

COMENTARIOS
BIBLIOGRÁFICOS

RECONQUISTA Y GUERRA SANTA.
UNA BREVE RÉPLICA A UNA CRÍTICA
DE PATRICK HENRIET¹

Quien recibe 50 páginas de reseña y crítica de su libro² hace bien en valorar este hecho como un gran cumplido. El autor de esta crítica, Patrick Henriet, no escatima en palabras de reconocimiento, lo cual yo como autor del libro reseñado reconozco agradecido³. Sin embargo lo que sigue es una crítica menos dirigida a los detalles que al método propiamente dicho: “No trataré por tanto, a falta de poder hacerlo, de demostrar que el autor se equivoca aquí o allá, pero sugeriré más de una vez que lo que presenta como demostraciones definitivas son ingeniosas suposiciones que la pobreza de nuestras fuentes no permite convertir en certezas”⁴. Henriet alude con ello al problema de qué conclusiones podemos extraer de las fuentes que están a nuestra disposición, pocas y difíciles de interpretar, qué peso podemos atribuir a estas conclusiones, y cómo podemos manejarnos en el terreno del discurso científico con el problema de la duda, que afecta incluso a importantes piedras angulares, sobre las que, especialmente en el período de los siglos de la temprana Edad Media, pobres en fuentes, tenemos que construir no rara vez nuestras tesis. Estas cuestiones básicas no son nuevas, y resulta más bien sorprendente que se sigan trayendo a colación una y otra vez, discutiéndose de nuevo. Quizás se deba a que están vinculadas a problemas particulares y no se pueden responder de forma global. Pero, por muy justificada que esté la advertencia sobre el peligro de ir demasiado lejos en la formulación de conclusiones, a veces no es más que expresión del malestar que se genera cuando convicciones muy queridas y cuidadas con esmero son puestas en cuestión, las cuales naturalmente se basan en las mismas escasas fuentes disponibles.

La crítica de P. Henriet a mi libro se desata en no pequeña medida por razón de algunos malentendidos en relación a la concepción del mismo, bien sea porque yo en parte no me he expresado de manera suficientemente clara, bien sea porque

¹Esta réplica apareció originariamente en lengua alemana en la revista del Instituto Histórico Alemán de París, «Francia», 31/1 (2004), pp. 199-206.

²Patrick HENRIET, *L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique*, en «Francia» 29/1 (2002), pp. 171-220 (En adelante IGS). Ibid. nota 1: «À propos du livre d'Alexander Pierre BRONISCH, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster (Aschendorff) 1988, X-431 pp. En adelante abreviada RHK ».

³HENRIET, IGS, pp. 172 y 218. Después nos hemos encontrado varias veces en persona y hemos charlado sobre algunas cuestiones en diálogo directo muy animado.

⁴HENRIET, IGS p. 172.

Henriet, en su esfuerzo por comprender mis explicaciones, ha tropezado una y otra vez con la barrera de la lengua⁵.

Naturalmente no resulta posible, en el escaso espacio que se me ofreció para una respuesta a la crítica de Henriet, abordar todas las cuestiones que se tocan en 50 páginas. A continuación se clarificarán sólo algunas cuestiones centrales sobre la concepción del libro, se considerarán algunas escogidas contribuciones al debate, y se tomará postura ante la crítica efectuada por Henriet al método.

En la introducción a “Reconquista y Guerra Santa” se comenta y fundamenta la concepción del libro. Resumiendo de forma muy breve, comienza la investigación con una escueta descripción del desarrollo de la ética cristiana sobre la guerra en el Occidente latino y en la Península Ibérica. La comparación muestra que España evidentemente ya había iniciado una evolución singular bajo los visigodos. Por ello comienza el análisis de las fuentes desde la perspectiva de la visión que ofrecen de la concepción de la guerra con los testimonios visigodos que proceden de después de la conversión del arrianismo al catolicismo, y concluye con la Crónica de Silos, que fue escrita en medio de una época de cambio global de paradigmas en los reinos hispanos, no fue terminada, y por este motivo transmite principalmente informaciones de crónicas asturianas y leonesas más antiguas. Al análisis de los textos de las fuentes hispanas sigue una comparación con la situación contemporánea en el vecino reino de los francos. En el centro del trabajo está un estudio sobre el concepto “guerra santa” en el lenguaje científico, y a continuación una definición propia de este *terminus technicus*.

