos podido comprobar, tal vez en tiempos posteriores sólo habría quedado una cultura material de algo que siglos atrás estaba normalizado. Son los casos de: cerame uiado (1165, doc. 590; 1160, doc.102, t. II) el zoramen o manto-capa que conocemos) y el uso del material de algodón (inusual en toda la Galiza nuclear) en la casa central del condado presarense (1210, doc. 211, t. II): Debemus igitur nos et uso mittere unum [par de bobus] et cotom seminaturam per medium et ad tempus colligendi fructus... de ahí que algodón proceda de al-qutun (árabe clásico al-qutn).
- Sendemiru fuit sarracenorum et comparauit eum Ueremundus Cresconiz, Sendemiru genuit, Maum...de posible segunda mitad de s. XI, doc. 421. El solar de este morisco Sendemiro (que se advierte de solar antiguo, propietario de tierras en Revoredo) es el que hace prosperar a este clan, casando su descendiente Diego Eriz con una vaqueira de Ardo Díaz (en otro documento continuador, doc. 423 s/d., Ardu Diat (...) De Ardu Diat que fuit uxor comitis domni Froyle, nata est Vrraca Froyle que fuit uxor comitis domni Petri), convergen entonces éstos en ser los padres de la futura esposa del conde de Traba Pedro Fróilaz (hijo de los condes Froilán Bermúdez y Elvira de Castro, nuevo patrono y protector del renovado Sobrado cisterciense), la de origen sarraceno Urraca Fróilaz. Como ya dijimos en su momento (ver apartado 6.1. “fenómeno maurus”) es el origen musulmán el que se relaciona, más ahora en segunda mitad del siglo XI o inicios del XII..., más con la palabra sarracenum (y sus formas derivadas), que aquí connota profesión de religión diferenciada, acercándose más a lo que veremos en avanzado el s. XII, en Ali petrario (...) ipse maurus o alio mauro nomine Mafumate (doc. 108, t. II) que a la expresión Petrus Petri de Faro, dictus Nigro,

aunque aquí el antiguo apodo ya se ha convertido en nomem paternum en el mismo documento antes enumerado.
- Frater Martinus magister (1180, doc. 88, t. II) es miembro consagrado de Sobrado y maestro de oficio: lo conocimos musulmán como Mafumate, después

716
como bautizado Martinus Menendi y ahora como Frater Matrinus: la normalización social-ideológica es aquí plena y creemos que no demasiado tortuosa por unas ciertas "afinidades-conexiones penisulares", en un contexto conocido de lo arabizado en la Gallaecia más amplio de lo que pudiéramos creer a priori). Igualmente sospechamos de Frater Menendus Uelasquit (s. XII, doc. 108, t. II, el cual comentaremos en apartado 7.3.1., tb. en notas), gran conocedor del material humano que trataba (caso Ali y Fátima e hija Hobona). En este mismo documento de 1180, frater Pelagius Maurus, bien pudiera ser nuestro Frater Pelagius Ribeira. Proceden ambos frailes y el maestro tejedor de la genealogia sarracenorum (doc. 108) susodicha de la segunda mitad del XII, pero este tipo de inserciones con personas recientemente extraídas de otras costumbres, lengua y creencia debieron haber partido de fechas bastante anteriores, facilitando sin duda el proceso asimilador, por otra parte, bastante dinámico a nuestro juicio.
- Martino Maurus ts. et cf. (1196, doc.
238) y creemos el mismo Ego Maurus et
matre mea Gontrode Gallega et omnis uocis nostre damus uobis porcionem nostram Luppermortue pro Iº solido (1190, doc. 171). En este documento de venta de Ego Maurus et matre mea Gontrone Gallega (en otro sitio Gontrode Galega) vemos un especial interés por resaltar el origen de Mauro como galego por parte de madre (¿y el padre?) ante las posibles suspicacias de su cognomem. Es muy probable que su ascendencia fuese morisca, en otro caso y tal vez por ser propietario, por parte de padre cristiano y mozárabe, pero sólo probable.
- Tercia casa de Maria Salma (¿onomástico árabe Salama, Zalama?, s/d. doc. 154, t. II). Hay otra Maria Salma super sua portione, nostrum opus siue factura (1173, doc. 120, t. II; hay un Petro Salma que confirma documentos sobre propiedades en Alpalaz: 1173, 1174 y otro con datación aproximada 1157-1188 -?-, documentos numerados respectivamente 114, 115 y 117) con fecha concreta y en Alpalaz aunque redactados en el monasterio de Sobrado, asociado con una Maria Moura pro tota sua portione LXXª solidos et nostrum opus: puede ser cualquier Maria/Mariam/Mariolam o Maria Dona del documento de la genalogía de siervos

717
sarracenos del siglo XII (doc. 108, t. II, ya referenciado por obligatorio) y a la que se le recuerdan sus ancestros o su reciente pasado tornadizo.

7.3.2. EL DOCUMENTO DE LA GENEALOGIA SARRACENORUM DE SOBRADO.

Si nos atenemos estrictamente al fenómeno de lo puramente cristiano andalusí en su desplazamiento hasta el Norte cristiano de Gallaecia, podemos tener por primariamente cierto que este apartado dedicado a este documento, por otra parte de difícil y un tanto apartada datación para nuestros propósitos, años centrales del siglo XII o iniciada su segunda mitad, doc. 108, t. II
835
, pudiera tener
un relativo interés. Pero el caso es que tal y como venimos definiendo y

detectando al/lo mozárabe en el Norte como un foco difusor, no sólo “poblador”, y fijador de procesos culturalizadores de arabización, nuestra determinación por anudar realidades tan diferentes como la muladí, la morisca o la ambigüedad transfronteriza, con la realidad del andalusí en tierras y creencias cristianas, nos resulta por fuerza justificada, atractiva e inevitable.

Otro apunte obligatorio que queremos exponer es el tratamiento específico que algunos historiadores ya han desarrollado

836

al tratar este documento, que

835

Aparte de la enumeración codicológica de Loscertales, hemos consultado la edición original de M. Carbajo (1770) inserta en su Cronicón de Santa María de Sobrado (tomo I, escritura 151, págs. 195 v. y r., y 196 v.), la transcripción de nuestro documento de “genalogía de sarracenos”, obsérvese bien la designación del documento para estos mauros hismaelitarum. La datación de Carbajo desea ser explícita: “Los referidos moros vinieron a Sobrado por los años 1152 sobre dos o tres años más o menos”.

836

Sin embargo, para todo aquél interesado que se adentre en este mosaico de ideas e hipótesis, le aconsejamos una puesta al día (que yo forzosamente he de dar por consultada por el lector) para lograr comprender lo que humildemente nos proponemos. Seleccionando una lecturas útiles para nuestro trabajo que enumeramos: GONZÁLEZ PAZ, C. A. “Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos en la Galicia medieval” (2004); PALLARES M. C. y PORTELA, E. “Proyección territorial e influencia social de una institución monástica en la Edad Media: la Abadía de Sobrado (952-1300)”(2001); Idem.“El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del monasterio de Sobrado. Siglos IX al XIII” (1995); Idem. “Los nombres de los siervos. Tumbos del monasterio de Sobrado” (1998); Idem. “Aportes externos a la población de Galicia durante la Edad Media” (2005); TORRES SEVILLA, M. “Cautivos y cautiverio en los documentos medievales leonenes”

718

aunque desde una diferente perspectiva epistemológica y temático-angular como la nuestra, han demostrado llegar a conclusiones que nos merecen todo la consideración posible y no va a ser nuestra intención el reiterar una serie de evidencias, que evitaremos a toda costa, que ya la historiografía reciente se ha encargado de mostrar.

En la primera parte de este trabajo (ver apartado 3.2.2) tratamos la condición jurídica del cristiano en Dar al-Islam como procedente del Derecho de Guerra (Ius belli-yihad) y su realidad dimmi, pero su especial trato como “hombre libre” condicionado por una soberanía que le era ajena e impuesta en la relación natural y social dominante-dominado. Ahora hemos de ser conscientes que el caso que aquí nos trae es inverso: unos musulmanes (la primera apreciación sine qua non: ¿de origen beréber, muladíes -muy probablemente por su relativamente fácil inserción con lo cristiano-galaico, difícilmente “árabes”

837

: en todo caso ahora

moriscos en tierra hostil, Dar al-Harb), normalmente extraídos de un botín de guerra (batalla, poblaciones, caminos, saqueos) o simplemente comprados como esclavos (práctica muy vigente no sólo en los mercados de Al-Ándalus, sino también por compradores de los reinos cristianos), aparecen en un contexto de inversa relación dominante-dominado. La legislación sobre el trato de las autoridades cristianas al cautivo-esclavo es de entrada, ambivalente, pues dos son

los principales soberanos del territorio de estos reinos, el eclesiástico y el civil-laico (recordemos que en el Islam todo es una autoridad unificada, simultánea y conjunta, sin distinciones de “estados”), dependiendo en donde recaigan o a quien/con quien de estas soberanías vayan a dar, su suerte correrá para un camino u otro, con una ley que recuerda y practica constantemente el derecho romano o

(2005). Están para acceder sin duda los clásicos de Sánchez Albornoz y Vaamonde Lores, entre otros.