La segunda parte del trabajo se ocupa de la pervivencia del concepto visigodo de la guerra mediante el descubrimiento de la *Missa de hostibus*, plenamente inserta en la mentalidad visigoda, como fuente que estaba en estrecha relación con el relato de Covadonga de la Crónica de Alfonso III y con la pervivencia en los reinos de la Reconquista de un destacado rito litúrgico para la guerra del período visigodo (“*Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*”). Puesto que en el rito litúrgico en cuestión estamos ante un específico culto regio, se investiga si también otros importantes cultos regios se practicaron en el reino de Asturias y León: el culto a la cruz y la unción regia. Al final como apéndice hay unas investigaciones sobre la filiación de las crónicas asturianas.

⁵Basten dos ejemplos que sólo resultan explicables en virtud de un malentendido en el más estricto sentido de la palabra. HENRIET, IGS, p. 187 piensa que tiendo a una adscripción de la *Epistola consolatoria* al ámbito ibérico, porque la idea del martirio de los guerreros todavía era inexistente en Francia en el momento del origen de la misa. Este argumento sería extraño, porque la idea de un martirio de los cristianos en este tiempo existía todavía mucho menos en la Península Ibérica. Henriet ha pasado del todo por alto que precisamente por esta razón (RHK p. 190) considero imposible una clara adscripción no sólo al ámbito franco sino también al visigodo. En cualquier caso la *Epistola Consolatoria* es “una notable anticipación de posteriores evoluciones” (RHK, p. 192). Por supuesto esto no me impide llamar la atención sobre los sorprendentes parecidos que parcialmente existen entre la *Epistola Consolatoria* y expresiones del Testamento de Alfonso II del 812. Un segundo ejemplo se refiere a la comprensión de mi análisis de este Testamento de Alfonso II. He caracterizado la estructura y mensaje de este notable documento con el concepto de “oscilante ambigüedad”. Alfonso II mezcla “lo celestial y lo terreno y convierte de este modo su asunto al mismo tiempo en asunto de Dios” (RHK p. 121). El miedo que tenía a la *iactantia* y a la *vana gloria* a las que consideraba culpables de la caída del reino de los godos, impidió al rey pedir a Dios sin preámbulos la restauración de la *gloria regni*. Sólo podía presentar este ruego a través de rodeos y alusiones. Cuando Henriet escribe, “Así, *domus* no designaría una iglesia o un edificio sino el territorio perdido y que debía ser recuperado”, esto no es cierto y yo tampoco lo escribo. *Domus* significa al mismo tiempo edificio de una iglesia e institución. Que el ruego de la *recuperatio* (no *renovatio*) de la *domus Dei* tenía al mismo tiempo un componente territorial es sólo una consecuencia lógica, y está en cierto modo escrito entre líneas.

No obstante, en las primeras 200 páginas se habla muy rara vez de “guerra santa” y siempre en forma de cita. Se hace a propósito, pues la cuestión de si nosotros hoy en día calificamos las ideas sobre la guerra de aquel tiempo como “guerra santa” es secundaria. El que se utilice o se prescinda de utilizar este concepto no cambia nada en el universo mental de los siglos VII, VIII y IX. Por razones metodológicas bien sopesadas la cuestión de la “guerra santa” sólo se plantea después de haber tomado postura, siendo plenamente consciente de la problemática. Desde el punto de vista teórico resultaría plenamente posible prescindir de este concepto. Ernst-Dieter Hehl lo ha sugerido en una reseña de mi libro⁶. Sin embargo no pienso que podamos realmente volver a eliminar de nuestro vocabulario este término y por esto escribo en la introducción: “Pero no se puede prescindir de este concepto. La pregunta central sobre el sentido de la reconquista es, al mismo tiempo, la pregunta de si resulta acertado hablar, en relación con ella, de guerra santa. Todo lo demás sería un intento no justificado de evitar la discusión decisiva”⁷. Más posibilidades percibo en dotar al concepto con un contenido claramente definido. Es lo que trato de hacer en el capítulo central del libro. Un análisis de importantes trabajos históricos sobre el complejo temático de “guerra santa y cruzada” demuestra, dicho en pocas palabras, que cada uno entiende una cosa diferente por “guerra santa” y nadie define su idea con exactitud. Así tenemos un problema terminológico con la consecuencia de que nunca podemos estar seguros de lo que el otro realmente piensa cuando habla de “guerra santa”, de lo cual yo extraigo la siguiente conclusión: “El que se pregunta sobre el carácter sacro de la guerra, y utiliza para su definición el concepto de “guerra santa”, debe poner de manifiesto de forma clara lo que entiende por tal”⁸. Por ello elaboro yo mi propia definición del concepto “guerra santa” y valoro los resultados del análisis de las fuentes en relación a esta definición. Si es viable mi definición de este concepto está sujeto a discusión, la cual yo considero importante y necesaria.

Pero parece que Patrick Henriët no ha comprendido del todo este planteamiento. No tiene inconveniente en utilizar el concepto “*guerre sainte*”, sin precisar lo que él mismo entiende con dicho concepto. Y ello le lleva a presentar con frecuencia, ya desde la segunda página, de manera inexacta mi trabajo. “Ciertamente, esta pasaje [de la Crónica de Albelda, citada al principio] combina la dimensión territorial de la lucha contra los sarracenos (“Reconquista”) y su dimensión religiosa (“guerra santa”)”⁹. Pero la dimensión religiosa de una lucha no es necesariamente una “guerra santa”. Henriët: “Y sobre todo, ¿percibieron los contemporáneos sus empresas militares como una guerra santa?”¹⁰. La primera y más importante cuestión radica en determinar cómo se insertaba la guerra en la mentalidad de los contemporáneos. La cuestión de si esta concepción está bien caracterizada con el concepto “guerra santa”, y acertadamente denominada, sólo se plantea con posterioridad. Los hombres de aquella época no acuñaron ningún concepto para la guerra que de manera especial se insertase en una esfera que podamos denominar santa, como yo puse de manifiesto en varias ocasiones en mi libro. Sólo en un pasaje de la Crónica de Albelda encontramos una formulación, *victoria sacra*, en la que resuena esta idea. Nosotros en la actualidad queremos designar con el concepto “guerra santa” un fenómeno

⁶Ernst-Dieter HEHL, reseña de *Reconquista und Heiliger Krieg*, en “Deutsches Archiv”, 58 (2002), p. 438.

⁷BRONISCH, RHK, pp. 10 y ss.

⁸*Ibid.*, p. 221.

⁹HENRIËT, IGS, p. 172.

¹⁰*Ibid.*, p. 174.

determinado y nos debemos por lo tanto preguntar lo que entendemos exactamente con “guerra santa”, y si podemos utilizar correctamente este concepto. La falta de precisión de este indefinido concepto contribuye, en efecto, a crear confusión, por ejemplo cuando Patrick Henriët opina en relación a la súplica para que acabe la opresión que ejercen los enemigos que aparece en un himno atribuido a Eugenio de Toledo: “Sin duda no es exactamente la definición de una guerra santa”¹¹. Dejando a un lado el hecho de que yo, en contra de lo que sugiere Henriët, tampoco lo afirmo¹²: ¿Cuál es entonces según su punto de vista “exactamente la definición de una guerra santa”? Sobre este punto Henriët no nos aclara nada.

Por esto las cuestiones de Henriët sobre qué elementos de la guerra santa contiene uno u otro texto de las fuentes apuntan al vacío. Sobre la Crónica Mozárabe de 754: “Hace falta necesariamente ver en ella el signo de un espíritu de guerra santa?”¹³. Sobre el testamento de Alfonso II: “Sin duda el texto es profundamente religioso. Pero, ¿Coloca realmente en el primer plano, desde comienzos del siglo IX, un ideal de guerra santa?”¹⁴. Sobre el himno *Tempore belli*: “¿Qué nos aportaría entonces este texto sobre la idea de la guerra santa?”¹⁵. O sobre la *Missa de hostibus*, “La cuestión radicaría entonces en saber lo que un tal texto nos informaría sobre la idea de guerra santa en los primeros tiempos de la “Reconquista”¹⁶. En todos los casos se ha de responder: Considerado en sí mismo, muy poco. Así la *Missa de hostibus* es menos significativa por sus informaciones sobre la relación recíproca entre Dios, hombre y guerra. Su significación radica más bien, por un lado, en que se inserta plenamente en la mentalidad marcada por el Antiguo Testamento propia de la época hispano-goda, y, por otro lado, en que con ella “se nos transmite un testimonio auténtico hasta ahora desconocido del período temprano de la Reconquista”, e incluso refleja probablemente la realidad que se nos ha transmitido en forma idealizada por la Crónica de Alfonso III con el nombre de “batalla de Covadonga”, por su sorprendente exitoso resultado para el bando cristiano¹⁷. Sólo el cuadro en su conjunto que resulta de un análisis de todas las fuentes disponibles sobre el tema permite llegar a una formulación acerca de lo que pensaban los contemporáneos de la guerra, y sólo entonces podemos empezar a discutir si está justificado designar esta concepción de la guerra como “guerra santa”¹⁸.