837
Los clanes y familias de los siglos XI y XII de extracción puramente “árabe” (si se puede hablar así después de casi cinco siglos de islamización... y para ello sólo con consultar los linajes árabes que tan magistralmente nos expone Ibn Hazm -Kitab 'Yamhara' ansáb al-'arab o Linajes árabes de Al-Ándalus-, muladí donde los haya, podemos con facilidad salir de dudas desde ya el siglo X) eran de condición estamental alta, elites sociales, normalmente urbanas y salvo excepciones de rango militar o emiral delegado, difícilmente localizadas (las hay, pero minoritarias) en las tierras entre Duero y Tajo, y aún con más improbabilidad, en regiones transfronterizas.

719
sus interpretaciones-aplicaciones visigodas (Liber Iudiciorum) que abarcan el trato al esclavo, al esclavo-siervo y al liberto
838
.
De modo muy complementario, recordar nuestros comentarios sobre la vinculación entre el nombre del morisco, musulmán en tránsito o ya convertido al cristianismo, y su condición religiosa, dibujando a un hombre físicamente u otro según su descripción documental: para este caso y en su momento, también nos servimos (entre otras corpora documentales) de la genealogia sarracenorum sobradense para acercarnos a lo que convenimos en llamar “fenómeno maurus” (ver apartado 6.1. en la mencionada primera parte).
El estado de cautivos es en terminología jurídica romano-justinianea prácticamente la de un esclavo, pues (Digesto Libro1, Tit. 5, apartado 4, párrafo 1 y Florentinus 9 inst.)
839
:
“La esclavitud es una institución del derecho de gentes, por la que uno, en contra de lo naturalmente establecido, se encuentra sometido al dominio ajeno” (Digesto).
Es el derecho de gentes (ius gentium) y lo consuetudinario en general lo que determina la situación del cautivo extraído de un hecho de guerra, no (como

838
Lo hemos reseñado ya en determinados documentos de Celanova y ahora de Sobrado: también cuenta en el trato del cautivo (luego siervo) su extracción social original (era posible un canje, un intercambio, un rescate en dinero, aunque por tales motivos también pudiera ser objeto de tortura...) y por tal motivo se le suele tener una cierta consideración (no íntegra por supuesto) de su rango. El Código civil justinianeo (s. VI) contempla la figura del reinsertado romano después de su cautiverio, siéndole extintos sus derechos plenos sobre matrimonio y propiedad, aunque el resto pudieran ser recuperados o “en suspenso” mediante la aplicación jurídica del postliminum. En la Shari’a islámica y como vemos en los textos jurídico-civiles cristianos de ascendencia romana, la reinserción del captivus a su condición social original está perfectamente contemplada y en líneas

generales, parecidas.

839
En nuestra edición (Digesto del emperador Justiniano, -1872-, edic. B. A. Rodríguez de Fonseca, 3 vols.) el texto latino es: Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur (recogido de Florentino libro IX, Institutionum). De la misma fuente tenemos muy precisas definiciones que nos acercan a la realidad altomedieval del cautivo-siervo: Párrafo 2: "los siervos se llamaron y llaman en latín servi (...) que significa guardar, porque los Emperadores solían vender los cautivos, y con este fin los solían conservar y no matarlos". Apartado 5, P. 1 (de Marciano, L. I, Institutionum): "Los siervos pasan a hacerse de nuestro dominio o por derecho Civil o por el derecho de Gentes. Por el derecho Civil, quando alguno mayor de veinte años permitió ser vendido para participar del precio. Por el derecho de las Gentes son siervos nuestros los que hacemos prisioneros de los enemigos, o los que nacen de nuestras esclavas", in págs. 45-46, tomo I de nuestra edición.

720
así contempla el Islam desde
la yihad) ese mismo hecho pero con un estatuto
especial de "Gentes del Libro", diferente al resto de los que pueden vivir en Dar al-Islam y que no son creyentes del Señor, al menos todo eso en teoría, no es poco, y las comparaciones entre ambas legislaciones pueden ser productivas.

El Liber Iudiciorum (Lex Gotica, Libro de los Jueces, Leyes de los Reyes Godos, Fuero Juzgo, Ley de los Doce Libros, Fori Iudicum) trata sobre todo la condición del siervo en la sociedad inicialmente hispanovisigoda, pero como sabemos muy aplicable a todo el milenio medieval final y más allá. En resumen, y si el esclavo-cautivo pudiera acceder a la categoría de servus, sus derechos, obligaciones y amparos serían (y repetimos, sólo es una muestra en el caso que pudiera llegar a convertirse un cautivo en siervo -donde muchos de ellos como sabemos recalaron jurídicamente hablando-, pudiendo fácilmente imaginar lo que sucedería en realidad para estos repatriados):

− Los testimonios (casos judiciales) de los siervos no deben ser creídos, si no lo mandare el rey (Libro II, Tit. 4º, leyes IV, X.
− Los casamientos entre siervos y libres (así como adulterios posibles) son claramente desventajosos para el hombre/mujer libre y muy vigilados para posibles engaños de siervos-as (Libro III, Tit. 2º, leyes IV-VII; Libro IV, Tit. 2º, ley XVI).
− Restringido ejercicio del comercio (prácticamente anulado por no poder éstos poseer propiedades) para los siervos (Libro V, Tit. 4º, ley XIV).
− Las condiciones para un siervo convertirse en liberto ("aquel omne que es franqueado" / De libertatibus servorum fiscalium) las pone el señor, y realmente son más ventajosas para el emancipado, pero son limitadas y no equiparables a las de un hombre libre
840
(Libro V, Tit. 7º, leyes XIII-XIX;
Libro VI, Tit. 1º, leyes IV, V).

840
Es sintomática la ley XVII del tít. 7º del Libro V: Ne liberti vel progenies eorum cum posteritate patroni, aut coniuga connectant, aut eis insolentes existant.

721

− El siervo está protegido ante la injusticia de su señor, pero éste (en caso justificado) tiene el derecho de vida o muerte sobre su súbdito y propiedad (Libro VI, Tit. 5º, leyes XII-XIII): también se protege al siervo de quienes los roban (Libro VII, Tit.3º, leyes I, II).
− Es implacable la ley con aquellos siervos que huyen, así como quienes ayudan de una manera u otra a los fugitivos (Libro IX, Tit. 1º, leyes I-XXI). La única salida pudiera ser el tiempo desde su huida, el cual relativiza el castigo (Libro X, Tit. 2º, leyes II, IV, V).
− Es duro el tratamiento a los judíos que pueden vender siervos cristianos (Libro XII, Tit. 2º, leyes XII-XIV) o matrimonios mixtos, e incluso para estas gentes hebreas hay un título especial (o "leyes nuevas") que trata específicamente sobre los que profesan la fe judía: Libro XII, Tit. 3º o "De las leyes nuevas de los judíos", con diecisiete leyes. En otra edición que poseemos (1841; la que hemos venido utilizando es la de 1815), este mismo título es el 2º, con dieciocho leyes y se titula "De toller las seytas, e las companas de los herejes".
Son sólo ejemplos. Centrándonos más en nuestros objetivos, es de resaltar la ley XVII, tit. 7º del Libro V (edic. 1841, pero ley XVIII de la de 1815) donde se desarrolla "Que el esclavo que fue dado a la iglesia ó monasterio, sea libre" (Ne liberti religiosi ad obsequim reducantur heredis), donde se explica la idea,

"Si algun omne dió a la eglesia por su alma, ó a santidad ó a religion, su siervo franqueado, non debe mas tornar en servicio de sus fiios por ninguna guisa; ca la cosa que es ya dada a Dios, non debe mas tornar en poder de los omnes"
841
.

841
El texto latino (edic. 1815) es: Quoslibet de quorumcumque libertis aut specialiter ecclesiastici dignitas sublimavit honoris, aut praefixis sanctorum locis deputavit vel ordo religionis, vel ordinatio manumittentis, non erunt ad dominium patrociniumque reducendi contentione qualibet haeredis. Quod enim gloriousus Deo adhaerere censetur, obsequiis hominum religari honestate nulla sinitur.