¹¹*Ibid.*, p. 177.

¹²Igualmente en relación con la concepción de la guerra en Francia Henriët plantea la cuestión de si hubo guerra santa en los carolingios (pp. 185 y ss), mientras que yo personalmente dejo esta cuestión expresamente sin responder, y sólo menciono la utilización de esta calificación por otros historiadores, desde la óptica de la comparación relativizadora. RHK, pp. 233 y ss. “Si la imagen de la guerra que se dibuja en las fuentes carolingias es la imagen de la guerra santa no está aquí a debate”.

¹³HENRIËT, IGS, p. 196.

¹⁴*Ibid.*, p. 200.

¹⁵*Ibid.*, p. 212.

¹⁶*Ibid.*, p. 217.

¹⁷BRONISCH, RHK, p. 276. Este es el resultado de un análisis que se extiende por más de 41 páginas. Considero demostrado que la *Missa de hostibus* data de los primeros decenios después de 711, y también que está estrechamente unida desde el punto de vista del contenido con el relato de Covadonga. No se puede demostrar que sea un auténtico testimonio de la llamada batalla de Covadonga (718). Yo lo considero posible, pero de esta posibilidad yo no saco más consecuencias.

¹⁸Esta idea la expresé al comienzo de mi libro. BRONISCH, RHK, p. 3. Cfr. También *infra* nota 30.

Por lo que toca al problema de la “guerra santa” me limitaré a estos pocos ejemplos, y pasaré a continuación a ocuparme de otro punto central de la crítica de Patrick Henriët: la datación de las fuentes¹⁹. Básicamente es seguro que estamos de acuerdo en que forma parte de la misión del historiador ordenar y situar cronológicamente también las fuentes no datadas. Esto resulta, sin embargo, como el propio Patrick Henriët reconoce, especialmente difícil con los textos de la antigua liturgia hispana. Por ello es tan importante poner en relación los pocos pasajes textuales que claramente se refieren a sucesos reales con lo que nosotros sabemos sobre la evolución histórica. Así podemos datar la *Missa omnium tribulantium* con cierta verosimilitud en base a su contenido en el período posterior al 711. La indicación de Henriët de que la designación de los arrianos como *infideles* se puede constatar una vez, en el III Concilio de Toledo, es valiosa y correcta. Mi tesis de que los arrianos no habrían sido designados en el período visigodo como infieles resulta de este modo refutada. Pero esto no basta para convencerme de que el pasaje en cuestión en la *Missa omnium tribulantium* alude a los arrianos y no a los musulmanes, pues no hubo una subyugación militar de los católicos, a la que alude el texto de la misa, por los arrianos visigodos. Henriët tiene razón en que estas consideraciones no permiten una datación absolutamente segura, por lo cual yo escribo: “Todos estos elementos apuntan *más bien* a un origen de esta misa en el tiempo de la conquista islámica o en la fase inicial de su dominio”.

Cierta seguridad en relación a una datación permiten los indicios sobre la revisión del relato de Covadonga. Henriët los pone en duda tomando como ejemplo algunas citas o coincidencias de la *Passio Facundi et Primitivi*. El trasfondo es mi constatación de que el relato de Covadonga, a diferencia del resto de la Crónica de Alfonso III, está repleto de citas de leyendas de santos que circulaban en España, que salvo en dos casos habían surgido en el siglo IX. Esto refuerza la idea de que el relato de Covadonga ya había sido revisado antes de su incorporación a la Crónica de Alfonso III, al revisarse el texto original que estaba inspirado por el ejemplo de la historia de los Macabeos en el estilo propio de las leyendas de santos, con lo cual resultó más espiritualizado²⁰. Una cita se refiere a la formulación *suggestionem facere*, que también se encuentra en la *Passio* de San Sebastián, que no se escribió hasta bien avanzado el siglo IX. La otra cita procede de la llamada *Passio Facundi et Primitivi*, que Ángel Fábrega Grau data en el segundo cuarto del siglo X²¹. Henriët no se detiene en la discusión acerca de la formulación *suggestionem facere*²², y pasa de inmediato a hablar de las supuestas citas de la *Passio Facundi et Primitivi*. De las cuatro citas textuales parecidas que hay en la *Passio* y en la Crónica de Alfonso III, de las cuales yo tres consideré irrelevantes y por ello no entré a comentar, toma una para considerar más en detalle: *super ripam fluminis cui nomen est Deva* (Versión Rotense), o *super ripam fluminis cui nomen est Ceia* (*Passio Facundi et Primitivi*). Con cinco palabras

¹⁹Cfr. La crítica de Henriët a mi forma de proceder, IGS, p. 175: “Así se marca el tono: Hace falta leer los textos litúrgicos y no dudar en proponer nuevas dataciones”.

²⁰BRONISCH, RHK, en especial pp. 371-379 y 382-390.

²¹*Ibid.*, pp. 389 y ss. Ángel FÁBREGA GRAU, *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, vol. I, Madrid-Barcelona, 1953, pp. 64 y ss.

²²Se trata sin duda de una formulación rara, pero que en forma parecida ya se encuentra en las *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* y en una carta de Alvaro Paulo. Antonio MAYA SÁNCHEZ (Ed.), *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, Turnhout, 1992, 5, 11, línea 53: *accipiens suggestionem*. Juan GIL FERNÁNDEZ (Ed.), *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, 1973, vol. I, p. 221. Carta de Alvaro Paulo al obispo Saulo, capítulo 1, línea 6: *suggestionem expono*.

idénticas, Henriët piensa que se puede excluir que haya una coincidencia. Estoy dispuesto a aceptarlo, aunque exactamente la misma formulación de esta frase banal también se encuentra p. e. en las *Epistolae et decretae* del Papa Juan XIII²³. Por su parte Henriët no duda en adelantar la fecha de la Passio tanto como para que resulte posible que influyese al menos en una revisión de la Crónica de Alfonso III anterior a 914. Propone la fecha de 904/905, el año de la reconstrucción de un monasterio fundado por Alfonso III en el lugar del martirio. Al mismo tiempo se ve obligado a formular la suposición, hasta ahora nunca manifestada, de que el relato de Covadonga todavía no estaba incluido en la primitiva redacción de Alfonso. Se habría integrado en la nueva versión postulada por Prelog entre 910 y 914, y hasta entonces no se habría reelaborado con el conjunto de citas de las Pasiones²⁴. En esto Patrick Henriët pasa totalmente por alto que algunas expresivas citas del Pasionario Hispano se encuentran no sólo en el relato de Covadonga sino también en la Crónica Profética, aunque allí, a diferencia de la Crónica de Alfonso III, actúan de forma inconexa²⁵. La fecha de esta crónica es sin duda anterior al 884, el año de la victoria de Alfonso III sobre los sarracenos que en ella se profetiza. Yo llamé la atención sobre estas coincidencias pocas líneas antes de haberme referido al origen de las citadas vidas de santos en el siglo IX. Según mi punto de vista, que he fundamentado ampliamente en el apéndice a “Reconquista y Guerra Santa”, sólo se pueden explicar las coincidencias entre la Crónica de Alfonso III y la Crónica Profética admitiendo que ambas fuentes han bebido, independientemente la una de la otra, de una tercera fuente, el relato de Covadonga, que consecuentemente ya debía haber sido enriquecido con las citas del Pasionario Hispano como muy tarde en el 884. Permanece sin resolver el problema de las supuestas citas de la *Passio Facundi et Primitivi*. ¿No sería la explicación más sencilla admitir que el autor de la Passio, quien ya de por sí, según la opinión de Fábrega, copiaba mucho de textos más antiguos²⁶, hubiese conocido la Crónica de Alfonso III, fundador del monasterio, y por esta vía se hubiesen incorporado a su propio texto alguna que otra formulación de la Crónica?. Patrick Henriët no toma en consideración esta posibilidad²⁷.