722
De aquí se colige que el estatuto de cautivo-esclavo, si no igual debió ser extremadamente parecido para ambos estatus. Primeramente vinieron-fueron extraídos de Portugal
842
(área poderosamente arabizada como sabemos y quizás del territorio entre Duero y Mondego, área complicada para Afonso Henriques y Sancho "o Povoador", en la cual no está excluida la familia Gutiérrez de Celanova) y área zamorana, y de ahí colectan (posiblemente también compren) una serie de personajes individualizados y en familia, de una y posteriormente otra generación, siendo además ya siervos especializados-cualificados por oficios: tres para petrarium-petrario galego ("canteiro", también constructor de edificios, se podían convertir en verdaderos constructores desplazables para construir iglesias, casas o similares), tres furnario (hornero con sus múltiples usos para fabricación de cerámica u hornos para todo tipo de alimentos), cuatro ferrarii

(herrero), siete teixilano-textor (confeccionador de tejidos, tejedor), un pelitario (curtidor de pieles), cuatro carpentarius-carpentario galego-zarpentarius -?- (carpintero, pero muy útil para construcción y todo tipo de reparaciones externas y de interior), dos sutor (zapatero), un uitrario (vidriero, especialista escaso y de escuela andalusí: Martino uitrario). Principalmente son hombres constructores en nuevas edificaciones y/o restauraciones de todo tipo (interiores, de detalle doméstico, arquitectónicas) y tampoco descartamos la difusión de las formas artísticas arabizadas mediante estos grupos (¿algunos de ellos itinerantes?) en otras áreas de Galiza marítima e interior, o bien la amplia Gallaecia. El Císter trabajoso, proyectista y renovador necesitaba una mano de obra bien cualificada (M. C. Pallares, 1998, 1979) y después de asimilar el contraste cultural-lingüístico, no dudó en introducir para su comunidad a un grupo de siervos de ascendencia musulmana a la cual formarían para integrarlos en el mundo cristiano
843
: era un reto para el nuevo abad Pedro y sus sucesores.

842
Las referencias son evidentes: F. Pelagius Ribeira duxit de Portugalia...; Iohannes Zada, zarpentarius, uenit de Portugalia...

843
M. C. Pallares (1998) lo designa como “procesos de integración” que básicamente seguirían la estructura: 1. Integración-asimilación por funcionalidad en el trabajo, 2. Aceptación-conversión en la nueva religión, 3. Instalación definitiva de grupos familiares (en algún momento hemos dicho que favorecido por semejanzas étnico-biológicas nada despreciables desde la antropología social y

723
Todos ellos y sus familias (“y se casaban y muchos de ellos tomaban y exercitaban algunos oficios...” nos dice un adjunto de la copia), es importante resaltarlo, llegaron y se establecieron en el monasterio de Sobrado y sus territorios más próximos (Villae, villares, vici, lugares...): dos referencias, la del título de la copia genealogia sarracenorum (no se omite el calificativo “sarracenos” para estos musulmanes y moriscos) Sancte Marie Supperadi para nuestros copistas del Tumbo del siglo XIII; y otra en la copia “en letra moderna” adjunta al texto donde se expone que “estos exclauos habitaban estos lugares junto al Monasterio (...). Y para el monasterio eran vtiles en otros ministerios” según versión utilizada de Loscertales. Lo expuesto inicialmente sobre las áreas de población mínimamente arabizadas alrededor de Sobrado-Présaras va adquiriendo cada vez más sentido.
Tanto el Frater Pelagius Ribeira, el Frater Menendus Uelasquit y el abbas Martinus ya son conocidos en una determinada cronología por otros documentos del tumbo y colección documental de Sobrado y son posibles formantes de su comunidad o bien vinculados en determinadas funciones a la misma, recordemos, desde 1142 ya dirigen el monasterio monjes cistercienses, como bien pudieran ser captores-compradores y conversionistas de gentes islámicas, no sólo de las de Portugal, sino de León, Zamora
844
, Salamanca o las del contacto del sur del

cultural) en la misma área geográfica de hábitat, y 4. Culminación de un estatuto de ingenuación (desde el legislador Gayo tenemos en el Digesto –I, Tit. 5, 6: Libertini sunt, qui est iusta servitute

manumissi sunt) y matrimonios “mixtos” con los grupos sociales indígenas, aceptadas previamente unas premisas de adaptación al medio cultural y doctrinal: la normalización, siempre en progresión a medida que pasan las generaciones.

844
Especialmente de Zamora y su área mozarabizada-arabizada, muy posiblemente de ahí los orígenes de nominativos como [Ali petrarium]; et ipse maurus habuit uxorem nomine Zamoranam et generunt filos et filias (serán de nuevo nombrados como cabeza de ni más ni menos toda una primera generación); también Ali Gurdu in uilla de Touru, e informa como resistencia a la conversión: et iste Ali habuit uxorem nomine Fatima Regannada, et ambo pagani mortui sunt; habuerunt tamen unam filiam nomine Hobonam, de la cual sabemos que finalmente tomó su bautismo como Maria, muy útil para los moriscos como vinimos diciendo, y éste es un caso de los más difíciles de hacer tornadizos, además de ser Hobonam un nombre “identificativo” que podría no pasar desapercibido. A resaltar que esta Hobona se casa con otro genérico Ualentiam, al que también se le cambia el nombre por un disimulador Martinus Pelagii más integrador. Tenemos un ejemplo debatido
en Pedro Cristiano o Pedro Gutiérrez (hijo de Gutierre Eriz, noble leonés del área asturicense) monje, abad de Castañeda y finalmente obispo de Astorga (1153-1556) en el que nosotros podemos entrever un onomástico un tanto genérico y de cognomen: ...mihi Petro cognomento Christiano et monacho (1154, doc. 27, edic. A. Rguez.), simplemente por ser un hombre de costumbres arabizantes, especialmente interesado en destacar su no obstante reconocida

724
Duero-Mondego o más allá. Por una serie de intereses para la casa central de Sobrado
845
y preparación técnica de estos religiosos mencionados, bien serían gente arabizada en lengua y costumbres, pues no de otro modo podrían acceder a los mismos, comunicarse y formar a estas gentes: o estamos con monjes mozárabes intérpretes-intermediadores, o bien con monjes conversos (también moriscos como sus nuevos siervos) o conocedores de Islam y su cultura. A estos siervos que les siguen, normalmente ex-cautivos, el Derecho de Gentes de la Lex Gotica (ley XVII-XVIII del Libro V) sólo se les permitía el convertirse en siervos sin depender de señor laico si formaban parte de la propiedad de una institución de la Iglesia como ya hemos visto en la ley, incluso se les daba la posibilidad de pasar a la condición de libertos (emancipaciones, cartas de manumisión, ingenuación de hombres y mujeres) si la autoridad monástica lo permitía, pero sabemos que estos casos eran muy restringidos, aunque verídicos: nos consta aquí mismo el asunto de Pedro Ordonii (...) et isto Petro Ordonii dederunt cartam ingenuitatis
846
, set non filie [Maria Ordonii].

vocación eclesiástica: pudiera ser. Denominado después San Pedro Cristiano éste había nacido en Rimor (Riu Mauri) del Bierzo y consta en su brazo genealógico, el casamiento de su hermana Elvira con un Pelayo Captivo de Tierra de Campos, parece ser también linajudo... (A. Quintana Prieto, 1985).

845
Es más que llamativo apreciar que incluso desde los mismos siervos moriscos o los pocos libertos que pudiera haber, se reclutan para la comunidad sobradense, monjes de la procedencia de estas genealogías de neo-cristianos, es el caso que aquí nos queda de Bofada et uxor sua Zeina

fuerunt de patre donni Petre Uele, et dederunt illos fratribus Superaddi...

846
Esta carta de ingenuidad pudiera ser interpretada como una condescendencia a la extracción social anterior (para el caso podría ser de cierto extracto social elevado, o no) del ahora siervo doméstico por concesión de ingenuidad ya liberto, aunque como se aprecia en la legislación que tratamos, éstos aún quedaban vinculados de una manera determinante a su "antiguo" señor (debitum vel patrocinium). Conocemos casos de concesión de este nuevo estatus social (cartas de manumisión) en Gallaecia, excepcionales sin duda pero reales: Pelayo Gómez (1163, monastº. San Clódio, Our.), Pelayo Pérez (1123), las dos libertas por Rosendo celanovés, una mora Muzalla (943, doc. 172, edic. Andrade), la ex-mancipia Iulia (siglo X, donde se designa: s/d, doc. 361 y 926, doc. 577), del mismísimo servicio doméstico del abad-obispo. Para todo este asunto jurídico es necesario consultar el derecho clásico y bajoimperial. Son tres las formas de manumisión: vindicta, censu y testamento, aunque ya en el código de Justiniano la manumissio ejercida por el señor respecto a su esclavo va a adoptar para éste una adquisición conjunta de libertad y de derechos de ciudadanía romana íntegra. El Código Civil de Justiniano distingue finalmente tres clases de procesos de manumisión: Manumissio vindicta, Manumisssio testamentaria (dadas en Celanova y aquí en Sobrado como hemos visto) y la delegada o De fideicommisariis libertatibus.

725
Sobre la onomástica árabe y árabe-neo-cristiana, semejante en algunos casos a la mozárabe, pero nótense las ausencias -o pocas denominaciones porque en otros casos sí las hay
847
- de Sarracenus-a o Cidi con sus variantes: tal vez aquí las muy polimórficas Serra y Zada, decir que en la primera generación se sostiene el nombre en árabe, desde luego, nada parecido a lo que es una estructura árabe como kunya + ism 'alam + nasab o en su caso, + nisba y suhra prácticamente igual a lo que es el nomem y cognomen latinos): Ali petrarium (el mejor salvoconducto para un siervo es su capacidad profesional, casi su cognomem, su "apellido" técnico -apodo...- en un momento histórico donde el mismo parentesco patrilineal se va imponiendo en toda la sociedad plenomedieval, con cuatro acepciones y dos personajes, aunque fundamentales), Mafumate
848
-Mafumat-
Mafumeti; Galafri-Galafre (primero apodo, luego patronímico), Mosarichi (parece cognomento de Iohannes Gateira); Bofada, después Bofada et uxor sua Zeina; Zaqui masculino; Fatima Regannada (la nunca conversa con su marido Ali Gurdu); Axilina; Zada; Hahanxi; la compartida Serra, como "Sara" árabe, "Sarah" hebreo-bíblica o abreviada de "Sarrazina" y polimórficos, la Sarra samonense venida del finibus Spanie andalusí, etc.
Es necesario añadir al anterior grupo de onomástica-antroponimia árabe el cada vez más utilizado onomástico de "María" (acordémonos de la también iniciadora mozárabe en Samos, Marie Deo vote), pues éste es también nombre

847
En el tumbo de Celanova, están los "hombres de servicio" (obedientiam et servitium ad ipsam casam), donde entre Mahamati Alvariz o Francolino Muzaz, aparece Sarracino Luzi (993, doc. 272) y en otro documento ya ejemplificado celanovés de gentes mahelitarum (1029, doc. 457), un Cidi. El camuflaje social (como "dificultad onomástica" lo define M. Torres, 2005) es bueno en

general, pero las series de “Sarracinus-Cidi”, siempre son de gran utilidad identificativa de arabización si se extraen con sus debidas precauciones.

848
Este mismo Mafumate texilano, qui in babtismo uocatus est Martinus Menendi quique etiam postea conuersus factus est, nata est Marina Broca, puede vuelve a aparecer en otro texto (1180, doc. 88, t. II) como frater Martinus magister (mejor que Martinus ts.), ya como formante monje de Sobrado y maestro de oficio (la adaptación social-ideológica es total), e igualmente sospechamos de Frater Menendus Uelasquit, gran conocedor del material humano que trataba (caso Ali y Fátima e hija Hobona), y en este mismo documento de 1180 de frater Pelagius Maurus, pudiera ser nuestro Frater Pelagius Ribeira. En parecida linea deductiva irían dos menciones a un Ego Maurus et matre mea Gontrone Gallega (el esfuerzo por aclarar la ascendencia por parte de madre -¿y el padre?- ante las dudas de su nombre son algo sospechosas) / Martinus Maurus (1190, doc. 171; 1196, doc. 238) propietarios ambos de tierras en Lupamortua (Lobamorta).

726
árabe compartido por ambas creencias en liza, y debido a su doble acepción con la forma latino-cristiana, era y va a ser muy utilizado por los conversos moriscos, ya antiguos devotos de la Virgen María desde el punto de vista islámico, práctico desde su aplicación conversionista mimético-social: contabilizamos Mariam de Ganantia, Maria Thomas, Maria Martini, Maria Petri (nombradas una de Uitale , otra de Petri Iohannis, otra de Marina), Marian Martini, Mariam Cipriani (tambien Maria Cipriani, dado que el uso Mariam/Maria es indistinto para el árabe y más razonablemente para el morisco y para el caso, Mariolam cognomento), Maria Dona, Maria Iohannis, Maria (hija de Laurentio), Maria Ordonii, un total mayoritario de nombres de mujer “María” con 12/13 acepciones, que se vienen acrecentando desde el siglo XI, y que son constantes igualmente en Celanova y Samos, también pensando en la paralela y creciente veneración coetánea a la hiperdulía mariana.

Una segunda y tercera generación van dejando la práctica de la denominación árabe (añadiendo su segundo nombre patrilineal, nomem paternum, en algunos casos el apodo-cognomem) para ir insertando ya mayoritariamente los clásico-cristianos, germánicos y hasta indígenas: Petrus Gil, Iohannes Petri (aunque dictus Galafri, ya que ocasionalmente se recuerda su origen), Ali Muogo, Uitalis Laurentii, Maria Petri, Petrus Nigro de Faro (Petrus Petri de Faro, dictus Nigro), Didacus Uelasquit duxit Pedruchi, Menendus Uelasquit duxit Ciprianus Dente, Onegam Cipriani, Ali Gurdu in uilla de Touru, Orracha Petri, Martino Porra, Iohanne Palumbo, Petri Uele, Uelascus Fernandi, Petro Ordonii, Fernandu Nigro qui prius uocatus est Mafumate, etc. También hay casos aislados de únicas denominaciones, ya cristianizadas de esta generación y otras no tanto: Michael, Hobonam (que post babtismum uocata est Maria Iohannis), Axilina (qui in babtismo Mariam Petri uocata est), Amorossa, Maria, Martinum, Zebula, Serra, etc.

Recordemos la asociación intersectiva entre onomástica árabe y onomástica latino-cristiana, por ende hebreo-bíblica, de los nombres de personas (sencillos o dobles) que es la conversionista y bautizadora determinante, muchas

727
veces estandarizada por un Antiguo Testamento y Profetas compartidos por ambas confesiones, muy útil para los neófitos. Comentamos el caso de Maria, pero también Iohanne-Iohannes-Iohannis (Yahyà ar.) es mayoritario junto con Petrus,

y Michael (Mihaíl ar.), éste muy asimilable y aplicativo para su uso onomástico en Gallaecia, no sólo por su ambivalencia etimológica sino por lo que significa para ambas religiones, amén de ser un arcángel muy titulado en la hagiotoponimia altomedieval como sabemos. Nos asisten los casos de afinidad compartida bíblica para el ejemplo de Adam, pero no así los novotestamentarios Mateus-Matheo, Petrus-Petro (de éxito incuestionable, con Petri ya patronímico), Thoma-Thomas-Thoman, Martam o el femenino Ouxuana (¿< Iohannis?) posible.

Le siguen los de etimología germánica Fernandus-Fernandi-o-Fernandit, Eluira, Menendus y Guilelmus-Guilelmi, ya patronímico. Los latinos generalizados son Martinus-Martino-Martinum-Martini (éste último patronímico), Ordonii (desde el estrusco con asimilación céltica; E. Rivas, 1991), Laurentio-Laurentii-Laurentium, Uitalis-Uitale, Lupa-Lupi, Marina-Marinan (sobre todo advocacional en hagiotoponimia), Dominicus, el dudoso Hobonam-Hobona
849

femenino (¿de Homo-bono latino?, al igual que Bonus-Bonellus o Bonus Homo=Bono Homine o Buenomniz, claramente representados en la onomástica galeciense), Ualentiam y Amorossa, estos tres últimos son calificativo-generalistas, normalmente de "primera designación" que por inercia son cambiados después de su bautismo por otros de mayor aceptación o mejor "camuflaje" social.

Son helénicos por cristianización Ciprianus-Cipriani (patronímico), Pelagii y Stephania; más independiente del proceso es Didacus, así como los de contagio hagiotoponímico de nuestro orago altomedieval noroccidental: Michael-Micahel-Michahelem (hebreo-bíblico) y Marina-Marinan (latino, con seis acepciones y tres personajes). Le siguen los no menos importantes castrexo-galaicos Uela-Uelasquit, Onega, Orracha y Munione-Munit (éste patronímico).

849
Esperó hasta la segunda generación para convertir en la fe católica a esta mujer, el captor de acólitos/-as Frater Menedus Uelasquit, ya que había fracasado en el intento con los padres (Ali y Fátima) de la mencionada Hobonam, después Maria Iohannis ya bautizada.

728
Hay una intención el escriba que recuenta estas cerca de ciento cuarenta personas en recalcar la inserción normalizada de estas gentes entre la población nativa (recordando su específico gentilicio) galaica, y así: Fernandus Munit, flilus de Munione Argeriu, galegu; Petrus de Meira, filius de patre galego; Marina, nata est Maria Petri, filia de homine galegu; muliere de Regaria et galega; alia filia de alio patre galegu, et Iohannes Zada, zarpentarius (¿igual que Zada/zarpentarius, Cida/Ciada-carpentarius?), uenit de Portugalia et habuit unum filium de muliere galega, et uocatur Petrus Maurus; filia de alio patre galegu, et uocatur ipsa filia Zebula; Petro Lufas et de matre galega; especial es también por la especificación de su condición de "gallego-a" como equivalente de hombre-mujer libre el de Martinus Porra habuit uxorem galegam de ingenuo genere, resaltado.

Es ejemplar la evolución onomástica de Guilelmo Arias: De Hahanxi et de Zeina natus est Guilelmus Arias. De Guilelmo Arias et de una galega, nata est Serra (¿Sarra-Sarrazina/Sara?) et Iohannes Guilelmi et Petrus Guilelmi, en este último caso lo tenemos casi todo: onomástica árabe (aunque de latinizada estructura en nomem) > hijo con estructura latina, doble denominación de su

patrilinaje, primera denominación germánica y segunda (posiblemente de alguno de sus antiguos señores) denominación de la tierra de acogida > en la siguiente generación nace Serra, Iohannes y Petrus (los varones con ya apellido, nomem paternum), onomástica destacadamente cristiana, aunque se recuerda una dudosa Serra: todos engendrados de una madre gallega. Están completados los pasos por evolución cronológica y móvil cultural-nueva fe de la misma mano.