²³MIGNE, PL, 135, col. 961: (*monasterium*) *in honore B. Joannis evangelistae conservari fecerunt, super ripam fluminis cui nomen est Albia, in civitate Minina*. Cfr. También en la Crónica de Alfonso III, capítulo 1,1: *in villam propriam venit cui nomen erat Gerticos*, y capítulo 6,1: *in villam cui nomen est Brece; ad montem magnum cui nomen est Auseva*. Citamos las crónicas asturianas aquí y en adelante según Yves BONNAZ, *Chroniques asturiennes (fin IXe. Siècle)*, París, 1987.

²⁴HENRIËT, IGS, p. 208. Las citas, según la numeración de capítulos de Juan Gil, se encuentran en los capítulos 7 al 11 (ámbito central del relato de Covadonga) y de nuevo en el capítulo 15 (Relato de los prodigios a raíz de la muerte de Alfonso I). Cfr. Juan GIL FERNÁNDEZ (Ed.), José L. MORALEJO (trad.) y Juan I. RUIZ DE LA PEÑA, *Crónicas asturianas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1985, pp. 114-149.

²⁵Especialmente expresiva resulta una cita de las Vitas de Santa Leocadia, y de San Vicente, Sabina y Cristeta. Versión Rotense, 6, 4: *reddita est pax terris, et quantum crescebat Christi nominis dignitas, tantum tabescebat Chaldaeorum ludibriosa calamitas*. Crónica Profética, 2,2: *et pax Christi Ecclesiae Sanctae reddatur; et quantum perficit Christi nominis dignitas, tantum inimicorum tabescit ludibriosa calamitas*. Ángel FÁBREGA GRAU (Ed.), *Pasionario hispánico*, Vol. II, Madrid-Barcelona, 1955, VIII, 2:14-15, y XLVIII, 2:14-15: *et quantum crescebat Christi nominis dignitas, tantum deficiebat execranda calamitas*. Sobre esto vid. para mayor detalle BRONISCH, RHK, pp. 382-90.

²⁶FÁBREGA GRAU (como en nota 21), vol. I, p. 66.

²⁷La preocupación de Patrick Henriët por rechazar la continuidad de la mentalidad de los visigodos, y por admitir la sacralización de la Reconquista, en caso de hacerlo, en la fecha lo más tardía posible, se manifiesta también en la forma en que se ocupa del Testamento de Alfonso II (IGS, pp. 200 y ss). También aquí, sin atender a las opiniones hasta ahora manifestadas por los expertos, trata de cuestionar la autenticidad de la fuente y de datarla en una época posterior, p. 199: “Agustín Millares Carlo, Santos Agustín García Larragueta, su último editor, y por fin, más

También por lo que respecta a su crítica fundamental al planteamiento de “Reconquista y Guerra Santa” trae a colación Henriët argumentos que se pueden rápidamente refutar a través de un análisis objetivo. Según él la decisión de comenzar la investigación con los visigodos sería significativa, porque demuestra que yo trato también de probar la tesis de la continuidad²⁸. ¿Quiere decir con esto Henriët que la defensa de la tesis de que no hubo continuidad podría haber prescindido del análisis de la situación bajo los visigodos?. ¿Si hubiese llegado a la conclusión de la discontinuidad entre la mentalidad del período visigodo y la del asturiano, no me hubiese podido entonces Henriët replicar con el mismo argumento de que mi análisis de la situación visigoda sólo respondía el objetivo de reunir argumentos para mi tesis?. Después Henriët presenta de forma errónea mi decisión de no ofrecer mi definición del concepto “guerra santa” hasta después de haber efectuado el análisis de los textos de las fuentes: “Esta definición requiere dos precisiones. De una parte es curioso-o lógico-encontrarla en medio de la obra, es decir después de análisis detallados dedicados a la idea de guerra santa en los visigodos y después en el reino de Asturias y León. ¿Qué crédito se ha de conceder, en efecto, al hecho de que la definición propuesta deriva exactamente de lo que ha sido observado con anterioridad?”²⁹. ¿Quiere Henriët expresar, al sostener que la colocación de la definición al comienzo del libro habría modificado en algo su significación, que yo habría orientado el resultado de mi análisis de las fuentes en función de mi definición de guerra santa?. ¿Si hubiese definido “guerra santa” de otra forma (por ejemplo poniendo énfasis en la iniciativa del Papa o en la promesa de compensación espiritual), y como consecuencia hubiese llegado a la conclusión de que la Reconquista no puede ser calificada como “guerra santa”, no podrían igualmente haber hecho la misma imputación los que no compartiesen esta visión?. Todo esto demuestra que la prevención de Henriët se aplica a conveniencia, resulta poco útil desde el punto de vista científico, y es sólo adecuada para suscitar de forma subliminal dudas sobre la pertinencia del método utilizado. Este mismo efecto tiene la costumbre de Henriët de presentar al lector como “demostración definitiva” lo que había sido formulado con pertinente precaución, y criticar como aseveración contundente lo que había sido tratado y reconocido como testimonio totalmente ambivalente³⁰.