En resumen podemos concluir que la captación de gentes de profesión de fe musulmana hasta los reinos cristianos era una práctica habitual (traslado poblacional/intercambio/compra-venta, llámesele como uno quiera) desde bastante antes de la datación de los documentos de estas relaciones-catálogo genealógicas de personas en propiedad ajena, trabajadores con oficios muy específicos, pudiendo retrotraer su presencia en Gallaecia, con la justa discreción que toda afirmación merece, desde las numerosas campañas militares de los siglos

729

IX y X (desde Ahmad ibn Muawiya a Al-Mansur el amirí, siglos de "tierra y hierro" han sido denominados) con las inevitables conexiones comerciales, políticas y culturales de los trasvases de población civil, militar y religiosa de esos tiempos, siendo que dicha puesta en marcha de la forzosa presencia de elementos islámicos en grupo o individuales, tenía que ser una realidad más que aceptada por real y normalizada, y tengo para mí que las listas genealógicas galecienses y galaicas de los posteriores siglos XI y XII son quizás excepcionales o destacan en los documentos monásticos y colecciones diplomáticas en general, exactamente por la razón de materializarse una anterior y más intensa presencia de poblaciones arabizadas moriscas (cada vez creemos con más firmeza que de origen muwalladun), en transición-adaptación cristianizante, y por supuesto un población mozárabe que ya conocía plurisecularmente la tierra de soberanía cristiana que pisaban sus generaciones anteriores: como ya sabemos, los últimos resquicios de trasvases poblacionales de cristianos arabizados al Norte ya habían decrecido desde la segunda mitad del siglo XI en adelante, y en el XII poco podemos hablar ya de unas gentes y cultura mozárabe, es también y por otra parte, un momento histórico para los muladíes ya desde hacía siglos perfectamente arabizados.

Estos grupos de familias sarracinas, mahelitarum et agareni ya los llamaban en las relaciones de siervos domésticos de la Celanova de 1029, se insertan en unos núcleos poblacionales mínimamente tocados o conectados con procesos de arabización de mayor o menor intensidad, al menos en una parte de la población (ciertamente no podía ser mayoritaria) que creemos era más amplia de lo que uno pudiera imaginar, haciendo que la asimilación de valores cultural-idiomáticos, antropología cultural (de la física y general ya adelantamos en su momento que no era de especial dificultad), costumbres, tradiciones y creencia cristiana popular, realmente se realizase con especial rapidez y naturalidad, con los problemas lógicos que toda adaptación y asimilación antropológica conlleva.

Finalmente, decir que en los ámbitos investigadores tanto historiográficos como filológicos se "echa de menos" el estudio onomástico (etimológico, antroponímico-geográfico) en lengua árabe escrita en Gallaecia y que lo poco que

730

pueda haber no se haga exclusivamente desde ángulos latino-romanistas, imprescindibles éstos por supuesto, pero insuficientes para completar una visión más exacta y fidedigna del fenómeno de la arabización (sea desde lo cristiano, o bien desde lo tornadizo islámico o morisco) en la Gallaecia altomedieval, la

también denominada Yalliqiyya.

731
CONCLUSIONES

En el marco geográfico-cultural de una Gallaecia (Ylliqiyya) como pervivencia de lo tardoantiguo y altomedieval, reconocida como tal región geoestratégica noroccidental de los reinos astur-leoneses cristianos, en una política de fronteras (tagr, sobre todo en Tagr al-Garbi) Inferior occidental y Media, conformante de un limes abierto, flexible, con un río Duero demarcador al Sur, nunca del todo determinante, eje sensible transitado a izquierda y derecha por gentes mediante vías de acceso y comunicación (incluidas las rutas atlánticas que Gallaecia recibe a través de las entradas en sus amplias desembocaduras fluviales que bien conocían normandos y flotas sarracenas, y que después continuarán los cruzados...), en todo este amplio contexto referido, situamos a unos cristianos procedentes de Al-Ándalus que antes eran denominados nasara en su lugar de origen y que ahora historiográficamente hablando llamamos mozárabes (musta'rab o musta'riba) a dichos cristianos desplazados a los reinos del Norte.

Las vías de acceso a Gallaecia y Galiza nuclear desde el Sur andalusí y regiones transfronterizas (en especial entre Duero y Tajo) son un tema de vital importancia para entender la frontera cristiano-islámica desde ambos mundos, creemos que realmente permeable y flexible. La importancia por lo tanto de la "Calzada de la Plata" (al-Balat) en la Marca Inferior, antiguas rutas romanas y pretéritas, son puertas y sendas para partir desde Guadix-Andújar-Écija, Córdoba, Sevilla, Mérida-Badajoz o Toledo hasta Gijón y los reinos cantábricos, y por la costa lusitana desviada a Oeste desde Mérida-Santarém-Coimbra-Porto-Braga, pasando y volviendo una vez más por el Duero vertebrador.

No sólo es válida la dirección S ⟶N. El amplio espectro geográfico de la Gallaecia interior y extensión Este-Oeste hace más que posibles (de hecho, detectables) migraciones de poblaciones en su contenido que han dejado numerosos rastros en campos como la toponimia, onomástica-toponomástica y titulaciones hagiotoponímicas (hagionomástica añadida) de vilas, ciudades,

732
lugares, monasterios, incluso la arqueología y el seguimiento de trasvases de piezas y títulos de bibliotecas de unos monasterios y urbes a otras en recíproca circulación. Gentes mismas (en la diversidad galeciense) pero ya tocadas por el efecto de la cultural y permanente arabización directa e indirecta y "sin pasar" exactamente por un Al-Ándalus un tanto familiar. El contacto directo con lo meridional reforzaría sin duda un resultado que en los siglos IX y X era ya hecho incuestionable.

Las divisiones eclesiásticas antiguas de nuestra Magna Gallaecia (Braccara, Dumio-Portucale, Tude, Auriense, Lucus, Brittannia, Asturica, Iria, Beteke...) se mantuvieron, haciendo posible una relativa recepción de los movimientos poblacionales andalusíes en las arterias de los reinos norteños, traduciéndose en unas matizables, pero reales y tangibles, huellas de arabización cristiana permanente.

Tres son los monasterios seleccionados con espacios considerables dominados por su jurisprudencia, propiedad, mentalidad, legitimidad y ejercicio de su autoridad: Samos, Celanova y Sobrado, todas ellas factiblemente pobladas:

villae, castros, roturaciones, aldeas, heredades, propietarios. Lo mismo puede decirse de otros cenobios y centros eclesiásticos tocados por nuestro tema central, como el propio obispado de Íria-Compostela, Lorvão, Lourenzá o el también reflejado de San Martín de Castañeda/Castañeira.

Una palpable vía sensible de impacto la localizamos en el monasterio y dominio de San Xiao de Samos, una región geográfica, cuenca superior del Miño y extensiones, donde dichas huellas de impronta meridional abarcan las zonas de Monforte de Lemos-Atán, Íncio y Sárria (amplios valles del Sárria y Mao): ruta jacobea, vínculos astur-galaicos de poder con la corte ovetense (la experiencia con la rebelión de Mahmut el beréber la podría hasta desmantelar), los valles de los Montes de Lóuzara, Cumarro, Deza-Lalín, Triacastela, Pedrafita, para extender sus lazos comunicativos que conectan con la sede de Braga por, entre otras, la vía XIX romana, finalmente con Lugo capital y sede que convenía poblar y controlar.

733

En todo lo comentado hemos asociado comunidades dúplices, iglesias de fundación familiar o “de propios”, titularidades a santos y Divinidad compartidas, con lo ya dicho de referencias mozarabizantes.

El igual área de señorío samonense desde el centro-oriental galaico, emanaba su influencia sobre valle de Atán, el Bierzo, Mondoñedo-Ribadeo-Oviedo y su desarrollo hasta el área de León, que desde Lugo ya observamos en las colonizaciones de obispo Odoário y sus gentes (Avezano, Aloito, y sus grupos serviles en la Terra Chá lucense, valles del alto Miño, vila Bocamaos -Santiago de Meilán, Santa Eulália de Mazoi-, Saamasas, Silvarrei...), es una vez más referida desde nuestros documentos monásticos en toponimia, personas (antroponimia/onomástica) y hagiotoponimia que ratifican el establecimiento de una población eclesiástica y laica en nuestras tierras desde ya el temprano 711-714/92-95h (hiyyra).

Las aplicaciones textuales y generales (cotejos filológico-documentales) observadas en la documentación seleccionada nos han dejado ver una onomástica frecuente en Citi, Sarracinus (sus variantes) y otros de lengua más directamente árabe (Adala, Abdino, Alli, Adulla abbas, Hamitiz, etc.), asociada una vez más a toponimia en áreas arabizadas del entorno amplio del dominio de Samos (Lóuzara, Mao, Sárria, Íncio, Láncara...), reflejadas en gestes que dieron lugar a hábitats cuales Toldaos en iglesias, vilas, lugares e iglesias-monasterios de esta amplia región samonense. Lo veremos en nuestra documentación monástica general: fenómeno de aculturización relacionado con geografía asociada a nombres de lugar y personas.