recientemente, Javier Fernández Conde manifiestan todavía un cierto escepticismo en torno a la autenticidad del documento o evitan pronunciarse”. Cfr. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *El libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo*, Roma, 1971, p. 122: “Según todo lo expuesto, la copia más antigua del *Testamentum Adefonsi* nos parece auténtica en cuanto al contenido, perfectamente coherente con las circunstancias históricas de la primera parte del siglo IX”. Se ha de recomendar de nuevo la presentación de este debate en Manuel LUCAS ALVAREZ, *El reino de León en la alta Edad Media. VII: La documentación real astur-leonesa (718-1072)*, León, 1995, pp. 98-101.

²⁸HENRIËT, IGS, p. 174: “La elección de comenzar con anterioridad a la invasión musulmana es en sí significativa, pues en ella subyace la noción de continuidad, que va a ser a continuación abundantemente desarrollada”.

²⁹*Ibid.*, p. 190.

³⁰Vid. por ejemplo la cita de la *Cronologia regum Gothorum*, que dataría de antes del 800, y que a fines del siglo IX pasó a ser parte integral de la Crónica de Albelda, la cual yo propuse como ejemplo paradigmático al comienzo de la introducción, el valor informativo de la cual también es relativizado por Henriët, pero sin aludir a mi propia relativización, para aclarar después (HENRIËT, IGS, p. 172): “Estos comentarios preliminares sólo tratan de llamar la atención sobre la complejidad de los problemas objeto de discusión en este libro y sobre la dificultad en gran número de casos de proporcionar respuestas definitivas. A.P. Bronisch tiene el valor de retomar...”. BRONISCH, RHK, p. 3: “Las frases de la crónica citadas al principio demuestran en su ambivalencia que, en las fuentes, no es fácil encontrar una respuesta a esta pregunta. Mediante el análisis aislado de éste u otros textos semejantes no se puede llegar a ninguna conclusión sobre si se trata sólo de una descripción, que resulta algo sabrosa, sobre el enfrentamiento entre

El espacio que tengo a mi disposición es, como indiqué, demasiado escaso como para poder entrar en detalles. Para concluir sólo puedo por tanto manifestarme en términos generales, en este caso sobre la forma de proceder de Patrick Henriët. Una y otra vez somete a minucioso escrutinio pasajes textuales sueltos de las fuentes disponibles y concluye que no bastan para apoyar el cuadro por mí diseñado sobre el concepto de la guerra-él habla de guerra santa-de los visigodos y después de los astur-leoneses. Desde el punto de vista particular de cada texto tiene razón, pues una consideración aislada de algunos pasajes textuales sueltos aporta poco, como ya constaté en la introducción a mi trabajo³¹. No obstante estoy convencido de que Henriët se equivoca por lo que toca a la visión global. Considero imprescindible desarrollar una tal visión global a pesar de las pocas informaciones. Quien, como Henriët en su artículo *L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique*, se fija demasiado en los detalles menores y en el carácter incompleto de las informaciones sueltas, no puede reconocer tan bien las singularidades que caracterizaron la temprana Edad Media hispana desde muchos puntos de vista. Él ve sólo “elementos específicos de una concepción de la guerra que no difería fundamentalmente de la que estaba en vigor en el resto de Occidente. Guerra necesariamente cristiana en una sociedad cristiana”³². En este contexto resulta también llamativo el capítulo de Patrick Henriët “¿Guerra santa en los carolingios?”. Allí trata de relativizar los rasgos diferenciadores por mí propuestos, que yo reconozco sobre todo en la intensidad de la concepción de la guerra moldeada de acuerdo al modelo del Antiguo Testamento. Mientras que en el ámbito franco las referencias al Antiguo Testamento y al apoyo de Dios en la guerra sólo se encuentran dispersas en los textos de modo incidental y formal, el cuadro surgido en el período visigodo conforma un bien perfilado edificio de ideas. Por lo menos en el caso del *Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*, que es único en el Occidente latino, difícilmente se puede negar esta diferencia. Según mi punto de vista la concepción visigoda y astur-leonesa de la guerra supera con mucho a la franca en dimensiones, profundidad e intensidad. En varias ocasiones he hecho referencia expresa al significado de los