La zona de contacto arabizador de San Salvador de Celanova (región suficientemente extensa más allá del nuclear in territorio Bubalo, sus valles interfluviales de Tuño, Ourille-Sorga y Arnoia) comprende también la amplia

comarca del Límia (Alto y Bajo, sus valles), Bande, Monterrei-Baroncelli (valle, Verín-Cabreiroá), valle del Arnego (Camba), tierras altas del Arnoia), Tierra de Lemos, comarca de Ribeiro, Quiroga, región del Porto duriense e interior

734

(Tâmega, región Minho-Braga, Viseu, Guimarães, Lamego) y el meridional y prolífica vega del Mondego (Coimbra).

Las capilares rutas mencionadas conducen sin remedio hasta Braga-Guimarães por Chaves, Porto, Allariz, Xinzo, Xunqueira de Ambia, Verín, Ourense, Lobeira, Deza, Abeancos; itinerarios que también remiten hacia Astorga y el Este galeciense y peninsular. La arqueología y el arte material mozárabe denso de esta geografía nos tienen que referir por fuerza a especiales gentes de nuevas y extendidas huellas culturales en contagio con las propias de los lugares, sin duda prácticos agentes con constatables efectos culturizadores.

San Salvador (después Santa María) de Sobrado y condado de Présaras hemos de vincularlo con el Camino francés que irrumpe en Santiago de Compostela, con influencia en la costa pontevedresa de Caldas de Reis, estribaciones del Lérez, Salnés, Morrazo (a su vez con la tierras de Guarda y Tui) y el paso de nuevo hasta Braga y el Miño: las rutas de las finales campañas de Almanzor.

La mozarabidad del valle de Présaras (vila y monasterio de Sobrado) queda fijada en lugares de toponimia (de hecho etnotopónimos, toponomásticos)-guía como Colimbrianos, villa Maurentani, Rábade, villa Mauri, también in territorio Loureta, subtus Mauremorta, junto a evidencias de lecturas de hechos de determinada colonización de presura y scalio como Rozada (Roziata), o antroponomástica de lugares como Salamiri, Frontiniani, Placenti, Pompeiani, dan aires tal culturizados y de contacto en pleno centro de la supuestamente apartada Galiza medieval, como evidencian sus propios modillones de rollo con rosáceas de clásico estilo arquitectónico mozárabe de un edifico original de su iglesia-monasterio de fundación del siglo X (aunque la podemos poner más temprana en sus formas materiales) que aún conserva este monasterio con posterioridad cisterciense.

La observación del documento de la genealogia sarracenorum del siglo XII, no hace más que asegurar la presencia en el propio monasterio, con sus

735

adyacentes edificios y núcleos de habitación (villae, lugares, vicii), de la ubicación generacional de familias (más numerosas de las que podemos cuantificar en este texto de referencia) y gentes “sarracenas” que como una nota moderna añade en la copia, “estos esclavos habitaban estos lugares junto al monasterio”. El amplio perímetro del condado de Présaras-abadía e iglesia-monasterio de San Salvador de Sobrado es pues una región notoriamente poblada y hasta cierto punto, heterogénea, también en su vitalidad económica y tráfico-asentamiento de gentes no únicamente indígenas.

Son evidentes en líneas generales los bandos y facciones de la mozarabía Norte y Sur peninsular que darán como resultado un abanderado neogoticismo y nueva concepción (inventio -en el sentido latino de “hallazgo”-, revelatio, aparitio, translatio del ideal jacobeo) de la peregrinación a los restos del Apóstol Santiago a Compostela y con los mismos, todo un proyecto que los primeros reyes astures no tardaron en sostener y fomentar. Sectores de los nasara andalusíes recorrerán fronteras para inmiscuirse en dicho ideal elaborado desde el trono y la

mitra de Oviedo y León. Otros buscarán (¿tan sólo?) una nueva Tebaida monástica que desde la Gallaecia se patrocinaba.

La definición de lo musta'rab (nasrani o rumi en Al-Ándalus y plenamente mozárabe en el desplazado cristiano a tierras allende del Duero) es ante todo lo que es aceptado como arabizante: lengua, onomástica, poliglotismo-bilingüismo, costumbres, vestidos, objetos muebles e inmuebles –arte, estilo, artesanía-, tratados comerciales, conocimiento de rutas, trato social, nombres de lugar, culto a determinados Santos y Familia Sagrada (y de los mismos, nombres de persona), doctrina en divergencia (apologética) y muy determinada convergencia (la creencia en sí, la 'aqida) con el Islam...Es pues el de la mozarabidad, una acepción historiográfica válida para estratos sociales que van desde el clero regular y secular hasta el laico militar, el campesino practicante del scalio o el comerciante de rutas alternativas y tiendas en pequeñas ciudades. Lo que tratamos es detectar el sujeto y el objeto de la propia arabización a través del

736

inmerso andalusí cristiano, sus móviles y consecuencias en el espacio galeciense y galaico: su rastro, sus huellas, su legado.

En el Dar al-Harb cristiano las duae quaestiones o bandos pro y contra el poder de la Sede primada de Toledo (Elipando y buena parte del obispado andalusí), resalta el protagonismo de Beato de Liébana en un proyecto más romanista y procarolingio que traducirá su discurso-base en un neogoticismo que escala pretensiones supraestructurales e ideológico-políticas.

En el Dar al-Islam, el partido rigorista de Eulogio, Esperaindeo y Paulo Álvaro y las más comedidas sedes episcopales de la misma Córdoba, Sevilla, Elvira o Málaga, tampoco eran especialmente allegadas tendencias, aún teniendo todos en común una especial lucha, ante todo contra las escisiones internas y heréticas de sus "Iglesias", y sólo secundariamente contra un pactual Islam, tan soberano como poco conocido y menos entendido, aún a pesar que se pudieran esgrimir razonamientos apologéticos o escatológicos muy oportunamente al uso.

Confluencia y divergencia de lo islámico, y a éste lo que se le pudiera añadir de tinte cultural arabizante, desde el cristianismo más apologético y exegético más altomedieval posible, dado que si en el caso de contacto, lo más llamativo serían estos dos aspectos, incluso en el seno de las facciones de los nasara... Llama la atención que el sector más polemista (y es muy posible que minoritario) de los mismos es el que marca la divergencia selectiva que estos grupos enfrentan a la soberanía islámica: podría ser éste un efecto defensivo-atacante ante los progresos irrefutables de la islamización general en la sociedad cristiana andalusí, mientras que pensamos paralelamente en una arabización que se fue normalizando en todas las capas sociales de los seguidores de Cristo.

La importancia del waqf y acceso del nasrani a la propiedad (aunque el jaray restringía sensiblemente el desarrollo económico, social y prestigio de las instituciones eclesial-monásticas, a pesar de ciertos derechos y garantías que les proporcionaba su estatuto especial de Gentes del Libro o qitabíes) debe contar como uno de los móviles y causas de los movimientos poblacionales (selectivos,

737

esporádicos, o en grupos sociales antropológicamente determinados), ya que tales acuerdos del waqf o hubs jayri desde el código jurídico islámico, podían hacer institucionalizar que estas

comunidades cristianas de iglesias y monasterios,

pudieran llegar a equiparase de algún modo en legados-fundaciones pías (aunque había medios para enajenar y deshacer dichos habus ahbas : para los musulmanes esto era imposible, de ahí su inevitable diferenciación como tales soberanos políticos en este y en muchas otras realidades sociales, económicas o religiosas) ya que se dan una serie de posibilidades sobre el derecho de propiedad cristiana en tierra islámica, que difícilmente se hubiera podido plasmar a la par en los reinos cristianos por parte de dicha soberanía para con los arribados mozárabes, ni ya que decir en la contrapartida de muladíes o moriscos en territorio no-islámico.

Todo parte de ciertas condiciones ventajosas si se tiene en cuenta que el estatuto de dimmi para el cristiano parte de una realidad real y jurídica en yihad, y por lo tanto desde el derecho de guerra (ius belli), en especial el trato fiscal de exención de capitación (yizia) que se les da a mujeres, presbíteros y monjes, aunque sí efectuaban el indirecto sobre la propiedad asentada o jaray. En este contexto de Dar al-Islam del derecho de propiedad, en su éxito o fracaso de sus comunidades (no sólo eclesiásticas, aunque vacantes y débiles de jerarquía episcopal efectiva en virtuales diócesis, también en crisis ciertos sectores comerciales esencialmente laicos) es donde se justificaban sin duda las causas de un real o posibilista, decidido largo viaje hasta el Norte y Noroeste, sin olvidarnos de las motivaciones intrínsecamente espirituales de un pro Dei amore hacia la Tebaida del septentrión.

La emisión de los emigrados desde Spania-Al-Ándalus en su modo clásicamente aceptado (las fuentes notariales monásticas son excesivamente parcas al respecto) partiría desde las urbes y áreas cercanas (muchas ruralizadas sin duda, incluyendo las comunidades monásticas) de Toledo, Córdoba, y el centro-sur andalusí, no desechando la posibilidad de centros como Sevilla, Guadix o Andújar en peregrinación secular de veneración a determinados templos que conservan restos de santos confesores y protomártires como San Torcuato y

San Eufrásio, utilizando las rutas que proponemos, incluida la occidental y definida Ruta de la Plata.

Desde y dentro de Gallaecia, los focos emisores (y a su vez receptores: fuerzas centrífugas y centrípetas) serían Coimbra, León, Zamora, Braga, Asturias, Bierzo, Viseu, etc. Pero la energía difusora quedaría incompleta si no incluyéramos a los propios núcleos cenobítico-episcopales y sus regiones adjuntas, también con hombres libres liderados por un prestigioso abad a abad-obispo, solos aquéllos o con su grey (gregi suo, gasalianes), posiblemente también libertos, en grupos serviles de su señor, etc. Así, en Celanova, Samos (¿de dónde si no los nombres de lugar "Sarreaus" que después vemos en las áreas de dominio celanovés?), Sobrado o en el tangencial pero importante ejemplo de Castañeda y área, es donde se dan nombres de lugar tan variados para los propios pueblos galecienses como Maragatos, Limianos, Castellanos, Asturianos, Asurviale, Cezudes, Alto de La Moura, Zamorana, Moreruelas, Toldanos, Bascoys, por no hablar del amplio espectro desde los cuatro puntos cardinales a que dan lugar los etnónimos de Galegos/Gallego-s y derivados. Está claro que las emigraciones importantes también tuvieron especial intensidad en lo largo y ancho de Ylliqiyya, y los suponemos ya con una cierta dosis de culturización arabizada. La antroponimia, huellas mozarabizantes (la misma liturgia, los títulos de sus bibliotecas en custodia eclesiástica, los objetos legados y donados para tales usos, costumbres meridionales como los baños, en singular o comunitarios), léxico latino determinado (helenismos de cierto matiz), costumbres, gentes, comercio, literatura y lengua debieron haber llegado por las vías que hemos recibido y

diseñado ya tardoantiguas (ver anexo de “Vías de comunicación peninsular hacia Gallaecia. Caminos Mozárabes”).

Conociendo el soporte literario de tradición galego-portuguesa (ya en término ad quem) y leonesa se constata la correspondencia y legado siempre afirmado con el mundo de Al-Ándalus en léxico, arabismos romanceados y géneros literarios: los temas, formas, personajes, ambientes de la literatura plenomedieval galaico-portuguesa.

739

La epigrafía altomedieval (aún por estudiar y sistematizar en acometidas verdaderamente monográficas, su corpus) galaica y galeciense, inserta ésta en la arquitectura, en lo antropomórfico de determinadas sepulturas pétreas, en estola, también debería ayudar a resolver los enigmas que los mensajes altomedievales, eremíticos y monásticos en sus piedras nos sugieren. Los intercambios que se generan en el recorrido de rutas casi ancestrales, en su deambulatorio de gentes de diversa geografía también deberían aportar alguna de las claves de nuestro escurridizo asunto, y he aquí localizadas costumbres, vestimentas y lenguas, todo un universo que sólo estamos empezando a entrever en Gallaecia.

Aprovechando lo que aquí hemos denominado como “fenómeno maurus”, se revela como cierto si miramos el desarrollo en forma y tiempo de las voces sarracenus o maurus con sus polimórficos, silogismos que hacen verter la idea de un poblador arabizado no sólo cristiano, sino de cierto origen musulmán: muladí hispano, beréber de tradición peninsular –pasados ya más de dos siglos...- morisco-tornadizo, o una doble naturaleza conversionista de “mozárabe-morisco” de frontera, más asimilable a la cristianización morisca, siendo importante la tradición y legado que en siglo XII plasma la lista de mano servil de origen musulmán que los archivos de Sobrado han hecho llegar hasta nosotros: es verificable la ubicación de familias adjuntas a las casas monasteriales de gentes y costumbres de procedencia cultural andalusí. También en Samos (familias de Íncio-Samos; inventarium de hominibus de Lauzara) y Celanova (los pistoribus del 942-977; los mancipios et mancipiellas quops fuerunt ex gentes mahelitarum et agarini de 1029) ratifican sin duda lo aseverado.

En análisis de la documentación samonense, las invocaciones y patronazgos (mártires, santos, personajes de la Historia Sagrada, aspectos de la Divinidad) se refieren a un culto preferencial hacia los santos y apóstoles que más son titulados en documentos, iglesias o hagiotoponimia de vilas, lugares y ciudades, recogidas por la tradición visigótico-isidoriana que enlaza con la que practican los nasara andalusíes y las primeras generaciones de desplazados mozárabes.

740

Lo que queremos decir es que en muchos de los campos de investigación tratados, la arabidad y la islamización es matizable, intermitente, quizá no en dosis de “grandes oleadas” de emigradas gentes cristianas procedentes del sur, sino más bien en constantes flujos sin masificaciones, que van penetrando y trayendo la continuidad del antigua cristiandad legada, aunque ahora revestida de trazos orientalizantes (por otra parte, nunca desconocidos del todo) y series léxicas, onomástica, lengua empleada y nombres de lugar en un idioma nuevo y prestigioso como era el árabe, tanto dentro como fuera de los reinos cristianos.

El móvil de asentamiento y fundación/población de abadías que practican Argerico y Sarra es semejante al de Odoário lucense de sede africana con sus

huestes, u Ofilón con su Maria Deo vota: son grupos de cristianos desplazados, de comunidades dúplices ya legadas, creacionistas en iglesias-monasterios domésticos.

Las zonas del definitivo asentamiento de estos movimientos humanos: poblaciones en ruta, comercio, figura del abad-obispo, líder de equipos con vistas a la inmersión en los reinos cristianos, se asocian repetidamente y con intensidad en localizados nombres de lugar (Toldaos, Colimbrianos, topónimos en Tei-, etc.), de personas, de santos y figuras sagradas, todos ellos con el sello de una cierta impronta andalusí peculiar.

Los libros que custodiaban las bibliothecae y suponemos scriptoria de nuestros centros monásticos seleccionados son de una coincidencia general, de cierta estandarización (nunca total) si nos remitimos a los documentos notariales cotejados, pero si intentamos ver detrás de los mismos observaremos a unos lectores ciertamente heterogéneos gracias a su antroponimia y onomástica, sus objetos comercializados: no sólo en sus formas, también su técnica, variedades y usos específicos, así como en compraventa de material precioso en definitiva atesorado. La elite, sus fundadores clánicos, sus abadiatos, su impronta de acercamiento del poder real de los monasterios, de hecho es verdaderamente desplazable y móvil hacia palacios de las diversas urbes, asambleas conciliares o regias, reuniones para diligencias judiciales, viajes episcopal-conciliares,

embajadas entre los propios reinos católicos y éstos con los islámicos, traslados para organización-recepción de esas mismas juntas diplomáticas, contactos políticos, intercambios, movimiento de gentes para guerras, batallas y razzias, control de fronteras y probables combinaciones de intercambio humano.

También el uso de las citas bíblicas (vetero y novotestamentarias, preferencia por determinados Libros y Evangelios) en los documentos nos conlleva a una cierta tendencia a lo cristológico finalista y hasta milenarista-apocalipticista de la que hace gala esta iglesia y universo monástico-centrista. Cuanto más leemos los textos sagrados que los notarios formulistas y copitas nos transmiten, superando el “trauma” (sólo por nuestra parte...) de la desconfianza para con el mecanicismo literario, más nos acercamos a lo originales y copias de los libros y evangelios que estas personas utilizaban con egregio eruditismo, y al mismo tiempo más subrayamos la necesidad de conocer los fundamentos

doctrinales (teológicos, apologéticos, ascéticos, filosófico-cristianos de los Doctores eclesiásticos, patrística, bibliología, regulae, pensamiento y obra greco-latinos) y sus autores, sobre los que se fundamentaba la creencia intelectual y práctica de vida cristiana de estos hombres y mujeres en pleno Noroeste de una no obstante lejana Europa altomedieval. Sin estudiar y analizar esta doctrina de la antigua Iglesia hispánica, difícilmente podremos comprender su mensaje, mentalidades, su cultura bíblica, su latín y alto-romance, su historia social y política, sus comportamientos y acciones económicas.

No hemos abandonado la importancia que merece el peso del arte mozárabe en el panorama de la aculturización de signo arabizador en el cristianismo altomedieval de raíz hispanovisigoda ahora asentado al Norte, vertientes del Duero y Esla, con la abertura (contenida, pues la decisión de historiar su arte no es exactamente nuestro cometido) mental con que se pudiera tratar, por ejemplo, el sesgo de primacía de lo clásico romano en la arquitectura de los relativamente recientes siglos V al VIII, y como tal impronta de cultura

islámica ya asimilada, lo hemos tratado en los pequeños oratorios-templos de San Miguel de Celanova y el del Salvador de Samos.

742
Definitivamente pensamos que Gallaecia (insertada en la misma, su Galiza/Galicia nuclear) no está al margen del Islam y su proceso arabizador (directo e indirecto). No podía estarlo.