cristianos y musulmanes, o si detrás se oculta una profunda concepción del transcurrir de la historia”. También resulta algo sorprendente cuando Henriët realiza comentarios generales, por ejemplo sobre el debate en torno al concepto de reconquista y guerra santa, alude a opiniones discordantes, o formula matizaciones, sin indicar que las ha encontrado en el libro reseñado. Así aparecen como añadidos aclaratorios de Henriët, como si faltasen del libro reseñado, al que necesariamente corresponden, y en el que de hecho se pueden encontrar. Por ejemplo BRONISCH, RHK, pp. 2 y ss. “(El concepto de la Reconquista) sugiere que la voluntad de desplazar al poder islámico de España fue la característica determinante de toda una época. Pero ¿Fueron los contemporáneos realmente conscientes de un tal programa de reconquista de forma ininterrumpida durante ocho siglos? ¿No se trata más bien, en el caso del concepto de Reconquista, de una proyección a posteriori?”. Sigue la referencia en la correspondiente nota n.º. 4 a Odilo ENGELS, *Die Reconquista*, en *Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter*, Paderborn, 1989, p. 279, “La denominación Reconquista procede de la historiografía moderna francesa...”. Cfr. HENRIËT, IGS, p. 173: A.P. Bronisch retoma, pues, esta problemática y se pregunta-su respuesta será afirmativa-, si resulta legítimo colocar la noción de guerra santa en el centro de la Reconquista. Esta problemática implica por otra parte aceptar el término y la noción de Reconquista desde esta época, a pesar de que la palabra no existe en la Edad Media ni en latín ni en las lenguas vernáculas hispanas”. Luego sigue una referencia a Engels en nota 11, sin indicación de la correspondiente cita en Bronisch. Cfr. También BRONISCH, RHK, pp. 10 y ss, donde se reflexiona sobre el problema que plantean los dos conceptos “Reconquista” y “guerra santa”, y se alude explícitamente a la relación de tensión en que están el uno respecto al otro.

³¹Cfr. *supra* nota 30.

³²HENRIËT, IGS, p. 220.

influjos bizantinos para la ideología política visigoda³³, y nadie querrá negar las evidentes diferencias de grado en muchas manifestaciones entre el mundo franco y el bizantino.

Patrick Henriët demuestra una y otra vez con su crítica que él es escéptico ante la idea de una evolución de las mentalidades en España que se aparte del familiar patrón franco-carolingio. ¿Hace así justicia a los impresionantes testimonios ibéricos?. ¿Era la concepción de la guerra en los visigodos y de la guerra contra los musulmanes en el período astur-leonés completamente “normal” para una sociedad cristiana?. ¿No estaba el universo mental visigodo más claramente definido en la línea de una ideología imperial que el franco?. ¿No influyó sustancialmente la herencia visigoda y la vecindad con el Islam en la forma de pensar de los cristianos de la Península Ibérica?. ¿Pasó sin dejar en los cristianos de la época especiales consecuencias para su mentalidad el enfrentamiento con el Islam, que amenazó su existencia tanto en el plano religioso como en el material?. ¿Es teóricamente posible que, en vista de esto, todo transcurriese en la Península Ibérica exactamente igual que en el reino franco?. Para terminar respondiendo con las palabras de Patrick Henriët a todas estas preguntas: “Es posible. ¿Es probable?”³⁴.

ALEXANDER PIERRE BRONISCH
Wargau (Alemania)

Traducción de MÁXIMO DIAGO HERNANDO
Instituto de Historia, CSIC. Madrid

³³BRONISCH, RHK, pp. 81 y ss., 291 y 366. Vid. también A.P. BRONISCH, “Sakralkönigtum (Westgoten)”, en *Reallexikon für Germanische Altertumskunde*, 2^a. Ed., vol. 26, 2004, pp. 70 y ss.

³⁴HENRIËT, IGS, p. 212.