743
ÍNDICE GENERAL

- OBJETIVOS Y METODOLOGÍA ……I

- BIBLIOGRAFÍA GENERAL……...……XIII

1. Fuentes.....XIII
2. General y Estudios.....XVIII
3. Manuales y Ensayística de apoyo.....XLI
4. Material de ayuda.....L

i
ÍNDICE DE CONTENIDO

MOZARABISMO EN LA GALLAECIA ALTOMEDIEVAL. ESTUDIOS GENERALES Y ANÁLISIS DESDE SUS FUENTES DOCUMENTALES MONÁSTICAS (SIGLOS VIII, IX, X y XI).

- PRIMERA PARTE:

LA MOZARABIDAD PENINSULAR ALTOMEDIEVAL DESDE SUS CONTACTOS Y RUTAS AL-ÁNDALUS-GALLAECIA

1. MARCO GEOGRÁFICO 1
(Gallaecia)

1.1. INTRODUCCIÓN A LAS VÍAS DE COMUNICACIÓN PENINSULAR HACIA GALLAECIA.....9
(Marca Media; Red episcopal)
[LÁMINAS]: 1. Principales vías de comunicación de Al-Ándalus al Duero (R. Menéndez Pidal, L. Provençal, 1965); 2. Región del Alto Duero-Marca Media (R. Menéndez Pidal. L. Provençal, 1950); 3. Focos de Arte mozárabe en Meseta Norte (Duero) y Central (Tajo) –Gómez Moreno, 1917-; 4. Arquitectura mozárabe en el Noroeste y Norte –extensión del Duero- (J. Fontaine, 1977).

1.2. VÍAS DE ACCESO A LA GALLAECIA Y GALIZA NUCLEAR.....21
[LÁMINAS]: 5. Vías de Comunicación Peninsular hacia Gallaecia. Caminos Mozárabes; 6. Caminos de la Galiza nuclear medieval (E. Ferreiro Priegue, 1988): Doble triangulación (en transparencia sobre mapa) Compostela-Lugo-Ourense y Sobrado-Samos-Celanova. 7. Puertos y vías de comunicación de la Gallaecia occidental-Galiza nuclear (E. Ferreira Priegue, R. Villares, A. López Mira, 1998); 8. Localización de restos y arquitectura estable prerrománica-mozárabe en la Galiza nuclear altomedieval (Núñez Rodríguez, 1978).

(1. Norte de África – Hispalis (inicio peninsular de la Vía de la Plata) – Córdoba – Ruta atlántica por Lusitania y Gallaecia.
2. Vía de la Plata; San Martín de Castañeda.
3. Rutas altomedievales en la Galiza nuclear, la triangulación interior Santiago de Compostela – Lugo – Ourense; 3.1. Celanova; 3.2. Sobrado; 3.3. Samos).

1.3. ESPACIO DE LOS MONASTERIOS.....57
ii
(Celanova; Sobrado; Samos; Castañeda).

2. OCUPACIÓN HUMANA Y CONTEXTO DEL ESPACIO.....67
2.1. DEMOGRAFÍA.....67
(Fuertes movimientos migratorios y alta densidad humana; Obispado de Íria; villa / villar / urbs; presura).
2.2. COMPOSICIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA DEL MOMENTO.....77
(Sociedad estamental galeciana; Alta nobleza; Nobleza media; Pequeños campesinos libres; Campesinos del gobierno de los señores; actividades económicas).
2.3. MENTALIDADES E IDEOLOGÍAS.....87
(Ideología política neogoticista; Santiago el Mayor).
2.4. DESIERTO ESTRATÉGICO.....106
(Mozárabes Pobladores; Tesis albornociana del espacio).

3. SINGULARIDAD MOZÁRABE.....121
(Mozarabización de la Gallaecia altomedieval).
3.1. DIFERENTES FACCIONES MOZÁRABES.....132
(Facciones de distinto signo).
3.2. CONDICIONES JURÍDICAS EN AL-ANDALUS.....139
(Condición jurídica del hombre y mujer mozárabe).
3.2.1. AL CORÁN Y CRISTIANISMO: FUENTE JURÍDICA Y DIVERGENCIA DOCTRINAL.....146
(Al Corán; Crisis del cristianismo peninsular).
3.2.2. DIMMA Y AUTOGOBIERNO CRISTIANO ANDALUSÍ....164
(Dimma; Waqf; Gobierno de los cristianos; Iglesia mozárabe; Pacto de Tudmir).

4. CENTROS DE EMISIÓN Y VÍAS HACIA EL NORTE.....185
iii
4.1. ÁFRICA SEPTENTRIONAL.....187
4.2. SEVILLA.....192
4.3. CÓRDOBA.....196
(Revueltas de Córdoba; Movimiento martirial; Iglesias y Monasterios).

4.4. TOLEDO.....224
(Elipando de Toledo).
4.5. ÁREA MÉRIDA-LUSITANIA.....242
(Badajoz; Coimbra).
4.6. ÁREA ANDALUSÍ CENTRO-ORIENTAL.....256
(Guadix; Andújar).

5. MOVIMIENTOS DE POBLACIÓN MOZÁRABE HACIA GALLAECIA.....261
(Ocupación-repoblación; Primera fase de ocupación; Segunda fase de ocupación; Tercera fase ocupacional-repobladora).
5.1. POSIBLE INFLUENCIA DE POSICIONAMIENTOS IDEOLÓGICOS.....278
(Coordenadas ideológicas).
5.2. PROCEDENCIA DE LOS EMIGRADOS…….....282
(Regiones de procedencia)

6. LENGUAS DE LOS MOZÁRABES.....285
(Romandalusí / latino altomedieval; Soportes literarios)
6.1. ONOMÁSTICA-ANTROPONIMIA ÁRABE EN LA GALLAECIA. “FENÓMENO MAURUS”.....296
(“Fenómeno mauro”).
6.2. JARCHAS ROMANCES O ROMANDALUSÍES Y LÍRICA GALLEGO-PORTUGUESA.....315
(Orígenes de las Cantigas de Amigo; Regiones de procedencia)
iv
SEGUNDA PARTE

HUELLAS DE MOZARABIZACIÓN-ARABIZACIÓN EN SELECCIÓN DE DOCUMENTOS MONÁSTICOS GALECIENSES

7. MOZÁRABES EN LOS MONASTERIOS GALAICOS Y GALECIENSES …….325
(San Martín de Castañeda/Castañeira)
7.1. TUMBO DE SAN XIAO DE SAMOS.....342
7.1.1. RELACIÓN DE SAMOS CON COMUNIDADES CELTO-BRITÁNICAS.....345
7.1.2. ANÁLISIS DE LA DOCUMENTACIÓN SAMONENSE.....354
7.1.2.1. APLICACIÓN TEXTUAL.....355
7.1.2.2. APLICACIÓN GENERAL.....528
7.1.2.3. APLICACIÓN FILOLÓGICO-HISTÓRICA.....571
(Topónimo Samos; Helenismos altomedievales; Hidronimia; Antroponimia especializada; Sarracenus / Sarraceno)
7.1.3. LA CAPILLA DEL SALVADOR DE SAMOS.....583

7.2. TUMBO Y MONASTERIO DE SAN SALVADOR DE CELANOVA.....589
7.2.1. ESPACIO GEOGRÁFICO Y HUELLAS ARQUITECTÓNICAS.....590
7.2.2. POSICIONAMIENTO DE ROSENDO. FACCIÓN Y BENEDICTINISMO.....598

7.2.3. ANÁLISIS DE LA DOCUMENTACIÓN CELANOVENSE.....607
v
7.2.3.1. APLICACIÓN TEXTUAL-GENERAL.....609
7.2.3.2. APUNTES TOPONÍMICOS: TERRA DE FORIS / FORAMONTANOS Y RAVANAL / RABAL.....651
7.2.4. LA CAPILLA-ORATORIO DE SAN MIGUEL DE CELANOVA. CONSIDERACIONES.....662

7.3. TUMBO DE SANTA MARIA DE SOBRADO.....668
7.3.1. ANÁLISIS DE LA DOCUMENTACIÓN DE SOBRADO. APLICACIÓN GENERAL.....678
7.3.2. EL DOCUMENTO DE LA GENEALOGIA SARRACENORUM DE SOBRADO.....718

• CONCLUSIONES…….…….732

• ANEXOS
1. RASGOS GENERALES DEL ROMANCE MOZÁRABE O ROMANDALUSÍ
Cuadro 1.1. ……..……...-1-
Cuadro 1.2. ……-2-

2. RASGOS GENERALES DEL LATÍN MOZÁRABE DE AL-ÁNDALUS
Cuadro 2.1. ……...…….-3-
Cuadro 2.2. ……...…….-4-

Cuadro 2.3. ……-5-
Cuadro 2.4. ……-6-
Cuadro 2.5. ……-7-
vi
Cuadro 2.6. ……-8-
Cuadro 2.7. ……-9-
Cuadro 2.8. ……..-10-
Cuadro 2.9. ……